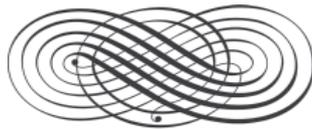


Институт истории им. Ш.Марджани  
Академии наук Республики Татарстан

*Радик Исхаков*

**Очерки истории  
традиционной культуры  
и религиозности татар-кряшен  
(XIX – начало XX вв.)**



Казань – 2014

УДК 94(47)  
ББК 63.3(2Рос=Тат)  
И 91

*Исследование выполнено при поддержке РГНФ,  
в рамках научно-исследовательского проекта РГНФ  
«Традиционная культура и религиозность татар-кряшен  
(крещеных татар) Волго-Уралья в XIX – начале XX в.»,  
№11-11-16006 а/В*

**Рецензенты:**

доктор исторических наук, зав. отделом средневековой истории  
Института истории им. Ш. Марджани АН РТ *И.К. Загидуллин*

доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник  
отдела этнографии восточных славян и народов европейской части России  
Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого РАН *А.К. Салмин*

***Исхаков Р.Р.***

**Очерки истории традиционной культуры и религиозности татар-кряшен (XIX – начало XX вв.):** монография. – Казань: Изд-во «Центр инновационных технологий», 2014. – 332 с.

Монография посвящена изучению духовной культуры и религиозности татар-кряшен. В работе рассматриваются традиционные основы культурной жизнедеятельности кряшен, эволюция их религиозных представлений, развитие просветительского движения, формирование особой модели кряшенского бытового православия.

Рассчитана на ученых – историков, этнологов и религиоведов, а также всех, кто интересуется межконфессиональными отношениями в Волго-Уральском регионе и историей татар-кряшен.

*На обложке:* жители дер. Лья-Шия Мамадышского уезда Казанской губернии возле школы Братства св. Гурия. Фото нач. XX в. (РГИА. Ф.835. Оп.3. Д.173. Л.17 об.).

**ISBN 978-5-93962-691-0**

© Исхаков Р.Р., 2014  
© Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2014  
© Изд-во «Центр инновационных технологий», 2014

## ВВЕДЕНИЕ

Одним из слабо разработанных в современной российской историографии является вопрос формирования этноконфессиональной группы татар-кряшен. Особо актуальным остается изучение их духовной культуры и системы религиозного синкретизма. Эта тенденция связана с целым рядом как объективных, так и субъективных причин, главной из которых, по нашему мнению, является отсутствие последовательной работы по выявлению и введению в научный оборот исторических и этнографических источников, а также комплексному изучению происходивших в Волго-Уралье этнокультурных процессов, связанных с проведением курса на христианизацию коренных нерусских народов региона в XVI–XIX вв. В связи с этим в последнее время набирают популярность различные мифологизированные подходы, заменяющие научную сторону проблемы легковесными, политизированными теориями. Это способствует деформации исторического сознания кряшен, что вызывает насущную потребность в объективном изучении их истории, заполнении образовавшихся исторических лакун. Данная работа направлена, в том числе, на решение этих важных задач. Нами на широком историческом материале предпринята попытка осветить особенности религиозной культуры, просветительства, общественных отношений кряшен в исторической ретроспективе.

По характеру изложения и стилю разделы монографии представляют собой исторические очерки по отдельным проблемам этнокультурной истории кряшен. В центре внимания две узловые темы, в той или иной степени затрагивающиеся во всех очерках: 1) традиционные (этнические) основы культуры кряшен, в первую очередь ее религиозно-обрядовая составляющая; 2) религиозное просветительство и связанные с ним процессы формирования «высокой» культуры и этноконфессиональной идентичности кряшен, трансформации их религиозных представлений и общественного уклада жизни.

Территориальные рамки исследования охватывают территорию Волго-Уральского региона, исторически в административном отношении входившую в состав Казанской, Вятской, Уфимской и Оренбургской губерний, где компактно проживала основная масса кряшенского населения. Хотя в хронологическом плане работа затрагивает в основном XIX – начало XX вв., необходимость выявления общих тенденций эволюции религиозных представлений и христианско-просветительской деятельности, сама логика исследования по-

требовали обращения к материалам более раннего периода. Такая необходимость была обусловлена также тем, что без этого сложно было бы понять истоки явлений, происходивших в кряшенском обществе в рассматриваемое время, так как они напрямую были связаны с процессами оформления кряшенской конфессиональной общности в XVI–XVIII вв.

Методологической основой исследования стали положения, выработанные в современной российской исторической науке. Мы опирались на классические работы, посвященные различным аспектам изучения историко-культурного наследия кряшен – языковедов и фольклористов: Г.В. Юсупова, С.Ф. Баязитовой, Р.Г. Ахметьянова, Г.М. Макарова, этнологов: Н.И. Воробьева, Ю.Г. Мухаметшина, Р.К. Уразмановой, Д.М. Исхакова, историков А.Н. Григорьева, В.М. Горохова, Ф.Г. Ислаева, Р.Г. Галляма, И.К. Загидуллина и др.

Данная работа не претендует на всестороннее освещение истории формирования традиционной культуры и религиозного просветительства кряшен. Эта тема многогранна и требует кропотливой исследовательской работы ученых – историков, этнологов, культурологов, религиоведов. В представленных очерках намечены лишь первые контуры, которые помогут читателю познакомиться с богатой и самобытной культурой кряшен, оценить изменения, происходившие в их культурной и религиозной жизни в XIX – начале XX вв. под влиянием социальных и экономических процессов, миссионерской деятельности православной церкви.

---

---

## ХРИСТИАНСКОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ И ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ПРОЦЕССЫ СРЕДИ КРЯШЕН



*Христианское просвещение и формирование кряшенской конфессиональной общности.* Формирование этноконфессиональной общности кряшен было тесно связано с христианско-просветительской деятельностью Русской православной церкви (далее – РПЦ) и сложными этнокультурными процессами, протекавшими в Волго-Уральском регионе на протяжении многих столетий. В современной историографии закрепились точка зрения, что обращение в христианство предков кряшен происходило в период присоединения Казанского края к Московскому государству, во второй половине XVI – XVII вв. Одним из важных аспектов политики Ивана IV в покоренном крае стало распространение среди местных народов христианства. Для этого в Казани в 1555 г. была создана епархия во главе с игуменом Троицко-Селижарова монастыря Гурием (1490-е–1563). Важнейшими центрами христианизации становятся православные монастыри. Уже в 1552 г. были основаны Казанский Зилантов, Свяжский Успенский, в 1556 г. – Казанский Спасо-Преображенский, в 1557 г. – Казанский Иоанно-Предтеченский и Чебоксарский Троицкий монастыри.

Политика по распространению христианства в регионе во второй половине XVI – XVII вв. имела ограниченный характер. В условиях постоянно вспыхивавших восстаний, неразвитой церковно-миссионерской сети в регионе, нестабильности как внутри государства, так и на его западных и восточных границах московская администрация не имела никаких возможностей сделать акции по крещению в православие массовым явлением. Основным объектом миссионерских усилий стало местное татарское население. Особое внимание уделялось обращению в христианство его военно-политической элиты. Данной точки зрения придерживались большинство как дореволюционных<sup>1</sup>, так и современных

---

<sup>1</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.

исследователей<sup>2</sup>, специально занимавшихся данным вопросом. Это подтверждает и многочисленный исторический нарратив. В «Наказной памяти», данной Иваном IV новому казанскому архипастырю, ставшей детальной инструкцией для ведения миссионерской деятельности в средневожском регионе, подчеркивалось, что основное внимание митрополит Гурий и его сподвижники должны были обращать именно на господствовавший в бывшем Казанском царстве народ. Собственно, кроме татар (татаровя, татара), в данном документе не встречается обозначение каких-либо других народов<sup>3</sup>.

Такой приоритет был связан с целым рядом причин, главными из которых можно назвать политико-идеологические интересы Московского государства. Как совершенно справедливо отмечал известный русский политический деятель и историк XVIII в. князь 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>. Обращение в христианство вчерашних военных оппонентов, по мнению правительства, было важным актом не только распространения «истинной» веры, но и «умирения» непокорного края. Крестившиеся в «царскую» веру проявляли тем самым свою лояльность новой власти, в правовом отношении становились «русскими».

Данный взгляд, действительно, имел под собой реальное основание. Официальная принадлежность к тому или иному вероучению являлась показателем не только религиозных, но и политических предпочтений прозелита. Кроме того, в условиях, когда конфессиональная принадлежность, наряду с социальным статусом, являлась одной из составляющих этнической стратификации, православие выступало важным показателем «русскости». В более широком смысле официальная принадлежность к тому или иному вероучению показыва-

---

<sup>2</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. ст. – Казань, 1948. – С.22–238; 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 международного симпозиума, г. Казань, 29 апреля – 1 мая 1996 г. – 1997. – №12. – С.34–38; Галлямов Р. После падения Казани... – Казань, 2001. – С.51.

<sup>3</sup> Акты археографической экспедиции. Т.1. – СПб., 1836. – №241/II. – С.259–261.

<sup>4</sup> Цит. по: Можаровский А.Ф. Указ. соч. – С.16.

ла культурно-цивилизационную ориентацию лица. В средневековье такое отношение к конфессиональной принадлежности было характерно для большинства стран как Христианской Европы, так и Мусульманского Востока. В России этот взгляд сохранился и в Новое время, продолжая оказывать существенное влияние на религиозную политику самодержавия, он являлся одним из важных побудительных факторов участия государства в проведении религиозной унификации иноверного населения страны<sup>5</sup>.

Как показали дальнейшие события, политические цели государства в отношении новых подданных вполне оправдались. Новокрещены становятся опорой русского государства в регионе. Они принимают активное участие в подавлении повстанческих выступлений 1555 г., Казанской и Черемисской войны 1550–1580-х гг., в качестве иррегулярных (поместных) частей русской конницы участвуют в длительной Ливонской войне<sup>6</sup>.

Основная фаза обращения в православие приходится на вторую половину 1550-х – начало 1560-х гг. В дореволюционной церковной историографии она связывалась с непосредственной деятельностью первого казанского митрополита Гурия и его ближайших сподвижников Варсонофия и Германа. К середине 1560-х гг. миссионерская активность среди татар идет на спад. Это было связано с тем, что главные идеологи и реализаторы данной политики к тому времени уже не имели возможности принимать активное участие в обращении в христианство местного населения. Митрополит Гурий в последние годы своей жизни (скончался в 1564 г.) сильно болел и не мог самостоятельно передвигаться, архимандрит Спасо-Преображенского монастыря Варсонофий, единственный из первых казанских святителей знавший татарский язык, в 1567 г. был переведен на самостоятельную кафедру в г. Тверь<sup>7</sup>.

Крещение началось практически сразу после взятия Казани. В 1553 г. в Москве приняли православие последние законные правители Казанского царства – малолетний сын Сафа-Гирея Утямыш-Гирей (в крещении Александр) и хан Едыгар-Мухаммад (в крещении Симеон)<sup>8</sup>. Акт крещения казанских правителей стал важным идеологическим прецедентом, символически знаменовавшим собой начало активного обращения в христианство их бывших подданных.

---

<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. Указ. соч. – С.23; Галлямов Р. После падения Казани... – Казань, 2001. – С.53–63.

<sup>7</sup> Загидуллин И. Причины отпадения старокрещеных татар Среднего Поволжья в мусульманство в XIX в. // Ислам в татарском мире: история и современность: материалы международного симпозиума, г.Казань, 29 апреля – 1 мая 1996 г. – Казань, 1997. – С.43.

<sup>8</sup> Ногманов А. Самодержавие и татары. Очерки истории законодательной политики второй половины XVI – XVIII веков. – Казань, 2005. – С.22.



*Казанский Спасо-Преображенский монастырь. Фото нач. XX в. (НА РГ. Фотофонд. Оп.13. Д.538. Л.1)*

Центром крещения в Заказанье (Казанский уезд) становится Спасо-Преображенский монастырь в г. Казани, где, по данным писцовых книг по городу Казани 1566, 1567 и 1568 гг., специально для этого организуются «три кукоти полотнаны, что крестят новокрещен»<sup>9</sup>, для горной стороны (Свияжский уезд) был избран Успенский монастырь в г. Свияжск. В социальном плане основным объектом христианизации стали представители служилого сословия. По подсчетам Р.Ф. Галляма, 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>10</sup>.

Как свидетельствуют источники, наряду с татарами в христианство обращали также представителей других нерусских народов края, правда, их количество было значительно меньше первых. Нельзя исключать возможности их частичной интеграции в состав новокрещен из числа татар, с которыми их объединяли сходство традиций, быта, языка, длительная совместная жизнь в единой историко-культурной области Волго-Уралья. Кроме данного компонента, в состав новокрещен Предкамья вошли группы отатарившихся к этому времени «инородцев», потерявших прежнюю идентичность и язык, но сохранивших основы своей этнической культуры и религиозных представлений.

<sup>9</sup> Список с писцовых книг по г. Казани с уездом. – Казань, 1877. – С.30.

<sup>10</sup> Галлямов Р.Ф. Этнические процессы в Предкамье после завоевания его Русским государством // Межэтнические и межконфессиональные отношения в Республике Татарстан. – Казань, 1993. – С.46.

Одним из факторов, сыгравших важную роль в этноконфессиональных процессах среди новокрещен и придавших своеобразие их культуре и религиозным верованиям, может считаться особая позиция государственной и церковной властей в отношении новообращенных. Понимая сложность сохранения христианской ориентации в среде их соплеменников, государственная администрация стремилась изолировать обращенных в православие от некрещеного населения. Эти мероприятия нашли законодательное закрепление в грамоте сына Ивана IV царя Федора от 18 июля 1593 г., данной казанским воеводам И.М. Воротынскому и А.И. Вяземскому, в которой новокрещеным запрещалось жить совместно с некрещеными<sup>11</sup>, и в указе от 16 июля 1622 г. о запрещении некрещеным татарам селить у себя православных<sup>12</sup>. Данные предписания исполнялись вплоть до середины XVIII в. Лишь в годы деятельности «Новокрещенских дел конторы» (Новокрещенская контора), в связи с массовыми обращениями в христианство коренных народов края, это правило перестает соблюдаться. Местные церковные и светские органы (новокрещенские команды) оказались не в состоянии справиться с такими масштабными задачами. Кроме того, существенную роль сыграла позиция новообращенных и их некрестившихся соплеменников, не желавших покидать родные, обжитые края. В связи с этим большинство крестившихся татар в этот период остались жить совместно с соплеменниками-мусульманами, что стало одной из важнейших причин их массового возвращения в ислам в XIX – начале XX вв.

Государство путем запретов и раздачи земель стремилось взять под свой контроль миграционные процессы среди новокрещен, что во многом ей удалось. Если, по данным писцового описания Казани и Казанского уезда 1565–1568 гг. царских окольных Н.В. Борисова и Д.А. Кикина и писцовой книги Ивана Болтина 1602–1603 гг.<sup>13</sup>, в Казанском уезде<sup>14</sup> в этот период отмечалось совместное проживание в одних селениях новокрещен, татар, «полонеников» (полоняников) и «чуваши», то, по данным ревизии 1771–1773 гг., в Казанском наместничестве селения «старокрещен» были практически полностью моноконфессиональными по своему составу<sup>15</sup>.

<sup>11</sup> Акты археографической экспедиции. Т.1. – СПб., 1836. – №358. – С.436–439.

<sup>12</sup> Законодательные акты Русского государства второй половины XVI – первой половины XVII вв. Тексты. – Л., 1986. – №119. – С.113.

<sup>13</sup> См.: Писцовое описание Казани и Казанского уезда 1565–1568 гг. / сост. Д.Н. Мустафина. – М., 2006; Писцовая книга Казанского уезда 1602–1603 годов / сост. Р.Н. Степанов. – Казань, 1979.

<sup>14</sup> В это время территория Казанского уезда охватывала значительную территорию и включала в себя районы Заказанья и Нижнего Предкамья, где проживала основная масса новокрещен.

<sup>15</sup> См.: Сборник материалов по истории Казанского края в XVIII в. / под ред. проф. Д.А. Корсакова. – Казань, 1908.

Другим важным результатом этой политики стало быстрое обрусение части крещеных татар. Препятствуя совместному проживанию татар и новокрещен, светские и церковные органы стремились селить к новокрещеным русских, которые должны были способствовать восприятию первыми основ христианского вероучения и их обрусению. Особо заметен этот процесс был в селениях, принадлежавших церковному ведомству (на архиерейских и монастырских землях)<sup>16</sup>. Наряду с государственной, происходила и вольная колонизация русских крестьян, заселение ими деревень, в которых проживали новокрещены. Проживая в преимущественно русской среде, часть новокрещен вслед за потерей своей прежней конфессиональной принадлежности теряет и этническую идентичность. Наиболее интенсивно этот процесс протекал среди представителей крестившейся татарской военно-феодальной верхушки, давшей русскому дворянству множество династий с тюркскими фамилиями.

Этнокультурные процессы, связанные с формированием новокрещен, несмотря на то, что акции по христианизации к концу XVI в. утратили широкие масштабы, далеко не были закончены ни в XVI, ни в последующем столетии. В число новокрещен вливались новые этнические элементы, представленные отдельными лицами или немногочисленными группами татар и представителями других коренных народов края, принимавших крещение.

Оценивая процесс формирования этой конфессиональной группы, можно отметить, что его нельзя рассматривать только как ассимиляцию преобладающей этнокультурной общности (тюрко-татарской) других иноэтничных элементов. Скорее, этот процесс нужно оценивать как некую консолидацию нескольких этнических элементов, сформировавших качественно новую этнокультурную общность. Одной из причин быстрой консолидации новокрещен и безболезненного включения в нее групп нетатарского происхождения может считаться отсутствие четких этнонациональных границ между коренными народами региона в эпоху позднего средневековья. Главными маркерами, определявшими границы между народами, оставались различия в конфессиональном и социальном положении<sup>17</sup>. При официальном принятии крещения эти границы, естественно, в значительной степени нивелировались, что создавало благо-

---

<sup>16</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>17</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 научно-практической конференции (20–22 сентября 2006 г.). – Казань, 2007. – С.59.

приятные условия для культурного и этнического сближения представителей местных народов.

Этническим и культурным «ядром», некоей объединяющей скрепой новокрещен Предкамья можно считать татар. Татарский язык, традиции, религиозно-мифологические представления стали той культурной доминантой, на которой базировалась вся традиционная культура предков кряшен. Наряду с многочисленными историческими источниками, данными изучения материальной и духовной культуры в пользу этого говорят сохранявшиеся среди самих кряшен многочисленные исторические предания о возникновении их отдельных родов и селений<sup>18</sup>.

Исходя из этнического состава, на основе которого формировались новокрещены, можно сделать некоторые выводы об их религиозной принадлежности до принятия крещения. Как свидетельствует большинство источников XVI в., татары воспринимались окружающими народами как представители мусульманского мира, основные носители исламской традиции в регионе. В русскоязычных документах как синоним слову «татары» часто использовались конфессионимы бисермяне/басурманы/агаряне. Интересно, что в русскоязычных источниках XVI–XVII вв. татар, принявших крещение, уже не называли этим этнонимом, так как слово «татары» тесно ассоциировалось с их прежним конфессиональным статусом. Мусульманскую идентичность татар отмечали и иностранные современники. Член австрийского посольства при дворе Ивана IV С. Герберштейн писал: «...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>19</sup>.

Несмотря на наличие культурных связей с христианскими государствами, присутствие на ранних этапах истории Улуса Джучи (Золотой Орды) в составе его титульного населения христианских общин, достоверных фактов о наличии последователей этого учения в Казанском ханстве у нас нет. Как совершенно справедливо пишет 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 свя-

---

<sup>18</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. Ногайбаки // Православный благовестник. – 1902. – №24. – С.343–346; Историко-статистическое описание церквей и приходов Казанской епархии. Вып. 6. Г. Мамадыш и Мамадышский уезд. – Казань, 1904, НА ЧГИГН. Ф. Н.В.Никольского. Д. 305, 309, 310, 311, 314, 315, 319, 321.

<sup>19</sup> Герберштейн С. Записки о Московии. – М., 1988. – С.167.

тых 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>20</sup>.

Наличие сколько-нибудь существенных групп тюркского населения, исповедовавших христианство, на территории Казанского ханства обязательно нашло бы отражение в хорошо сохранившихся русскоязычных источниках эпохи. В связи с тем, что Казанское ханство длительное время являлось основным геополитическим противником Московского государства, русские летописцы были очень хорошо осведомлены о событиях, происходивших в соседней стране, религиозных и политических пристрастиях населяющих ее народов, и подробно фиксировали эту информацию в своих трудах. Можно утверждать, что при существовании последователей христианского вероучения это не только обязательно нашло бы отражение в исторических документах, но и было использовано русской политической и церковной элитой в идеологической борьбе с военным оппонентом, в обосновании претензий русского царя на казанский стол. Кроме того, наличие христианского субстрата нашло бы какое-то отражение в исторических преданиях, устной памяти, фольклоре, чего практически не обнаруживается ни у татар (в том числе и у кряшен), ни у других народов региона.

Таким образом, можно с уверенностью говорить об официальной мусульманской конфессиональной принадлежности татар Казанского ханства. Несколько сложнее определить уровень восприятия ислама отдельными группами местного населения. Мы не располагаем достаточными эмпирическими данными, чтобы однозначно ответить на этот сложный вопрос. Не вызывает сомнения, что уровень исламизации тюрко-татар средневековья, особенно проживавших вне крупных городов, традиционно являвшихся центрами мусульманской культуры, не мог быть столь же значительным, как, например, у татар Волго-Уралья в XIX – начале XX вв. 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 исполь-

---

<sup>20</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.22.

зование мифологизированных подходов, восходящих к традиции татарской историографии XVIII – XIX вв., где настойчиво проводилась мысль о «золотом веке ислама», якобы закончившемся после завоевания территории Среднего Поволжья неверными и установления русского господства. Здесь проявляются и определенные идеологические спекуляции, заменяющие научную сторону проблемы и подменяющие религиозоведческий дискурс историософскими, морально-этическими или богословскими рассуждениями.

Восприятие монотеистической традиции – сложный и длительный процесс, растягивающийся на многие столетия, в ходе которого происходит постепенное изменение религиозного сознания, обрядности, религиозно-мифологической картины мира. Этот процесс у татар далеко не был завершен в период вхождения Казанского края в состав Московской державы. Данный тезис, наряду с татарами, можно вполне отнести и к другой этнической общности, являвшейся носителем монотеистической традиции в регионе – русскому населению. Как свидетельствуют работы современных исследователей, воцерковление русского сельского населения, жившего в периферийных районах государства, был завершен лишь в XVIII–XIX вв. В его культуре уживались православный ритуал и древнеславянские языческие обряды и представления<sup>21</sup>.

В «татарском» исламе ханского периода следует четко выделять два основных страта: «элитарный» и «народный». Если первый был достоянием городской элиты и базировался на ортодоксальных нормах ислама и «высокой» мусульманской культуре, то второй, имевший синкретичный характер, сохранял важное значение в жизни сельского населения. Восприятие народного ислама у местного населения также сильно отличалось. У представителей финно-угорских и тюркоязычных (чуваши) народов, приобретших к этому времени татарскую идентичность и официальную мусульманскую конфессиональную принадлежность, являвшуюся составляющей их новой этничности и социального статуса, исламизация стадийно должна была находиться на начальном этапе. Должен был отличаться уровень мусульманской религиозности у оседлого населения и пришельцев-номадов тюрко-кипчакского происхождения, составлявших значительную группу в составе местного служилого сословия. Как и другие религии Откровения, ислам являлся вероучением преимущественно оседлого населения. У кочевых тюркских народов в силу особенностей культурных, социальных и бытовых условий ислам прививался довольно медленно, а позиции традиционных верований оставались сильны. Об этом свидетельствовали арабоязычные путешественники, побывавшие на территории Улуса Джучи в XIV–XV вв. и оставившие в своих сочинениях ценные сведения о религиозных представле-

---

<sup>21</sup> Levin E. *Dvoeverie and Popular Religion // Seeking God: The Recovery of Orthodox Russia, Ukraine and Georgia*, 1991. – P.31–52.

ниях местных тюрков<sup>22</sup>. Это же отмечается в записках западноевропейских современников. Так, итальянец Иосафат Барбаро, посетивший Нижнее Поволжье в 1430-х гг., заметил: «Магометанская вера стала обычным явлением среди татар около ста десяти лет тому назад. Правда, раньше только немногие из них были магометанами, а вообще мог свободно придерживаться той веры, которая ему 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>23</sup>. Показательна в этом отношении и культурно-религиозная ситуация среди кочевых казахов, киргизов и туркмен. По данным многочисленных исторических и этнографических материалов, несмотря на длительное пребывание в лоне ислама у этих народов долгое время мусульманское вероучение сводилось к внешнему соблюдению некоторых его ритуалов. Лишь во второй половине XVIII – XIX вв., благодаря усилиям татарских и среднеазиатских миссионеров, строительству мечетей и конфессиональных школ в Степи у них происходит усиление влияния мусульманства. Таким образом, можно говорить о сложном, вариативном и синкретичном характере в рассматриваемое время исламской религиозности среди тюрко-татарского населения Среднего Поволжья.

По всей видимости, именно группы татарского населения, у которых уровень исламизации был относительно невысоким, становятся основным объектом христианизации после покорения Казани. В условиях кардинальной смены политического режима часть татар меняет свою конфессиональную принадлежность. В целом этот процесс, вероятно, не был связан с откровенным насилием со стороны новой власти. Приоритет на мирные методы обращения подчеркивался и в «Наказе», данном митрополиту Гурию<sup>24</sup>. Конечно, это не было связано исключительно с миролюбием распространителей христианства, что плохо согласуется с религиозными взглядами политического руководства Рус-

---

<sup>22</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.

<sup>23</sup> Цит. по: 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>24</sup> Можаровский А.Ф. Указ. соч. – С.15.

ского государства и церковных деятелей из числа «иосифлян», пользовавшихся в это время большим политическим весом при дворе, а также с бурным нравом самого Ивана IV «Грозного», проявившимся у него еще в юности. Главным побудительным мотивом было желание избежать серьезных осложнений с местным населением. Откровенные массовые насильственные действия таили в себе угрозу существенной дестабилизации и без того сложной ситуации в еще не до конца «замыренном» крае, могли привести к расширению территории, охваченной войной, и контингента повстанцев. Кроме того, московское руководство должно было учитывать настроения среди многочисленных служивых татар-мусульман, лояльных по отношению к русскому царю и составлявших внушительную силу в его войске.

Но в условиях военно-политических событий второй половины XVI в., при царивших тогда жестоких нравах нельзя также исключать и случаев насильственного обращения в христианство покоренного населения, о чем свидетельствует множество сохранившихся как среди татар-мусульман, так и кряшен исторических преданий, обрисовывающих неприглядную картину методов обращения в христианство после падения Казани. Признавая это, необходимо отметить, что акты насильственного крещения не имели характера целенаправленной политики, исходившей от верховной власти.

Признавая преимущественно ненасильственный характер крещения, нельзя считать данные действия однозначно добровольным актом. Эти действия были вынужденным шагом, мало связанным с мирной миссионерской деятельностью. Сложно представить, что вскоре после захвата Казани немногочисленные русские миссионеры, к тому же не владевшие татарским языком, во враждебном крае, подвергаясь постоянной военной угрозе, могли путем проповедей донести истины православия до неопитов, обладавших абсолютно «иной» системой культурно-религиозных координат и представлений, убедить местное население искренне принять христианство. Именно с этим связано слабое присутствие православия в культурно-религиозной традиции их потомков вплоть до второй половины XIX в., когда казанскими миссионерами были предложены новые, действенные методы христианизации. Показательно и то, что наиболее массовые обращения в христианство, по данным русских исторических источников, происходили еще до учреждения Казанской епархии, т.е. до появления в крае православных проповедников. Так, в 1552 г. плененные в городе татарские князья и мурзы в количестве 500 человек были разосланы для работы по православным монастырям Центральной России, где были вскоре обращены в христианство<sup>25</sup>. Казанский летописец под 1553 г. сообщает о радостной вести, что «казанские людие вси, живущие в окрестных странах града того, вся земля казанская, тако же и вся земля Сибирская с молением прихож-

---

<sup>25</sup> Татищев В.Н. История Российская. Т. VII. – Л., 1968. – С. 357.

даху 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>26</sup>. Из данного отрывка можно сделать несколько любопытных наблюдений. Кроме самого факта подчинения местного населения новому государю и прихода массы народа к нему «на поклон», наше внимание привлекает то, что часть их принимает крещение. При этом, как можно увидеть из документа, этот шаг рассматривается не как акт миссионерского обращения, а именно как политическое решение, показатель покорности неопитов новому правителю.

Одним из наиболее важных и действенных механизмов обращения в христианство, которым располагали деятели православной миссии после создания Казанской епархии, были делегировавшиеся ей светской властью и закрепленные в «Наказе» особые права, например возможность «печалования». В случае принятия христианства крестившийся по протекции церковных органов освобождался от наказания за преступления. Можно предположить, что данная мера распространялась и на лиц, участвовавших в военных столкновениях с русскими войсками и взятых в плен. Естественной альтернативой наказанию было принятие крещения, чем новообращенный показывал свой отказ от прежней военно-политической ориентации, свою лояльность новому сюзеру, что в глазах как светской, так и церковной власти было достаточно весомым аргументом для его прощения и освобождения от наказания. В XVII в. эти преференции были дополнены налоговыми послаблениями и правом освобождения из крепостной зависимости при принятии крещения<sup>27</sup>.

Внешние формы обращения в христианство, не менявшие кардинально важнейшие религиозные установки и сводившиеся к официальному позиционированию православного конфессионального статуса, вызвали вскоре естественную реакцию со стороны крестившихся – желание вернуться в свое прежнее состояние. Здесь вполне можно согласиться с мнением Н.И. Ильминского, исследователя второй половины XIX в., утверждавшего, 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 (имеются в виду предки кряшен. – *Р.И.*) с самого первого времени были чужды того убеждения и постоянно нетверды в христианстве»<sup>28</sup>.

<sup>26</sup> ПСРЛ. – Т19. – С.478.

<sup>27</sup> ПСЗ-1. – Т.2, №867. – С.312–313; №1099. – С.644–645.

<sup>28</sup> Выписка из представленной по поручению казанского архиепископа Сергия (Ляпидевский) Н.И. Ильминским записки о причинах «отпадения» крещеных татар Казанской губернии от 30 августа 1882 г. // Христианское просвещение и религиозные движения (реисламизация) крещеных татар в XIX – начале XX вв. Сборник материа-

Большинство новокрещен, несмотря на официальное принятие православия продолжали жить так, как они жили до крещения. В грамоте царя Федора Ивановича от 18 июля 1593 г. на основании донесения казанского митрополита Гермогена (Ермолай) (1589–1602) состояние новокрещен изображалось следующим образом: «В Казани и в Казанском и Свияжском уездах живут новокрещенные с татары, и с чуваш, и с черемисы и с вотяк вместе... и к церквам Божиим не ходят, и крестов на себе не носят, в домах своих божьих образов и крестов не держат, и попов в дома свои не призывают, и отцов духовных не имеют, и к роженицам не зовут, только не сам поп, сведав роженицу, приехав даст молитву; и детей своих не крестят, только поп не обличит их; и умерших в церкви хоронити не носят, кладутся по старым своим татарским кладбищам; а женихи к невестам своим по татарскому своему обычаю приходят, а венчаться у церкви, и снова венчаются в своих домах попы татарскими, и во все посты и среды и пятницы скором едет... да и многие скверные татарские обычаи новокрещены держат бесстыдно, а христианской веры не держат и не навыкают; и он Ермоген Митрополит в прошлом году февраля в 12 день со всего Казанского уезда призывал новокрещенов в соборную церковь Пресвятыя Богородицы и поучал их от божественного писания и показывал и не по один день, как подобает крестьянам житии, и новокрещены учения не принимают и от татарских обычаев не отстают, а живут в великом бесстрашьи и, конечно, от христианской веры отстали»<sup>29</sup>.

Как видно из данного документа, несмотря на официальное принятие христианства, религиозное положение новокрещен не сильно отличалось от состояния их некрещеных соплеменников. Они тяготели к своей старой вере, приглашали «татарских попов», хоронили умерших по своим старым обычаям, на прежних кладбищах, избегали русского духовенства и пр. В условиях слабой сети церковных учреждений, отсутствия квалифицированных кадров православных проповедников, обладавших знанием языка своих новых прихожан, и естественной приверженности новокрещен старым обычаям и верованиям, продолжавшим оставаться для них важнейшими основами культурного существования в мире, изменить их религиозное сознание одним формальным актом крещения было невозможно.

Церковное руководство, понимая это, предприняло определенные шаги к усилению влияния христианства среди новых прозелитов. В ряде работ упоминается о создании первым руководителем Казанской епархии особых школ для обучения крестившихся основам православного вероучения при монастырях<sup>30</sup>.

---

лов и документов / сост., авт. вступ. статьи, примечаний, научно-справочного аппарата Р.Р. Исхаков. – Казань, 2011. – С.253–254.

<sup>29</sup> Акты археографической экспедиции. Т.1. – СПб., 1836. – №358. – С.436.

<sup>30</sup> Рыбушкин М. Краткая история города Казани. – Казань, 1834. – Ч.1. – С.109; Никольский Н.В. Народное образование у чуваш // Собрание сочинений. Т.II. – Чебоксары, 2007. – С.45.

В исторических преданиях также сохранилась информация о привлечении митрополитом Гурием к распространению христианства среди коренного населения региона принявших православие татар. По рассказу престарелого князя Искакова, записанному в 1860-х гг. этнографом и историком И.А. Износковым, его далекий предок по имени Искак (Исхак) при взятии Казани командовал «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 Искака, татарское имя, бывшее у него до принятия крещения, неизвестно. – *Р.И.*) и Искака, 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>. По другой легенде, вышеназванный крещеный мурза Искак во время пребывания в дер. Дюртели-Субаш основал там православный храм, который в середине XVIII в. был перевезен в дер. Карабаяны Лаишевского уезда Казанской губернии<sup>32</sup>. В агиографических произведениях, посвященных первым казанским святителям, в числе казанских святомучеников отмечаются некие Стефан и Петр, крестившиеся и осуществлявшие пропаганду среди своих родственников из числа татар, за что якобы были убиты ими<sup>33</sup>.

Несмотря на то, что у нас нет прямых данных, подтверждающих эти рассказы, нельзя исключать возможность, что в их основе лежат какие-то реальные исторические события. Но если даже допустить реальность этих фактов, все же можно констатировать, что эти действия не привели к существенным результатам и имели ограниченный характер. Деятельность этих прозелитов среди соплеменников в условиях, когда сами они были слабо знакомы со своей новой верой, должна была иметь сугубо внешние формы.

Не могла оказать существенного влияния на религиозное сознание крестившихся открытая проповедническая деятельность со стороны русского духовенства, включая и местное епархиальное руководство. Этому должны были мешать языковые, социальные и этнические различия между паствой и клиром. Немногочисленность и низкий уровень подготовки православного духовенства, в особенности белого, на котором лежала основная тяжесть пастырского и миссионерского служения, практически не позволяла наладить правильную деятельность по прочному воцерковлению новокрещен. Кроме того, это ме-

---

<sup>31</sup> Износков И.А. Указ. соч. – С.9.

<sup>32</sup> Историко-статистическое описание церквей и приходов Казанской епархии. Вып.СХІІІ. Г. Мамадыш и Мамадышский уезд. – Казань, 1904. – С.75.

<sup>33</sup> Можаровский А.Ф. Указ. соч. – С.23.

шало установлению церковного контроля над новокрещенской паствой, разбросанной на значительной территории, что в условиях слабости неопитов в новой вере было одним из важных факторов в сохранении их прежних религиозных представлений. Немногочисленные православные монастыри и приходы представляли из себя небольшие «островки» в «иноверческом море», обслуживавшие религиозные нужды пришлого русского населения и слабо соприкасавшиеся с миром коренного населения Казанского края. Не обладая реальными механизмами воздействия на религиозные воззрения новокрещен, церковь была вынуждена активно прибегать к государственно-административным методам воздействия.

Одним из них стал запрет крестившимся селиться в татарских селениях. Светской администрацией был установлен строгий контроль за новокрещеными. Для этого была проведена перепись всех лиц, крестившихся после падения Казани. Кроме того, предполагалось переселить всех новокрещен в отдельный населенный пункт (слободку) с моноконфессиональным составом населения. Другим мероприятием правительства стала разработка жестких мер принуждения, направленных на административное сдерживание новокрещен в православии. В царской грамоте от 18 июля 1593 г. казанским воеводам И.М. Воротынскому и А.И. Вяземскому предписывалось: «А которые новокрещены христианские веры крепко держати и поученья митрополита и отцов духовных слушати не учнут, и вы б тех велели смиряти, в тюрьму сажати и бити желези и в чеши сажати»<sup>34</sup>. Основной целью этих действий признавалось: «чтоб однолично новокрещенов всех во христианскую веру привести крепко и утвердить, а от татарския веры отучити и острашати»<sup>35</sup>.

По мнению чувашского исследователя Д.М. Макарова, данная грамота «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>36</sup>. Изменение позиции государства и церкви в вероисповедальном вопросе было связано с постепенным упрочением позиций новой власти в Казанском крае, уменьшением сопротивления и военной активности коренного населения, что давало большие возможности для выстраивания долгосрочного внутривластного курса в отношении местных народов, составной частью которого должно было стать постепенное обращение их в господствующую в стране веру.

Государственное миссионерство, административные формы христианизации и сдерживания в православии не могли привести к кардинальным из-

---

<sup>34</sup> Акты археографической экспедиции. Т.1. – СПб., 1836. – №358. – С.437.

<sup>35</sup> Там же.

<sup>36</sup> Макаров Д.М. Самодержавие и христианизация народов Среднего Поволжья (XVI–XVIII в.). – Чебоксары, 2000. – С.54.

менениям в религиозных верованиях крестившихся. Эти действия не решали проблему, а загоняли ее вглубь. Новокрещенные под страхом наказания были вынуждены наружно соблюдать важнейшие предписания христианства и отказываться от правил и предписаний старой веры. В то же время не происходили внутренние изменения в их религиозных представлениях, связанных с влиянием христианства.

Вслед за ужесточением миссионерской политики в период правления Федора Ивановича и Бориса Годунова наступило время падения влияния верховной власти, приведшего к началу Смутного времени и многочисленных крестьянских восстаний. Это способствовало ослаблению церковно-административного контроля над новокрещенской паствой, естественным результатом чего стало возвращение части крестившихся в прежнее состояние. Одним из показателей этого движения может служить фиксация в писцовой книге 1646 г. многих новокрещен не с русскими, а тюркскими именами<sup>37</sup>. В условиях, когда имя было важным показателем конфессионального статуса, этот факт являлся красноречивым свидетельством этнокультурных и религиозных предпочтений данных лиц.

Постепенно, со стабилизацией ситуации в стране, данный процесс сходит на нет. Для предотвращения дальнейшего отхода новокрещенных от православия, ограничения иноверного влияния в Соборном Уложении 1649 г. был подтвержден запрет проживания и службы православных христиан у некрещенных соплеменников и иноземцев. Любые формы прозелитизма и контрпропаганды против православия, отпадение в другое вероучение признавались тяжким уголовным преступлением. В частности, за совращение православного в иное вероучение предусматривалось следующее наказание: «того басурмана по сыску казнить, сжечь огнем без всякого милосердия»<sup>38</sup>.

Наряду с административным сдерживанием ранее крестившихся, государство и церковь предприняли шаги по дальнейшему расширению влияния православия среди местных народов. Главным объектом этой политики становится мордовское население<sup>39</sup>. По данным дореволюционного исследователя И.Н. Смирнова, еще во время похода на Казань Иван IV своим приближенным и служилым людям роздал общинные владения мордовских князей, чтобы новые хозяева приводили местное податное население к крещению<sup>40</sup>. Деятельностью по христианизации мордвы активно занимались созданные здесь монастыри. Продвижение христианства сопровождалось сопротивлением местного населения, переросшим в начале XVII в. в открытое восстание, в ходе кото-

<sup>37</sup> Галлямов Р. После падения Казани... – Казань, 2001. – С.52.

<sup>38</sup> ПСЗ-1. – Т.1. – С.71.

<sup>39</sup> Смирнов И.Н. Мордва. Историко-этнографический очерк. – Казань, 1895. – С.92–93.

<sup>40</sup> Там же. – С.92.

рого крестьяне разрушали православные монастыри и храмы, убивали духовенство<sup>41</sup>. Кроме государственного и церковного миссионерства, среди мордвы активно развивался бытовой прозелитизм со стороны усиливающегося здесь русского крестьянского элемента, вступавшего в тесные культурные контакты с мордвой. О безусловных успехах распространения христианских идей среди мордвы может свидетельствовать происхождение двух столпов русской церковности второй половины XVII в. – идейного вдохновителя церковной реформы патриарха Никона и его основного оппонента протопопа Авакума. Оба они были из крестившейся и обрусевшей нижегородской мордвы<sup>42</sup>.

О миссионерской деятельности среди других народов у нас имеются лишь отрывочные сведения. Хотя XVII столетие стало для христианско-просветительской деятельности в Волго-Уралье сложным временем, нельзя говорить о полной приостановке обращения в христианство татар и других народов в тот период. Эта деятельность распространялась, наряду с Нижним Предкамьем, на периферийные районы бывшего Казанского ханства, охватывая территорию, прилегающую к Вятско-Камскому междуречью. По данным известного дореволюционного церковного историка, профессора И.М. Покровского, к концу XVII в. относится время крещения жителей ряда татарско-удмуртских деревень северо-восточной части Зюрейской даруги, образовавших в дальнейшем один из старейших кряшенских православных приходов с центром в с. Ошторма-Юмья Мамадышского уезда Казанской губернии<sup>43</sup>.

Не обладая достаточными возможностями по усилению христианизации местных народов, православная церковь стремилась, по крайней мере, расширить свое влияние и присутствие в регионе. К этому времени относится строительство первых православных храмов в местностях, в которых компактно проживали новокрещены. В самом начале XVII в. были открыты храмы в селах Мамадыш и Тавели Зюрейской даруги Казанской губернии<sup>44</sup>, в церковном селе Елабуга (Трехсвятское) в 1616 г. было закончено строительство Троицкого монастыря и церкви при нем. Во второй половине этого же столетия возведены церкви в крепостях Заинск и Мензелинск Закамской сторожевой черты.

Заметные изменения в постановке христианско-просветительской деятельности в Казанском крае отмечались в начале XVIII в., когда формирование имперской системы потребовало от правящей элиты активизации процесса интеграции нерусских народов в государственную систему путем их религиозной

---

<sup>41</sup> Мельников П.И. Очерки мордвы // Русский вестник. – 1867. – №69. – С.516–517.

<sup>42</sup> Макаров Д.М. Указ. соч. – С.90.

<sup>43</sup> Историко-статистическое описание церквей и приходов Казанской епархии. Вып.СХІІІ. Г. Мамадыш и Мамадышский уезд. – Казань, 1904. – С.232.

<sup>44</sup> Историко-статистическое описание церквей и приходов Казанской епархии. Вып.СХІІІ. Г. Мамадыши Мамадышский уезд. – Казань, 1904. – С.ХІІІ, 297.

унификации. По мнению немецкого исследователя 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>45</sup>.

В законодательстве петровской эпохи имело место ужесточение позиции государства в вероисповедальном вопросе. Указом от 3 ноября 1713 г. вводилась жесткая привязка сословного статуса служилых татар к их религиозному исповеданию. Чтобы сохранить свои права на крепостных крестьян православного исповедания, помещикам из мусульман в течение шести месяцев со времени выхода указа надлежало принять христианство. В противном случае лицо деклассировалось, его имение переписывалось в пользу казны<sup>46</sup>. Указом от 1 сентября 1720 г. за принятие православия новокрещенцам начинают предоставлять трехлетнюю льготу от всех сборов и податей в пользу государства<sup>47</sup>. В 1722 г. законодательно закрепляется освобождение крестившихся от рекрутской повинности<sup>48</sup>, в 1723 г. вводится практика смягчения наказания православным неофитам по ряду уголовных преступлений<sup>49</sup>.

Вслед за законодательным закреплением льгот и преференций, предоставляемых крестившимся, государственные и церковные органы приступают к реализации политики по массовой христианизации нерусских народов. Для этого в 1731 г. в г. Свияжск была образована «Комиссия по крещению казанских и нижегородских мусульман», переименованная в 1740 г. в «Новокрещенских дел контору»<sup>50</sup>.

Апогея своей деятельности Новокрещенская контора достигла при архиепископском служении на казанской кафедре печально известного архиепископа Луки (Конашевич) (1742–1755 гг.). В этот период происходит массовое разрушение мусульманских культовых сооружений, активизируется принудительное навязывание христианства нерусскому населению края путем административ-

---

<sup>45</sup> Каппелер А. Две традиции в отношениях России к мусульманским народам Российской империи // Отечественная история. – 2003. – №2. – С.131.

<sup>46</sup> ПСЗ-1. – Т.6. – №2734, №2920.

<sup>47</sup> ПСЗ-1. – Т.6. – №3637.

<sup>48</sup> Там же. – №4123.

<sup>49</sup> ПСЗ-1. – Т.7. – №4254.

<sup>50</sup> Более подробную информацию о деятельности Новокрещенской конторы можно почерпнуть из работ: 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.

ного и фискального давления, отмечаются многочисленные случаи откровенных насильственных действий с привлечением полиции и воинских частей. За годы существования Новокрещенской конторы была обращена в христианство основная масса коренного нерусского населения средневожского региона. Лишь татарам-мусульманам удалось сохранить свою конфессиональную целостность – по данным Ф.Г. Ислаева, с 1744 по 1762 г. было окрещено всего 12615 татар<sup>51</sup>.

Наряду с массовым крещением нерусского населения Волго-Уралья в первой половине XVIII в. церковь стремится усилить влияние христианства среди ранее принявших православие. Для этого епархиальное руководство начинает собирать сведения о религиозно-нравственном положении крестившихся, открывает конфессиональные школы для подготовки национальных кадров православного духовенства (новокрещенские школы), создает новые православные приходы.

Делопроизводственные документы, подготовленные по запросам духовного ведомства местными церковными органами и приходским причтом в 1720–1730-х гг., показали неоднозначное религиозное состояние крещено-татарской паствы. Крестившиеся в XVI–XVII в., несмотря на довольно продолжительное пребывание в лоне православной церкви не были знакомы с ее учением. В указе, выданном по представлению казанского митрополита Сильвестра (Холмский-Вольнец) (?–1735) «Казанского уезду арские и зюрейские дорог деревни Сарсаз, деревни Налим, деревни Средний Багряш, деревни Иванаевы, деревни Федоровы, деревни Ураевы, деревни другие Федоровы, деревни Елтановы, сотнику Никите Яковлеву, выборному Василию Матвееву, старосте Якову Федорову и всем мирским людям, лета от Рождества христово 1729 году марта в 6 день» говорится, что жители этих селений в связи с отдаленностью от приходского села Заинска не соблюдают таинства православной церкви, такие как крещение, венчание и отпевание усопших<sup>52</sup>. В другом указе митрополита Сильвестра, датированном концом 1729 г., указывается, что для исследования религиозного состояния в феврале 1729 г. он ездил по крещено-татарским деревням Арской и Зюрейской даруг (будущая территория Мамадышского уезда Казанской губернии). Через переводчика местные жители сообщили ему, что они крещением просвещены «назад тому лет с 170», но по незнанию русского языка и по отдаленности от церквей верст на 40 и более, и притом за лесами и за реками, «молитву Иисусову творить на мало умеют и то не все, а крестное знамение воображать и закон христианский в твердости исполнять и содер-

---

<sup>51</sup> Ислаев Ф.Г. Ислам и православие в Поволжье XVIII столетия: от конфронтации к веротерпимости. – Казань, 2001. – С.99, 176.

<sup>52</sup> Матвеев С.М. О крещеных инородцах Уфимской епархии. – Уфа, 1910. – С.6.

жать от ненаучения и непризнания не умеют»<sup>53</sup>. Еще более удручающая картина о положении крестившихся рисуется митрополитом Сильвестром в другом донесении Св. Синоду от 1736 г., в котором он прямо пишет, что «видел их в богомерзких жительствох весьма закоснелыми и упорными»<sup>54</sup>.

Таким образом, по данным исторических источников, православие в XVII – начале XVIII вв. не смогло глубоко проникнуть в религиозную культуру новокрещен. Как совершенно справедливо отмечалось в церковных документах, главной причиной такого положения было слабое соприкосновение крещеных с церковью. Практически не имея контактов со своими духовными пастырями, живя изолированно внутри своей сельской общины, они продолжали придерживаться своих исконных верований, не имели твердых представлений о православной традиции. Наряду с вышеназванной причиной усилению влияния православия должны были мешать ассимиляционные процессы, происходившие в их среде. Группы крестившихся татар и представителей других коренных народов, воспринимая православие как важную составляющую русской идентичности, постепенно подвергались акультурации, в бытовом и культурном отношении сближались с местным русским населением<sup>55</sup>. Таким образом из этнокультурного поля местных нерусских народов постепенно «выпадали» лица, наиболее подверженные христианскому влиянию, которые в иных условиях могли бы через культурные контакты и семейные связи оказать влияние на своих соплеменников в деле укрепления их в православии. Кроме того, процесс обрусения, когда вслед за восприятием «русской» веры менялась и прежняя этнокультурная идентичность, вызывал среди крещеного нерусского населения желание сохранить прежнюю культурно-религиозную ориентацию как условие сохранения своей самобытности, прежних бытовых условий жизни.

Чтобы исправить это положение, казанский митрополит Сильвестр предпринимает усилия по открытию новых приходов. В 1729 г. по его настоянию в дер. Налим Заинского прихода будущего Мензелинского уезда Уфимской губернии была построена деревянная церковь во имя Покрова Пресвятой Богородицы. К этому новому приходу отошли близлежащие деревни – Средний Багряш, Чувай (Верхний Багряш), Сарсаз, Федорова, Сармаш<sup>56</sup>. В это же вре-

---

<sup>53</sup> Цит. по: Ильминский Н.И. Записка по вопросу об отпадениях крещеных татар Казанской губернии 1881 года // 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. Исаковых. – Казань, 2011. – С.252.

<sup>54</sup> Там же.

<sup>55</sup> Историко-статистическое описание церквей и приходов Казанской епархии. Вып.СХІІІ. Г. Мамадыш и Мамадышский уезд. – Казань, 1904. – С.32.

<sup>56</sup> Другим старейшим православным храмом в кряшенском селении в Восточном Закамье стала церковь в с. Ляки, построенная в 1771 г.

мя начинается строительство православных храмов в деревнях Зюри, Юкачи, Мочалкино озеро<sup>57</sup>, Отары, Чура будущего Мамадышского уезда и Апозово будущего Казанского уезда Казанской губернии<sup>58</sup>. Эти церкви были построены по единовременному решению местного епархиального руководства на основе единых планов<sup>59</sup>. Образовавшиеся в связи с открытием новых храмов православные приходы впоследствии стали старейшими церковно-миссионерскими центрами в кряшенских селениях и сыграли важную роль в приобщении местного населения к православию, знакомстве их с христианской обрядностью.

Как и ранее, главным препятствием в развитии христианско-просветительской деятельности была слабая подготовка приходского духовенства, не знавшего языка своих прихожан, что создавало существенные трудности в его пастырском служении. Об этом свидетельствуют сохранившиеся материалы церковной переписки. В указе Ее Императорского величества из Елабужского духовного правления от 31 декабря 1760 г. священникам с. Налима Максиму Егорову и Борису Михайлову в связи с незнанием татарского языка предлагалось вести проповедь и исповедовать своих прихожан посредством мимики, «как чинится исповедь глухонемым»<sup>60</sup>. Естественно, такая служба и миссионерская деятельность не могли кардинально изменить религиозное положение прихожан, познакомить их с содержанием христианства.

Время существования Новокрещенской конторы (официально была закрыта в 1764 г.) стало определенной вехой в истории миссионерской деятельности среди кряшен. В ходе реализации политики по крещению нерусских народов Волго-Уралья во второй трети XVIII в. образовалась новая группа крещеных татар, в русскоязычных источниках она стала обозначаться как «новокрещены», в то время как за крестившимися ранее закрепилось название «старокрещены». Хотя официально разделение татар, принявших православие, на старокрещеных (*иске керәшен, таза керәшен*) (крестившиеся в XVI–XVII вв.) и новокрещеных (*яңа керәшен*) (крестившиеся в XVIII в.) произошло после проведения первой государственной ревизии 1722 г., фактически именно время деятельности Новокрещенской конторы стало рубежом, который четко разделил представителей этих групп<sup>61</sup>. К этому времени относится формирование особого конфессионального сознания старокрещен, конструировавшегося на основе системы народной культуры и синкретических религиозных представ-

---

<sup>57</sup> Историко-статистическое описание церквей и приходов Казанской епархии. Вып.С.XIII. Г. Мамадыш и Мамадышский уезд. – Казань, 1904. – С.5.

<sup>58</sup> Ляпидовский Г. Краткие сведения о Чуринском приходе Мамадышского уезда Ядыгаровской волости // ОРПК КФУ. Ф. И.А. Износкова. Д.2244. Л.61.

<sup>59</sup> Там же. – Л.61 об.

<sup>60</sup> Матвеев С.М. О крещеных инородцах Уфимской епархии. – Уфа, 1910. – С.8.

<sup>61</sup> Ислаев Ф.Г. Религиозная политика российского государства и ее реализация в Волго-Уральском регионе (XVIII в.): дис. ... д-ра ист. наук. – Казань, 2005. – С.276.

лений, а также принадлежности к православной конфессии, выделявшей их из основной массы татарского населения, в том числе и новокрещен. По всей видимости, тогда же происходит закрепление в массовом сознании старокрещен конфессионима «*керәшен*» (крещеный), постепенно приобретшего характер обозначения представителей этой общности. По данным С.Х. Алишева, именно во второй половине XVIII в. в татароязычных источниках начинает фиксироваться слово *керәшен* для названия татар, принимавших крещение<sup>62</sup>.

Говоря о формировании групп старокрещеных и новокрещеных татар, необходимо отметить, что их разделение вплоть до второй половины XIX в., несмотря на наличие различий в традиционной культуре и религиозности, имело во многом условный характер. На протяжении второй половины XVIII – XIX вв., а в ряде случаев и позже, в состав старокрещен входили группы новокрещеных татар, а также представители других народностей, принимавших крещение, проживавших вблизи мест их компактного расселения. Отдельно нужно сказать о проблеме так называемых молькеевских кряшен (Цивильский и Тетюшский уезды Казанской губернии). В связи с тем, что их предки в основной своей массе были обращены в христианство в годы массовой христианизации первой половины XVIII в.<sup>63</sup>, вплоть до начала XX в. они считались «новокрещеными из татар»<sup>64</sup>. Несмотря на это, в связи с усилением у них православной конфессиональной идентичности во второй половине XIX – начале XX вв. они интегрируются в кряшенское сообщество, сформировав особую этнотерриториальную группу в его составе.

Именно со времени закрытия Новокрещенской конторы можно говорить и об оформлении системы синкретических верований кряшен. Хотя включение предков кряшен в состав православной конфессии не привело к их глубокой христианизации, оно способствовало деформации их религиозных представлений, характеризовавшихся деградацией институциональных форм религии, связанных с исламом, и усилением влияния политеизма. Исламские представления и обряды, не успевшие ко времени официального принятия православия

---

<sup>62</sup> В русскоязычных источниках впервые имя «кряшен» (вернее «крещенин») как самоназвание старокрещеных татар фиксируется в 1846 г. – в этнографической записке И. Ляпидовского о жителях Чуриного прихода Мамадышского уезда Казанской губернии (ОР РНБ. Ф.573 (СПбДА). Оп.1. Д.А1/232. Л.14–18об.).

<sup>63</sup> Филиппов Г. Из истории христианского просвещения крещеных татар-мещеряков Тетюшского и Цивильского уездов Казанской губернии // ИКЕ. – 1915. – №37. – С.1038–1040; Исхаков Д.М. Молькеевские кряшены: проблема формирования и демографическое развитие в XVIII – начале XX вв. // Молькеевские кряшены. – Казань, 1993. – С.4–25.

<sup>64</sup> В материалах церковной и государственной статистики второй половины XVIII – первой половины XIX вв. встречается также их обозначение как «новокрещеных чуваш».

глубоко вкорениться в религиозное сознание и не имевшие глубокой внутренней опоры у крестившихся, начинают постепенно вытесняться или встраиваются в систему их народных верований. Снижение исламского присутствия, за исключением отдельных элементов культа предков, не в последнюю очередь были связаны с тем, что это вероучение как, впрочем, и христианство, базировалось на «высокой» книжной культуре и развитой системе религиозных институтов. В условиях прерывания тесных контактов с татарами-мусульманами, отсутствия мусульманских религиозных учреждений в местах жительства, а также сохранения большого значения исконных верований влияние ислама у кряшен должно было свестись на нет. Напротив, народные верования, отвечавшие бытовым и культурным условиям жизни, легко уживавшиеся с воспринятыми внешними проявлениями христианского вероучения, не только не потеряли своего значения, но и стали важнейшими структурообразующими основами их культуры и обрядности. Несекуляризованное сознание кряшен, не терпящее «пустоты», конструировало сложную, упорядоченную систему синкретических верований, где ключевую роль играли древние представления и культы их далеких предков. Нельзя недооценивать внешние факторы, повлиявшие на эти процессы, а именно культурное влияние окружающих финно-угорских и тюркских народов, а также вхождение в состав кряшен представителей этих народностей, привнесивших в их религиозную культуру элементы исконных верований «языческого» мира нерусского населения Волго-Уральского региона. Правда, схожие процессы испытывали на себе и татары-мусульмане, но у них, в отличие от их крещеных соплеменников, в лице исламского вероучения сохранялась мощная нивелирующая сила, которая способствовала быстрой акультурации нетатарского этнического компонента и его прочной интеграции в татарское культурное и религиозное пространство. По вышеназванным причинам у кряшен ни православие, ни ислам не могли выступать в таком качестве, что в немалой степени способствовало складыванию той системы «языческих» культов, которую можно было наблюдать у них вплоть до начала XX в.

Сложившаяся система синкретических верований, не обладавшая четкими институциональными формами культа, длительное время не вызывала серьезных опасений со стороны православного клира и епархиального руководства, так как сами кряшены, соблюдая предписания народной религии, в то же время не отказывались считать себя членами православной конфессии, что и закрепилось в их самоназвании, а также исполнять христианские обряды. К тому же, в связи с неразвитостью церковных учреждений в местах проживания кряшен<sup>65</sup>, приходское духовенство не имело реальных возможностей для

---

<sup>65</sup> По данным сохранившихся документов того времени, не редки были случаи, когда кряшенская деревня находилась от приходского села на расстоянии от 40 до 70 верст.

контроля за положением своей паствы и полноценным исполнением церковных треб. В материальном отношении полностью завися от своих прихожан, духовные пастыри предпочитали сохранять сложившееся к тому времени положение вещей, не входить в открытый конфликт со своей паствой, считая, что со временем прежние «суеверия» постепенно исчезнут. Сами кряшены, не укрепленные в христианстве, не понимая его внутреннего содержания, считая свое участие в церковной жизни прихода одной из тяжелых повинностей, также стремились минимизировать свои контакты с членами православного клира. Как свидетельствуют этнографические материалы, даже во второй половине XIX в. многие кряшены считали для себя вполне приемлемым быть на исповеди всего один раз в жизни. Но и совершение этого таинства для них было во многом вынужденным шагом, так как без этого акта нельзя было венчаться, т.е. официально в глазах государства и церкви узаконить свой брак<sup>66</sup>. Одной из распространенных практик в кряшенских приходах было «заочное» совершение духовных треб. В связи с необходимостью церковной и государственной регистрации акта рождения, совершения брака и смерти, осуществлявшейся приходским духовенством, один из родственников приезжал в приходское село, и оплатив там положенную сумму за совершение треб, получив венец (при отпевании), удостоверившись во внесении записи в метрические книги, возвращался в деревню, где местные жители, исходя из сложившихся народных традиций самостоятельно совершали положенные обряды<sup>67</sup>.

Такая ситуация, складывавшаяся на протяжении многих столетий, иногда нарушалась вследствие каких-либо внешних факторов, что находило отражение в делопроизводственных материалах. Так, в указе Казанской духовной консистории, датированном 1778 г., говорится: «Духовной консистории... от некоторых священно-церковнослужителей и от определенных по Казанской епархии проповедников до сведения дошло, что не только новокрещенные, но и старокрещенные многие творить и крестного на себе знамения изображать не знают, да и к святым образам почтения не имеют, так и в церкви святые на общие молитвословия не ходят, а живут вместе с некрещеными иноверцами и чинят по прежним своим иноверческим обыкновениям многие непорядки и мольбища, следовательно, рождаемые у них дети крещения, больные же исповеди и св. причастия, а умершие надлежащего церковного погребения ли-

---

<sup>66</sup> Машанов М.А. Заметка о религиозно-нравственном состоянии крещеных татар Казанской губернии Мамадышского уезда. – Казань, 1875. – С.4–6; Воскресенский А.А. Религиозная нужда крещеных татар Лаишевского уезда (Казан[ской] г[убернии]) и возможность удовлетворения ее (19 сентября 1881 г.) // НА РТ. Ф.10. Оп.2. Д.2145. Б/н.

<sup>67</sup> Никанор, епископ. Путевые заметки, сделанные во время обозрения Уфимской епархии (1880 г.) // ОР РНБ. Ф.573 (СПбДА). Д.А1/320. Л.1–1об., 11, 17об.–18об., 36об.–40, 59–66, 93–94.

шаются, за побуждения же их к содержанию православной христианской веры и обучению молитвам Господним чинят они с теми священниками и церковнослужителями немалые ссоры и брани и тому подобное, а посему и просят об отрешении их, священнослужителей, от мест своих. Того ради по указу Ее Императорского Величества в Духовной консистории определено в Казанскую и Оренбургскую губернские канцелярии писать промемориями и требовать, чтобы благоволено было в каждом жительстве всем старокрещеным и новокрещеным через провинциальные и городские канцелярии наистрожайшие указами подтвердить с подписками, чтобы они прежние свои инородческие заблуждения всемерно оставили и с некрещеными для могущего им быть соблазна никакого сообщения отнюдь не имели и от них удалялись, а содержали бы христианскую веру и прочие ее догматы твердо и непоколебимо, и св. иконы почитали бы по надлежащему, да и в церкви святые на общие молитвословия во все воскресные и знатных праздников, а особливо высокаторжественные дни ходили неленно и хотя первейшим молитвам Господним, яко то: во имя Отца и Сына, Господи Иисусе Христе, Боже наш, помилуй нас, Отче наш, Богородице Дево радуйся до конца, так и крестные на себе знамение изображать обучались непременно, и для того священнослужителей в дома свои допускали беспрепятственно и никакого озлобления им не делали, равным же образом и оным священно-церковно-служителям от духовных правлений и от заказчиков учинить письменное подтверждение, чтобы они об обучении тех своих прихожан вышеописанным молитвам и прочим должностям и обычаям христианским, а также и о чинении им по все св. четыредесятницы исповеди и о сподоблении их святым Христовым тайнам имели наиприлежнейшее старательство и попечительное наблюдение, не требуя за то от них ни малейшего вознаграждения и не домогались к оному ни под каким видом под извержением священникам и дьяконом своего сана, а церковникам под тяжким телесным наказанием по возможности вин и отдачею их в светский суд»<sup>68</sup>.

Данный документ рисует объективную картину религиозного положения кряшен. Почему же именно в это время ситуация, которая наблюдалась на протяжении всего предшествующего периода стала предметом внимания церковной администрации? Как отмечается в самом источнике, одной из причин этого было установление за приходами, в которых проживали кряшены, более строгого контроля со стороны православных миссионеров. После рас-

---

<sup>68</sup> Цит. по: Выписка из представленной по поручению казанского архиепископа Сергия (Ляпидовский) Н.И. Ильминским записки о причинах «отпадения» крещеных татар Казанской губернии от 30 августа 1882 г. // 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.254.

формирования Новокрещенской конторы, наряду с приходским духовенством, заботы по христианскому просвещению нерусских народов Волго-Уралья были возложены на особых лиц из числа белого и черного духовенства, которые, разъезжая по деревням, должны были путем проповедей, совершения богослужения утверждать местное население в православии. Эти миссионеры, напрямую заинтересованные в усилении влияния христианства, стремились к всестороннему анализу религиозно-нравственного положения «инородцев», пытались бороться с проявлениями апостазии и народными «суевериями». Важную роль сыграли и события, связанные с крестьянским восстанием Е.И. Пугачева (1773–1774 гг.). На стороне повстанцев выступили многие новокрещены. Во время бунта обращенные в православие в годы существования Новокрещенской конторы вымещали свое недовольство действиями властей по насильственной христианизации, разрушившей их традиционный уклад жизни, на служителях православного культа, убивая церковно- и священнослужителей нерусских приходов, уничтожая православные храмы. По данным дореволюционного исследователя А.Ф. Можаровского, в годы пугачевщины в Волго-Камском крае было убито 132 лица духовного сословия – практически все тогдашнее духовенство нерусских приходов<sup>69</sup>. После подавления восстания церковной власти удалось быстро восстановить кадры духовенства. Но в отличие от прежних руководителей этих приходов новые священнослужители не обладали знанием ситуации, сложившейся среди представителей крещеного нерусского населения, не имели длительного контакта с ними, т.е. была нарушена прежняя традиция взаимоотношений между причтом и неукрепленной в христианстве паствой. Попытки новых пастырей и православных миссионеров навязать обязательства по строгому соблюдению правил церкви, пресечь проявления народной религии и ее обрядов вызвали сопротивление старокрещен, стремившихся сохранить свое прежнее состояние, что и стало причиной открытого конфликта с церковными органами<sup>70</sup>.

Православный клир и его прихожане оставались представителями разных, чуждых друг другу миров. У них сохранялись существенные социальные, этнокультурные и языковые различия, что сильно сказывалось как на взаимоотношениях внутри прихода, так и на постановке религиозно-просветительской деятельности. Положение могло изменить привлечение в состав православного духовенства лиц из числа представителей нерусских народов. Для этих целей в Казанской епархии были открыты новокрещенские школы (1735 г.). Всего с 1785 г. по 1801 г. в церковно- и священнослужительный сан было по-

---

<sup>69</sup> Можаровский А.Ф. *Ход миссионерского дела по просвещению казанских инородцев...* – С.98.

<sup>70</sup> В связи с недовольством нерусского населения Волго-Уралья институт православных миссионеров был отменен решением Правительствующего Сената в 1797 г.

священо 65 воспитанников новокрещенских школ из числа нерусских народов. В частности, ученик новокрещенской школы из крещеных татар Иван Семенов в 1789 г. был определен в дьячки к Николо-Нисской церкви в Казани. В 1792 г. назначен на должность дьякона в уездный г. Буинск к Архангельской церкви другой ученик из крещеных татар – Всеволод Алексеев, рукоположенный в 1795 г. в сан священника при той же церкви. В 1789 г. посвящен в пономари к Борисоглебской церкви в Плетенях (Казань) крещеный киргиз (казах) Мартемиан Михайлов. В 1788 г. определен в пономари приходской церкви с. Казыли Лаишевского уезда Казанской губернии крещеный татарин Игнатий Ефимов<sup>71</sup>.

Но назначение в священнический сан крещеных татар, замещение ими приходов, в которых проживали их соплеменники, не привели к формированию кряшенского православного духовенства. Воспитанники синодальных учебных заведений и новокрещенских школ, в малом возрасте оторванные от привычной культурно-бытовой среды, не имея возможности общаться во время обучения на своем родном языке, быстро теряли связь с соплеменниками, полностью забывали язык и культуру предков<sup>72</sup>. Такие духовные пастыри и миссионеры, несмотря на свое происхождение, мало чем отличались от русских священнослужителей и вскоре пополняли их состав.

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

*Религиозное просвещение и православные институты кряшен в XIX – начале XX вв.* К началу XIX в. можно говорить об окончательном вхождении кряшен, как представителей православной церкви, в сложившуюся к тому времени систему церковных институтов. Ее низшей административной единицей являлся приход, состоявший из причта и прихожан. Православные приходы образовывали церковные округа (благочиния), входившие в состав отдельных епархий.

---

<sup>71</sup> Малов Е.А. О новокрещенских школах в XVIII веке // Отдельный оттиск из журнала Православное обозрение 1868 г. – Казань, 1868. – С.113–114.

<sup>72</sup> Харлампович К. Казанские новокрещенские школы (К истории христианизации инородцев Казанской епархии в XVIII в.). – Казань, 1905. – С.51.

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, Бугурусланский 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.

С целью 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 выделяются 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 викариатства Казанской епархии<sup>73</sup>. В 1868 г. было организовано Сарапульское, а в 1889 г. Глазовское викариатство Вятской епархии<sup>74</sup>.

В соответствии со штатами для православного духовенства 1842 г. все православные приходы были разделены на 7 классов в зависимости от численности прихожан мужского пола. Количество прихожан православных приходов в епархиях Центральной России колебалось в среднем от 1 500 до 2000 чел. мужского пола. В епархиях Волго-Уральского региона, где значительное число православных жителей были представителями 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 мужского пола<sup>75</sup>.

На протяжении первой половины XIX в. происходит постепенный рост числа церквей в кряшенских селениях. К началу 1860-х гг., по неполным данным, собранным Е.А. Маловым на основе клировых ведомостей, в 7 епархиях Волго-Уральского региона насчитывалось 189 православных приходов, в кото-

---

<sup>73</sup> Богословский Г. Краткий исторический очерк Казанской епархии с приложением биографических сведений о казанских архипастырях. – Казань, 1896. – С.24–42.

<sup>74</sup> Вятская и Слободская епархия // Православная энциклопедия. Т.10. – М., 2005. – С.148–164.

<sup>75</sup> Памятная книжка Казанской губернии за 1862 г. – Казань, 1862. – С.15–22.

рых состояли прихожанами старокрещенные и новокрещенные татары<sup>76</sup>. Подавляющее число этих приходов были смешанными по этническому составу, где кряшены составляли меньшинство. Исключение составляли ряд приходов Мамадышского и Лаишевского уездов Казанской губернии, Мензелинского уезда Уфимской губернии, состоявшие исключительно из старокрещенных татар.

*Таблица 1.* Численность кряшенских приходов<sup>77</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

Согласно наблюдениям современников, большинство православных храмов в кряшенских селениях были небольшими по размерам и выстроены преимущественно из дерева. Внутренняя обстановка церквей отличалась скромностью. Такое положение 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. В связи с этим места в этих приходах не пользовались популярностью среди православного духовенства, в них отмечалась высокая текучесть кадров. Сюда на должности священно- и церковнослужителей поступали лица с низким уровнем богословского образования и миссионерской подготовки, не владевшие татарским языком. Так, в собранных в 1828 г. по поручению казанского архиепископа Филарета (Амфитеатров) (1799–1858) данных отмечалось, что в крещено-татарских приходах Казанской и Симбирской губерний священников, знающих татарский

<sup>76</sup> См.: Малов Е.А. Статистические сведения о крещеных татарах Казанской и некоторых других епархий, в Волжском бассейне. – Казань, 1866.

<sup>77</sup> Термин «кряшенский приход» имеет условный характер и используется в монографии для обозначения всех православных приходов, в которых состояли прихожанами крещеные татары.

язык, практически не было. При этом из 43 приходов только в 7 имелись священники, окончившие полный курс в духовных учебных заведениях<sup>78</sup>.

Непопулярность среди русского духовенства службы в таких приходах, наряду с низким материальным обеспечением, связывалась со сложностью миссионерского служения. Взаимоотношения между православным духовенством и прихожанами из кряшен складывались непросто. Наиболее болезненной стороной во взаимоотношениях православного причта и его паствы было осуществление натуральных и денежных сборов за совершение треб и пользование церковной землей. Тяжелое материальное положение православного духовенства вынуждало его искать возможности к пополнению своего скудного жалованья за счет прихожан. Это создавало богатую почву для роста неприязненных отношений в приходе, приводило к открытым конфликтам. Большинство кряшен, не понимая обрядов православной церкви и внутренне не принимая их, видели в требованиях священнослужителей при требоисправлениях «незаконные и неумеренные поборы», стремились уклониться от уплаты денежных средств в пользу православного духовенства.

Конечно, сложные отношения внутри кряшенских приходов нельзя сводить лишь к скрытой конфронтации между «духовными» и паствой. Большую роль во внутренней атмосфере в таких приходах играла личность священника. Наряду с лицами, формально относящимися к своим обязанностям или даже злоупотреблявшими служебным положением<sup>79</sup>, встречались настоящие духовные пастыри и подвижники, которые своими многолетними бескорыстными трудами заслужили уважение местного населения. 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 отмечался рост влияния христианства.

Усиление государственного присутствия в церковной жизни, отмена выборности православного духовенства способствовали падению роли прихода как общественно-религиозного института, потере многих его функций («вне церкви»<sup>80</sup>). Одной из немногих сторон жизни православного прихода, в котором сохранилась важная роль мирян, был финансово-административный контроль

---

<sup>78</sup> Можаровский А.Ф. Указ. соч. – С.135.

<sup>79</sup> Как и в предшествующее время в первой половине XIX в. среди священников встречались лица, которые закрывали глаза на совершение прихожанами религиозных обрядов, противоречивших догматам православного вероучения, за денежное вознаграждение позволявших уклоняться от исполнения обязанностей, налагавшихся на них церковью (РГИА. Ф.797. Оп.15. Д.35644. Л.4).

<sup>80</sup> Федоров В.А. Русская православная церковь и государство. Синодальный период. 1700–1917. – М., 2003. – С.45.

деятельности 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, утверждавшийся на эту должность распоряжением епархиального архиерея. Староста организовывал сбор подаяний, продажу церковных свеч, следил за состоянием храма, хранил и контролировал расходование церковных денег и имущества. Также в обязанности ему вменялись ведение приходно-расходных книг, составление отчетов, предоставлявшихся для проверки благочинному<sup>81</sup>. Ввиду необходимости знания русской грамоты церковными старостами в кряшенских приходах в основном служили русские крестьяне. Хотя встречались и некоторые исключения. Так, бессменным старостой в 1840–1850-е гг. церкви с. Ошторма-Юмья Мамадышского уезда Казанской губернии был житель деревни Сердаус Филипп Артемьев. Несмотря на 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>82</sup>.

Развитию христианско-просветительской деятельности среди кряшен способствовали структурные церковные реформы: реформирование системы синодального образования (1808–1814), открытие Казанской духовной академии (1842 г.) и миссионерских отделений при ней (1854 г.), приведшие к повышению уровня подготовки православного духовенства и миссионеров, принятие «Устава духовных консисторий» (1842 г.), введившего четкую регламентацию основ культурно-религиозной жизни православных приходов, устанавливавшего правила государственно-церковного контроля над членами церкви, и пр. Большую роль в развитии религиозных православных институтов среди кряшен в это время сыграли известные церковные деятели, служившие в епархиях Волго-Уралья, такие как архиепископы Филарет (Амфитеатров), Григорий (Постников) (1784–1860). Именно благодаря их усилиям предпринимаются шаги по переводу православных богослужебных текстов на татарский язык, по назначению в приходы лиц, подготовленных к сложному миссионерскому служению, знающих язык своих прихожан. Наряду со строительством новых

---

<sup>81</sup> ПСЗ-1. – Т.30. – №22971.

<sup>82</sup> Отчет бакалавра Казанской духовной академии Н. Ильминского о путешествии по татарским селениям в августе-сентябре 1856 г. // 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.152.

православных храмов вводится практика пастырских собеседований и проповедей с использованием христианских текстов, переведенных на татарский язык, совершение в кряшенских деревнях треб и таинств вне церкви.

Качественные изменения в постановке миссионерской деятельности совпали с существенными изменениями в социокультурной жизни кряшен, связанными с началом процесса их конфессиональной дифференциации. В 1827 г. о своем желании исповедовать ислам заявили 3274 крещеных татарина, проживавших в 139 селениях Свияжского, Цивильского, Тетюшского, Буинского, Симбирского, Ставропольского уездов Казанской епархии, Бузулукского уезда Оренбургской епархии<sup>83</sup>. Подавляющая масса «отпавших» от православия были из числа новокрещеных татар. Среди подавших прошение отмечаются жители большинства селений молькеевских кряшен: Старые Курбаши (1 чел.), Хозесаново (75 чел.), Баймурзино (3 чел.), Полевая Буа (1 чел.) Тетюшского уезда, Молькеево (54 чел.) Цивильского уезда Казанской губернии<sup>84</sup>. Свое желание они, как и другие новокрещены, мотивировали тем, что в связи с незнанием православного вероучения желают быть, как и их отцы и деды, мусульманами<sup>85</sup>. Несмотря на жесткое подавление движения местными органами светской и духовной власти, отпадения в ислам в Волго-Уральском регионе отмечались на протяжении всей первой половины XIX в., приобретая все более массовый характер<sup>86</sup>.

Данное движение, за исключением единичных случаев<sup>87</sup>, практически не затронуло старокрещеных татар. Тем не менее, и у представителей данной этноконфессиональной группы в это время фиксируются существенные изменения в культурно-религиозной жизни. Основной их причиной стало постепенное разрушение замкнутой системы сельской общины под влиянием новых социально-экономических отношений, развивавшихся в деревне, роста трудовой мобильности (отхожих промыслов), кризиса традиционалистской идеологии. В зависимости от внешних условий в смешанных этноконфессиональных районах под влиянием культурных контактов с местным населением и миссионерской деятельности православного духовенства и татар-мусульман у части

---

<sup>83</sup> РГИА. Ф. 797. Оп.3. Д.12644. Л.159.

<sup>84</sup> Малов Е.А. Православная противомусульманская миссия в Казанском крае в связи с историей мусульманства в первой половине XIX в. // Православный собеседник. – 1868. – №2. – 339–340.

<sup>85</sup> РГИА. Ф.796. Оп.3. Д.12652; Оп.127. Д.1324.

<sup>86</sup> Более подробно об этом см.: 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; Исхаков Р. Миссионерство и мусульмане Волго-Камья (последняя треть XVIII – начало XX в.). – Казань, 2011.

<sup>87</sup> ГАСО. Ф.32. Оп.1. Д.232. Л.2.

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 старокрещен культурно-религиозной формации – *кара керәшеннәр* (утвердившихся в православии) и *ак керәшеннәр* (воспринявших ислам) были талантливо показаны в путевых записках тогда еще молодого бакалавра Казанской духовной академии (далее – КазДА) Н.И. Ильминского (1848, 1849, 1856 гг.)<sup>88</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, 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, имевших тесные контакты с местным русским населением, воспитанниками приходских школ Министерства государственных имуществ (далее – 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 уезда Казанской губернии).

Типы этих «новых людей» можно обрисовать на примере двух жителей дер. Никифорово (*Чия баи*) Мамадышского уезда Казанской губернии. Первый – Василий Тимофеев, познакомившись в годы обучения в училище МГИ в приходском селе Тевели (1840-е гг.) с православным вероучением, начал самостоятельно изучать его, полностью отказался от исполнения обрядов народных культов. Желание познакомиться с содержанием христианства приводит его в Казань, где он сближается с местными деятелями православной миссии. Под их влиянием В. Тимофеев становится первым кряшенским религиозным просветителем, основывает в Казани специальную конфессиональную школу для обучения детей. В дальнейшем, приняв сан священнослужителя, он до конца своей жизни трудится на поприще христианского просвещения своих соплеменников<sup>89</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 сближается с татарами-мусульманами, тайно принимает ислам. Благодаря деятельному характеру и природному уму он становится богатейшим жителем своей деревни. Пользуясь своим богатством и большим авторитетом, он стремится

---

<sup>88</sup> См.: Христианское просвещение и религиозные движения... – С.71–115, 139–160.

<sup>89</sup> См.: Казанская центральная крещено-татарская школа. – Казань, 1887.



*Жители  
дер. Ники-  
форово (кара  
керэшеннар).  
Фото нач. XX в.  
(Чичерина С.В.  
У приволжских  
инородцев. –  
СПб., 1905. –  
вкладыш)*

активно участвовать в жизни своей сельской общины, тайно ведет религиозно-просветительскую деятельность в пользу мусульманства. Благодаря ему в Никифорове и соседних кряшенских деревнях формируются группы «новых» мусульман. Характеризуя Е. Гаврилова, православный миссионер М.А. Машанов писал: «По своему уму стоит целой головой выше прочих. Когда я с ним беседовал, меня поразили его развитость и природный ум. Вопросы, какие он мне предлагал, и ответы, какие он давал на мои вопросы, все показывало в нем человека с довольно большими способностями. Притом он умеет читать по-русски и знает несколько христианских молитв, так как получил христианско-русское обучение»<sup>90</sup>.

Описанные выше процессы протекали не везде одинаково и затронули в первую очередь смешанные этноконфессиональные районы, где происходила интенсификация межконфессиональных и межкультурных контактов. Большинство старокрещен (*чи керэшеннар*) 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>91</sup>.

<sup>90</sup> Машанов М.А. Отчет о поездке в деревню Никифорову Мамадышского уезда Казанской губернии от 27 ноября 1881 г. // НА РТ. Ф.967. Оп.1. Д.8. Л.1–7 об., 9–18.

<sup>91</sup> Тимофеев В.Т. Указ. соч. – С.27.

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.

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 значительная трансформация традиционной обрядности кряшен Мамадышского и Казанского уездов Казанской губернии, Мензелинского уезда Уфимской губернии<sup>92</sup>. Сильное исламское влияние начинает отмечаться в религиозной мифологии, в праздничной обрядности и похоронном ритуале, повседневной жизни<sup>93</sup>.

Еще более заметные изменения в жизни кряшен происходили под влиянием православия. Христианство, «встроенное» в синкретические религиозные верования, начинает восприниматься ими (в отличие от новокрещен) как одна из важных составляющих 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<sup>94</sup>. В первой половине XIX в. у кряшен повсеместно фиксирует-

---

<sup>92</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>93</sup> Тимофеев В.Т. Мое воспитание (рассказ старокрещеного татарина) // Казанская центральная крещено-татарская школа. – Казань, 1887. – С.21–23; Бальшева Н. Отчет о поездке по селениям старокрещеных татар Казанской губернии (1879 г.) // НА РТ. Ф.967. Оп.1. Д.168; Одигитриевский Н. Крещеные татары Казанской губернии. Этнографический очерк. – М., 1895. – С.12–13.

<sup>94</sup> 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 внешнего своеобразия кряшена, Н.И. Ильминский писал в 1856 г.: «Нужно, чтобы крещеные самую наружностью отличались от некрещеных. Женщины старокрещеных

ся празднование наиболее значимых православных престольных 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. В традиционные культы вводятся нехарактерные атрибуты христианского вероучения.

Впрочем, большинство кряшен, как и в предшествующее время, 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 кряшенами православных икон (*таре*). Включенные в состав религиозных культов православные святые в соответствии с народной традицией наделялись определенными качествами. Сами иконы характеризовались кряшенами 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>95</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 *чиркәу*, крестов и икон – *таре*, православного богослужения – *чукымак*, *чукуну*, исповеди – *гөнаһ айту*, причастия – *дару эчу*.

Кризис «языческого» мировоззрения, отчетливо обозначившийся в середине XIX в., поставил перед кряшенами вопрос о выборе дальнейшей парадигмы культурно-религиозного развития. К этому времени традиционная религиозная система кряшен перестает выполнять одну из важнейших функций, позволявших кряшенскому 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

---

также имеют отличия от прочих татарок, которое состоит в головном уборе в роде кокошника. Эта разность в одежде и во внешнем быте между крестьянами более разделяет людей и препятствует их сближению, нежели разность в мыслях и верованиях» (Отчет бакалавра Казанской духовной академии Н. Ильминского о путешествии по татарским селениям в августе-сентябре 1856 г. // Христианское просвещение и религиозные движения... С.154–155).

<sup>95</sup> Тимофеев В.Т. Мое воспитание (рассказ старокрещеного татарина) // Казанская центральная крещено-татарская школа. – Казань, 1887. – С.10.

опытнее, то понял, и теперь все больше и больше убеждаюсь, что такая упорная стойкость и сохранность среди крещеных татар языческих суеверий принесла огромную пользу. Этим питалось и поддерживалось в народонаселении религиозное чувство, и предохранялись наши старики от влияния посторонних. Надобно сказать правду, что влияние со стороны русской было весьма слабо, далеко слабее, чем со стороны магометанской. Если бы языческие суеверные обряды не держались, теперь, по всей вероятности, не осталось бы и имени крещеных татар... Вообще я заметил во время своих разъездов, что где падает вера в керемети, то это верный признак успехов магометанства. 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>96</sup>.

Постепенное разрушение традиционных основ жизни общества, базировавшихся на народной культуре, патриархальном укладе, верованиях и обрядности, переставших быть естественным буфером от инокультурных экспансий, сделало кряшенский социум 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 кряшен сохранились тесные связи с соплеменниками-мусульманами, сознание принадлежности к единой историко-культурной общности, подкреплявшиеся единими 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, ставшего к тому времени важнейшей составляющей этноконфессионального сознания татар-мусульман. Но выбор в пользу ислама не мог не вызывать у кряшен серьезных опасений, поскольку такой кардинальный, определяющий весь дальнейший ход развития шаг должен был вызвать существенные изменения в самих основах культурной жизнедеятельности их общества, т.е. затронуть важнейшие базисы кряшенской идентичности<sup>97</sup>. Жесткая позиция государства и церкви к любым проявлениям открытой апостазии, грозившей неопитам уголовным преследованием (экзекуцией, тю-

---

<sup>96</sup> Тимофеев В.Т. Указ. соч. – С.242, 106.

<sup>97</sup> Казан губернасы Казан өязе Түбән Эзэк авылының Изге Гурий борадәрлеге мәктәбе укытучысы Тимофей Иванович Тимей көндәлеге (1873 ел) // ТР МА. Ф.968. Тасв.1. Эш 15, Б.127–134 об.



*Н.И. Ильминский. Фото середины XIX в. (<https://upload.wikimedia.org/wikipedia/ru>)*

ремным заключением, ссылкой в Сибирь, на поселение или каторгу), также выступала важным сдерживающим фактором. Православие, хотя и стало составной частью культурного мира кряшен, 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 го-

сударственной идеологии, сформулированной министром народного просвещения С.С. Уваровым в формуле «самодержавие, православие, народность».

Глубокие изменения в религиозном мировоззрении кряшен, открытость к внешним культурным влияниям способствовали усилению прозелитической активности в их среде, что вместе с ростом влияния ислама в их традиционной религиозности, появлением среди них групп «тайных» мусульман и массовыми отпадениями в ислам новокрещеных татар ставило 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 миссионерского противомусульманского отделения КазДА Николай Иванович Ильминский (1822–1891). 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<sup>98</sup> 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».

<sup>98</sup> Христианское просвещение и религиозные движения ... – С.71–115, 118–165, 170–174.

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 «этнозации» 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>99</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.

Буржуазные реформы 1860-х гг. и некоторая демократизация общественной жизни в России пробудили у нерусских народов интерес к истории, культуре, образованию. С учетом происходивших в стране социально-экономических процессов Н.И. Ильминский верно оценил этноконфессиональную ситуацию и предложил концепцию обновления и развития «инородческого образования». В 1864 г. Н.И. Ильминский писал, что среди крещеных народов пробудилось стремление к образованию. Он призывал воспользоваться этим движением: «направить его в свою сторону, доказать на опыте превосходство нашего образования и нашей религиозности»<sup>100</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». 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>101</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...

---

<sup>99</sup> Отчет бакалавра Казанской духовной академии Н. Ильминского о путешествии по татарским селениям в августе-сентябре 1856 г. // Христианское просвещение и религиозные движения... – С.142.

<sup>100</sup> Ильминский Н.И. Еще о школе для первоначального обучения детей крещеных татар // Православное обозрение. – 1865. – Т.26. – С.89.

<sup>101</sup> Там же. – С.7.

Как скоро в инородцах утвердились посредством родного языка христианские понятия и правила, они уже обрусели», – утверждал он<sup>102</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 кряшен «составляют сущность их мышления и основу их нравственности»<sup>103</sup>. Он писал: «Простой человек мыслит и чувствует цельно, в одном органически последовательном направлении и дорожит своими какими ни на 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 миросозерцание, принять его понятия за данное и развивать их. Архаически простые и немногосложные понятия шаманствующих инородцев могут быть ассимилированы христианством...»<sup>104</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>105</sup>. Н.И. Ильминский лаконично выразил основную суть своей системы в широко известной триаде, сформулированной в его письме к обер-прокурору К.П. Победоносцеву: «Мои снаряды – инородческие книги, инородческое богослужение, инородческий причт церковный со священником во главе»<sup>106</sup>.

Первым шагом в развитии новых подходов в миссионерской и просветительской практике стало открытие учебного заведения, взявшего на вооружение теоретические разработки Н.И. Ильминского. В 1863 г. первый православный деятель из кряшен и ученик Н.И. Ильминского Василий Тимофеевич Тимофеев (1836–1895) начал обучать десятки кряшенских детей на татарском языке. В следующем году Казанская центральная крещено-татарская школа (далее – КЦКТШ) стараниями Н.И. Ильминского получила официальный статус. Она стала образцом, по которому стали создаваться подобные школы в других местах Казанской губернии и за ее пределами. Лучшие учителя нерусских народных школ, по Н.И. Ильминскому, – люди одной национальности с учениками. От рус-

---

<sup>102</sup> Цит. по: Знаменский П.В. На память о Н.И. Ильминском. К двадцатипятилетию Братства святителя Гурия. – Казань, 1892. – С.204.

<sup>103</sup> Ильминский Н.И. Материалы для истории христианского просвещения татар. – Казань, 1864. – С.30.

<sup>104</sup> Там же. – С.8.

<sup>105</sup> Там же.

<sup>106</sup> Письма Н.И. Ильминского к обер-прокурору Святейшего Синода К.П. Победоносцеву. – Казань, 1898. – С.178.

ских учителей он требовал знания родного языка учащихся, использования его в учебно-воспитательной работе. Учебники, по мнению Ильминского, должны печататься на родном для учащихся языке с использованием русской графики. Он стремился приспособить организационную структуру русских школ, формы и методы их учебной работы к национальным особенностям населения.

Несмотря на поддержку видных представителей политической элиты, система Ильминского всегда имела многочисленных оппонентов среди общественных деятелей и государственной бюрократии. 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 системы выступило консервативно настроенное православное духовенство, оценившее попытки перевода богослужения на «иностранческие» языки как принижение авторитета православия<sup>107</sup>. Их 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. Даже друзья и сподвижники Николая Ивановича не всегда положительно относились к его педагогическим экспериментам. Так, Е.А. Малов, который долгие годы работал с Н.И. Ильминским и курировал КЦКТШ, был противником обучения кряшен на родном языке. В его дневнике есть любопытное замечание по данному вопросу: «Зачем принуждать детей обучаться на татарском языке, когда родители желают, чтобы обучение производилось на русском? Надобно этому желанию родителей радоваться и поставить дело так, чтобы иностранцы совершенно забыли свой язык, обрусели; иначе они всегда будут нам врагами»<sup>108</sup>.

Наряду с Н.И. Ильминским вопрос об образовании коренных народов Восточной России был поставлен председателем Буинского училищного совета,

---

<sup>107</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>108</sup> Малов Е.А. Крестом и мечом. Дневник миссионера // Идель. – 1993. – №6. – С.41.

священником А.И. Баратынским. В 1864 г. им были представлены в Министерство народного просвещения (далее – МНП) две записки: «Проект об устройстве сельских училищ Буинского уезда» и «Записка о введении русского языка и русской грамотности в татарских училищах»<sup>109</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>110</sup>. Само «искусственное усиление татарского элемента на восточной окраине России (посредством развития школьного образования), слияние различных инородческих групп в одну инородческую массу, даже при серьезном христианском просвещении», по мнению А.И. Баратынского, «никаким образом не могло быть желательным»<sup>111</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 высказались 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>112</sup>. Как альтернативу идеям Н.И. 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>113</sup>.

---

<sup>109</sup> РГИА. Ф.733. Оп.170. Д.143. Л.1–28 об.

<sup>110</sup> Сборник документов и статей по вопросу об образовании инородцев. – СПб., 1869. – С.16.

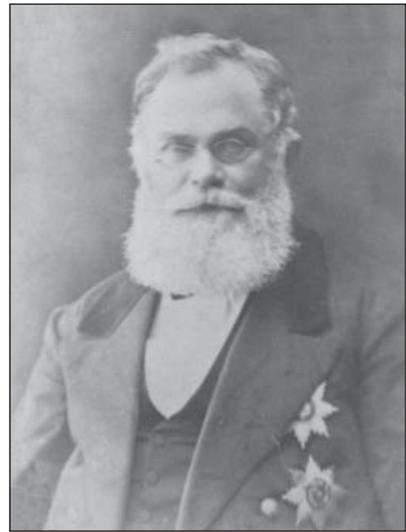
<sup>111</sup> Там же. С.15.

<sup>112</sup> НА РТ. Ф.10. Оп.2. Д.1119. Л.138.

<sup>113</sup> Исхакова Р.Р. Педагогическое образование в Казанской губернии в середине XIX – начале XX в. – Казань, 2001. – С.170.

Против такого решения открыто выступили члены казанского «Комитета по образованию инородцев» во главе с попечителем Казанского учебного округа (далее – КУО) П.Д. Шестаковым, председателем училищного совета священником М.М. Зефириным, инспектором чувашских школ П.И. Золотницким, которые в начале 1868 г. представили в МНП особое мнение по данной проблеме.

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>114</sup> и публицистов славянофильского направления (Ю.Ф. Самарин, И.С. Аксаков)<sup>115</sup> вызвала широкое общественное обсуждение и имела важное значение для выработки государственного отношения к этому вопросу. Однозначная позиция Н.И. Ильминского и его сторонников, видевших в православии «краеугольный камень и русской народности, и русского государства», с восприятием которой «инородцы» в культурном и духовном плане становятся «русскими»<sup>116</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>117</sup>. Поляризация



*П.Д. Шестаков. Фото второй половины XIX в. (ОРРК КФУ)*

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>114</sup> и публицистов славянофильского направления (Ю.Ф. Самарин, И.С. Аксаков)<sup>115</sup> вызвала широкое общественное обсуждение и имела важное значение для выработки государственного отношения к этому вопросу. Однозначная позиция Н.И. Ильминского и его сторонников, видевших в православии «краеугольный камень и русской народности, и русского государства», с восприятием которой «инородцы» в культурном и духовном плане становятся «русскими»<sup>116</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>117</sup>. Поляризация

<sup>114</sup> См.: Собрание передовых статей «Московских ведомостей». 1866. – М., 1897.

<sup>115</sup> См.: Самарин Ю.В. Статьи. Воспоминания. Письма / сост. Т.А. Медовичева. – М., 1997.

<sup>116</sup> Ильминский Н.И. Из переписки о применении русского алфавита к инородческим языкам. – Казань, 1883. – С.34.

<sup>117</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).

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 полиэтничным составом населения, вышедшие в 1869 г. отдельным изданием<sup>118</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. В них, в частности, отмечалось: «а) орудием первоначального обучения для каждого племени должно быть родное наречие его; б) учителя инородческих школ должны быть из среды соответствующих племени инородцев и притом хорошо знающие русский язык, или русские, владеющие соответствующим инородческим наречием... 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... книги печатаются на инородческом наречии русскими буквами, с переводами на русский язык или без перевода, за исключением, впрочем, молитвенников и вообще богослужебных книг, которые должны быть с переводами на русский язык»<sup>119</sup>.

Несмотря на позицию многочисленных противников, восторжествовало мнение сторонников Н.И. 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 Н.И. Ильминского, которое могло 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 интеграции в русское культурное пространство, эффективно бороться с процессом исламизации кряшен и других нерусских народов Волго-Уралья. В связи с этим система Ильминского нашла сильных сторонников как в лице местных органов власти (попечитель КУО П.Д. Шестаков, казанский архиепископ Антоний (Амфитеатров)), так и на высшем государственном уровне (министр народного про-

---

<sup>118</sup> Сборник документов и статей по вопросу об образовании инородцев. – СПб., 1869.

<sup>119</sup> НА РТ. Ф.92. Оп.1. Д.9940. Л.57 об.–58.

свещения, обер-прокурор Св. Синода Д.А. Толстой, обер-прокурор Св. Синода К.П. Победоносцев).

Наряду с конфессиональными школами широкое применение родного языка планировалось в богослужебной практике. Сам Ильминский особо подчеркивал, что глубокое проникновение христианства в сознание кряшен 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 в кряшенских приходах 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 родство 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 иногородческое население, как природные инородцы»<sup>120</sup>.

Идеи Н.И. Ильминского соответствовали общему курсу правительства на реформирование церковной жизни внутри прихода. 24 ноября 1861 г. для разработки церковной реформы учреждается специальный комитет во главе с великим князем Константином Николаевичем<sup>121</sup>. Данным комитетом был выработан ряд законодательных инициатив, призванных реформировать систему финансирования православного духовенства, повысить его авторитет в приходе и обществе. Наиболее значимым нововведением стала отмена сословной структуры духовенства. Отныне разрешались свободный выход из духовного звания и привлечение в него представителей других сословных групп. 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, имеющих для этого знания и возможности, привлечь к церковной деятельности представителей местных нерусских народов.

Законодательно право включать представителей местных нерусских народов в число православного духовенства было закреплено в 1867 г., когда по инициативе Н.И. Ильминского обер-прокурором Д.А. Толстым в Св. Синод было внесено предложение о назначении в кряшенские приходы священников из числа их соплеменников. Св. Синод согласился с этим мнением, разрешив

---

<sup>120</sup> Машанов М.А. Обзор деятельности Братства св. Гурия за двадцать пять лет его существования (1867–1892 гг.). – Казань, 1892. – С.174.

<sup>121</sup> Федоров В.А. Указ. соч. – С.212.

указом от 19 июля 1867 г. комплектовать церковный причт за счет воспитанников миссионерских школ при следующих условиях: зрелый возраст (не менее 30 лет) кандидата, знание основных догматов православной веры, церковного богослужения, русского языка<sup>122</sup>. Позднее, указом Св. Синода от 15 января 1883 г., было официально разрешено совершение полноценного богослужения на языках нерусских народов Восточной России, фактически ставшее широко внедряться в миссионерскую практику казанскими и алтайскими миссионерами еще в конце 1860-х гг. В этом законодательном акте указывалась сфера применения нерусских языков в церковном богослужении: а) «где есть более или менее значительное число» представителей крещеных нерусских народов, допускать церковное богослужение, общественное и частное на их родном языке; б) при богослужении «должны быть употребляемы переводы Переводческой комиссии» Православного миссионерского общества (далее – ПМО) при Братстве св. Гурия, при этом разрешались временно и рукописные тексты, одобренные ею; в) если при богослужении присутствуют русские, оно должно совершаться как на «иностранном», так и на русском языке<sup>123</sup>.

Важнейшим событием в истории христианского просвещения кряшен стали введение православного богослужения на татарском языке, впервые совершенного в стенах КЦКТШ алтайским миссионером иеромонахом Макарием (Невский), и посвящение в 1869 г. в сан В.Т. Тимофеева. В дальнейшем богослужение на татарском языке было введено повсеместно, началось постепенное замещение крещено-татарских приходов кадрами из самих кряшен. К 1891 г. богослужение на татарском языке совершалось в 37 селах и 100 деревнях Казанской, Оренбургской, Уфимской, Вятской, Симбирской епархий<sup>124</sup>, а количество кряшен – посвященных в сан, достигло 53 чел. К началу XX в. число священников возросло настолько, что наряду с кряшенскими они начинают назначаться в русские и смешанные по национальному составу приходы, в миссионерские станы в Казахской степи и Западной Сибири.

Для совершения богослужения Н.И. Ильминским была разработана методика транслитерации православных текстов на татарский язык на основе кириллического алфавита. Хотя практика переводов религиозной литературы с использованием кириллицы на языки нерусских народов была не нова и занимала важное место в истории православного проповедничества, восходившего к традиции Стефана Великопермского, продолжателями дела которого в XIX в. стали такие выдающиеся деятели русского миссионерства, как архимандрит Макарий (Глухарев), епископ Парфений (Попов), митрополит Иннокентий

<sup>122</sup> РГИА. Ф.797. Оп.36. Отд.2. Д.251. Л.17–20 об.

<sup>123</sup> О церковном богослужении на иностранных языках. – Казань, 1883. – С.14–15.

<sup>124</sup> Машанов М.А. Указ. соч. – С.168.

Таблица 2. Священнослужители из кряшен в епархиях Восточной России (данные за 1904 г.)<sup>125</sup>

Епархия	Кол-во духовенства из кряшен
Казанская	27
Уфимская	37
Оренбургская	10
Самарская	5
Вятская	5
Пермская	1
Тобольская	1
Семипалатинская обл.	2

(Попов), протоиерей Д. Хитров (в монашестве Дионисий), именно Н.И. Ильминскому удалось подготовить научно-методическую базу для создания новых алфавитов «безписьменных» народов и переводов православных богослужебных книг на эти языки. Опыт транслитерации татарского языка на основе алфавита титульного населения государства, первоначально задумывавшегося Н.И. Ильминским с чисто утилитарными целями, в дальнейшем был распространен на языки других коренных народов Поволжья и Сибири, стал, 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>126</sup>.

Благодаря активному привлечению в духовное сословие воспитанников КЦКТШ, лоббированию этого вопроса непосредственно Н.И. Ильминским, к началу XX в. по количеству православного духовенства кряшены значительно опережали другие нерусские народы края. Например, в Казанской губернии к 1904 г. священники из кряшен составляли 39,7%, чувашаи – 44,1%, мариЙцы – 6,8%, удмурты – 0,6%, от общего количества национального духовенства (белого). Таким образом, 1 священник из кряшен приходился на 1 742 кряшена, живших в губернии, 1 чувашский – на 18 113 чувашей, 1 мариЙский – на 12 818 мариЙцев, 1 удмуртский – на 26 179 соплеменников<sup>127</sup>.

Наряду с массовым посвящением в сан кряшен с 1870-х гг. начинаются масштабное строительство новых церквей и открытие приходов. Для этого духовное ведомство выделяло особые квоты и денежные субсидии. Только по Казанской и Уфимской губерниям с конца 1860-х по начало 1890-х гг. было

<sup>125</sup> РГИА. Ф.733. Оп.173. Д.101. Л.9 об.

<sup>126</sup> Dowler W. Classroom and Empire The politics and scalloping Eastern nationalities 1860–1917. – Toronto, 2001. – P.153–154.

<sup>127</sup> Бобровников Н.А. Инородческое духовенство и богослужение на инородческих языках в Казанской епархии // Православный собеседник. – 1905. – Ч.2. – С.178.



*Представители кряшенского и чувашского православного духовенства на миссионерском съезде в г. Самара. Фото 1899 г. (РГИА. Ф.835. Оп.4. Д.68. Л.1)*



*Церковь в с. Янцевары Лаишевского уезда Казанской губернии. Фото нач. XX в. (РГИА. Ф.835. Оп.2. Д.53. Л.1)*

построено 36 православных храмов в кряшенских селениях<sup>128</sup>, что составляло 60% от общего количества существовавших к тому времени кряшенских церквей<sup>129</sup>. В связи с массовым отходом от православия новокрещенных татар и масштабным строительством православных храмов в селениях старокрещенных татар большинство кряшенских приходов стали более однородными в этноконфессиональном плане. Прихожанами здесь состояли в основном старокрещенные татары, благодаря широкой христианско-просветительской и культуртрегерской деятельности православных миссионеров воспринявшие христианство как важную часть своей идентичности и культуры, служили священниками из числа их соплеменников.

Другой не менее значимой предпосылкой к усилению христианско-просветительской деятельности среди кряшен стали изменение позиции государства в сфере миссионерской политики, 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 мирян происходит настоящий 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>130</sup>.

16 июля 1865 г. барнаульским купцом А.Г. Мальковым при поддержке архимандрита Владимира (Петрова) в Петербурге учреждается Миссионерское общество<sup>131</sup>, преобразованное в конце 1869 г. и переведенное под управление московского митрополита (ПМО)<sup>132</sup>. Благодаря поддержке высшего руководства страны и церковной иерархии ПМО вскоре приобретает статус центрального миссионерского распорядительного органа РПЦ. В 1870-х гг. создаются представительства (комитеты) ПМО в Волго-Уральском регионе. 28 мая 1870 г. открылся комитет ПМО в Вятской, 28 февраля 1871 г. – в Самарской, 23 ноября

---

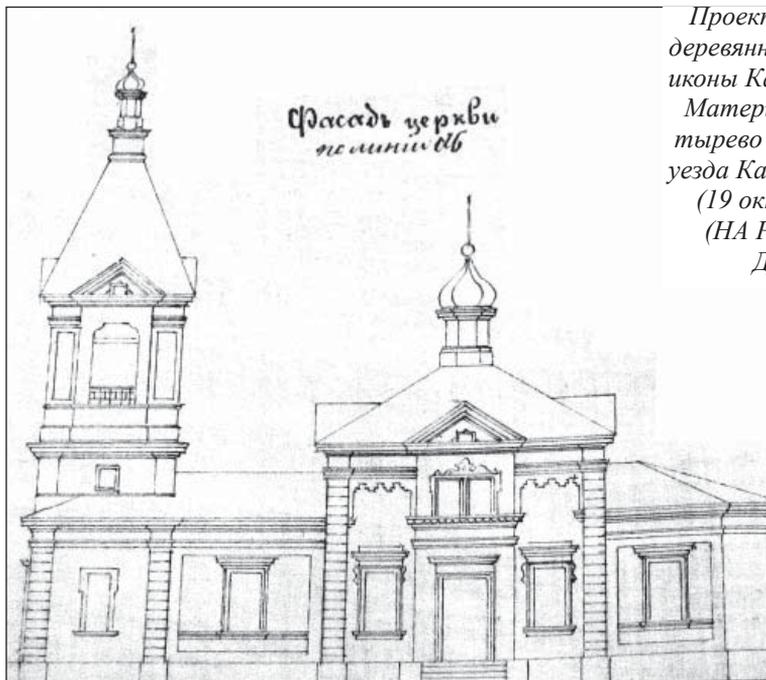
<sup>128</sup> Здесь были учтены также церкви в селах со смешанным национальным составом, в приходах которых жили преимущественно кряшены.

<sup>129</sup> См.: Бобровников Н.А. Инородческое население Казанской губернии. Вып. 1. Татары, вотяки, мордва. – Казань, 1899; Златоверховников И. Уфимская епархия. Географический, этнографический, административно-исторический и статистический очерк. – Уфа, 1899.

<sup>130</sup> Зеткина И.А. Национальное просветительство Поволжья // Педагогика. – 2002. – №8. – С.61.

<sup>131</sup> Новое миссионерское общество в России. – СПб., 1865. – С.3.

<sup>132</sup> Извлечения из всеподданнейшего отчета обер-прокурора Святейшего Правительствующего Синода за 1869 год. – СПб., 1870. – С.87.



*Проект на постройку  
деревянной церкви во имя  
иконы Казанской Божией  
Матери в дер. Черება-  
тырево Чистопольского  
уезда Казанской губернии  
(19 октября 1877 г.).  
(НА РТ. Ф.2. Оп.14.  
Д.228. Л.1)*

1872 г. – в Пермской, 7 декабря 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>133</sup>.

Основными направлениями деятельности этих миссионерских объединений стали организация и финансирование миссионерской деятельности среди местного нерусского населения, открытие конфессиональных школ, церквей, финансовая поддержка православных неопитов, священников, занимающихся христианско-просветительской деятельностью среди прихожан. Особое внимание было обращено на утверждение в православии кряшен, на эти нужды направлялись значительные финансовые средства этих организаций, денежные субсидии государства и частные пожертвования на развитие миссионерского движения РПЦ в регионе. В этой связи примечательной является деятельность миссионеров по развитию начальных конфессиональных школ для нерусских народов края. Так, в Казанской губернии в 1904–1905 уч. г. из 150 существовавших школ Братства св. Гурия 64 были крещено-татарскими (1 школа на 735 кряшен мужского и женского пола), 48 чувашскими (1 на 11 320 чувашей), 22 марийскими (1 на 5 826 марийцев), 1 мордовской (на 26 179 мордвы). Кроме миссионерских организаций в развитии православного образования среди кря-

<sup>133</sup> Отчет Православного миссионерского общества за 1870. – М., 1871. – С.42–43.

шен участвовали местные земские организации, МНП, построившие учебный процесс в своих 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 в них с православием, воспринимали содержание христианских обрядов. Из числа учеников здесь создаются церковные хоры, в воскресные дни проводятся 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>134</sup>. Во время церковных служб учителя и ученики участвовали в богослужении, пели православные молитвы на родном языке. Широкое развитие миссионерских школ позволило значительно расширить присутствие церкви в культурно-религиозной жизни кряшен, сделать доступными православную проповедь и богослужение для основной массы членов прихода.

Н.И. Ильминский считал, что воспитание детей кряшен в духе христианства будет способствовать утверждению в православии и старшего поколения. Миссионерская школа должна была взять на себя некоторые семейные функции, так как кряшенская семья не могла дать христианского воспитания. Поэтому система Ильминского противопоставляла традиционному воспитанию в семье христианское воспитание в школе. Один из членов семьи, получив христианское воспитание, становился «домашним» миссионером<sup>135</sup>. Хороший психолог и талантливый педагог, Н.И.Ильминский понимал, что в отличие от взрослых молодое поколение, у которого еще не сформировалось устойчивое религиозное восприятие мира, легко поддается миссионерскому внушению, впитывает новые идеи, предлагаемые учителем-миссионером. Осознавая, что религия является для кряшена, живущего в патриархальном, несекурилизованном обществе, основой мировоззрения, просветитель делал ставку не столько на обучение, сколько на воспитание ребенка, формирование у него глубокорелигиозного мировоззрения, основанного на православии. Таким образом, с развитием сети миссионерских школ в православной традиции воспитывалось молодое поколение кряшен, оторванных от религиозной традиции старшего поколения, не восприимчивое к культурному и религиозному влиянию татар-мусульман.

Для представителей зарождающейся кряшенской интеллигенции, благодаря внедрению системы Ильминского, РПЦ стала одним из «социальных лифтов», позволявших им повысить свой статус в обществе, образовательный

---

<sup>134</sup> Сборник постановлений и распоряжений по Самарской епархии / сост. В. Соловьев. Т.1. – Самара, 1899. – С.627.

<sup>135</sup> Таймасов Л.А. Христианское просвещение нерусских народов и этноконфессиональные процессы в Среднем Поволжье в последней четверти XVIII – начале XX века: дис. ... д-ра ист. наук. – Чебоксары, 2004. – С.261.



*Школа Братства св. Гурия в с. Дюсьметьево Мамадышского уезда Казанской губернии. Фото нач. XX в. (РГИА. Ф.835. Оп.3. Д.173. Л.15 об.)*

уровень и улучшить свое материальное благосостояние. Деятельность большинства представителей кряшенской интеллигенции была тесно связана с православной церковью. Многие из них начинали свой жизненный 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, сформировали интеллектуальную элиту общества. В их лице православные миссионеры получили энергичных деятелей христианского просвещения. Благодаря системе Ильминского христианство и институты РПЦ стали важнейшими факторами культурной мобилизации кряшен; на базе православных ценностей формировались основы их «высокой» культуры, письменной традиции.

Развитие последовательной христианско-просветительской деятельности, а также внедрение системы Ильминского приводят к тому, что в религиозной жизни большинства кряшен произошли заметные изменения, фактически – кардинальный поворот от «язычества» и ислама в сторону православия. Молодое поколение, воспитанное в духе христианства, зарождающаяся духовная интеллигенция стали опорой церкви. Именно через них осуществлялось бы-

строе проникновение христианских идей в основную массу кряшен. Одним из показателей роста христианской конфессиональной идентичности среди кряшен стало развитие у них духовно-религиозного движения, монашества. С 70-х гг. XIX в. кряшенские богомольцы стали совершать ежегодные паломничества в Казань на встречу особо почитаемой иконы Седмиозерской Смоленской Божией Матери (18–26 июня). Среди них появляется большое количество ревностных последователей православия, которые по личной инициативе начинают заниматься христианским просвещением своих соплеменников.

В начале XX в. благодаря утверждению в православии основной массы старокрещеных татар, формированию у них своего духовенства появилась возможность организации кряшенских монастырей. Основным идейным вдохновителем учреждения первого такого монастыря стал архимандрит Казанского Спасо-Преображенского монастыря (с 1907 г. епископ Мамадышский) Андрей (князь Ухтомский) (1872–1937). Благодаря его заботам в 1905 г. близ деревни Малое Некрасово Лаишевского уезда официально открывается Трехсвятительский крещено-татарский скит при Спасо-Преображенском монастыре<sup>136</sup>. В 1907 г. на средства семьи князей Ухтомских недалеко от дер. Богдановка Мамадышского уезда создается женская крещено-татарская Покровская просветительская община<sup>137</sup>.

Сам процесс быстрого воцерковления основной массы кряшенского населения, на наш взгляд, был в первую очередь связан с тем, что казанскими миссионерами-реформаторами была предложена та модель религиозного просветительства, которая позволяла представителям этой общности при сохранении этнических традиций и идентичности развивать свою культуру, эффективно встраиваться в быстро меняющиеся реалии жизни пореформенной России. Кряшены не только приняли предложенную им культурно-религиозную модель развития, но и сформировали на ее основе «новую» кряшенскую этноконфессиональную идентичность. По сути, «кряшенское» бытовое православие взяло на себя те функции, с которыми в условиях социокультурных изменений и разрушения традиционных основ жизнедеятельности их аграрного общества уже не справлялась система народной религии.

Безусловным достижением православных миссионеров стало утверждение в православии крещеных татар, проживавших в северной части Тетюшского и юго-восточной части Цивильского уездов Казанской губернии (Баймурзино, Старый Курбаш, Полевая Буа (Тетюшский уезд), Молькеево, Большие Тябердино, Старые Тябердино, Хозесаново, Нижний Курбаш, Суринское (Цивильский уезд)). Жители этих селений принимали активное участие в отпадении

---

<sup>136</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>137</sup> РГИА. Ф.797. Оп.77. Отд.2. Стол 3. Д.291. Л.38.

ях (1827 г., 1866 г.), в ряде деревень (Баймурзино, Полевая Буа) образовались группы «новых» мусульман. Но благодаря широкой миссионерской деятельности кряшенского духовенства и учителей, повсеместному распространению православного конфессионального образования, здесь довольно быстро происходит усиление влияния православия<sup>138</sup>. Наряду с миссионерской деятельностью кряшенской духовной интеллигенции большую роль в этом процессе сыграли особенности жизни и культурного положения местных кряшен. Проживая преимущественно в православной чувашско-русской среде, в отличие от других новокрещен, живя отдельно и не имея тесных контактов с местными татарами-мусульманами, основная масса местных жителей консолидируется вокруг православной идеологии и кряшенской идентичности.

Рост православной ориентации, наряду с изменениями в религиозности, привел и к другим не менее важным изменениям в общественной и культурной жизни старокрещен, выразившимся в их консолидации, росте их кряшенского самосознания. Показательно, что с 1880-х гг. в этнографической литературе для обозначения крещеных татар, укрепленных в православии, все чаще начинает использоваться термин «кряшен». Этот факт далеко не случаен и имеет большое значение для понимания изменений, происходивших в их самосознании. Для укрепленных в православии старокрещеных и новокрещеных татар обозначение «кряшен» приобрело новое звучание, оно стало не просто традиционным самоназванием всех крестившихся татар, а лишь той ее группы, для которой православие стало составной частью идентификации. Формирование идеологии особой кряшенской идентичности, впервые обозначенной в произведениях священника Я. Емельянова<sup>139</sup>, а впоследствии развитой в программной статье Д. Григорьева (Саврушевского) «Зовите нас крещенами»<sup>140</sup>, базировалось на идее невозможности совмещения татарской национальной принадлежности, важной составляющей которой было исламское религиозное самосознание, и православной конфессиональной ориентации лица. Сам процесс повышения кряшенского самосознания был, в том числе, и формой рефлексии, связанной с формированием татарской гражданской (буржуазной) нации, строившейся на мусульманской основе и традиции (*милләт*), и усилением культурного разрыва между двумя группами (татар-мусульман и татар-кряшен), в основе которого лежало различие письменных традиций, образовательной системы и религии. Как писал в начале XX в. студент КазДА П. Памфилов, «крещеные благодаря влиянию местных школ (системы Ильминского. – *Р.И.*)» уже не считают себя

---

<sup>138</sup> Отчет о деятельности Братства святителя Гурия. С 4 октября 1898 года по 4 октября 1899 года. – Казань, 1899. – С.58.

<sup>139</sup> См.: Емельянов И. Стихи на крещено-татарском языке. Издание Православного миссионерского общества. – Казань, 1879.

<sup>140</sup> Григорьев Д. Зовите нас крещенами // ИКЕ. – 1906. – № 14–15. – С.450–454.

братьями мухаммедан, а заявляют – мы кряшены и в силу этого холодны с мусульманами (татарами. – *Р.И.*)»<sup>141</sup>.

Конечно, процесс христианизации кряшен во второй половине XIX – начале XX вв. не следует абсолютизировать. Проникновение православной религиозности и ассимиляция ею прежних традиционных представлений не везде проходили равномерно, иногда сопровождались ростом конфессионального напряжения. Православная идеология оказала заметное влияние на религиозное сознание кряшен, однако она не смогла полностью вытеснить из их жизни народные «языческие» представления и обряды.

По объективным причинам ввод в миссионерскую и образовательную практику новых методов христианского просвещения не мог полностью решить и проблему исламизации кряшен. Несмотря на большие усилия, прилагаемые православной церковью и государством, процесс конфессиональной дифференциации, вызванный не только религиозными предпочтениями, но и желанием части кряшен интегрироваться в единое общетатарское культурно-национальное пространство, выразился в росте их исламизации и акциях массовых отпадений от православия, затронул довольно большую группу старокрещен (по разным данным, от 6 до 10% от их общего количества). Еще в середине 1860-х гг. отмечается новая волна отхода крещеных татар от православия в ислам. В начале 1865 г. среди них стали муссироваться слухи о вышедшем царском указе, в котором якобы крещеным разрешалось исповедовать ислам, что вызвало среди них сильное брожение, а вскоре и открытое движение за переход в ислам<sup>142</sup>. В 1866 г. движение охватило Чебоксарский, Цивильский, Свияжский, Царевококшайский, Казанский, Мамадышский уезды Казанской губернии (125 селений)<sup>143</sup>, Симбирский и Буинский уезды Симбирской губернии (35 селений, включая г. Буинск)<sup>144</sup>. Кроме Казанской и Симбирской, движение в пользу ислама отмечалось в соседних Вятской и Нижегородской губерниях, где прошения о причислении к мусульманским приходам подали жители 18 деревень<sup>145</sup>.

---

<sup>141</sup> Памфилов П. Село Никифорово Мамадышского уезда (о причинах отпадения крещеных татар от православия). Рукопись // НА РТ. Ф. 967. Оп.1. Д.179. Л.48.

<sup>142</sup> Малов Е.А. Нынешнее религиозное состояние крещеных татар Заволжского края // Православное обозрение. – 1866. – Т.20. – С.62.

<sup>143</sup> НА РТ. Ф.1. Оп.3. Д.229, 230.

<sup>144</sup> Кобзев А.В. Исламская община Симбирской губернии во второй половине XIX – начале XX вв. – Н. Новгород, 2007. – С.190.

<sup>145</sup> Извлечения из всеподданнейшего отчета обер-прокурора Святейшего Правительствующего Синода за 1869 год. – СПб., 1870. – С.56–57; РГИА. Ф.821. Оп.8. Д.743. Л.160–160 об.

Наиболее массовый характер движение приобрело в Казанской губернии, где, по официальным данным, количество «отпавших» достигло 9000 чел.<sup>146</sup> Только в Казанском уезде из всех приходов, в которых до «отпадения» насчитывалось 2500 крещеных татар, верным церкви остался лишь один приход<sup>147</sup>.

Отличительной чертой этих движений было то, что в них наряду с новокрещеными активное участие принимали и старокрещеные татары. Длительное время тайно тлевший процесс конфессиональной дифференциации приобретает у них открытый характер. В 1866 г. в ислам уходят старокрещеные деревень Большие Кибяк-Кози (Кибяк-Ходжа) Лаишевского уезда, Елышево<sup>148</sup>, Никифорово (2 семейства)<sup>149</sup> Мамадышского уезда Казанской губернии, Сорока-Сайдак, Нижний Чепкас, Утево, Ишмурзино, Большие Аксы Буинского уезда Симбирской губернии<sup>150</sup>, новокрещеные (молькеевские кряшены) деревень Баймурзино, Полевая Буа<sup>151</sup>. Еще больше случаев отпадения старокрещен фиксируется во время движения 1870–1872 гг., охватившего Казанский, Мамадышский, Лаишевский уезды Казанской губернии, Елабужский и Малмыжский уезды Вятской губернии, Буинский и Симбирский уезды Симбирской губернии, Бугульминский и Самарский уезды Самарской губернии. Прошения о признании их мусульманами подали жители деревень Верхние Билятлы, Янылы, Отары<sup>152</sup>, Крещеная Яна сала<sup>153</sup>, Живут себе Усадом<sup>154</sup>, Починок Шемордан<sup>155</sup>, Три Сосны, Большие и Малые Савруши, Салтыган Ключ, Старая Икшурма, Сосновый Ключ<sup>156</sup> Мамадышского уезда, Верхний и Нижний Азяк Казанского уезда и губернии<sup>157</sup>, Новая Салаван Самарского уезда и губернии<sup>158</sup>. Случаи перехода в ислам имели место среди старокрещеных татар Елабужского уезда Вятской гу-

<sup>146</sup> Отчет о деятельности Братства святителя Гурия за семнадцатый учебный год. С 4 октября 1883 года по 4 октября 1884 года. – Казань, 1884. – С.8.

<sup>147</sup> Малов Е.А. Отпадения крещеных татар от православия // Миссионерство среди мухаммедан и крещеных татар. Дневник миссионера: сб. статей. – Казань, 1892. – С.329.

<sup>148</sup> НА РТ. Ф.1. Оп.3. Д.226. Л.1.

<sup>149</sup> НА РТ. Ф.967. Оп.1. Д.179. Л.1.

<sup>150</sup> ГАУО. Ф.134. Оп.7. Д.149,155.

<sup>151</sup> НА РТ. Ф.1. Оп.3. Д.231. Л.215–242.

<sup>152</sup> НА РТ. Ф.1. Оп.3. Д.2813. Л.1.

<sup>153</sup> НА РТ. Ф.1. Оп.3. Д.2563. Л.59.

<sup>154</sup> НА РТ. Ф.1. Оп.3. Д.2813. Л.14.

<sup>155</sup> НА РТ. Ф.4. Оп.98. Д.9. Л.9.

<sup>156</sup> Малов Е.А. Статистические сведения о крещеных татарах Казанской и некоторых других епархий, в Волжском бассейне // Миссионерство среди мухаммедан и крещеных татар: сб. статей. – Казань, 1892. – С.380–382.

<sup>157</sup> НА РТ. Ф.1. Оп.3. Д.2812. Л.27.

<sup>158</sup> ГАСО. Ф.32. Оп.1. Д.2245. Л.4–5.



*«Новые» мусульмане с. Елышево Мамадышского уезда Казанской губернии.  
Фото нач. XX в. (РГИА. Ф.835. Оп.4. Д.72. Л.5)*

бернии<sup>159</sup>. В 1881–1882 г. 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>160</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>161</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>162</sup>.

Практически всеобщий исход из православия новокрещеных татар и рост числа отпадений среди старокрещеных татар в 1860 г., наряду с внешними при-

<sup>159</sup> Вятские епархиальные ведомости. – 1872. – №15. – С.357.

<sup>160</sup> РГИА. Ф.821. Оп.8. Д.786. Л.45–47 об.

<sup>161</sup> НА РТ. Ф.968. Оп.1. Д.16. Л.46.

<sup>162</sup> Емекеев С. Нагайбаки // Православный благовестник. – 1902. – №24. – С.344.

чинами, связанными с либерализацией политики государства в конфессиональной сфере, проведением Великих реформ, были напрямую связаны с консолидационными процессами среди татар. Формирование татарской нации и создание единого культурно-информационного пространства привели к разрушению прежних сословно-социальных, культурных, а также, частично, конфессиональных границ между отдельными группами татар. Для кряшен этот процесс характеризовался отходом от православия в ислам, что связывалось с их желанием интегрироваться в татарское культурное и национальное пространство, возможным лишь при условии принадлежности к мусульманской конфессии.

Отхожие промыслы, которые начинают приобретать все большее значение в жизни старокрещеных татар в пореформенный период, 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, Верхней и Нижней Азяки, 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>163</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>164</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, старокрещены 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>165</sup>. Не случайно старокрещеные (как, впрочем, и другие нерусские народы) для обозначения своего отхода от православия использовали такие понятия, как «вышедший», «ушедший в татары», ставший «настоящим татаринном»<sup>166</sup>.

Одним из каналов исламизации старокрещен были их семейные контакты с «отпавшими». Женясь (или выходя замуж) на жителях тех селений, где были

---

<sup>163</sup> НА РТ. Ф.1. Оп.3. Д.1818. Л.4.

<sup>164</sup> НА РТ. Ф.1. Оп.3. Д.3068. Л.19.

<sup>165</sup> НА РТ. Ф.4. Оп.1. Д.121647. Л.217 об.

<sup>166</sup> Андреев И. Дневник учителя Трехсосенской школы Ильи Андреева за октябрь, ноябрь и декабрь 1874 г. // ИКЕ. – 1877. – №18. – С.488–498; Малов Е. Очерк религиозного состояния крещеных татар, подвергшихся влиянию магометанства (миссионерский дневник). – Казань, 1872. – С.75.

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 «официальных» мусульман. Анализируя этот процесс, Н.И. Ильминский писал: «В религиозном отношении большинство крещеных татар, длительное время безразличное к христианству и магометанству, в новейшее время более и более проникало магометанскими понятиями, расположено сочувственно к магометанству. Среди так подготовленного и одушевленного населения отдельные энергичные и фанатичные личности – упорные отступники и агитаторы, пользующиеся уважением, сочувствием и доверием... держат все общество в руках. Магометане даже не имеют надобности явно и действительно помогать отступникам, вполне достаточно и того, что они сочувствуют вожакам отпадения, дружат с ними»<sup>167</sup>.

Конечно, не только религиозные предпочтения толкали крещен 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.

Хотя широкая религиозно-просветительская деятельность православных миссионеров не привела к полному прекращению конфессиональной дифференциации крещен, она в значительной степени свела ее к минимуму – отходы от православия на протяжении второй половины XIX – в начале XX вв. фиксировались лишь в тех местностях, где процесс исламизации начался задолго до внедрения системы Ильминского. Большинство старокрещен сознательно выбрали православную традицию как основу своего религиозного мировоззрения и крещенскую идентичность как особую модель этнокультурного самосознания. Устойчивость этой этноконфессиональной идентичности показали события 1905 г., когда государство пошло на отмену устаревших законодательных актов об искусственном сдерживании номинальных христиан в лоне православной церкви, разрешив им открыто переходить в ислам. Эти действия не привели к массовому отходу крещен в ислам. Напротив, причисление к мусульманским общинам «новых» мусульман способствовало формированию четких границ между татарами-мусульманами и крещенами. Христианство стало составной частью не только конфессиональной, но и этнической идентичности крещен, ее культурной основой, что привело к формированию у них «нового» крещенского этноконфессионального самосознания, выделившего их в особую самобытную конфессиональную группу внутри татарского народа.

---

<sup>167</sup> РГИА. Ф.821. Оп.8. Д.743. Л.95 об.

## ДОХРИСТИАНСКИЕ ВЕРОВАНИЯ В СИСТЕМЕ РЕЛИГИОЗНОСТИ КРЯШЕН



Система религиозных верований является результатом сложных культурных и социальных процессов, протекавших внутри социума на протяжении длительного периода, 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 стадияльно-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

---

<sup>1</sup> Владыкин В.Е. Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. – Ижевск, 1994. – С.64.

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-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 отказывавшими «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.

Довольно часто этот симбиоз в этнографической литературе обозначается как «двоеверие». На наш взгляд, этот термин не совсем адекватно отражает реальное содержание религиозной культуры местных народов. В связи с этим можно согласиться с мнением чувашского историка-религиоведа Л.А. Таймасо-

---

<sup>2</sup> Салмин А.К. Система религии чувашей. – СПб., 2007. – С.32.

<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.

ва, отмечающего условный характер этого обозначения, так как «переплетение в религиозной обрядовости... народов элементов из разных вероучений свидетельствует не о двоеверии или многоверии, а о деформации мировоззрения, формировании синкретичной религиозности, где еще сохранялась традиционная основа прежних верований»<sup>5</sup>. Данный тезис вполне можно отнести и к характеристике религиозной ситуации среди кряшен вплоть до второй половины XIX в. Оценивая систему их верований, можно отметить, что в ее основе лежали древние тюркские представления. Именно они продолжали формировать религиозное сознание большинства кряшен, являлись важной составной частью их этноконфессиональной идентичности. Об этом могут свидетельствовать широко распространенные внутри татарского общества в XIX в. обозначения приверженцев традиционных религиозных ценностей и народной религии из числа кряшен – «таза», «чи», «чын» *керәшен* (чистый, сырой, настоящий кряшен). Тесная связь между кряшенской идентичностью и традиционными верованиями кряшен фиксировалась и представителями других народов, вступавших в культурные отношения с ними. По наблюдениям православного миссионера и священника С.М. Матвеева, у русских крестьян Мензелинского уезда Уфимской губернии слово «крещенин» (кряшен) ассоциировалось не с актом просвещения таинством крещения (конфессионалимом «крещеный»), а с культурным обликом представителей этой общности, в первую очередь их «иной» культурно-языковой ориентацией и синкретическими религиозными представлениями, выделявшими их в полиэтничном пространстве региона<sup>6</sup>.

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 на-

---

<sup>5</sup> Таймасов Л.А. Христианское просвещение нерусских народов и этноконфессиональные процессы в Среднем Поволжье в последней четверти XVIII – начале XX века: дис. ... д-ра ист. наук. – Чебоксары, 2004. – С.97.

<sup>6</sup> Матвеев С.М. О крещеных инородцах Уфимской епархии. – Уфа, 1910. – С.24–25.

родной 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>7</sup>.

*Архаичные культы.* В основе традиционных верований кряшен лежали уходившие 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).

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 Закамье в летнее время года, в день, назначенный для совершения этого религиозного действия, во всех домах селения водой заливался весь огонь<sup>8</sup>. Таким образом, вся деревня лишалась источника огня. Символически это означало не только уничтожение «старого» огня, но и всех негативных явлений

---

<sup>7</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.

<sup>8</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).

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>9</sup>. Схожий обряд – «прохождение через земляные ворота» отмечается у молькеевских кряшен. Во время падежа скота они 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 болезни<sup>10</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>11</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 обряда у татар-мусульман, описанного К. Насыри<sup>12</sup> и Г.В. Юсуповым (с. Малая Атия Арского района ТАССР)<sup>13</sup>, В. Магницким (дер. Карамышево Чебоксарского уезда Казанской губернии)<sup>14</sup>, Н. Бургановой (дер. Большая Турма Тетюш-

---

<sup>9</sup> Гаврилов Б. Описание кереметей крещеных татар Елабужского уезда (1882 г.) // ГАКО. Ф.237. Оп.74. Д.2170. Л.2 об.–3.

<sup>10</sup> Сочинение курсанта 1 курса трехгодичных Казанских кряшенских педагогических курсов «Моя деревня» (с. Молькеево Цивильского уезда ЧАО) (1921 г.) // НА ЧГИГН. Отд.1. Ф. Н.В. Никольского. Д.309. Л.55.

<sup>11</sup> Гаврилов Б. Указ. соч. – Л.3 об.

<sup>12</sup> Насыри К. Указ. соч. – С.264.

<sup>13</sup> Татары Среднего Поволжья и Приуралья / отв. ред. Н.И. Воробьев и Г.М. Хисамудинов. – М., 1967. – С.355.

<sup>14</sup> Магнитский В. Материалы к объяснению старой чувашской веры, собранные в некоторых местностях Казанской губернии. – Казань, 1881. – С.137.

ского района ТАССР)<sup>15</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>16</sup>, мордвы<sup>17</sup>, удмуртов<sup>18</sup>, а также карачаевцев и балкарцев на Северном Кавказе<sup>19</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>20</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>21</sup>. Широко известен исторический факт убийства в Орде в 1246 г. русского князя Михаила Всеволодовича Черниговского, отказавшегося пройти ритуал поклонения и очищения огнем<sup>22</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 выполнял-

---

<sup>15</sup> Бурганова Н.Б. О системе народного праздника Джиен у казанских татар // Исследования по истории диалектологии татарского языка. – Казань, 1982. – С.64.

<sup>16</sup> См.: Трофимов А.А. Зороастризм: саваро-болгарская и чувашская народная культура. – Чебоксары, 2009.

<sup>17</sup> Мокшин Н.Ф. Религиозные верования мордвы. – Саранск, 1968. – С.34.

<sup>18</sup> Миннихметова Т.Г. Календарные обряды закамских удмуртов. – Ижевск, 2000. – С.34.

<sup>19</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>20</sup> Мокрынин В.П. Дипломатическая практика в Западно-Тюркском каганате // Страницы истории и материальной культуры Киргизстана. – Фрунзе, 1975. – С.111.

<sup>21</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. Абзалова, А.Г. Юрченко. – Казань, 2008. – С.245.

<sup>22</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.

ся до восхода солнца и назывался «*ут атлату*» (перешагивание через огонь)<sup>23</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>24</sup>. Символическое использование огня как защиты от нечистой силы прослеживается в обрядовом комплексе праздника зимнего солнцестояния – Нардуган. Одним из элементов этого праздника было разведение костров на возвышенностях вблизи деревни<sup>25</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 выливаю в горящую печь пива при его варке<sup>26</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>27</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, *Нартъван* – у чувашей) и древнеиранского религиозного праздника зимнего солнцестояния Хоррамруз.

<sup>23</sup> Татары Среднего Поволжья и Приуралья ... – С.357.

<sup>24</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.

<sup>25</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>26</sup> Татары Среднего Поволжья и Приуралья ... – С.357.

<sup>27</sup> Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обычаи. Изд. 4-е, испр. и доп. – СПб., 2003. – С.17.

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 су* – 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, «притягивавшей дождевые облака»<sup>28</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 ограждали себя от мертвцов, которые могли навредить им<sup>29</sup>. Тесная взаимосвязь водной стихии со сверхъестественным отразилась 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>30</sup>.

Одним из обрядов свадебного цикла у кряшен было совершение невестой жертвоприношения водной стихии (хозяину/хозяйке воды). После свадьбы и

---

<sup>28</sup> Степанова С. Сочинение курсанта старшей подготовительной группы трехгодичных Казанских кряшенских педагогических курсов о религиозно-мифологических представлениях жителей дер. Козьяковы-Челны Лаишевского кантона ТАССР (1921 г.) // НА ЧГИГН. Отд.1. Ф. Н.В. Никольского. Д.321. Л.105.

<sup>29</sup> Шарифуллина Ф.Л. Указ. соч. – С.90.

<sup>30</sup> Сочинение курсанта трехгодичных Казанских кряшенских педагогических курсов «Наше село» (с. Янцевары Лаишевского кантона ТАССР) (1921 г.) // НА ЧГИГН. Отд.1. Ф. Н.В. Никольского. Д.309. Л.53.

вхождения в состав новой семьи невеста при первом посещении водного источника должна была принести в дар воде рода серебряную монету<sup>31</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>32</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>33</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>34</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 обожествлению 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 их 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<sup>35</sup>. 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>36</sup>. По мнению исследователя татарских календарных праздников Д.Р. Шарафутдинова, «в основе идеологии

<sup>31</sup> Татары Среднего Поволжья и Приуралья ... – С.360.

<sup>32</sup> Григорьев А.Н. Село Большие Савруши Ельшевской волости Мамадышского уезда Казанской губернии // НА ЧГИГН. Отд.1. Ф. Н.В. Никольского. Д.309. Л.235.

<sup>33</sup> Коблов Я.Д. Мифология казанских татар. – Казань, 1910 – С.26.

<sup>34</sup> Степанова С. Указ. соч. – Л.106.

<sup>35</sup> См.: Мухаметшин Ю.Г. Татары-кряшены. Историко-этнографическое исследование материальной культуры: середина XIX – начало XX в. – М., 1977.

<sup>36</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.



*Кряшенки в традиционных костюмах с солярными знаками. Дер. Гришкино Елабужского уезда Вятской губернии. Фото кон. XIX – нач. XX в. (История татар с древнейших времен: в 7 т. Т.VI. – Казань, 2013. – вкладыш)*

и обрядового комплекса праздника Нардуган, проводившегося в дни зимнего солнцестояния, 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>37</sup>.

Восток, где восходило 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. Произнося слова молитвы, смотрели на солнце, выступавшее в роли символа Верховного Божества.

---

Рождественские святки в крещено-татарской деревне // ИКЕ. – 1905. – №1. – С.16–20; №2 – С.42–50.

<sup>37</sup> Шарафутдинов Д.Р. Из истории календарных праздников предков татарского народа // Гасырлар авазы – Эхо веков. – 2005. – №1. Режим доступа: [http://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).

Пережитки солярного культа отмечаются в традиции врачевания глазных болезней. При заболевании таким недугом кряшены давали обетную милостыню белой уткой, говоря при этом: «*Кояш эткәсе, кояш әнкәсе узеңнең яктылыгыңны миңа бир*» (Отец солнца, мать солнца, дай и мне свое сияние). Иногда обещали по выздоровлении принести в жертву белую курицу (*нәзер келәү*)<sup>38</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 съедалось больным<sup>39</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>40</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 чиймәсе*, 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>41</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 «*Ялгыз Зәһрә*» (Бедная Зухра)), которая стоит на луне с коромыслом и ведрами с водой<sup>42</sup>. Образ луны, наделенный антропоморфными чертами, встречается в устном народном творчестве и фольклоре, в песнях, ис-

---

<sup>38</sup> Татары Среднего Поволжья и Приуралья ... – С.359.

<sup>39</sup> Степанова С. Указ. соч. – Л.106.

<sup>40</sup> Машанов М.А. Заметка о религиозно-нравственном состоянии крещеных татар Казанской губернии Мамадышского уезда. – Казань, 1875. – С.23.

<sup>41</sup> Григорьев А.Н. Этнографическое сочинение о жителях с. Большие Савруши Мамадышского кантона ТАССР от 17 сентября 1921 г. // НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н.В.Никольского. Д.309. Л.231–237.

<sup>42</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 (Степанова С. Указ. соч. – Л.102).

полнявшихся девушками во время святочных гаданий в канун праздника Нардуган<sup>43</sup>.

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>44</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, ведущее 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>45</sup>. Не дозволялось рубить деревья, растущие в саду, возле дома, так как вместе с этим деревом кончалось счастье хозяев дома<sup>46</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

---

<sup>43</sup> Абрамова М. *Йөзек салыну* (или гадание) у кряшен // НА ЧГИГН. Отд.1. Ф. Н.В.Никольского. Д.321. Л.123.

<sup>44</sup> Степанова С. Указ. соч. – Л.103; Губина Н. Тетрадь по этнографии // НА ЧГИГН. Отд.1. Ф. Н.В. Никольского. Д.309. Л.478.

<sup>45</sup> Губина Н. Указ. соч. – Л.474.

<sup>46</sup> НА ЧГИГН. Отд.1. Ф. Н.В. Никольского. Д.311. Л.67.

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>47</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* (*Тәңре 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 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, жившим 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>48</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>49</sup>. В 1860-х гг. в этой

<sup>47</sup> Сагалаев А.М. Алтай в зеркале мифа. – Новосибирск, 1992. – С.87.

<sup>48</sup> Давлетшин Г. Очерки по истории духовной культуры предков татарского народа. – Казань, 2004. – С.37.

<sup>49</sup> Знаменский П. О крещеных татарах деревни «Большой Арняш» (Извлечение из дневника) // ЖМНП. – 1868. – Часть 137, №3. – С.360.

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 нижнеарняшевцев, чем нанес им страшное оскорбление. За это, по мнению местных жителей, и лишил его Бог разума<sup>50</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>51</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>52</sup>.

Култ 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>53</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>54</sup>.

Местом поклонения являлись одиноко растущие березы – *ялгыз каен* и священные рощи, в которых, по поверьям кряшен, жили духи рода (*кирэмэт*).

---

<sup>50</sup> Знаменский П. Указ. соч. – С.363.

<sup>51</sup> Историко-статистическое описание церквей и приходов Казанской епархии. Вып.СХШ. Г. Мамадыш и Мамадышский уезд. – Казань, 1904. – С.119.

<sup>52</sup> Григорьев А.Н. Указ. соч. Л.233; Петров В.И. Этнографическое сочинение о жителях дер. Крещеный Елтань Чистопольского кантона ТАССР (1921 г.) // НА ЧГИГН. Отд.1. Ф. Н.В. Никольского. Ед. хр.309. Л.271.

<sup>53</sup> Такой же запрет существовал у татар-мусульман. Дрова с кладбища можно было использовать лишь для отопления здания мечети.

<sup>54</sup> Тихонова В. Погребальный обычай кряшен дер. Дюртели-Субаш Мамадышского уезда Казанской губернии (1921 г.) // НА ЧГИГН. Отд.1. Ф. Н.В. Никольского. Д.321. Л.90.

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 распахивалась из-за суеверного страха. Ее старались обходить стороной, поскольку там «являются запоздалым путникам разные чудовища и женщины-татарки в древних азиатских костюмах»<sup>55</sup>.

Культ деревьев у кряшен имеет прямое отношение к древним тотемическим и анемическим представлениям их предков. В чем его древнее религиозное значение, исторические корни? Ответить на этот вопрос помогут материалы, относящиеся к религиозным воззрениям алтайцев (алтай-кижи) – одного из немногих народов, который сохранил 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>56</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 (*ялама*, *далама*). 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,

<sup>55</sup> Шарифуллина Ф.Л. Указ. соч. – С.91.

<sup>56</sup> Сагалаев А.М. Указ. соч. – С.92.

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 – *Барманчек* (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 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 попадавшихся на глаза<sup>57</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 великій, як верба, а здоровый, як вода, а богатый, як земля*»<sup>58</sup>. Сами эти дни у русских крестьян были одними из любимейших народных торжеств,

---

<sup>57</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>58</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 хлесь, не я бью, верба бьет» (Сизов С. Народный календарь кряшен // НА ЧГИГН. Отд.1. Ф. Н.В. Никольского. Д.321. Л.111 об.).

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>59</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>60</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>61</sup>. У жителей с. Янцеваы Лаишевского уезда Казанской губернии существовало поверье, что петухи могут способствовать началу дождя в период засухи. Для этого во время засухи крестьяне ловили свою домашнюю птицу и относили на реку, где три раза окунали ее в воду<sup>62</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>63</sup>. Схожие взгляды бытовали у волжских болгар. Как писал арабский путешественник X в. Ахмед Ибн-Фадлан, болгары по лаю своих собак определяли – удачной ли будет до-

---

<sup>59</sup> Более подробно см.: Макаров Г.М. Тамги кряшен // Научный Татарстан. – 2011. – №3. – С.229–236.

<sup>60</sup> Михайлов Е. Крещеные татары села Альбаева Мамадышского уезда Казанской губернии (1921 г.) // НА ЧГИГН. Отд.1. Ф. Н.В. Никольского. Д.321. Л.142 об.

<sup>61</sup> Степанова С. Указ. соч. – Л.103.

<sup>62</sup> Макарова Г. Сочинение о жителях с. Янцеваы Лаишевского кантона Казанской губернии (1921 г.) // НА ЧГИГН. Отд.1. Ф. Н.В. Никольского. Д.321. Л.125.

<sup>63</sup> Михайлов Е. Указ. соч. – Л.142.

рога, как пройдет следующий год<sup>64</sup>. Обожествление животных, придание им сверхъестественных способностей прослеживаются в ряде мифов и сказок кряшен, отражающих древние религиозно-мифологические представления, связанные с культом животных<sup>65</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>66</sup>. Фигура знахаря (*курэзэ/куремче* (тат. *кур* – видеть, гадательница, ясновидица), *багучы* (тат. *бак* – смотреть, смотрящая на воду, гадающая по воде)<sup>67</sup>, *тел белуче* – знающая язык заговоров<sup>68</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>69</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 курэзя существовали специальные «тайные» слова и заговоры. Заговоры сопровождались различными обрядовыми действиями, существовала особая ритмика их произношения, при этом использовались различные художественные приемы, такие как метафора, гипербола, аллегория<sup>70</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

---

<sup>64</sup> Ибн Фадлан о народах Восточной Европы // Из глубины столетий / сост., авт. вступ. статей и комм. Б.Л. Хамидуллин. – Казань, 2000. – С.80.

<sup>65</sup> См.: Сказки крещеных татар, переведенные на русский язык Н. Муравьевым (1877) // НА РТ. Ф.968. Оп.1. Д.35.

<sup>66</sup> Токарев С.А. Ранние формы религии и их развитие. – М., 1964. – С.104–108.

<sup>67</sup> Остроумов Н.П. Первый опыт словаря по выговору крещеных татар Казанской губернии. – Казань, 1876. – С.55, 98, 104.

<sup>68</sup> Баязитова С.Ф. Говоры татар-кряшен в сравнительном освещении. – М., 1986. – С.176.

<sup>69</sup> Куглеев Н. Миссионерская экскурсия в крещено-татарские селения Елабужского уезда // Вятские епархиальные ведомости. – 1911. – №49. – С.1045.

<sup>70</sup> Баязитова С.Ф. Указ. соч. – С.176.

силой, способностью общаться с духами. Мистическая связь курязя 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>71</sup>.

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: *имнәу* (заговор) – *очан имнәу* (заговор (лечение) детской болезни, связанной со вздутием живота); *арпа имнәу* (заговор ячменя (*hordeum*)); «*кайрак имнәу*» (заговор твердой опухоли); *бизэк, шом имнәу* (заговор лихорадки); *өшкерү* (буквально с араб. – читать молитву над больным, в татарском языке использовалось также в смысле дуть, заговаривать) – *сызлаук 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>72</sup>. При заклинании ячменя применялись зерна ячменя и ткань от мужской и женской сорочек *көнчек*, твердой опухоли – точильный камень (*кайрак*). Любопытный способ заговора использовался при лечении лихорадки. Для этого из разноцветных кусочков ткани изготавливали

<sup>71</sup> Барькарь 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. – С.85.

<sup>72</sup> Софийский И. Заговоры и заклинания крещеных татар Казанского края (лекция в Казанском миссионерском приюте) // Отдельный оттиск из ИКЕ за 1878 г. №2. – Казань, 1878. – С.5.

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>73</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>74</sup>. При лечении заболеваний глаз, считавшихся «солнечными» болезнями, изготовлялось специальное снадобье из желтка яйца, в которое добавлялся мелко толченный сахар. На рассвете знахарь произносил молитву, повернувшись в сторону солнца, аккуратно заливал больное место заранее приготовленным «лекарством» и произносил заговор<sup>75</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 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» кота 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>76</sup>

После чего знахарь ртом вдвух 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 Заказанья.

---

<sup>73</sup> Софийский И. Указ. соч. – С.15.

<sup>74</sup> Там же.

<sup>75</sup> Ишкинов А. Этнографическое сочинение о жителях с. Дюсьметево Мамадышского кантона ТАССР (1921 г.) // НА ЧГИГН. Отд.1. Ф. Н.В. Никольского. Д.309. Л.211.

<sup>76</sup> Софийский И. Указ. соч. – С.12.

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>77</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>78</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>79</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>80</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 религиозной культуры. Ее можно рассматривать как реликт глубокой старины, сохранившийся у них в несколько нивелированном виде. Религиозные функции кряшенского знахаря были довольно близки со-

<sup>77</sup> Софийский И. Указ. соч. – С.16.

<sup>78</sup> Баязитова Ф.С. Указ. соч. – С.176.

<sup>79</sup> Катанов Н.Ф. Народные способы лечения у башкир и крещеных татар Белебеевского уезда Уфимской губернии // ИОАИЭ. – Т.XVI, вып.1. – Казань, 1900. – С.11.

<sup>80</sup> Софийский И. Указ. соч. – С.1–2.

ответствующим 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, подзревавшихся в волховстве<sup>81</sup>.

Нечеловеческая сила колдуна объяснялась его тесной связью с потусторонним миром. Сверхъестественные возможности он приобретал благодаря поддержке *Шайтана* (Дьявола) и злых духов<sup>82</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>83</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>84</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>85</sup>.

---

<sup>81</sup> Петров И.В. Этнографическое сочинение о сохранившихся суевериях и религиозно-мифологических представлениях кряшен (1921 г.) // НА ЧГИГН. Отд.1. Ф. Н.В. Никольского. Д.321. Л.154.

<sup>82</sup> Степанова С. Указ. соч. – Л.104.

<sup>83</sup> Сагалаев А.М. Указ. соч. – С.18–24.

<sup>84</sup> Степанова С. Указ. соч. – Л.104.

<sup>85</sup> Петров И.В. Указ. соч. – Л.154 об.

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>86</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 «*шурале бармагы*» – длинного заостренного куска окаменелого дерева. Считалось, что такие предметы, найденные в поле или лесу, являются конечностями лесного духа *шурале*. Соскоблив и растерев его в мелкую пыль, данным веществом засыпался порез, после чего произносились слова заговора. Для избавления от духа лихорадки – *бизэк иясе*, больной 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>87</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>88</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>89</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.

---

<sup>86</sup> Петров И.В. Указ. соч. – Л.154 об.–155 об.

<sup>87</sup> Софийский И. Указ. соч. – С.14.

<sup>88</sup> Катанов Н.Ф. Указ. соч. – С.8.

<sup>89</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.

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 туе*» (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 орлом 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 желания участников. При этом общее количество гаданий обязательно должно было быть нечетным (1, 3, 5)<sup>90</sup>.

У молькеевских кряшен во время праздника Нардуган также отмечались совершение 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>91</sup>

Наряду с Нардуганом у отдельных территориальных групп кряшен фиксировалось проведение гаданий и во время празднования летнего солнцестояния (20–21 июня). Они проводились на берегу реки или в банях<sup>92</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), *тәрәзә 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>93</sup>.

Во многих гаданиях главными действующими лицами были незамужние девушки, а главным мотивом – желание узнать, выйдут ли они замуж, кто бу-

<sup>90</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 // ИКЕ. – 1905. – №1. – С.16–20; №2. – С.42–50; Абрамова М. Указ. соч. – Л.123; Золотов П.И. Мое детство (дер. Верхние Меретьки Лаишевского кантона ТАССР) (1921 г.) // НА ЧГИГН. Отд.1. Ф. Н.В. Никольского. Д.311. Л.8–9.

<sup>91</sup> Томлеев П. О моем воспитании (дер. Старый Курбаш Цивильского уезда ЧАО) (25 сентября 1921 г.) // НА ЧГИГН. Отд.1. Ф. Н.В. Никольского. Д.319. Л.6.

<sup>92</sup> Сизов С. Народный календарь кряшен // НА ЧГИГН. Отд.1. Ф. Н.В. Никольского. Д.321. Л.111 об.

<sup>93</sup> Одигитриевский Н. Крещеные татары Казанской губернии. Этнографический очерк. – М., 1895. – С.41.

дет 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>94</sup>. Схожее гадание существовало и у жителей дер. Старый Курбаш Цивильского уезда Казанской губернии. Ночью, в полной темноте, незамужние девушки ловили в овчарне овец. Если было поймано животное с преимущественно белым окрасом – следовательно, жених будет красивым, если черного – то не очень<sup>95</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



*Молодые кряшенки и мальчик в повседневной одежде. Дер. Ялтан Чистопольского уезда Казанской губернии. Фото 1902 г. (Никольский Н.В. Собрание сочинений. Т.V. Этнографические альбомы. – Чебоксары, 2009. – С.37)*

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

<sup>94</sup> Лукин И. Этнографический очерк о нравах и жизни татар Казанского уезда Казанской губернии // НА ЧГИГН. Отд. 1. Ф. Н.В. Никольского. Д.274. Л.396–397.

<sup>95</sup> Томлеев П. Указ. соч. – Л.7.

в красный день, так пусть завянет, истощится, уничтожится!... От меня ему благословения нет, и ты, Ходай, не благословляй его!»<sup>96</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 *кирамэт*.

*Религиозные обряды аграрного цикла.* К одному из наиболее значимых комплексов традиционной религии у кряшен можно отнести аграрные культы. Всецело зависящие от милостей природы и занимавшие преимущественно сельским хозяйством, кряшены придавали большое значение совершению общественных молений и жертвоприношений, направленных на умилоствление 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>97</sup>. Во многом культ древнетюркского бога-демиурга и сам его образ у кряшен семантически были намного ближе к религиозным образам Верховного Божества у чувашей (Тура), марийцев (Юмо), удмуртов (Инмар), мордвы (Нишке/Шкай),

<sup>96</sup> Софийский И. Указ. соч. – С.16.

<sup>97</sup> Максимов С. Остатки язычества в современных верованиях крещеных татар Казанской губернии. – Казань, 1876. – С.5.

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>98</sup>. Образ Тенгере подвергался определенному табуированию. Нельзя было изображать его в вещественной форме (в форме идолов и статуй). Единственным допускавшимся вещественным символом Божества являлось священное дерево – «*тэре*», 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, какой 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 рысаками. Преследуя Шайтана, Тенгере быстро разъезжает по небу. В одной руке он держит возжи, а другой крепко настигает 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>99</sup>.

Во время грозы обычно замечали: «*Әнә Тәңре бабай йөри*» (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

<sup>98</sup> Максимов С. Указ. соч. – С.5.

<sup>99</sup> Там же.

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>100</sup>. Само поражение человека молнией являлось признаком того, что он вел неправедную жизнь и совершил неугодное Богу деяние, являлся большим грешником<sup>101</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 и имущество, и прочее. Этот дом [тех], на которых лежит гнев (Бога. – *Р.И.*)»<sup>102</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>103</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

<sup>100</sup> Степанова С. Указ. соч. – Л.104.

<sup>101</sup> Сизов С. Народный календарь кряшен // НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н.В. Никольского. Д. 321. Л.112.

<sup>102</sup> Ковалевский А.П. Книга Ахмеда ибн Фадлана о его путешествии на Волгу 921–922 гг. – Харьков, 1956. – С.137.

<sup>103</sup> Сизов С. Указ. соч. – Л.112.

грехов. Поэтому в это время суток некоторые татары позволяли себе определенные 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>104</sup>. У татар-мусульман Оренбургской губернии сохранялась вера, что Тенгере можно увидеть во время открытия небесных врат – «*кук капка 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 рэхмәте*», «*Тәңре рэхмәте*» (Божественная благодать). Всякая просьба и молитва, произнесенная в это время, непременно удовлетворится Богом. Но это явление могли увидеть лишь редкие, избранные люди<sup>105</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*, отмечаемый перед началом сева яровых хлебов, после того как высыхала земля. Данный праздник 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>106</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

---

<sup>104</sup> Зорин Б. Остатки язычества у татар Оренбургской и Уфимской губерний // Вестник Оренбургского учебного округа. – 1913. – №2. – С.54.

<sup>105</sup> Там же. – С.54.

<sup>106</sup> Баязитова Ф.С. Говоры татар-кряшен в сравнительном освещении. – М, 1986. – С.182.

праздника имеет общую основу. По мнению известного чувашского историка В.Д. Дмитриева удмуртское название Акайшка (*Геры потон*) и чувашское *Акатуй* связаны с древним названием земледельческого орудия труда болгар – *ака* (тяжелый плуг), идентичного чувашскому *акатус*, татарскому сабану<sup>107</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 найрам* 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>108</sup>. У казанских татар под влиянием исламской идеологии была практически полностью утеряна 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>109</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

---

<sup>107</sup> Дмитриев В.Д. Некоторые исторические данные к вопросу об этногенезе чувашского народа // О происхождении чувашского народа. – Чебоксары, 1957. – С.102.

<sup>108</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>109</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.

И. Коваль<sup>110</sup>. По сообщениям информантов Г.В. Юсупова (1950-е гг.) из числа старшего поколения кряшен, «шыйлык – этот тот же сабантуй»<sup>111</sup>. В пользу того, 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>112</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>113</sup>. У удмуртов до начала праздника Акаяшка совершался обряд-шыйлык, во время которого собирались подарки, яйца, проводились моления<sup>114</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>115</sup>. Схожий смысл вкладывается в это слово у бакалинских и чистопольских кряшен. У татар Оренбуржья встречается выражение «*шеллекэ чыгу*» в смысле пойти на пикник, гулянье<sup>116</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

---

<sup>110</sup> Коваль И. Обряды крещеных татар (именуемых кряшен) // Краеведческий сборник. – 1930. – №2–3. – С.82.

<sup>111</sup> Татары Среднего Поволжья и Приуралья ... – С.370.

<sup>112</sup> Салмин А.К. Указ. соч. – С.437.

<sup>113</sup> Этнография марийского народа / сост. Г.А. Сепеев. – Йошкар-Ола, 2001. – С.112.

<sup>114</sup> Салмин А.К. Указ. соч. – С. 432.

<sup>115</sup> Ахметьянов Р.Г. Общая лексика духовной культуры народов Среднего Поволжья. – М., 1981. – С.100.

<sup>116</sup> Баязитова Ф.С. Указ. соч. – С.170.

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>117</sup>. Предварительно за день до праздника совершался обряд *сөрэн*<sup>118</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>119</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 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>120</sup>. Лишь в деревнях, где была сильна приверженность старине, сохраняется традиционный характер обряда<sup>121</sup>.

---

<sup>117</sup> Петров И.В. Этнографическое сочинение о сохранившихся суевериях и религиозно-мифологических представлениях кряшен (1921 г.) // НА ЧГИГН. Отд.1. Ф. Н.В. Никольского. Д.321. Л.155 об.

<sup>118</sup> В этнографической литературе фиксируется, что в ряде кряшенских селений Заказанья словом *сөрэн* назывался весь обрядовый комплекс, предшествующий Сабантую.

<sup>119</sup> Юсупов Г.В. Заметки по календарным, бытовым, языческим праздникам // ЦПИМН ИЯЛИ. Ф.72. Оп.1. Д.491. Л.23.

<sup>120</sup> Тимофеев В.Т. Мое воспитание (рассказ старокрещеного татарина) // Казанская центральная крещено-татарская школа. – Казань, 1887. – С.18–19.

<sup>121</sup> Подъячева В. Описание народности кряшен деревни Дюртели-Субаш Мамашского уезда Шеморбашевской волости Казанской губернии // НА ЧГИГН. Отд.1. Ф. Н.В. Никольского Д.321. Л.185.

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>122</sup>. Освященное при молении зерно яровых сохранялось. Его вместе с крашеными яйцами смешивали с остальным зерном и использовали при севе<sup>123</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 разошлись, на Шыйлык собирались женщины. 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>124</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 всем семейством и продуктами, оставшимися после праздничной трапезы, жена отправлялась в поле. Хозяин, вспахав полосу

---

<sup>122</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>123</sup> Тимофеев В.Т. Указ. соч. – С.18.

<sup>124</sup> Коваль И. Обряды крещеных татар (именуемых кряшен) // Краеведческий сборник. – 1930. – №2–3. – С.81–82.

земли близ дороги, засеивал яровой хлеб. Вместе с семенами в пашню кидали крашенные яйца, которые затем собирали маленькие дети<sup>125</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*). Из принесенного цельного караваля хлеба отрезали краюшку, которую вместе с крашеным яйцом зарывали в землю<sup>126</sup>.

После трапезы, оставив в поле соху и борону, жители спешили вернуться в деревню для проведения второй части праздника – Сабантуя. Эта часть праздника 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>127</sup>.

В Восточном Закамье Майдан также сопровождался различными играми: скачками, бегом, борьбой на поясах, разбиванием горшков с помощью длинной палки и пр.<sup>128</sup> Схожий характер празднования Сабантуя имел место у молькеевских кряшен<sup>129</sup>. Кроме того, у них во время этого праздника было принято

<sup>125</sup> Ляпидовский И.М. Указ. соч. – Л.17.

<sup>126</sup> Тимофеев В.Т. Указ. соч. – С.18, Васильев Ф. Этнографическое сочинение о жителях с. Чуры Ядыгеровской волости Арского кантона Казанской губернии (1921 г.) // НА ЧГИГН. Отд.1. Ф. Н.В. Никольского. Д.310. Л.271.

<sup>127</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>128</sup> Юсупов Г.В. Заметки по календарным, бытовым, языческим праздникам // ЦПиМН ИЯЛИ. Ф.72. Оп.1. Д.491. Л.23–25.

<sup>129</sup> Осипова М. Село Молькеево Старо-Тябердиновской волости Цивильского уезда Казанской губернии (16 сентября 1921 г.) // НА ЧГИГН. Отд.1. Ф. Н.В. Никольского. Д.309. Л.556–557.

на холме или пригорке устраивать ритуальное катание крашенных яиц, чтобы в этом году был хороший урожай хлебов<sup>130</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>131</sup>.

Шыйлык-Сабантуй был одним из немногих религиозных праздников аграрного цикла имевший значимый общекрышенский характер, в котором отсутствовал акт кровавого жертвоприношения, что также имело символическое значение. Культ плодородия, 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>132</sup>. В пользу этой версии свидетельствуют параллели в праздновании Шыйлык у крышен и Шилека у чувашей-язычников. У последних в этом празднике четко выделяются ритуальные действия, связанные с поминовением предков<sup>133</sup>.

Особый религиозно-праздничный комплекс, связанный с аграрными культурами, составлял праздник общественного жертвоприношения – «*корман*». Слово «корман» происходит от тюркского «корбан» (араб. Ид аль Адха), которым

---

<sup>130</sup> Никифоров Г. Моя деревня (дер. Старый Курбаш Цивильского уезда ЧАО) (1921 г.) // НА ЧГИГН. Отд.1. Ф. Н.В. Никольского. Д.309. Л.22.

<sup>131</sup> Бектеева Е.А. Нагайбаки (крещеные татары Оренбургской губернии) (1895 г.) // НА РГО. Разряд 26. Оп.1. Д.24. Л.8.

<sup>132</sup> Татары Среднего Поволжья и Приуралья... – С.371.

<sup>133</sup> Шилек // ИКЕ. – 1913. – №30–31. – С.909.

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 умилостивление 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 – *ужьым 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 годичного чередования жертвенных животных. Так, в дер. Шеморбаш Мамадышского уезда Казанской губернии летом раз в три года совершался *сьер корманы* (жертвоприношение коровы), в остальные годы в жертву приносились овцы (*тэкэ корманы*) и куры (*таук корманы*)<sup>134</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>135</sup>.

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 сельскохо-

<sup>134</sup> Машанов М.А. Указ. соч. – С.22–25.

<sup>135</sup> Животных с черным окрасом дозволялось приносить в жертву хозяевам мест, духам типа киремет.

*Место жертвоприношения.  
Современный вид.  
Дер. Кряш-Серда  
Пестречинского  
района РТ. Фото  
Н.И. Петрова-  
Текина*



зайственным 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>136</sup>. Масло для каши давали только старикам, для других приготавливали нечто вроде жидкой яичницы из молока, яиц и бульона. Эта яичница употреблялась только при жертвоприношениях<sup>137</sup>.

<sup>136</sup> Остроумов А.С. Этнографическое сочинение о жителях дер. Иске Мунча Мензелинского кантона ТАССР от 17 сентября 1921 г. // НА ЧГИГН. Отд. 1. Ф. Н.В. Никольского. Д.309. Л.129.

<sup>137</sup> Гаврилов Б. Указ. соч. – Л.2–4; Тимофеев В.Т. Указ. соч. – С.18–19.

В первых неделях июля проводилось общественное жертвоприношение, направленное на предохранение урожая от стихийных бедствий (чтобы его не побил градом), инициацию дождя. Предварительно перед этим распорядители собирали с домохозяев 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: «*Тубәсенә туклыгын бирсен, тамырына ныклыгын бирсен, халыкка бирсен, халык янында безгә дә бирсен, башлык теләкне күтәрик беләкне*» (Вершкам да упитанность даст, корешкам да прочность даст, народу даст, а с народом и нам, начнем моление да поднимем руки)<sup>138</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 яңгыр бирсен*» (Дедушка-Бог пусть даст дождя)<sup>139</sup>. У кряшен Мамадышского уезда существовала традиция сжигать кости жертвенного животного после совершения кормана<sup>140</sup>.

Проведение осенних жертвоприношений в целом соответствовало обрядовой традиции весенних и летних корманов. Ее 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>141</sup>. Это обряд совершался обычно в середине лета. Его отличительной чертой было принесение в жертву вместо животного белой рыбы.

<sup>138</sup> Татары Среднего Поволжья и Приуралья ... – С.365.

<sup>139</sup> Жертвоприношения крещеных татар // Казанский телеграф. – 1895. – №569.

<sup>140</sup> Ляпидовский И. Указ. соч. – Л.17 об.

<sup>141</sup> Баязитова Ф.С. Указ. соч. – С.172.

*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>142</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 селения 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>143</sup>. В эти дни было принято ходить друг другу в гости. Молодежь в вечернее время устраивала шумные посиделки, пела песни, водила хороводы<sup>144</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); кольчик, закалявая 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>145</sup>. Заметные му-

---

<sup>142</sup> Гаврилов Б. Указ. соч. – Л.3.

<sup>143</sup> Знаменский П. Указ. соч. – С.364.

<sup>144</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. – Казань, 1891. – Т.II. – С. 265.

<sup>145</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; Одигитриевский Н. Крещеные татары Казанской губернии. Этнографический очерк. – М., 1895. – С.12–13.

сульманские элементы проступали в праздновании корбана, совершавшегося нагайбаками Оренбургской губернии в середине лета<sup>146</sup>.

Совершение полевых жертвоприношений во время аграрного сезона, вызванных 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>147</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-бэйрэм*. 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) жертвоприношения совершались на старых кладбищах или могильниках<sup>148</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.

---

<sup>146</sup> Бектеева Е.А. Нагайбаки (крещеные татары Оренбургской губернии) (1895 г.) // НА РГО. Разряд 26. Оп.1. Д.24. Л.26.

<sup>147</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.

<sup>148</sup> Там же. – С.138–140.

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 чиимәсе*» (Родник чук) – бассейн реки Аксар в Заинском районе РТ и др.<sup>149</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>150</sup>. В современном татарском языке, в его отдельных диалектах и говорах известны различные варианты слов, обозначающие этот праздник, например: заказанский говор – *чулмәнчек/чурмәнчек/чормәнчек*, бирский – *карга боткасы*, кузнецкий, хвалынский – *йангыр боткасы*, темниковский *йангыр намазы*<sup>151</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», «ушук» 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>152</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 зре-

<sup>149</sup> Гарипова Ф.Г. Татарстан гидронимы сүзлеге. – Казан, 1984. – С.162, 223.

<sup>150</sup> Гаврилов Б. Указ. соч. – Л.3.

<sup>151</sup> Баязитова Ф.С. Указ. соч. – С.171.

<sup>152</sup> Ахметьянов Р.Г. Указ. соч. – С.164.

ния может свидетельствовать факт употребления слова «чук» у казанских кряшен в значении сборища (*жыен*), в смысле улица, кучка домов – в говоре пермских татар<sup>153</sup>.

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 совершении 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>154</sup>.

Для совершения чука в середине июля старшее поколение обоего пола дер. Большой Арняш собиралось возле священного древнего дуба, росшего в лесу около деревни. Невдалеке 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, произносил молитву, резал животное, стараясь, чтобы кровь жертвы разливалась по всей поверхности импровизированного настила. Затем священное дерево опоясывалиobaгранными 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 короба. Жертвенную пищу торжественно переносили непосредственно к священному дубу, где устраивали стол. Три старейшины, 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 дож-

<sup>153</sup> Баязитова Ф.С. Указ. соч. – С.171.

<sup>154</sup> Знаменский П. Указ. соч. – С.363.

дя 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. Прочие также могли последовать его примеру – принести в жертву крупу, соль, мелкие монеты. Завершалось все торжественным угощением<sup>155</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 были 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>156</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 яулык*<sup>157</sup>. Главная молещица – *келәу анасы* (мать моления) наряду с платком, одевала специальное одеяние обязательно белого цвета<sup>158</sup>.

Среди участвовавших в обряде выделялись наиболее пожилые и уважаемые женщины, выполнявшие обязанности служителей культа. Например, в с. Янцеваы Лайшевского уезда Казанской губернии главная роль принадлежала старейшине-распорядительнице – «*Тәңре*» и ее помощницам – «*жәңир анасы*» (мать земли), «*жәңир атасы*» (отец земли), «*коюш анасы*» (мать солнца), «*коюш атасы*» (отец солнца), «*су анасы*» (мать воды), «*су атасы*» (отец воды), «*жәңил*

<sup>155</sup> Знаменский П. Указ. соч. – С.361–363.

<sup>156</sup> Коваль И. Указ. соч. – С.83.

<sup>157</sup> Там же. – С.82–83.

<sup>158</sup> Этнографический очерк о татарах Мензелинского уезда Уфимской губернии (начало 1910-х гг.) // НА ЧГИГН. Отд.1. Ф. Н.В. Никольского. Ед. хр.216. Л.443–444.



*Моление о дожде у кряшен с. Янцевары Тюлячинского района ТАССР. Фото Г.В. Юсупова. 1949 г.*

анасы» (мать ветра), «*жил атасы*» (отец ветра) и т.д.<sup>159</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 с себя 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>160</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>161</sup>. Завершалось торжество праздничным ужином. Ели кашу спешно, из опасения быть облитыми, потому что распорядительницы моления, как только сами завершали прием пищи, принимались поливать присутствующих водой из заранее приготовленных ведер. День оканчивался, как праздник, играми молодежи<sup>162</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, зады-

<sup>159</sup> Татары Среднего Поволжья и Приуралья... – С.363.

<sup>160</sup> Гаврилов Б. Указ. соч. – Л.3.

<sup>161</sup> Тимофеев В.Т. Указ. соч. – С.19.

<sup>162</sup> Гаврилов Б. Указ. соч. – Л.3.

хаются и т.д. Не ограничивается обливание бережкой 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>163</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>164</sup>. Кряшены считали чук самым народным и веселым праздником в году<sup>165</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>166</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>167</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>168</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-

---

<sup>163</sup> Коваль И. Указ. соч. – С.83.

<sup>164</sup> Яковлев А. Наша деревня (дер. Иванаево Лаишевского кантона ТАССР) (1921 г.) // НА ЧГИГН. Отд.1. Ф. Н.В. Никольского. Д.309. Л.65.

<sup>165</sup> Никитин И. Моя деревня (дер. Иванаево Лаишевского уезда ТАССР) 1921 г. // НА ЧГИГН. Отд.1. Ф. Н.В. Никольского. Д.309. Л.60.

<sup>166</sup> Тимофеев В.Т. Указ. соч. – С.20.

<sup>167</sup> Ахметьянов Р.Г. Сравнительное исследование татарского и чувашского языков (фонетика и лексика). – М., 1978. – С.146–147.

<sup>168</sup> Ахметьянов Р.Г. Общая лексика духовной культуры народов Среднего Поволжья. – М., 1981. – С.31.

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 были такие моления после сбора урожая. После स्वाживания 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>169</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>170</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>171</sup>. По другой версии, зафиксированной в с. Шеморбаши Мамадышского уезда, такой участок оставляли в жертву «небесным птицам»<sup>172</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>173</sup>.

Архаичный обряд жертвоприношения хозяину/хозяйке земли после окончания уборочной страды был зафиксирован в начале XX в. А.К. Москвиним в с. Албаево (Средний Арняш) Мамадышского уезда. После страды местные

---

<sup>169</sup> Татары Среднего Поволжья и Приуралья ... – С.356.

<sup>170</sup> Гаврилов Б. Указ. соч. – Л.3 об.-4; Татары Среднего Поволжья и Приуралья ... – С.356.

<sup>171</sup> Подъячева В. Описание народности кряшен деревни Дюртели-Субаш Мамадышского уезда Шеморбашевской волости Казанской губернии // НА ЧГИГН. Отд.1. Ф. Н.В. Никольского. Д.321. Л.185.

<sup>172</sup> Занятия кряшен (1921 г.) // НА ЧГИГН. Отд.1. Ф. Н.В. Никольского. Д.311. Л.71.

<sup>173</sup> Никольский Н.В. Собрание сочинений: в 4 т. Т.1. Труды по этнографии и фольклору чувашского народа. – Чебоксары, 2004. – С.67.

жители приносили в поле каравай хлеба, который заворачивали в солому, специально оставленную неубранной на поле. Это приношение закапывали в землю. Делалось это для того, чтобы «в следующем году урожаем был еще лучше»<sup>174</sup>.

Рассмотренные выше культы аграрного цикла являлись одним из основополагающих элементов народной религии кряшен. Не случайна их тесная связь с культурами 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 определялось 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.

Главными действующими лицами при совершении аграрных культов являлись старейшины сельской общины – наиболее авторитетные люди деревни, выступавшие также в роли «хранителей веры предков». Этих 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 атрибу-

---

<sup>174</sup> Москвин А.К. Село Албаево Шеморбашевской волости Мамадышского уезда Казанской губернии (17 сентября 1921 г.) // НА ЧГИГН. Отд.1. Ф. Н.В. Никольского. Д.309. Л.383.

ты «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 и 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 (*жир иясе/жир анасы*)), воды (хозяин/хозяйка воды (*су иясе/су атасы/су бабасы/су анасы*)), леса (хозяин леса (*урман иясе*)), воздуха (хозяин ветра (*жил иясе/жил 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 Мамадышского уезда находится холм, на вершине которого рос могучий старый дуб – *Зэрэ тауы*. По поверью местных жителей, у этой горы был дух-покровитель (*хужса*), живущий около дуба – *Зэрэ абисе* (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 милой. Кашу ели деревянными ложками, часть пищи зарывали в землю в дар хозяйке горы<sup>175</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, отнесенные, 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 вв. 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

---

<sup>175</sup> Васильев Ф. Этнографическое сочинение о жителях с. Чуры Арского кантона ТАССР // НА ЧГИГН. Отд.1. Ф. Н.В. Никольского. Д.310. Л.270.

ходить на реку, особенно после захода солнца, и даже близко подходить к берегу. Считалось, что человек тонул 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>176</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 обличье 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>177</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>178</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). Наибольшее 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>179</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 молодухка... Девушка подумала про себя: что делает здесь эта молодухка? и стала черпать воду, вдруг она увидела, что молодухка 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>180</sup>. В других рассказах водные духи выступали в образе «водной

---

<sup>176</sup> Максимов С. Указ. соч. – С.14.

<sup>177</sup> Там же. – С.14.

<sup>178</sup> Белугин М.В. Этнографическое сочинение о жителях с. Ташкирмень Лаишевского кантона ТАССР (1921 г.) // НА ЧГИГН. Отд.1. Ф. Н.В. Никольского. Д.309. Л.224.

<sup>179</sup> Насыри К. Указ. соч. – С.244.

<sup>180</sup> Максимов С. Указ. соч. – С.14.

свиньи», человека, расчесывающего золотым гребнем свои длинные волосы<sup>181</sup>. Увидеть *су иясе* считалось плохой приметой. Эта встреча могла привести к развиту разных болезней, появлению на теле человека язв и волдырей<sup>182</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, 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

---

<sup>181</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>182</sup> Юсупов Г.В. Заметки по святыням, киреметям // ЦПиМН ИЯЛИ. Ф.72. Оп.1. Д.403. Л.117.

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>183</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>184</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>185</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

<sup>183</sup> Тимофеев В.Т. Указ. соч. – С.22; Бектеева Е.А. Указ. соч. – Л.12.

<sup>184</sup> Максимов С. Указ. соч. – С.15.

<sup>185</sup> Там же. – С.16–17.

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>186</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>187</sup>.

Одним из наиболее значимых персонажей религиозно-мифологического пантеона кряшен являлся хозяин дома – *өй 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 статуса 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>188</sup>. Поэтому каждый хозяин семейства, с переменой 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 следили, чтобы не встретился посторонний человек, который мог отвлечь или испугать *өй иясе*<sup>189</sup>. У татар-мишарей существовал схожий обряд. Глава семьи, взяв метлу, приглашал духа старого дома словами: «*әйдә атлан китәбез*» (давай садись, уходим)<sup>190</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>191</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

<sup>186</sup> Максимов С. Указ. соч. – С.18.

<sup>187</sup> Тимофеев В.Т. Указ. соч. – С.22.

<sup>188</sup> Максимов С. Указ. соч. – С.7.

<sup>189</sup> Там же.

<sup>190</sup> Идиатуллов А.К. Религиозный синкретизм татар-мишарей Ульяновской области: дис. ... канд. ист. наук. – Чебоксары, 2010. – С.96.

<sup>191</sup> Юсупов Г.В. Заметки по святыням, киреметям // ЦПиМН ИЯЛИ. Ф.72. Оп.1. Д.403. Л.123.

за домашним хозяйством, принести семье материальный достаток, обзавясь за это почитать его и приносить ему жертвы. Часть жертвенной каши оставляли хозяину дома<sup>192</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>193</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>194</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>195</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 (ломом или топором) проводил внутри дома черту, через которую не могли переступить Шайтан и другие злые духи<sup>196</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 царил порядок и чистота. Были и другие – не 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

<sup>192</sup> Григорьев А.Н. Указ. соч. – Л.235.

<sup>193</sup> НА ЧГИГН Ф. Н.В.Никольского. Т.274. Инв.№6003. Кн.№610. Л.355.

<sup>194</sup> Там же.

<sup>195</sup> Там же.

<sup>196</sup> Там же.

или прядет<sup>197</sup>. Такие же представления бытовали у татар-мусульман Заказанья. У них существовали 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-ни будь решит закончить работу хозяина дома, тот непременно заболевает. Поэтому необходимо было перекинуть пряжу после окончания работы спереди назад. В таком случае дух прясть уже не сможет<sup>198</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>199</sup>.

Кряшены считали, что от благосклонности хозяина дома во многом зависело 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>200</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>201</sup>.

<sup>197</sup> Максимов С. Указ. соч. – С.7– 8.

<sup>198</sup> Коблов Я.Д. Указ. соч. – С.6.

<sup>199</sup> Там же.

<sup>200</sup> Бектеева Е.А. Указ. соч. – Л.36.

<sup>201</sup> Этнографическое сочинение о жителях с. Дюсьметево Мамадышского уезда Казанской губернии (1921 г.) // НА ЧГИГН. Отд.1. Ф. Н.В. Никольского. Д.309. Л.209.

Кроме того, в жертву ему приносили мелкие монеты<sup>202</sup>, их подвешивали в специальном мешочке к потолку дома<sup>203</sup> или прятали в деревянном ящике в погреб. 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, насылая болезни на домочадцев<sup>204</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 домовою не трогал<sup>205</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*» (чествование усадьбы)<sup>206</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

---

<sup>202</sup> Этот обряд встречался также в ряде татаро-мусульманских селений Заказанья вплоть до второй половины XIX в. (Коблов Я. Указ. соч. – С.37).

<sup>203</sup> Машанов М.А. Указ. соч. – С.45.

<sup>204</sup> Коблов Я.Д. Указ. соч. – С.7.

<sup>205</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>206</sup> В Восточном Закамье этот обряд был известен как *нигез боткасы* (каша домашнего основания) (Юсупов Г.В. Заметки по святилищам, киреметям // ЦПиМН ИЯЛИ. Ф.72. Оп.1. Д.403. Л.122–123).

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 *ой иясе* под лавкой<sup>207</sup>, иногда вместе с ней ставили зажженную самодельную восковую свечу<sup>208</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 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>209</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>210</sup>.

Другим духом, вступавшим в тесный контакт с людьми, был хозяин скотного двора (хлева, конюшни) – *абзар иясе*. Он был покровителем домашних животных. У кряшен 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>211</sup>. Этот дух издавал пронзительные звуки, напоминавшие человеческий свист, поэтому при входе в сарай кряшены свистели, давая этим знать его хозяину о своем присутствии<sup>212</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

<sup>207</sup> Максимов С. Указ. соч. – С.10.

<sup>208</sup> Тимофеев В.Т. Указ. соч. – С.22.

<sup>209</sup> Там же.

<sup>210</sup> Максимов С. Указ. соч. – С.16.

<sup>211</sup> Там же. – С.11.

<sup>212</sup> Катанов Н.Ф. Указ. соч. – С.6.

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>213</sup>. Примечательной иллюстрацией, раскрывающей представления кряшен 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>214</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 должен был иметь на голове головной убор. 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, эрам итмә: менә сиңа күчтәнәч. Жирдән булса, жиргә китсен, эжилдән булса эжилгә китсен!*» (Хозяин воды, дед земли, белобородый, не причиняй вреда: вот

<sup>213</sup> Коблов Я.Д. Указ. соч. – С.9.

<sup>214</sup> Максимов С. Указ. соч. – С.11–12.

тебе гостинец. Если будет (несчастье) от земли пусть уйдет в землю, если будет от ветра, пусть по ветру пройдет)<sup>215</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 хлеву<sup>216</sup>. Когда моления проходили без принесения кровавой жертвы, в честь хозяина хлева варили особую кашу, а в углы сарая втыкали куски железа<sup>217</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 русских 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 (*чэчэк анасы/чэчэк иясе*) и хозяина лихорадки (*шом, бизэк анасы/бизэк 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 чячэк 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>218</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>219</sup>. Возможно, этот обычай связан с верой,

<sup>215</sup> Зорин Б. Указ. соч. – С.60.

<sup>216</sup> Максимов С. Указ. соч. – С.13.

<sup>217</sup> Тимофеев В.Т. Указ. соч. – С.22.

<sup>218</sup> Катанов Н.Ф. Народные способы лечения у башкир и крещеных татар Белебеевского уезда Уфимской губернии // ИОАИЭ. – Т.ХVI, вып.1. – Казань, 1900. – С.6.

<sup>219</sup> Гаврилов Б. Погребальные обычаи и поверья старокрещеных татар деревни Никифоровой Казанской губернии Мамадышского уезда // ИКЕ. – 1874. – №9. – С.260.

что болезнетворный дух, вселившийся в человека, который вследствие этого первым умер и распространил болезнь в деревне, продолжал пребывать 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 натального пояса (у татар-мусульман веревки, которой подпоясывались 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>220</sup> пошел в лес рубить дрова. Когда он рубил дрова, к нему подошел один шуряле и спросил его: “Как тебя зовут”. Дроворуб ответил: “Меня зовут «в прошлом году защебил»”. Шуряле сказал ему: “давай поиграем с тобою в щекотку!” Дроворуб в это время раскалывал пенек посредством клина, и когда шуряле 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 щекоту”. Шуряле 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 шуряле были защемялены, и он начал сильно кричать от боли. На крик этого шуряле сбежались другие шуряле и стали спрашивать его: “Кто защебил тебе пальцы”? Он отве-

---

<sup>220</sup> В рассказах кряшен разных селений варьировался возраст лесоруба: от «юного молодца» до старика.

тил: “В прошлом году защебил”. Пришедшие шюряле удивились такому ответу своего собрата и сказали ему: “Как же это ты еще в прошлом году защебил себе пальцы, а кричать начал только сейчас?!” Шюряле молчал. Товарищи его осердились на него, выдернули его пальцы из пенька и увели с собой»<sup>221</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, являющимся одним из основных татаро-удмурто-мордовских контактных зон Среднего Поволжья. В некоторых символических элементах образа 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 (ни 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 зачекотать до смерти<sup>222</sup>. Схожий с шурале лесной дух существовал у удмуртов (чаччамурт)<sup>223</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>224</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>225</sup>. В отличие от «татарского» шура-

---

<sup>221</sup> Максимов С. Указ. соч. – С.20.

<sup>222</sup> Мокшин Н.Ф. Религиозные верования мордвы. – Саранск, 1968. – С.17–18.

<sup>223</sup> Первухин Н. Г. Эскизы преданий и быта инородцев Глазовского уезда. – Вятка, 1889. – С.83.

<sup>224</sup> Вполне обоснованным выглядит точка зрения П.В. Денисова, считающего, 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>225</sup> Месарош Д. Памятники старой чувашской веры. – Чебоксары, 2000. – С.52–53; Денисов П.В. Указ. соч. – С.41.



*Старик-кряшен возле своей бани-землянки. Дер. Ялтан Чистопольского уезда Казанской губернии. Фото 1902 г. (РЭМ. 207-13а)*

ле у «чувашского» арсури более четко определяются половая принадлежность и происхождение – его считали существом женского пола, происходящим от неупокоенных душ умерших<sup>226</sup>.

Под общим именем *пяри* (дию) у кряшен были известны 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>227</sup>. Пяри обитали в заброшенных постройках людей, чаще всего в банях-землянках, вырытых недалеко 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

<sup>226</sup> Месарош Д. Указ. соч. – С.52–53.

<sup>227</sup> Максимов С. Указ. соч. – С.22.

возможно, пригласив для освящения здания священника или муллу. Если это не помогало, приходилось полностью разбирать постройку. Лишившись дома, пярй должен был покинуть насиженное место.

Кряшены верили, что пярй бывают мужского и женского пола. Дети, страдавшие психическими болезнями, отстававшие в умственном развитии, «не от мира сего», считались потомством пярй, 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 пярй подумал, что она не одна. Кроме того, женщины в положении, имели обыкновение класть под подушку железный нож. В этом случае пярй боясь, импровизированного оберега, уже не мог 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 пярй или не причинил ему вреда. Если во время сна младенец падал с постели, мать была уверена, что его толкнул пярй<sup>228</sup>. Такие же представления бытовали у многих тюркских народов Евразии<sup>229</sup>.

С глубоко укоренившейся в сознании боязнью пярй 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 пярй. Особо благоприятным временем для пярй 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, оболещали молодых девушек, превращая их в пярй, вселялись в людей, делая их одержимыми<sup>230</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 пярй и восстановить душевное спокойствие больного<sup>231</sup>. Столбы пыли, поднимаемые на дороге сильным ветром, объясняли действием злых духов. Кряшены называли это явление «*пярй туе*» (праздник, свадьба пярй). В это время нельзя было отправляться в дорогу<sup>232</sup>.

---

<sup>228</sup> Максимов С. Указ. соч. – С.26.

<sup>229</sup> Фиельструп Ф.А. Из обрядовой жизни киргизов начала XX века. – М., 2002. – С.65–87.

<sup>230</sup> Максимов С. Указ. соч. – С.26–27.

<sup>231</sup> Костанье И. Из области киргизских верований // Вестник Оренбургского учебного округа. – 1913. – №3. – С.76.

<sup>232</sup> Тябина Е. Тетрадь по этнографии (дер. Казяковы-Челны Лаишевского кантона ТАССР) (1921 г.) // НА ЧГИГН. Отд.1. Ф.Н.В. Никольского. Д.309. Л.206.

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 *алт* – 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>233</sup>.

К злым духам, имеющим тесное отношение к древнетюркским верованиям о духовной сущности человека относятся *өрәк* и *убыр*. По мнению К. Насыри слово «өрәк» 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 кунты* (мой уряк поднялся)<sup>234</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 вопли. 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

<sup>233</sup> Максимов С. Указ. соч. – С.28–30; Коблов Я.Д. Указ. соч. – С.18–20.

<sup>234</sup> Насыри К. Указ. соч. – С.252.

сарая посуду с дегтем<sup>235</sup>. При встрече с уряком или убырлы, который в образе человека подсаживался на телегу к путешественнику, отчего его лошадь начала 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>236</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 пярй. 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 кичәсе* (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

<sup>235</sup> НА ЧГИГН. Отд. 1. Ф. Н.В. Никольского. Д.309. Л.352.

<sup>236</sup> Коблов Я.Д. Указ. соч. – С.22–23.

как объект культа, их образы приобрели негативный оттенок и превратились в злых духов, «приспешников Шайтана». У кряшен же сохранялся традиционный взгляд на этих сверхъестественных 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 сменяющихся 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>237</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>238</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>239</sup>.

---

<sup>237</sup> Матвеев Г.М. Мифологическая картина мира этноса (на примере мифов и языческой религии чувашского народа). – Чебоксары, 2012. – С.301.

<sup>238</sup> Токарев С.А. Ранние формы религии и их развитие. – М., 1964. – С.276–277.

<sup>239</sup> Тимофеев В.Т. Мое воспитание (рассказ старокрещеного татарина) // Казанская центральная крещено-татарская школа. – Казань, 1887. – С.22.

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 китү*). Как отмечалось выше, наряду с верой в существование души у кряшен сохранялись и древние представления о духовной силе – *коты*, 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 (*кирамэт*). В этих верованиях можно четко выявить древнетюркскую основу. Как 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>240</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 тотә* (держат мертвые) – в

---

<sup>240</sup> См.: Басилов В.Н. Культ мусульманских святых в исламе. – М., 1970.

смысле «продолжительная болезнь». В таких случаях совершали моления, посвященные мертвым, пекли специальные поминальные блюда (*элбэ*).

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 келәүе*. 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>241</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 в семье. 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. Помолившись, 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>242</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 семьи варили кашу и совершали моление. Домохозяин и его жена, нарядившись в подарки снохи, клали новую монету в кошелек, относили его на чердак. Таким образом совершался символический акт вхождения в семью нового члена.

---

<sup>241</sup> Тимофеев В.Т. Указ. соч. – С.20.

<sup>242</sup> Там же.

Такой кошелек человек хранил всю жизнь. Лишь после его смерти разрешалось снять кошелек и использовать его содержимое<sup>243</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>244</sup>. Традицию класть в могилу монеты можно наблюдать у многих народов мира. У кряшен этот обычай объяснялся необходимостью выкупить землю для покойника<sup>245</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>246</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 имеет большое значение 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>247</sup>, не все ее элементы поддаются однозначной атрибутации и анализу. Тем не менее, можно выделить несколько основных, наиболее важных момен-

---

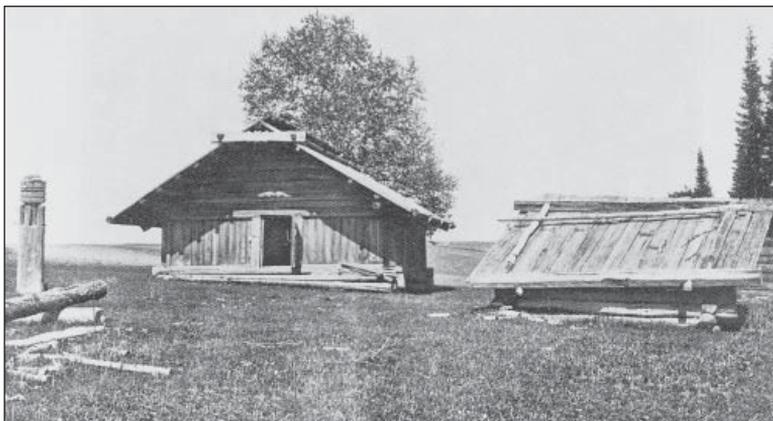
<sup>243</sup> Наличие кошельков с деньгами, подвешивавшихся к потолку дома, отмечалось и в ряде татаро-мусульманских селений Заказанья. Окончательно эта традиция у них была утеряна лишь в 1870-х гг. (Коблов Я.Д. Мифология казанских татар. – Казань, 1910 – С.280).

<sup>244</sup> Тимофеев В.Т. Указ. соч. – С.21.

<sup>245</sup> Гаврилов Б. Погребальные обычаи и поверья старокрещеных татар деревни Никифоровой Казанской губернии Мамадышского уезда // ИКЕ. – 1874. – №9. – С.255.

<sup>246</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>247</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.



*Куала, место молений удмуртов родовым духам (воршудам). Дер. Безмениур Малмыжского уезда Вятской губернии. Фото 1915 г. (Никольский Н.В. Собрание сочинений. Т.V. Этнографические альбомы. – Чебоксары, 2009. – С.252)*

тов 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 принадлежностями 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>248</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

<sup>248</sup> Магнитский В. Из быта чуваш Казанской губернии (Ирихи – Киремети – браки) // Отдельный оттиск из Этнографического обозрения. – Т.18. – Б.г. – С.132–138.

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>249</sup>. И сейчас среди мужчин-удмуртов принято называть своих жен не по имени, а по ее воршуду<sup>250</sup>.

Наряду с очевидными параллелями в этих культурах, свидетельствующих 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-киреметей<sup>251</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>252</sup>. За

---

<sup>249</sup> Васильев И. Языческие имена вотяков // Известия общества изучения Прикамского края. – Сарапул, 1917. – Вып. I. – С. 28.

<sup>250</sup> Владыкин В.Е. Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. – Ижевск, 1994. – С. 145.

<sup>251</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>252</sup> Такой же обряд фиксируется в XIX – начале XX вв. в отдельных русских селениях Среднего Поволжья.

душой умершего приходили его предки. Увидеть их могли только особые люди, общающиеся с духами<sup>253</sup>.

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 – *экирэт баете*, 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 съедал тело покойника и принимал его облик<sup>254</sup>. Узнать убыра можно было при обмывании тела: от холодной или горячей воды он вздрагивал<sup>255</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>256</sup>. Существовал и другой обычай, имевший более узкую локализацию и, по всей видимости, заимствованный кряшенами у местного нерусского населения. В некоторых селениях Лаишевского уезда, как у марийцев и чувашей<sup>257</sup>, было принято ставить возле тела усопшего сосуд с водой, чтобы душа могла умыться и в чистом виде явиться в загробный мир<sup>258</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>259</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 количество, обычно три), которые во время пути также закрывали по-

<sup>253</sup> Матвеев С.М. Погребальные и поминальные обряды крещеных татар. – Казань, 1899. – С.5–6.

<sup>254</sup> Гаврилов Б. Погребальные обычаи и поверья старокрещеных татар деревни Никифоровой Казанской губернии Мамадышского уезда // ИКЕ. – 1874. – №9. – С.256.

<sup>255</sup> Там же. – С.251.

<sup>256</sup> Преображенский А. Об остатках язычества у православных инородцев Поволжья // НА РТ. Ф.10. Оп.2. Д.1384. Л.152.

<sup>257</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>258</sup> Золотов П.И. Похоронно-поминальные обряды жителей деревни Верхние Меретьяки Лаишевского кантона Казанской губернии (1921 г.) // НА ЧГИГН. Отд.1. Ф. Н.В. Никольского. Д.321. Л.189.

<sup>259</sup> Гаврилов Б. Погребальные обычаи и поверья старокрещеных татар деревни Никифоровой Казанской губернии Мамадышского уезда // ИКЕ. – 1874. – №9. – С.250.

лотенцами<sup>260</sup>. Не дозволялось 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. Крещенные Казыли (Казиле) Лаишевского уезда разрешалось брать воду только в реке, по ее течению, при этом следили, чтобы ее зачерпывали дальним концом ковша<sup>261</sup>.

Обмывали тело ближайшие родственники и друзья (представительниц женского пола – женщины, 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>262</sup>.

Обмыв тело, умершего наряжали в лучшие одежды, на ноги надевали холщевые чулки, лапти или башмаки. У кряшен Белебеевского уезда Уфимской губернии на покойного надевали только нижнее белье, заворачивали в саван (*кафен*). В это время другие родственники мужского пола изготовляли 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>263</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>264</sup>. В зафиксированных ритуальных словах этого обряда также отмечается, что эта жертва предназначалась «отцу и матери земли»<sup>265</sup>. Орудия, которые использовали при работе, оставляли около могилы, чтобы не принести вместе с ними в деревню смерть.

---

<sup>260</sup> Тихонова В. Погребальный обычай кряшен дер. Дюртели-Субаш Мамадышского уезда Казанской губернии (1921 г.) // НА ЧГИГН. Отд.1. Ф. Н.В. Никольского. Д.319. Л.90.

<sup>261</sup> Касимов К. Похороны // НА ЧГИГН. Отд.1. Ф. Н.В. Никольского. Д.319. Л.264.

<sup>262</sup> Матвеев С.М. Указ. соч. – С.8.

<sup>263</sup> Гаврилов Б. Погребальные обычаи и поверья старокрещенных татар деревни Никифоровой Казанской губернии Мамадышского уезда // ИКЕ. – 1874. – №9. – 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>264</sup> Татары Среднего Поволжья и Приуралья / отв. ред. Н.И. Воробьев и Г.М. Хисамудинов. – М., 1967. – С.349.

<sup>265</sup> Касимов К. Похороны // НА ЧГИГН. Отд.1. Ф. Н.В. Никольского. Д.319. Л.264.

В гроб под голову покойника укладывали специальную подушку, набитую сухими березовыми листьями или древесной стружкой. Наволочка этой подушки изготовлялась специально. Ее шили из белого холста, при этом надлежало держать иголку ушком к себе (*тискәре*)<sup>266</sup>. Положив тело в гроб, проводили возле него топором или другим металлическим предметом черту для защиты от злых духов<sup>267</sup>. Тело покрывали холстиной. Во время похорон и на поминках женщины устраивали специальный обряд – *елан-сыктау*, т.е. ритуальные плачи-причитания, являвшиеся демонстрацией горя и привязанности к умершему<sup>268</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 совершается в доме, ей все представляется наоборот, поэтому, пока умерший не погребен, нужно петь веселые песни, которые он любил при жизни»<sup>269</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>270</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>271</sup>. У марийцев

---

<sup>266</sup> Матвеев С.М. Указ. соч. – С.10. Этот же способ при пошиве одежды для покойника применялся у удмуртов.

<sup>267</sup> Преображенский А. Об остатках язычества у православных инородцев Поволжья // НА РТ. Ф.10. Оп.2. Д.1384. Л.152.

<sup>268</sup> Тихонова В. Погребальный обычай кряшен дер. Дюртели-Субаш Мамадышского уезда Казанской губернии (1921 г.) // НА ЧГИГН. Отд.1. Ф. Н.В. Никольского. Д.321. Л.90.

<sup>269</sup> Цит. по: Дроздова Г.И. Указ. соч. – С.134–135.

<sup>270</sup> Матвеев С.М. Указ. соч. – С.11.

<sup>271</sup> Дроздова Г.И. Указ. соч. – С.118.

в могилу клали нитки, символизировавшие нить жизни. Эта нить помогала человеку добраться в загробный мир, а его душе – установить связь с луной<sup>272</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>273</sup>. Этим от живых отводили смерть. Важное символическое значение имело и связывание ниток в клубок. Таким образом запутывалась нить, связывающая покойника с миром живых.

Протившись 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, гробом трижды задевали косяк двери, чтобы все было спокойно<sup>274</sup>. Если во время пути в церковь или на кладбище встречались люди, несущие воду, было необходимо ее вылить<sup>275</sup>. Всем встретившимся на дороге раздавали нечетное количество ниток или кусков разноцветных тканей<sup>276</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>277</sup>.

После смерти человека надо было раздать его личную одежду и обувь посторонним<sup>278</sup>. Обычно ее отдавали лицам, обмывавшим тело и копавшим могилу. Возможно, здесь проявлялась вера в сохранение связи умершего с мате-

---

<sup>272</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>273</sup> Касимов К. Похороны // НА ЧГИГН. Отд.1. Ф. Н.В. Никольского. Д.319. Л.267.

<sup>274</sup> Уразманова Р.К. Годовой цикл общественных обрядов и праздников молькеевских кряшен: похоронно-поминальная обрядность // Молькеевские кряшены. – Казань, 1993. – С.90.

<sup>275</sup> Гаврилов Б. Указ. соч. – С.253.

<sup>276</sup> Матвеев С.М. Указ. соч. – С.12.

<sup>277</sup> Там же. – С.11.

<sup>278</sup> Ибаев А. Как проводятся похороны и поминки в с. Албаеве Мамадышского уезда Казанской губернии (1921 г.) // НА ЧГИГН. Отд.1. Ф. Н.В. Никольского. Д.321. Л.120.

риальным 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>279</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>280</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>281</sup>. Часть испеченных лепешек, оставшихся после поминовения, клали под левую руку умершего для того, чтобы он угостил ими родственников на том свете<sup>282</sup>. В день похорон для угощения умершего также готовилась поминальная каша<sup>283</sup>. По данным Н. Одигитриевского, до середины XIX в. у кряшен также существовал обычай проливать на могилу умершего вино, «чтобы ему жилось на том свете не только сытно, но и весело»<sup>284</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>285</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).

---

<sup>279</sup> Ахметкина П. Тетрадь по этнографии (дер. Старый Курбаш Цивильского уезда ЧАО) (1921 г.) // НА ЧГИГН. Отд.1. Ф. Н.В. Никольского. Д.311. Л.55.

<sup>280</sup> Касимов К. Указ. соч. – Л.264.

<sup>281</sup> Гаврилов Б. Погребальные обычаи и поверья старокрещеных татар деревни Никифоровой Казанской губернии Мамадышского уезда // ИКЕ. – 1874. – №9. – С.252.

<sup>282</sup> Матвеев С.М. Указ. соч. – С.8–9.

<sup>283</sup> Гаврилов Б. Погребальные обычаи и поверья старокрещеных татар деревни Никифоровой Казанской губернии Мамадышского уезда // ИКЕ. – 1874. – №9. – С.251.

<sup>284</sup> Одигитриевский Н. Крещеные татары Казанской губернии. Этнографический очерк. – М., 1895. – С.39.

<sup>285</sup> Матвеев С.М. Указ. соч. – С.17.

У кряшен широкое распространение получила 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 покойником очень грешно»<sup>286</sup>. Большинство дореволюционных исследователей, зафиксировавших эту легенду, считали ее наследием ислама<sup>287</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>288</sup>.

Как можно видеть, в похоронной обрядовости кряшен на протяжении многих столетий, вплоть до второй половины XIX в., а в ряде случаев и позднее, преобладали 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>289</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

---

<sup>286</sup> Гаврилов Б. Указ. соч. – С.251.

<sup>287</sup> Гаврилов Б. Указ. соч. – С.251; Матвеев С.М. Указ. соч. – С.14; Историческое описание церквей и приходов Казанской епархии... – С.102; Преображенский А. Указ. соч. – Л.152.

<sup>288</sup> Знаменский П.В. Казанские татары. – Казань, 1910. – С.20.

<sup>289</sup> Гаврилов Б. Указ. соч. – С.256; Матвеев С.М. Указ. соч. – С.19.

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 топилась баня. Помывшись сами, домочадцы оставляли банные принадлежности и для своих мертвецов, которые приходили сюда мыться ночью<sup>290</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>291</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 часть угощений затыкали в щели в стене в сенях для угощения мертвых. По поверьям, на поминки в образе бабочки<sup>292</sup> или в бестелесной форме присутствовал дух усопшего<sup>293</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>294</sup>.

---

<sup>290</sup> Степанова С. Сочинение о религиозно-мифологических представлениях жителей дер. Козяковы-Челны Лаишевского кантона ТАССР (1921 г.) // НА ЧГИГН. Отд.1. Ф. Н.В. Никольского. Д.321. Л.106.

<sup>291</sup> Баязитова Ф.С. Говоры татар-кряшен в сравнительном освещении. – М., 1986. – С.164.

<sup>292</sup> Гаврилов Б. Указ. соч. – С.255; Максимов П. Исчезнувшие формы погребения у инородцев // НА ЧГИГН. Отд.1. Ф.Н.В. Никольского. Д.314. Л.98.

<sup>293</sup> Гаврилов Б. Указ. соч. – С.255.

<sup>294</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.180–181.

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, алдыңда 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>295</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 (*кырык*) 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 – блюдец с угощениями. Совершив трапезу и помянув, присутствующие выходили во двор. Туда же выносили стул. На него клали подушку, ставили блюдец с ритуальной пищей и стакан воды, предназначавшейся покойнику. Все присутствующие пробовали хлеб, произнося при этом про себя специальные слова: «*оҗмах ашлары булсын, туклыкта йөрсен*» (пусть это будет райская еда, пусть ходит сытым). Затем выходили на улицу, доходя до угла следующего дома и смотря при этом на восток<sup>296</sup>. Таким образом присутствующие провожали своего родственника в загробный мир. В ряде кряшенских селений души умерших после поминок

<sup>295</sup> Матвеев С.М. Указ. соч. – С.21.

<sup>296</sup> Баязитова Ф.С. Указ. соч. – С.166.

проводили вплоть до кладбища. В Мамадышском уезде (дер. Крещеная Ерыкса) на сороковой день и в годовщину 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>297</sup>.

Годовщина, 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>298</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 (*тугем/тугем чачем* – буквально с тат.: проливать, рассыпать; *эрәпә* – от араб. *гәрәфә* – 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>299</sup>. Схожий взгляд на этот день отмечается у

---

<sup>297</sup> Юсупов Г.В. Заметки по погребальным, поминальным обрядам, культу предков, святых // ЦПиМН ИЯЛИ. Ф.72. Оп.1. Д.402. Л.145.

<sup>298</sup> Одигитриевский Н. Крещеные татары Казанской губернии. Этнографический очерк. – М., 1895. – С.40.

<sup>299</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.

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>300</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 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>301</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) отмечался 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 *Семита* (Семик), когда совершались летнее поминовение умерших и проводы их на кладбище<sup>302</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

---

<sup>300</sup> Холодная В.Г. Верес // Российский этнографический музей. Режим доступа: <http://www.ethnomuseum.ru/section62/2092/2089/4091.htm>

<sup>301</sup> Матвеев С.М. О крещеных инородцах Уфимской епархии. – Уфа, 1910. – С.21.

<sup>302</sup> Васильев Ф. Указ. соч. – Л.274.

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 «кумилась». В XIX в. древние обряды Семика постепенно переносились на Троицу. Троица (Троицкая суббота и воскресенье) впитала в себя всю обрядность Семика<sup>303</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>304</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>305</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 перестали 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

<sup>303</sup> Пропп В.Я. Русские аграрные праздники. – СПб., 1995. – С.141–148.

<sup>304</sup> Отчет бакалавра Казанской духовной академии Н. Ильминского о путешествии по татарским селениям в августе-сентябре 1856 г. // 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. Исаков. – Казань, 2011. – С.155.

<sup>305</sup> Матвеев С.М. О крещеных инородцах Уфимской епархии. – Уфа, 1910. – С.21.

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 милостыньку. 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>306</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 кире-мет, встречающегося 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

---

<sup>306</sup> Николаева В. Мое детство (дер. Дюртели-Субаш Мамадышского кантона ТАССР) (1921 г.) // НА ЧГИГН Ф. Н.В. Никольского. Д.311. Л.140–142.

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 начинает отмечаться в XIII–XIV вв.<sup>307</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 (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 (Постников) 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>308</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

<sup>307</sup> Халиков А.Х. Монголы, татары, Золотая Орда и Булгария – Казань, 1994. – С.114.

<sup>308</sup> См.: Ильминский Н.И. Татарские надписи из времен Казанского ханства в Лаишевском уезде // Записки Археологического общества. – М., 1851. – Т.3. – С.114–118.

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 муруз. – *Р.И.*) сказал, что они чтут его (своего предка. – *Р.И.*), что (тут он спросил меня, не скажу ли я об этом попам) они, пригласив муллу, совершают у этого камня богомолье, в прошлом году принесли в жертву телицу»<sup>309</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 сохранились 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>310</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. Сюда же на богомолье ежегодно приходили местные татары-мусульмане, читавшие здесь мусульманские молитвы и совершавшие жертвоприношения. С этим местом как у кряшен, 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 вовеки. Но до нас дьявол пил эту [воду], и мы уже пить ее не можем, а потому и умираем»<sup>311</sup>. В основе этой легенды лежит рассказ, почерпнутый татарами из мусульманского вероучения

---

<sup>309</sup> Отчет бакалавра Казанской духовной академии Н. Ильминского о путешествии по татарским селениям в августе-октябре 1848 г. // Христианское просвещение и религиозные движения... – С.84.

<sup>310</sup> Там же.

<sup>311</sup> Тимофеев В. Указ. соч. – С.143.

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 Насреддина) у кряшен Чистопольского уезда. Этот культ был тесно связан с преданиями местных жителей об истории происхождения их селений и их предков. По одной из легенд, пользовавшихся 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 кряшены 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>312</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 тауы* (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 кряшены, 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 кряшены передавали своих жертвенных животных муллам для совершения обряда по нормам исламского вероучения. Это жертвоприношение у них называлось *кужса кләуе, кужса кирәмәте*<sup>313</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). Среди местных жителей бытовало несколько преданий о происхождении этого кургана. По одному из них, в давние времена здесь была крепость-резиденция татарского хана, представлявшая собой опорный пункт, контролировавший перевозки через р. Мешу и проезд по Ногайской даруге. По другой версии, эта крепость была возведена

---

<sup>312</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>313</sup> Там же. – С.8.

татарскими повстанцами, укrywшимися здесь после захвата Казани<sup>314</sup>. Ежегодно здесь устраивались моления, совершалось жертвоприношение (*үгез келәүе*). Ранней весной на кургане собиралась местная молодежь, которая водила хоры воды, пела песни<sup>315</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>316</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>317</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, приносящих 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>318</sup>.

Свое значение этот культ сохранил у местных жителей и в период усиления влияния православия во второй половине XIX – начале XX вв. Когда в се-

---

<sup>314</sup> Износков И.А. Список населенных мест Казанской губернии, с кратким описанием их. Лаишевский уезд. Вып.2. – Казань, 1895. – С.37.

<sup>315</sup> Там же. – С.36.

<sup>316</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>317</sup> Износков И.А. Материалы для истории христианского просвещения инородцев Казанского края. Вып. 1. – Казань, 1893. – С.12–13.

<sup>318</sup> Машанов М.А. Заметка о религиозно-нравственном состоянии крещеных татар Казанской губернии Мамадышского уезда. – Казань, 1875. – С.56.

мье 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>319</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>320</sup>.

Схожие суеверия бытовали среди жителей с. Ляки этого же уезда. На территории селения находилось старинное татарское кладбище, которое также не разрешалось распахивать. При болезни домашнего скота крестьяне водили его сюда для излечения<sup>321</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>322</sup>. В ряде деревень мольке-

---

<sup>319</sup> Чичерина С.В. У приволжских инородцев. Путевые заметки. – СПб., 1906. – С.113–114.

<sup>320</sup> Воробьев Н.И. Село Мелекес Челнинского района (кряшены) // ЦПиМН ИЯЛИ. Ф.77. Оп. Д.34. Л.60 об.

<sup>321</sup> Воробьев Н.И. Село Ляки (Ляке) (кряшены) // ЦПиМН ИЯЛИ. Ф.77. Оп. Д.34. Л.62.

<sup>322</sup> Филиппов Г. Из истории христианского просвещения крещеных татар-мещеряков Тетюшского и Цивильского уездов Казанской губернии // ИКЕ. – 1915. – №37. – С.1039.



*Могила основателя дер. Хозесаново Ходжи Хасана. Современный вид  
(Данилов В.В. Хужҗа Хәсән – әби-бабайлар нигезе.  
Хозесаново – земля моих предков. – Казань, 2014. – С.23)*

евских 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 Мьялки (Малик) бабая (Молькеево)<sup>323</sup>. Кряшены вместе с приезжавшими мусульманами посещали эти могилы, во время молений и жертвоприношений прибегали к помощи мулл<sup>324</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 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 подкрепляв-

<sup>323</sup> Осипова Л. Моя деревня (с. Молькеево Цивильского уезда ЧАО) (13 июня 1921 г.) // НА ЧГИГН. Отд.1. Ф. Н.В. Никольского. Д.309. Л.98.

<sup>324</sup> Филиппов Г. Из истории христианского просвещения крещеных татар-мещеряков Тетюшского и Цивильского уездов Казанской губернии // ИКЕ. – 1915. – №37. – С.1038.

шейся 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>325</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 святые в представлении кряшен приобретают новое содержание, постепенно превращаясь в места поклонения духам типа киремет.

Тесная связь верований в духов-киреметей (*кирэмэт*) 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 известных казанских тюркологов-чувашеведов Н.И. Золотницкого<sup>326</sup> и Н.И. Ашмарина<sup>327</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/керем – «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 воз-

---

<sup>325</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>326</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>327</sup> Ашмарин Н.И. Опыт исследования чувашского синтаксиса. Ч.2. – Симбирск, 1923. – С.270.

возможность связи этого культа с древними языческими молениями евреев, проводившимися в рощах или дубравах<sup>328</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» (Kere-met), созвучному с грузинским Kere-p, армянским Кагет<sup>329</sup>. Данной точки зрения придерживался и известный советский религиовед Н.М. Маторин<sup>330</sup>. В ряде современных исследований прослеживается мысль о связи слова «киремель» с древними названиями духов «кормос», «курмуш» у тюркоязычных народов Алтая<sup>331</sup>. А. Голан допускает возможность связи слова «киремель» с именами персонажей древнегреческой мифологии: Кер – демон смерти; Керы – женщины-демоны, получающие удовольствие от сражений; Керикон – жестокий демон, Карна – богиня преисподней<sup>332</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 их культа. Так, в ряде чувашских, марийских, удмуртских легенд фиксируется неавтохтонный характер этого культа. Известный дореволюционный этнограф И.Н. Смирнов 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>333</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

---

<sup>328</sup> Малов Е.А. О влиянии еврейства на чуваш. Опыт объяснения некоторых чувашских слов. – Казань, 1882. – С.6.

<sup>329</sup> Марр Н.Я. Избранные труды. Т.5. – М.-Л., 1935. – С.9–30.

<sup>330</sup> Маторин Н. Религия у народов Волжско-Камского края прежде и теперь. Язычество – Ислам – Православие – Сектантство. – М.-Л., 1929. – С.68.

<sup>331</sup> Калиев Ю.А. Мифологическое сознание мари: феноменология традиционного мировосприятия. – Йошкар-Ола, 2003. – С.154.

<sup>332</sup> Голан А. Миф и символ. – М., 1993. – С.218.

<sup>333</sup> Смирнов И.Н. Черемисы. Историко-этнографический очерк. – Казань, 1889. – С.167.

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>334</sup>. У марийцев особым почетом пользовались киремети с общим именем Султан (Кугу султан тора, Сак султан, Ян султан, Султан мырза и пр.)<sup>335</sup>. В ряде случаев под марийскими киреметями и обожествляемыми героями скрывались известные мусульманские деятели суфийских братств и татарские феодалы<sup>336</sup>.

У удмуртов Мамадышского уезда Казанской губернии также было распространено почитание киреметя под именем Султон. Местом обитания этого духа являлась роща возле дер. Кузмесь. Киреметь представлялся удмуртам в образе татарина, который покровительствовал им, являлся посредником между людьми и Верховным Божеством<sup>337</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;

---

<sup>334</sup> Цит. по: Калиев Ю.А. Мифологическое сознание мари: феноменология традиционного мировосприятия. – Йошкар-Ола, 2003. – С.183.

<sup>335</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>336</sup> Кузнецов С.К. Отрывки из дорожных заметок во время этнографической экскурсии по Вятской губернии в 1880 году // ИОАИЭ. – Т.III. 1880–1882 гг. – Казань, 1884. – С.262–265.

<sup>337</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.6–7.

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>338</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>339</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>340</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>341</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, отмечается арабо-персидские заимствования, например – Таван киреметь – *дивана* (от персидского «юродивый», «блаженный»), мочаур (смотритель киреметевой рощи или капища) – *музавир* (от арабского «человек, живущий на могиле святого»)<sup>342</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,

---

<sup>338</sup> Потанин Г.Н. У вотяков Елабужского уезда // ИОАИЭ. – Т.III. 1880–1882 гг. – Казань, 1884. – С.225.

<sup>339</sup> Владыкин В.Е. Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. – Ижевск, 1994. – С.202.

<sup>340</sup> Там же.

<sup>341</sup> Салмин А.К. Система религии чувашей. – СПб., 2007. – С.428.

<sup>342</sup> Романов Н.Р. Культ киреметя у чуваш. Рукопись // ОРРК КФУ. Л.2.

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-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-киремеля 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 киремелях – определенный страх, уважение и патерналистское отношение к могущественному духу, также могут быть связаны 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 киремелей 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 некой 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 киремелей 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 Чистополь-

ского уезда<sup>343</sup>, о возникновении наиболее старого киреметя – *Тур угезе* 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 прошествию нескольких лет это жертвоприношение было запрещено гражданским законом<sup>344</sup>; поэтому они вместо лошадей стали приносить быка. Поэтому и названа эта киреметь Тюр угезе, т.е. первоначальная киреметь»<sup>345</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 *кирэмэт*. 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.

---

<sup>343</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>344</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 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>345</sup> Апаков М.В. Указ. соч. – С.11.

Под словом «киреметь» у кряшен понимались как сами духи-киремечи и особые места, в которых они обитают, так и предназначенные им жертвенные приношения<sup>346</sup>. Наиболее значимыми считались общественные киремечи (*олы кирәмәтләр*). В основном они не имели конкретных имен, а обозначались названиями характерных обрядов или жертвоприношений, сопровождавших их культ. Можно выделить следующих духов-киремечей: 1) *Тур үгезе* (бык переднего (в избе) угла), *Яшь тәкә* (молодой баран), *Кызыл үгез* (красный или рыжий бык), *Жылкы келәүе* (моление лошади), *Бауыр келәүе* (моление печени животного) *кирәмәте*. 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 үгезе кирәмәте*. В отличие от большинства других киремечей, моления и жертвоприношения *Тур үгезе* совершались в доме. Предварительно тапили баню, хозяева надевали специальную, холщовую одежду. Быка предназначенного для жертвы, рано утром приводили в избу. Связав 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 болезней. В культе этого киреметя проступают следы более древних представлений, связанных с верой в родовое божество, являвшееся посредником между представителями рода и Тенгере<sup>347</sup>; 2) *Кай[гы] бәрәне* (ягненок печали), *Кеше казы* (чужой гусь), *Кеше үрдәге* (чужая утка), *Әбекәй келәүе* (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», заключавшимся 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

<sup>346</sup> Софийский И.М. О киреметях крещеных татар Казанской губернии (Из лекции в Казанском миссионерском приюте) // Миссионер. – 1876. – №11. – С.57.

<sup>347</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.II. // Отдельный оттиск. – Казань, 1891. – С.4–5.

жесткие требования – приносить ему те или иные жертвы, совершать моления. В случае неисполнения этих требований со стороны мстительного духа следовало наказание; 3) *Тәңре кирәмәте* (киреметь Тенгере), *Тәңре келәүе* (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), *Чаршәмбе келәүе* (моление среды, проводившееся один раз в год), *Апаз иле* (страна Апазово, кряшенское село в Казанском уезде), *Курса келәүе* (татаро-мусульманская деревня в Лаишевском уезде)<sup>348</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>349</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.), их 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 скрытый характер. На жертвоприношения не допускались посторонние (*кеше ашамас келәүе*), 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>350</sup>.

<sup>348</sup> Гаврилов Б. Описание кереметей крещеных татар Елабужского уезда (1882 г.) // ГАКО. Ф.237. Оп.74. Д.2170. Л.2 об.–3.

<sup>349</sup> Иванов Г. Мое село (с. Дюсьметево Мамадышского кантона ТАССР) (1921 г.) // НА ЧГИГН. Отд.1. Ф. Н.В. Никольского. Д.163. Л.6.

<sup>350</sup> Гаврилов Б. Указ. соч. – Л.3.

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>351</sup>. Данную традицию можно обнаружить в верованиях 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>352</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 – старокрещеные 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. Развитая, 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

---

<sup>351</sup> Гаврилов Б. Указ. соч. – Л.3 об.

<sup>352</sup> Иоанна де Плано Карпини архиепископа Антиварийского, история монгалов, именуемых нами татарами // Из глубины столетий / сост., вступ. статьи и комментарии Б.Л. Хамидуллин. – Казань, 2000. – С.174–175.

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 ты не скажешь правду, то умрешь: киремети ведь очень сердиты”»<sup>353</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 святок 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 умилостивить 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,

---

<sup>353</sup> Апаков М.В. Указ. соч. – С.13.

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>354</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 коробочка 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 навитыми на него лоскутами холста<sup>355</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.

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

---

<sup>354</sup> Николаева В. Мое детство (дер. Дюртели-Субаш Мамадышского кантона ТАССР) (1921 г.) // НА ЧГИГН Ф.Н. Никольского. Д.311. Л.140–142.

<sup>355</sup> 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.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.II // Отдельный оттиск. – Казань, 1891. – С.4–6.

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, имеющих общую древнетюркскую основу.

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 начало 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 бескровные жертвы. По наблюдениям современников, во второй половине XIX в. киремети у кряшен начинают «требовать» несвойственные для них жертвы, например, 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>356</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 миссионерами, 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>357</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 их этнической культуре особый колорит и своеобразие.

---

<sup>356</sup> Софийский И.М. Указ. соч. – С.9.

<sup>357</sup> Отчет о деятельности Братства святителя Гурия. С 4 октября 1875 года по 4 октября 1876 года. – Казань, 1876. – С.20.

## ШКОЛЬНОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ КРЯШЕН



*Конфессиональное образование крещеных нерусских народов Волго-Уралья в XVI–XVIII вв.* 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 Свяяжского Успенского монастыря были открыты школы для обучения новокрещен<sup>1</sup>. Я. Орлов, основываясь на «народных преданиях», утверждал, что Гурий «завел школы для татарских детей, многих из них окрестив, содержал на своем отчете»<sup>2</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 (1589–1602)<sup>3</sup>. Реальность открытия этих школ ставилась под сомнение уже в работах дореволюционных церковных историков<sup>4</sup>.

<sup>1</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>2</sup> Орлов Я. Указ. соч. – С.16.

<sup>3</sup> См.: Платон (Любарский). Сборник древностей Казанской епархии и других приснопамятных событий, старанием и трудами Спасоказанского монастыря архимандрита Платона составленный, 1782 года. – Казань, 1868. – С.77–78.

<sup>4</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.

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 (Воинов) (1655–1724) была открыта школа, в которую было помещено 32 мальчика<sup>5</sup>. Через три года из 32 учеников 5 закончили обучение, 20 выучили часослов, а 7 померли<sup>6</sup>. Нового набора не последовало. Отсутствие твердой материальной основы привело к закрытию школы в 1719 г., ее воспитанники были распущены по домам, так как «оныя, новокрещенные дети, будучи в Казани без отцов и матерей своих зачали помирать, а другие заболели»<sup>7</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>8</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 ее учеников, кроме русских, чувашей, марийцев, мордву, калмыков и татар. По словам И. Гмелина, эти семинаристы должны были стать в дальнейшем священниками, поэтому особое внимание обращалось на сохранение их связи со своими соплеменниками. Для этого им во внеучебное время предлагалось разговаривать только на своих родных языках. Но при этом весь образовательный процесс здесь осуществлялся на русском и церков-

---

<sup>5</sup> Малов Е.А. О новокрещенских школах в XVIII веке // Отдельный оттиск из Православного обозрения. – Казань, 1868. – С.94.

<sup>6</sup> Харлампович К. Казанские новокрещенские школы. (К истории христианизации инородцев Казанской епархии в XVIII в.). – Казань, 1905. – С.4.

<sup>7</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>8</sup> Никольский Н.В. Краткий конспект по этнографии чуваш // Собрание сочинений. Т.1. – Чебоксары, 2004. – С.47.

нославянском языке. Ученики изучали русскую речь, основы христианской религии, латинский язык и философию<sup>9</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 Свяязском Богородицком монастыре известный церковный деятель Алексей Раифский, который в этом году был назначен наставником и управляющим новокрещенскими делами (руководителем Новокрещенской комиссии). Учителем в школу был приглашен В. Свенцицкий. Как и в Казани, в Свяязске изучались специальные церковные богословские дисциплины и «словено-российская грамматика»<sup>10</sup>.

Оживление деятельности по обращению в христианство нерусских народов, связанное с деятельностью 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 новокрещеных 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 школу предполагалось привлечь до 30 учеников, а на их содержание выделить 1 378 руб. 20 коп.<sup>11</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 жалования преподавательскому составу. Лишь в октябре 1745 г. стала действовать первая школа, открытая в Свяязске, 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>12</sup>. В 1750 г. в 4 новокрещенских школах обучалось 200 чел. (62 крещеных татарина, 43 чувашина, 71 мари, 12 удмуртов, 11 мордвы, 1 мешеряк), в 1751 г. – 191 чел. (48 крещеных

<sup>9</sup> Харлампович К. Указ. соч. – С.4.

<sup>10</sup> Там же. – С.5.

<sup>11</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>12</sup> Лупов П.Н. Христианство у вотяков. – СПб., 1899. – С.225.

татар, 45 чувашей, 68 мари, 18 удмуртов, 11 мордвы, 1 мещеряк), в 1752 г. – 188 чел., в 1754 г. – 177 чел.<sup>13</sup>

С самого 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 по централизованному управлению учебного процесса и обеспечению учеников съестными припасами и медикаментами. В 1751 г. по неосторожности одного из учеников полностью выгорела елабужская школа. Воспользовавшись этим удобным случаем, новый казанский архипастырь Лука (Конашевич) (?–1758) 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>14</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>15</sup>.

Срок обучения составлял от 6 лет и более, в зависимости от даровитости учеников. Характерной чертой системы 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>16</sup>.

На новом месте новокрещенские школы столкнулись с прежними трудностями. В связи со спадом миссионерской активности и переводом архиепископа Луки на белгородскую кафедру «новокрещенские школы и вообще миссионерское дело приходит все более и более в расстройство»<sup>17</sup>. Недостаточное

<sup>13</sup> РГИА. Ф.796. Оп.23. Д.695. Л.35–561.

<sup>14</sup> Ислаев Ф.Г. Указ. соч. – С.120.

<sup>15</sup> Пугачевщина. Сб. документов и материалов: в 2 т. Т.2. – М.-Л., 1929. – С.5.

<sup>16</sup> Никольский Н.В. Народное образование у чуваш // Собрание сочинений. Т.2. – Чебоксары, 2007. – С.45.

<sup>17</sup> Малов Е.А. Указ. соч. – С.106.

финансирование, низкое медицинское обслуживание привели к существенной смертности среди учеников. 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>18</sup> Одной из основных причин такого положения стали падение интереса со стороны епархиального руководства к деятельности школ, отсутствие достаточного контроля, приводившее к многочисленным злоупотреблениям. Как говорилось в «Экстракте о монашеском и священном чине», составленном подполковником Свечинным: «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>19</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.

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>20</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, букварь 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

<sup>18</sup> Никольский Н.В. Указ. соч. – С.61.

<sup>19</sup> Пугачевщина. Сб. документов и материалов: в 2 т. Т.2. – М.-Л., 1929. – С.5.

<sup>20</sup> ПСЗ-1. – Т.26. – №12126. – П.4.

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. – 123, в 1770 г. – 110, в 1772 г. – 95<sup>21</sup>, в 1786 г. – 80 чел.<sup>22</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>23</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>24</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 (Подобедов) (1742–1818), после длительной переписки со Св. Синодом, удастся найти деньги, и в 1792–1793 гг. для школы возводится новое здание с общежитием и квартирами для учителей, комиссара и лекаря<sup>25</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>26</sup>. Важной новацией в педагогической деятельности стало введение «нового метода», применявшегося в это время в народных училищах, предусматривавшего непосредственную работу учителя с учениками, использование наглядного метода преподавания.

---

<sup>21</sup> РГИА. Ф.796. Оп.23. Д.695. Л.35–561.

<sup>22</sup> Никольский Н.В. Народное образование у чуваш // Собрание сочинений. Т.2. – Чебоксары, 2007. – С.76.

<sup>23</sup> Никольский Н.В. Христианство среди чуваш Среднего Поволжья в XVI–XVIII вв. // Собрание сочинений. Т.2. – Чебоксары, 2007. – С.224.

<sup>24</sup> Харлампович К. Указ. соч. – С.53.

<sup>25</sup> Там же. – С.72.

<sup>26</sup> Никольский Н.В. Указ. соч. – С.321.

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>27</sup>. В начале XIX в. здесь продолжали духовное обучение 12 бывших воспитанников этих школ<sup>28</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>29</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 приготавлила 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 озаменовали себя, большею частью, не только не образованием, но даже и нравственной жизнью»<sup>30</sup>.

Действительно, главная цель создания новокрещенских школ – подготовка квалифицированных национальных кадров православного причта, которые должны были стать движущей силой религиозного и культурного просвеще-

---

<sup>27</sup> ПСЗ-1. – Т.26. – №19455.

<sup>28</sup> РГИА. Ф.796. Оп.82. Д.930.

<sup>29</sup> Ислаев Ф.Г. Указ. соч. – С.121.

<sup>30</sup> Малов Е.А. Указ. соч. – С.116–117.

ния 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>31</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 приносили 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.

*Школьное просвещение кряшен в первой половине XIX в.* Новым 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>32</sup>. В 1803 г. были утверждены «Предварительные правила народного просвещения», а в 1804 г. – «Устав учебных заведений, подведомых университету»<sup>33</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

---

<sup>31</sup> ПСЗ-1. – Т.9. – №8236.

<sup>32</sup> ПСЗ-1. – Т.27. – №20406.

<sup>33</sup> Рождественский С.В. Исторический обзор деятельности Министерства народного просвещения. 1802–1902 гг. – СПб., 1902. – С.38–40.

руководство над гимназиями. Гимназии в свою очередь наделялись такими же правами по отношению к низшим учебным заведениям<sup>34</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 научным центром края, Казанский университет дал мощный импульс 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>35</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. Ильминский 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>36</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>37</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

---

<sup>34</sup> ПСЗ-1. – Т.28. – №21501.

<sup>35</sup> Валеев Р. Востоковедение в Казанском университете и изучение историко-культурного наследия азиатских народов // История татар с древнейших времен: в 7 т. Т.6. – Казань, 2013. – С.725.

<sup>36</sup> ПСЗ-1. – Т.28. – №21 501. – П.118, 119.

<sup>37</sup> Там же. – П.119.

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 по-русски не разумеют, учить священо и церковнослужителям в школах и церквах 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>38</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 приживались в инородческой среде»<sup>39</sup>.

Во многом из-за этих же причин не был реализован другой проект Александровской эпохи, выдвинутый в 1822 г. попечителем КВО 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 беднейших 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 фи-

---

<sup>38</sup> ПСПМНП. – Т.1. – С.354.

<sup>39</sup> Кедров К. Школа как средство христианского просвещения инородцев // НА РТ. Ф.10. Оп.2. Д.1119. Л.78.

нансирования 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>40</sup>.

Лишь в годы правления Николая I происходили 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>41</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>42</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>43</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>44</sup> и 25 ноября<sup>45</sup> 1842 г. все созданные ранее волостные школы были преобразованы в приходские училища, подчиненные МГИ. Вместо подготовки писарей на эти учебные заведения возлагалась обязанность распространения грамотности среди государственных крестьян.

---

<sup>40</sup> Примогонов Н. Распространение христианства между русскими инородцами в царствование Александра I // НА РТ. Ф.10. Оп.2. Д.1119. Л.81.

<sup>41</sup> ПСЗ-2. – Т.3. – №2377.

<sup>42</sup> ПСЗ-2. – Т.6. – №4219 б.

<sup>43</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>44</sup> ПСЗ-2. – Т.17. – Отд.1. – №15794.

<sup>45</sup> ПСЗ-2. – Т.17. – Отд.2. – №16248.

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 ее 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>46</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>47</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 правитель-

---

<sup>46</sup> Нурминский С. Инородческие школы // Православное обозрение. – 1864. – Т.2. – С.219–220.

<sup>47</sup> НА РТ. Ф.93. Оп.1. Д.128 г. Л.251–257об.

ственных 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>48</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>49</sup>.

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>50</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

---

<sup>48</sup> РГИА. Ф.383. Оп.7. Д.6190-а. Л.1, д.6190-б.

<sup>49</sup> РГИА. Ф.797. Оп.15. Д.5644. Л.18.

<sup>50</sup> Отчет бакалавра Казанской духовной академии Н. Ильминского о путешествии по татарским селениям в августе-сентябре 1856 г. // 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.

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>51</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>52</sup>. В 1855 г. для пополнения сельских училищ предписывалось брать в них сирот<sup>53</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>54</sup>. Сами учителя, большинство из которых являлись местными священнослужителями, в связи с сильной загруженностью прямыми пастырскими обязанностями, не всегда имели возможность вести 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.

---

<sup>51</sup> Отчет бакалавра Казанской духовной академии Н.И. Ильминского о поездке по татарским селениям в августе-сентябре 1849 г. // ОР РНБ. Ф.573. Оп.1 Д.А1/232. Л.25 об.

<sup>52</sup> Прокопьев К.П. Школьное просвещение инородцев Казанского края в XIX веке до введения просветительской системы Н.И. Ильминского. – Казань, 1905. – С.17.

<sup>53</sup> Там же.

<sup>54</sup> Отчет бакалавра Казанской духовной академии Н.И. Ильминского о поездке по татарским селениям в августе-сентябре 1849 г. // ОР РНБ. Ф.573. Оп.1 Д.А1/232. Л.26.

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>55</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 повысились интерес к получению образования, 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>56</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 законотворческой 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 заведе-

---

<sup>55</sup> Тимофеев В.Т. Дневник старокрещеного татарина // Казанская центральная крещено-татарская школа. – Казань, 1887. – С.11–12.

<sup>56</sup> Исхаков Р.Р. Школьное просвещение крещеных татар и нагайбаков // История татар с древнейших времен: в 7 т. Т. VI. Формирование татарской нации. XIX – начало XX в. – Казань, 2013. – С.819.



*В.Т. Тимофеев. Фото нач. 1860-х гг. (Gokgoz S.S. Yeyfimiy Aleksandroviç Malov. Idil-Uralda islam karsiti rus misyon siyasete. – Ankara: Hacettepe Üniversitesi, 2007)*

ний было «утверждать в народе религиозные и нравственные понятия и распространять первоначальные полезные знания»<sup>57</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 пожертвований 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 тысяч экземпляров<sup>58</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. Ни-

<sup>57</sup> Высочайше утвержденное 14 июля 1864 г. Положение о начальных народных училищах // ИКЕ. – 1868. – №1. – С.2.

<sup>58</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 года. – Казань, 1910. – С.17–18.

кифорово Мамадышского уезда Казанской губернии. После окончания Тевелеевской приходской школы МГИ он уехал в Казань с целью поступить послушником в Иоановский монастырь. В 1862 г. он познакомился 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>59</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 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»<sup>60</sup>. Наблюдение за школой было поручено Н.И. Ильминскому и бакалавру КазДА Е.А. Малову<sup>61</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 учебном году здесь училось уже 20 чел., а в 1866 г. 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. Кривоносов, 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. Перво-

<sup>59</sup> НА РТ. Ф.92. Оп.1. Д.2340.

<sup>60</sup> Казанская центральная крещено-татарская школа. – Казань, 1886. – С.76.

<sup>61</sup> НА РТ. Ф.160. Оп.1. Д.144. Л.1–2.



*Здание  
КЦКТШ.  
Фото  
1872 г.  
(Из фондов  
ОРРК КФУ)*

начально 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>62</sup>. Чтобы исправить это положение, основателям школы при поддержке попечителя КУО П.Д. Шестакова и казанского архиепископа Антония (Амфитеатров) (1815–1879) в 1867 г. удалось построить для школы отдельное здание на Арском поле, расширенное в 1870–1871 гг. на средства МНП. В 1867–1868 уч. г. КЦКТШ была разделена на два самостоятельных отделения – мужское и женское<sup>63</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

<sup>62</sup> Витевский В.Н. Н.И. Ильминский. Директор Казанской учительской семинарии. – Казань, 1892. – С.15.

<sup>63</sup> Горохов В.М. Реакционная школьная политика царизма в отношении татар в Поволжье. – Казань, 1941. – С.106.

для изучения здесь предметы. Подчеркивая эмпирический характер своей системы, Ильминский считал важным не ограничивать преподавательскую деятельность Тимофеева, 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 (далее – КУС). 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.

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. Тимофеевым был организован певчий хор из учеников. 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>64</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 по-

---

<sup>64</sup> Витевский В.Н. Указ. соч. – С.14.

сещение 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 крещенотатарской 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 слушая хор крещено-татарской школы, напоминал собою тех послов 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>65</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 секуляризованной европейской культуре, неподготовленные «иногородцы» 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 детях душевную жизнь, содействовало бы органическому, внутреннему развитию и росту душевных сил и способностей... в добром, нравственно-религиозном направлении»<sup>66</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>67</sup>.

---

<sup>65</sup> Яковлев И.Я. Моя жизнь. Воспоминания. – М., 1997. – С.162–163.

<sup>66</sup> Ильминский Н.И. Записка об устройстве учебных заведений. – Казань, 1904. – С.8.

<sup>67</sup> Джераси Р. Окно на Восток: Империя, ориентализм, нация и религия в России. – М., 2013. – С.97.

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, ученики могли свободно жить в школе, посещать занятия в ней, ходить на богослужение в домовую церковь, общаясь 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 среди них появлялся»<sup>68</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 новой незнакомой обстановке, 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>69</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 идея-

---

<sup>68</sup> Знаменский П.В. На память о Н.И. Ильминском. К двадцатипятилетию Братства святителя Гурия. – Казань, 1892. – С.168.

<sup>69</sup> Цит. по: Знаменский П.В. Отец Василий Тимофеевич Тимофеев. (Некролог). – Казань, 1896. – С.8.

ми, 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. Наряду с кряшенами сюда поступали удмурты, марийцы, чувашы 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.

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>70</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>71</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. Тимофееву за его труды<sup>72</sup>. В дальнейшем была установлена постоянная система финансирования школы. К началу XX в. общий ежегодный бюджет школы составлял 14105 руб. 86 коп., состоявший из полученных денежных субсидий МНП (5923 руб. 88 коп.), Православного миссионерского общества (3450 руб.), Св. Синода (700 руб.), казанского земства (500 руб.), пожертвова-

---

<sup>70</sup> Ильминский Н.И. Школа для первоначального обучения детей крещеных татар в Казани // Казанская центральная крещено-татарская школа. – Казань, 1886. – С.219–220.

<sup>71</sup> Чичерина С.В. У приволжских инородцев. Путевые заметки. – СПб., 1906. – С.53.

<sup>72</sup> Казанская центральная крещено-татарская школа. – Казань, 1887. – С.176–180.

ний 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>73</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 воинской 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 законоучителя, 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 представляло 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>74</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>75</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>76</sup>.

Окончательное структурирование организации этого учебного заведения происходит в 1908 г., когда при нем открывается образцовое начальное училище для педагогической практики воспитанников.

---

<sup>73</sup> РГИА. Ф.733. Оп.173. Д.101. Л.5.

<sup>74</sup> РГИА. Ф.733. Оп.170. Д.1046. Л.2.

<sup>75</sup> Отчет Казанской центральной крещено-татарской школы за 1903–1904 учебный год. – Казань, 1904. – С.1–2.

<sup>76</sup> Отчет о состоянии Казанской центральной крещено-татарской школы за 1901–1902 учебный год. – Казань, 1902. – С.7–8.



*Директор КЦКТШ Т.Е. Егоров со своими учениками. Фото нач. XX в.  
(Чичерина С.В. У приволжских инородцев. – СПб., 1905. – вкладыш)*

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>77</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>78</sup>.

<sup>77</sup> Знаменский П.В. На память о Н.И. Ильминском... – С.196.

<sup>78</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.

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>79</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>80</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, популяризировались идеи православия среди основной массы кряшен<sup>81</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, замещающие 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.

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>82</sup>, привели к значительно-

---

<sup>79</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>80</sup> Горохов В.М. Указ. соч. – С.110.

<sup>81</sup> Отчет члена училищного совета МНП А.С. Будиловича о поездке по Казанскому, Оренбургскому и Западно-Сибирскому учебным округам в 1904 г. // РГИА. Ф.733. Оп.173. Д.101. Л.5.

<sup>82</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.



*Казанская учительская семинария.  
Фото кон. XIX – нач. XX вв. (ОРРК КФУ)*

му 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>83</sup>. В нее могли поступать, наряду с русскими, представители коренных народов России, назначавшиеся после окончания курса учителями в народные училища<sup>84</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 вносивших за свое образование 130 руб. Были стипендиаты земских организаций и различных благотворительных обществ<sup>85</sup>.

При семинарии были организованы 4 образцовые начальные школы (чувашская, черемисская, мордовская, вотская). 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>86</sup> О высоком статусе и популярности

<sup>83</sup> Акт открытия Казанской учительской семинарии. – Казань, 1872. – С. 1.

<sup>84</sup> НА РТ. Ф.93. Оп.1. Д.4. Л.8–9.

<sup>85</sup> НА РТ. Ф.968. Оп.1. Д.83.

<sup>86</sup> Для сравнения: в обычной учительской семинарии в среднем количество учеников не превышало 60 чел.

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>87</sup>. Сюда могли поступать юноши от 14 до 17 лет<sup>88</sup>.

Если КЦКТШ становится центром подготовки учителей для миссионерских школ, то КУС превратилась в кузницу кадров для земских<sup>89</sup>, министерских (МНП) и церковно-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 – чувашаи, 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>90</sup>.

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, разрабо-

---

<sup>87</sup> Отчет Казанской учительской семинарии за 1889–90 и 1890–91 учебные годы. – Казань, 1892. – С.12–14.

<sup>88</sup> НАРТ. Ф.92. Оп.1. Д.12715. Л.7–8.

<sup>89</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. Рекеев, 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>90</sup> Чекменева Т.М. Казанская «инородческая» учительская семинария и ее роль в просвещении нерусских народов Поволжья: дис. ... канд. ист. наук. – Казань, 1985. – С.22.



*Ученики КУС разных национальностей. Фото нач. XX в.  
(Чичерина С.В. У приволжских инородцев. – СПб., 1905. – вкладыш)*

танном 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 переводах. На протяжении всей истории существования этого учебного заведения переводческая деятельность являлась важной составляющей 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>91</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).

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>92</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 предусматривалось выделение от казны средств в размере 400 руб. Но до 1889 г. в КУС занятия в них не были обязательными. Каждый желающий занимался тем, что его интересовало<sup>93</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 подготовительном классе. В первый год изучалось переплетное дело, во второй – столярное, в третий – кузнечно-слесарное, в четвертый – слесарное и паяльное ремесло<sup>94</sup>. Уроки делились на теоретические (черчение, техническое рисование и материаловедение) и практические. Учителем теоретических предметов был назначен капитан ар-

---

<sup>91</sup> Чекменева Т.М. Указ. соч. – С.145.

<sup>92</sup> НА РТ. Ф.968. Оп.1. Д.16. Л.37.

<sup>93</sup> Учебная мастерская Казанской учительской семинарии // Отдельный оттиск из каталога Казанской научно-промышленной выставки 1890 г. – Казань, 1890. – С.3.

<sup>94</sup> Ильминский Н.И. Программа в учебных мастерских при Казанской учительской семинарии. – Казань, 1891. – С.1.

тиллерии А.Г. Левитский<sup>95</sup>. Полученные навыки воспитанники должны были реализовывать при поступлении на должности сельских учителей – обучать школьников и их родителей новым методикам 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>96</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 верен 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 присекали 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 – 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 бо-

---

<sup>95</sup> Отчет Казанской учительской семинарии за 1889–90 и 1890–91 учебные годы. – Казань, 1892. – С.27.

<sup>96</sup> НА РТ. Ф.93. Оп.1. Д.4. Л.10.

лее 300 чел.<sup>97</sup> В дальнейшем количество кряшенских школ неуклонно увеличивалось. К концу XIX столетия в Казанской губернии действовало 60 братских школ, в которых получали образование около 2 тыс. кряшен (см. табл.1).

*Таблица 1.* Динамика численности миссионерских братских школ в кряшенских селениях в 1867–1900 уч. гг.<sup>98</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

<sup>97</sup> Извлечения из всеподданнейшего отчета обер-прокурора Святейшего Правительствующего Синода за 1868 год. – СПб., 1869. – С.93.

<sup>98</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.

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.

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, чистописанию. 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>99</sup>.

Характерной чертой этих школ были предельная простота организации образовательного процесса и их конфессиональная направленность. Школа представляла из себя небольшое учебное заведение, обычно располагавшееся

<sup>99</sup> НА РТ. Ф.968. Оп.1. Д.16. Л.36–38.



*Школа Братства св. Гурия в дер. Новое Мочалкино Мамадышского уезда Казанской губернии. Фото нач. XX в. (РГИА. Ф.835. Оп.3. Д.173. Л.14 об.)*

в простой сельской избе, во главе с учителем-«простецом», являвшимся таким же крестьянином, что и местное население, 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 конфессиональное образование доступным для значительной части юношества<sup>100</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 (мектебе и

---

<sup>100</sup> Записка окружного начальника Киевского учебного округа Якова Коблова, поданная на имя министра народного просвещения П.Н. Игнатъева, «Некоторые соображения о постановке образования у восточных инородцев России» (1915 г.) // Христианское просвещение и религиозные движения... – С.388.



*Экзамены в школе Братства св. Гурия в с. Дюсьметьево Мамадышского уезда Казанской губернии. Фото нач. XX в. (РГИА. Ф.835. Оп.3. Д.173. Л.16)*

медресе). Как признавал Н.И. Ильминский в одной из своих записок с образным названием «Ех orient 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>101</sup>. По сути, по задумке Ильминского братские школы должны были стать для татар-кряшен тем же, чем являлись мектебе для татар-мусульман – самодостаточными институтами, не нуждавшимися 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

<sup>101</sup> Ильминский Н.И. Ех orient lux // Православный собеседник. – 1904. – Вып.1. – С.40–53.

очередь это было связано с ограниченными финансовыми возможностями самих миссионерских организаций. Н.И. Ильминскому и его последователям приходилось буквально по крохам собирать средства, обращаясь 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 жалование впроголодь, обучать детей в сложных, антисанитарных условиях<sup>102</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>103</sup>. Тем не менее, необходимо подчеркнуть, что создание широкой сети братских школ, первоначальное обучение в которых велось на родном для учеников языке, несмотря на свои 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 собой число 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>104</sup>. К 1875 г. на территории Уфимской губернии действовало 12 братских

---

<sup>102</sup> НА РТ. Ф.986. Оп.1. Д.86. Л.9–10 об.

<sup>103</sup> По замечанию инспектора народных училищ Казанской губернии Островского, знакомившегося в 1871 г. с деятельностью «братских» школ, учащиеся этих учебных заведений «крайне не развиты в умственном отношении. Неразвитостью 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: Эфиоров А.Ф. Нерусские школы Поволжья, Приуралья и Сибири. Исторические очерки. – М., 1948. – С.17).

<sup>104</sup> Спасский Н.А. Просветитель инородцев Казанского края Н.И. Ильминский. – Самара, 1900. – С.116.

школ, в которых обучалось 270 чел.<sup>105</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>106</sup>. С целью подготовки учителей Вятский комитет начал отправлять наиболее способных учеников своих миссионерских школ в КЦКТШ<sup>107</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. 2).

*Таблица 2.* Динамика численности учеников миссионерских школ в кряшенских селениях Вятской губернии за 1872–1889 уч. гг.<sup>108</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

<sup>105</sup> Отчет о деятельности Совета Братства св. Гурия от 4 октября 1874 года по 4 октября 1875 года. – Казань, 1876. – С.11.

<sup>106</sup> Отчет Вятского комитета Православного миссионерского общества за 1871. – Вятка, 1872. – С.20–21.

<sup>107</sup> Отчет Вятского комитета Православного миссионерского общества за 1877. – Вятка, 1878. – С.9.

<sup>108</sup> Таблица составлена по данным отчетов Вятского комитета Православного миссионерского общества за 1871–1889 гг.

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

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 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.

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>109</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, расширилась сеть начальных школ<sup>110</sup>.

<sup>109</sup> Витевский В.Н. Нагайбаки Верхнеуральского уезда Оренбургской губернии // Волжско-Камское слово. – 1892. – №138.

<sup>110</sup> НА РТ. Ф.968. Оп.1. Д.150. Л.80–83 об.



*Нагайбакские дети. Фото нач. XX в. (Россия. Полное географическое описание нашего отечество / под ред. П.П. Семенова Тянь-Шанского. Т.5. Урал и Приуралье. – СПб., 1914. – С.218)*

К 1895 г. в Оренбургской губернии существовали 7 школ, обучение в которых велось на татарском и русском языках<sup>111</sup>. Значительное расширение сети нагайбакских учебных заведений происходит в начале XX в. с учреждением особого благочинного округа и Преображенского миссионерского стана (1901 г.). В 1904 г. в Оренбургской губернии действовали 4 миссионерских, 16 поселковых школ и 1 школа грамоты с 596 учениками и 432 ученицами из нагайбаков<sup>112</sup>.

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

<sup>111</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>112</sup> Отчет члена училищного совета МНП А.С. Будиловича о поездке по Казанскому, Оренбургскому и Западно-Сибирскому учебным округам в 1904 г. // РГИА. Ф.733. Оп.173. Д.101. Л.105 об.

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>113</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>114</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. Шеморбаша Лаишевского уезда Казанской губернии<sup>115</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 г. 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>116</sup>. Главной целью ее открытия были распространение необходимых аграрных знаний среди юношества, знакомство крестьян с разработками в области сельского хо-

---

<sup>113</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>114</sup> Отчет о деятельности Братства святителя Гурия от 4 октября 1871 года по 4 октября 1872 года. – Казань, 1873. – С.15.

<sup>115</sup> Инородческая сельскохозяйственная школа в крещено-татарском селе Шемурт-башах Казанской губернии // Православный благовестник. – 1893. – №23. – С.50–51.

<sup>116</sup> НА РТ. Ф.93. Оп.1. Д.364. Л.46–48.



*Урок церковного пения в школе Братства св. Гурия в с. Белая Гора  
Чистопольского уезда Казанской губернии (РГИА. Ф.835. Оп.3. Д.173. Л.7)*

зяйства 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>117</sup>.

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,

<sup>117</sup> НА РТ. Ф.93. Оп.1. Д.364. Л.10–11.

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>118</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>119</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 (далее – 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

---

<sup>118</sup> Памфилов П. Село Никифорово Мамадышского уезда (о причинах отпадения крещеных татар от православия) // НА РТ. Ф.967. Оп.1. Д.179. Л.30 об.

<sup>119</sup> Спасский Н.А. Просветитель инородцев Казанского края Н.И. Ильминский – Самара, 1900. – С.137.

Н.И. Ильминскому управлять всем этим обширным и сложным механизмом<sup>120</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 в области миссионерства и школьного дела нерусского населения Поволжья и Урала<sup>121</sup>.

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>122</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, школь-

---

<sup>120</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).

<sup>121</sup> В личном фонде Н.И. Ильминского, хранящемся в Национальном архиве Республики Татарстан (НА РТ. Ф.968), сохранилась его обширная переписка со своими учениками, представленная сотнями писем, посвященная различным аспектам миссионерской и просветительской деятельности, в которых раскрывается его исключительная роль в руководстве школьным делом и христианско-просветительской деятельностью учителей миссионерских, министерских и земских школ.

<sup>122</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.73.

ного 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, национального 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 воспитанной в миссионерских школах интеллигенцией, которая могла впоследствии заявить о своих правах, оказались вполне обоснованными. В лице зарождающейся кряшенской, чувашской, марийской, удмуртской интеллигенции, формировавшейся в виде некой 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>123</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 материального обеспечения в миссионерских школах выразилась в начале XX в. в повышении текучести педагогических кадров в этих учебных заведениях. Не имея возможность полностью реализовать свои педагогические идеи в жестких клерикальных рамках этих школ учителя стремились перевестись в земские

---

<sup>123</sup> Беляев А. Просьба к Н.И. Ильминскому о разъяснении вопросов по народной школе // Волжский вестник. – 1891. – №5, 6 янв.



*Церковно-приходская школа в дер. Нижняя Кондрата Чистопольского уезда  
Казанской губернии (РГИА. Ф.835. Оп.3. Д.173. Л.5 об.)*

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 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>124</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 священ-

<sup>124</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. Фото нач. XX в. (Чичерина С.В. У приволжских инородцев. – СПб., 1905. – вкладыш)*

ник Т.Е. Егоров. Не обладавший педагогическими и просветительскими талантами «Бэчли эти»<sup>125</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>126</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>127</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 консерватив-

<sup>125</sup> Так кряшены уважительно называли о. В. Тимофеева.

<sup>126</sup> Горохов В.М. Указ. соч. – С.117.

<sup>127</sup> Дети самого директора КЦКТШ Т. Егорова также не пошли по стопам своего отца. Они получили образование в светских учебных заведениях Казани.

ных кругов местной администрации недовольства и желания пересмотреть методы школьной политики в регионе. Первая массированная 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 его 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 проводимой политикой обрусения<sup>128</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>129</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>130</sup>.

Сильный удар по системе Ильминского был нанесен действиями назначенного в 1903 г. на казанскую кафедру архиепископа Димитрия (Ковальницкий) (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.

---

<sup>128</sup> К вопросу об инородческом образовании в России // Русская школа. – 1900. – №7–8. – С.138.

<sup>129</sup> Яковлев И.Я. Моя жизнь. Воспоминания. – М., 1997. – С.221.

<sup>130</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.

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>131</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>132</sup>. Сам состав членов совещания, практически полностью представленный сторонниками идей Н.И. Ильминского, predetermined общую направленность принятых им рекомендаций. Большинство его членов с некоторыми оговорками 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>133</sup>.

На основе решений съезда были разработаны «Правила о мерах к образованию населяющих Россию инородцев», высочайше утвержденные 31 марта 1906 г.<sup>134</sup> Вскоре после «Особого совещания» были сняты со своих постов попечители Казанского и Оренбургского учебных округов С. Спешков и Н. За-

---

<sup>131</sup> Исхаков Р.Р. Православное миссионерство и мусульмане Волго-Камья (1764–1917 гг.). – Казань, 2011. – С.183–184.

<sup>132</sup> Труды Особого совещания по вопросам образования восточных инородцев / под ред. А.С. Будиловича. – СПб., 1905. – С.III.

<sup>133</sup> Труды Особого совещания по вопросам образования восточных инородцев... – С.22.

<sup>134</sup> Свод законов и циркуляров, циркуляров и справочных сведений по народному образованию в переходный период. – М., 1908. – С.155–160.

йончковский. На их места были назначены последователи идей Н.И. Ильминского – А.Н. Деревницкий (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>135</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>136</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>137</sup>. Среди наиболее активных членов этих выступлений из нерусских учащихся были кряшены и чуваш<sup>138</sup>. В связи с революционными событиями дирекции пришлось временно закрыть семинарию, а более 30 ее учеников отправить по домам<sup>139</sup>.

В советской историографии закрепилось мнение, что главными побудительными причинами, вызвавшими выступления учеников КУС, стали социально-политические и революционные мотивы<sup>140</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

<sup>135</sup> Яковлев И.Я. Указ. соч. – С.216.

<sup>136</sup> Джераси Р. Указ. соч. – С.309.

<sup>137</sup> Чекменева Т.М. Указ. соч. – С.68.

<sup>138</sup> НА РТ. Ф.93. Оп.1. Д.876б. Л.9.

<sup>139</sup> НА РТ. Ф.92. Оп.2. Д.7522. Л.22–24 об.

<sup>140</sup> Чекменева Т.М. Указ. соч. С.63–65; Горохов В.М. Указ. соч. – С.125.

региона начала XX в.<sup>141</sup> Против кандидатуры Р.П. Даулея открыто выступил преподаватель этого предмета в КУС А.С. Рождествин – 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. Рождествину. 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>142</sup>. Во время обсуждения этого вопроса в совете семинарии произошла поляризация мнений. Одни, во главе с Р. Даулем, 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. Результатом конфликта стали изгнание из КУС многих студентов и высылка из Казанской губернии Р. Даулея.

Волнения в семинарии, вызванные желанием учеников расширить свои права, вспыхивали и в последующие годы. Ответом на это местной администрации 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>143</sup>.

Выступления учеников нерусской национальности, обусловленные желанием улучшить систему образования, придать этим учебным заведениям национальный характер, 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>144</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 деклерикализация и национализация учебного процесса в образовательных заведениях, работавших по системе Ильминского. Эти явления, хотя и в значительно меньших масштабах, проявились и в сис-

---

<sup>141</sup> Р.П. Даулей был первым кряшеном, получившим высшее образование. В 1903 г. он окончил КазДА по миссионерскому противомусульманскому отделению.

<sup>142</sup> НА РТ. Ф.92. Оп.2. Д.7522. Л.22 об.–23.

<sup>143</sup> Чекменева Т.М. Указ. соч. – С.70.

<sup>144</sup> Джераси Р. Указ. соч. – С.308.



*П.А. Столыпин. Фото нач. XX в. ([https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/1/1f/Puotr\\_Stolypin\\_LOC\\_07327.jpg](https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/1/1f/Puotr_Stolypin_LOC_07327.jpg))*

теме начальных школ. После Первой русской революции 1905 г. здесь начался процесс расширения преподавания светских дисциплин, стали вводиться 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>145</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>146</sup>. Под влиянием резолюций этих съездов 14 июня

<sup>145</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>146</sup> Джераси Р. Указ. соч. – С.309–315.

1913 г. были приняты «Правила об инородческих училищах», значительно сужавшие применение родных языков в начальных школах<sup>147</sup>.

Несмотря на проводившийся чиновниками МНП 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 упразднилось одно из ключевых звеньев кряшенского школьного образования, сложившегося в 1860-х гг. Окончательное свертывание 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, их приобщении 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 Первой всероссийской переписи 1920 г., согласно которым общий уровень грамотных среди кряшен в Татарии составлял 24,6%, среди чувашей – 22,2%, среди удмуртов – 22,1%<sup>148</sup>. Это было безусловным достижением развития образовательной системы и школьного просвещения кряшен.

---

<sup>147</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.

<sup>148</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.

## ПРАВОСЛАВНЫЕ ПЕРЕВОДЫ НА ТАТАРСКОМ ЯЗЫКЕ И ФОРМИРОВАНИЕ КРЯШЕНСКОЙ 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>1</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>2</sup>.

Переводы на татарский язык общеупотребительных христианских молитв и новозаветных текстов предпринимались и в последующее время, но в связи с отсутствием 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-Григорович) (1775–1782 гг.), осуществленного на базе КДС<sup>3</sup>, достоверных

<sup>1</sup> Можаровский А.Ф. Изложение хода миссионерского дела по просвещению казанских инородцев с 1552 по 1867 год. – М., 1880. – С.21–22.

<sup>2</sup> Богословский Г. Краткий исторический очерк Казанской епархии с приложением биографических сведений о казанских архипастырях. – Казань, 1896. – С.12.

<sup>3</sup> См.: Липаков Е.В. Архипастыри Казанские. 1555 – 2007. – Казань, 2007. – С.165–166.

сведений, подтверждающих эти данные, нами не выявлено. Напротив, ряд сохранившихся документов позволяет усомниться в этом. В рапорте преемника митрополита Вениамина на казанской кафедре архиепископа Амвросия (Подобедов) 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>4</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, осуществленного 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 им учинить, но и к действительному... онного свидетельству приступить они не могут»<sup>5</sup>.

Новой страницей в истории православных переводов на татарский язык становится время царствования Александра I. В это время в Казани формируются 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 общеупотре-

---

<sup>4</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>5</sup> Там же. – С.11.

бительным языком общения для тюркских и отчасти финно-угорских народов Волго-Уралья<sup>6</sup>. Для его преподавания был приглашен священник с. Сонтурсы Царевококшайского уезда Казанской губернии Александр Александрович Троянский. Уроженец с. Апазово (Казанский уезд), А. Троянский еще в детстве, живя в среде местного населения, хорошо изучил татарский язык, владел им «так же чисто и свободно, как родным»<sup>7</sup>. Впоследствии он продолжил совершенствовать свои познания в языке, обучаясь у живущих в городе татар-мусульман. Во время работы в КазДА А. Троянский заявил о себе не только как о талантливом педагоге, но и как о серьезном ученом-востоковеде. 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>8</sup>, двухтомный «Словарь татарского языка и некоторых употребительных в нем речений арабских и персидских» (1822)<sup>9</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>10</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>11</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>12</sup>.

---

<sup>6</sup> ПСПР. – Т. I. – №472. – С. 587.

<sup>7</sup> Опыты переложения ... – С. 168.

<sup>8</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>9</sup> НА РТ. Ф. 11. Оп. 1. Д. 102. Л. 472–475.

<sup>10</sup> Прокопьев И. П. Переводы христианских книг на инородческие языки в первой половине XIX века. (Исторический очерк). – Казань, 1904. – С. 6.

<sup>11</sup> Опыты переложения... – С. 170.

<sup>12</sup> Каримуллин А. Татарская книга пореформенной России. – Казань, 1983. – С. 236–237.

Данное издание имело несколько характерных особенностей, отличавших его от всех последующих переводов. Здесь впервые была осуществлена транслитерация татарского текста на кириллический (церковнославянский) алфавит. Хотя первоначально предполагалось издание переводов параллельно на двух 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. Переводчиками 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, обозначающих 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 новопросвещаемых св. крещением татар, – осталась не осуществленной»<sup>13</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 текста 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>14</sup>. Увлечение императора Александра I мистицизмом, идеями строительства «евангельского» государства, в котором 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 расп-

<sup>13</sup> Опыты переложения ... – С.170.

<sup>14</sup> ПСЗ-2. – Т. XXII. – № 25287.

рострилась 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 тысяч экземпляров<sup>15</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>16</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>17</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>18</sup>. При этом многие смотрели на участие в его деятельности как на возможность повысить свой социальный статус, приобрести нужные связи, получить повышение и 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 человек<sup>19</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,

---

<sup>15</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>16</sup> НА РТ. Ф.4. Оп.1. Д.245. Л.4.

<sup>17</sup> Смирнов А. Деятельность Российского библейского общества в Казани и в Казанском учебном округе. – Казань, 1910. – С.6.

<sup>18</sup> Вишленкова Е.А. Религиозная политика: официальный курс и «особое мнение». Россия александровской эпохи. – Казань, 1997. – С.103.

<sup>19</sup> Смирнов А. Указ. соч. – С.7.

Симбирской, Пермской губерниях<sup>20</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>21</sup>. Несколько иная точка зрения изложена в работах самих деятелей общества, отмечавших, что представленные казанскими миссионерами переводы не были отпечатаны в связи с их низким качеством<sup>22</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>23</sup>. Всего было отпечатано на «татарско-турецком и татаро-оренбургском наречии» десять тысяч экземпляров Нового Завета<sup>24</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>25</sup>. Но даже эти книги преимущественно приобретались «русскими светскими лицами, поставленными в близкое соприкосновение с ними (татарами. – *Р.И.*)»<sup>26</sup>.

Результаты деятельности РБО не имели того эффекта, на который рассчитывали библиисты. Главное, не была выполнена основная цель, для которой

---

<sup>20</sup> Смирнов А. Указ. соч. – С.9.

<sup>21</sup> Прокопьев К. Указ. соч. – С.14.

<sup>22</sup> Российское Библейское общество // Христианские чтения. – 1872. – Ч.1 – С.449–453.

<sup>23</sup> Знаменский П.В. На память о Н.И. Ильминском. К двадцатипятилетию Братства святителя Гурия. – Казань, 1892. – С.33–34.

<sup>24</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>25</sup> НА РТ. Ф.10. Оп.2. Д.1134. Л.40 об.

<sup>26</sup> НА РТ. Ф.10. Оп.2. Д.1134. Л.41 об.

[21]

143 том.



*Handwritten signature or mark.*

موسینگ اول کتابی

اولکي باب

- ٣ اولده الله كوكلري ويري يراندي\* ویراسلوبسز و بوش ایدي و (١) لجه ننگ یوزنده قراکلغ ایدي و صولرگ
- ٤ یوزنده اللهک رحي حرکت ایدر ایدي\* و الله نور اولسون دیدیده نور اولدي\* و الله نورگ ایو اولدوغین کوردیده
- ٥ الله نوري قراکلغن آیردي\* و الله نوره کون و قراکلغه کچه دیو آد قودي و آخشام و صباح اولکي
- ٦ کون اولدي\* و الله دیدیکه صولر اورتاسنده بر (٢) رقیع اولسون که صولري صولردن آیره\* پس الله رقیعي قلدي و
- ٨ رقیعگ آلتنده اولان صولري رقیعگ اوستنده اولان صولردن آیریدیه بویه اولدي\* و الله رقیعه کوک دیو آد
- ٩ قودیده آخشام و صباح ایکنجی کون اولدي\* صکره الله دیدیکه کولرگ آلتنده اولان صولر بریره دیوشلرسولر
- ١٠ و قورور کورنسون و بویه اولدي\* و الله قورویه یر دیو آد قودي و اول صولرگ دیوشلرله سنه دگکیز دیو آد قودیده
- ١١ الله کوردیکه ایو اولدي\* و دخي الله دیدیکه یراوت بترسون تخم ویرن اوتي و کندو جنسنه کوره یمش ویرن
- ١٢ یمشلو آغاجي که ایچنده یر اوستنده تخمي اولا و بویه اولدي\* و یراوتي چقاروب کندو جنسنه کوره تخم
- ویرن اوتي و کندو جنسنه کوره ایچنده تخمي اولان یمش ویرن آغاجي کتوردي و الله کوردی که ایو اولدي\*
- ١٣ و آخشام و صباح اوچنجي کون اولدي\* هم الله دیدیکه کولرگ رقیعده نورل اولسون که کوني کچه دن
- ١٥ آیروب نشانلر و قتلر و کونلر هم ییللر ایچون اوللر\* و نورلر ایچون کولرگ رقیعده اولسونلر که یره نور ویرنلر
- ١٦ و بویه اولدي\* پس الله ایکی اولو نورل قلدي اولورق نوري کونگ حکمیچون و کچرک نوري کچه نغ
- ١٧ حکمیچون و هم یدلزلي قلدي\* و الله آنلري کولرگ رقیعده قودي که یره نور ویرنلر\* و کونه و کیچدییه
- ١٩ حکم ایدوب نوري قراکلغن آیرلر و الله کوردیکه ایو اولدي\* و آخشام و صباح دورنجي کون اولدي\*
- ٢٠ الله دخي دیدیکه صولر زیاده سیله سورتن جانورلر چقارسونلر و قوشلر یر اوستنده کولرگ رقیعي یوزنده اوچسونلر\*
- ٢١ پس الله اولو قادرغه بالقرین و جمله سورتن جانورلري يرانديکه آنلري صولر کندو جنسنه کوره چقارديلر و کندو
- ٢٢ جنسنه کوره هر تئادلر قوشي يراندي و الله کوردی که ایو اولدي\* و الله آنلري برکتلیوب دیدیکه آرتگ
- ٢٣ و چوغالغ و دگکیزلده اولان صولري طولدرگ و قوشلر یرده چوغالسونلر\* و آخشام و صباح بشنجي کون اولدي\*
- ٢٤ دخي الله دیدیکه یر کندو جنسنه کوره جانورلري و طوارلري و حشرتلري هم کندو جنسنه کوره یرگ حیوانلرین
- ٢٥ چقارسون و بویه اولدي\* و الله یرگ حیوانلرین کندو جنسنه کوره و طوارلري کندو جنسنه کوره هم یرگ
- حشرتلرین کندو جنسنه کوره قلدي و الله کوردیکه ایو اولدي\*
- ٢٦ صگره الله دیدیکه سورتنده بگزشمهزه کوره آدمي قلام که دگیز بالقرینه و هوا قوشلرینه و طوارلر و جمله
- ٢٧ یره و جمله یر اوستنده سورتن حشرتلر بکلک سوزد\* پس الله کندو سورتنده آدمي يراندي آني الله
- ٢٨ سورتنده يرانديچي آنلري ارکک و دیشي يراندي\* و الله آنلري برکتلدي هم آنلره الله دیدیکه آرتگ و
- چوغالغ و یری طولدروب آتي تابع ایلگه و دگکیز بالقرینه و هوا قوشلرینه و یر اوستنده سورتن هر حیوانه

بکلک سورگ\*  
(١) غمر یا عمت

(٢) جلید

1

Оглавление татарского перевода Евангелия от Матфея 1821 г. (Астрахань, 1821 г.) (ОРРК КФУ)



*А.К. Казем-Бек. Фото второй половины XIX в. (ОРРК КФУ)*

проводилась большая работа, создавалось само казанское отделение – позволить представителям местных народов познакомиться с истинами христианского вероучения на родном языке. 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>27</sup>.

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>28</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>29</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

<sup>27</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.

<sup>28</sup> НА РТ. Ф.10. Оп.1. Д.661. Л.1–2.

<sup>29</sup> НА РТ. Ф.10. Оп.1. Д.661. Л.32.

«Деяние Апостолов» (1852 г.)<sup>30</sup>, «Новый Завет» (1855 г.)<sup>31</sup>, «Литургия Иоанна Златоуста с Чином Обедницы» (1850 г.)<sup>32</sup>, «Часослов» (1852 г.)<sup>33</sup>, «Псалтырь» (1862 г.)<sup>34</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 50-х XIX в. 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 для 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 миссионеров-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>35</sup>. Кроме того, 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 шарият – закон, – они разумеют закон магометанский, а потому наше шириятсиз – 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>36</sup>. Подводя итог своим наблюдениям, Н.И. Ильминский констатировал: «Перевод наш понятен и

<sup>30</sup> НА РТ. Ф.10. Оп.1. Д.992.

<sup>31</sup> Знаменский П.В. О татарских переводах христианских книг // Отдельный оттиск без библиографических данных. – Казань, 1894. – С.243.

<sup>32</sup> НА РТ. Ф.10. Оп.1. Д.822

<sup>33</sup> НА РТ. Ф.10. Оп.1. Д.1185.

<sup>34</sup> Знаменский П.В. Указ. соч. – С.243.

<sup>35</sup> Отчет бакалавра миссионерского противомусульманского отделения Казанской духовной академии Н.И. Ильминского о поездке по татарским селениям (1856 г.) // Христианское просвещение и религиозные движения... – С.157.

<sup>36</sup> Там же.

может нравиться только муллам, потому что сделан на языке, употребляемом между учеными мусульманами и слишком омусульмизирован. Крещенные 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>37</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, в 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 выработывалась 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, совершению 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 православ-

---

<sup>37</sup> Отчет бакалавра миссионерского противомусульманского отделения Казанской духовной академии Н.И. Ильминского о поездке по татарским селениям (1856 г.) // Христианское просвещение и религиозные движения... – С.157.

ные 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: «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>38</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 разума». 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>39</sup>. Переход от средневековой арабо-персидской и чагатайской книжной схоластической традиции, на разговорный язык, с максимальным использованием этнических особенностей языка и формированием на ее 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.

---

<sup>38</sup> Отчет бакалавра миссионерского противомусульманского отделения Казанской духовной академии Н.И. Ильминского о поездке по татарским селениям (1856 г.) // Христианское просвещение и религиозные движения... – С.157.

<sup>39</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.

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>40</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>41</sup>. В связи с оторванностью кряшен от татаро-мусульманской культуры и незнанием их 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 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>42</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

---

<sup>40</sup> Отчет бакалавра миссионерского противомусульманского отделения Казанской духовной академии Н.И. Ильминского о поездке по татарским селениям (1856 г.) // Христианское просвещение и религиозные движения... – С.157.

<sup>41</sup> Там же. – С.158.

<sup>42</sup> Цит. по: Знаменский П. На память о Николае Ивановиче Ильминском. К двадцатипятилетию Братства святителя Гурия. – Казань, 1892. – С.114.

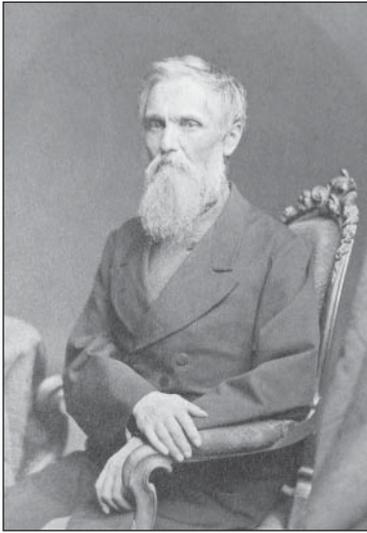
пространство и, как следствие, их исламизацию и отход от православия. Развивая эту мысль, Н.И. Ильминский писал в 1858 г.: «Чтобы совершенно прервать связь между татарами христианами и магометанством, самый алфавит в переводах должно употреблять русский с применением к татарским звукам. Это нужно по 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>43</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>44</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. Он делает первые опыты переводов на татарском языке, разрабатывает проект по созданию специ-

<sup>43</sup> НА РТ. Ф.10. Оп.1. Д.1655. Л.17.

<sup>44</sup> НА РТ. Ф.968. Оп.1. Д.14. Л.18.



*Г.С. Саблуков. Фото второй половины XIX в. (ОРРК КФУ)*

ального учебного заведения для кряшен во главе с Тимофеевым, где эти переводы должны были использоваться в качестве учебных пособий<sup>45</sup>.

Но полностью реализовать свой проект Ильминскому в это время не удастся. В 1859 г. из-за конфликта с новым ректором КазДА епископом Иоаном (Соколов) (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>46</sup>. Другим важным результатом его пребывания в Оренбурге стало знакомство и научное сотрудничество с известным востоковедом, академиком В.В. Григорьевым, возглавлявшем 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>47</sup>.

<sup>45</sup> Мысли экстраординарного профессора Казанской духовной академии Н.И. Ильминского о мерах к усилению миссионерской деятельности среди татар (1859 г.) // Христианское просвещение и религиозные движения... – С.171.

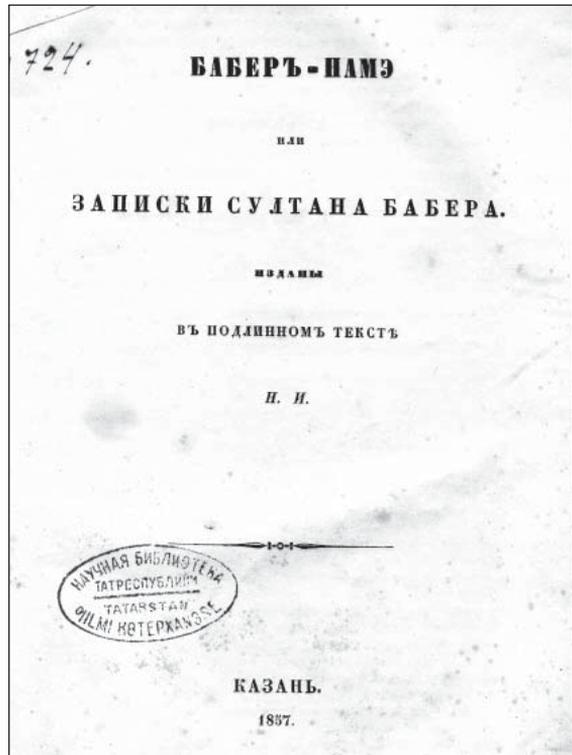
<sup>46</sup> Григорьев В. О передаче звуков киргизского языка буквами русской азбуки (Письмо к Н.И. Ильминскому) // Отдельный оттиск из Ученых записок Императорского Казанского университета за 1862 г. – Казань, 1862. – С.2–12.

<sup>47</sup> См.: Ильминский Н. Воспоминания об И.А. Алтынсарине. – Казань, 1891. – С.5–16.

В конце 1861 г. Н.И. Ильминский возвращается в Казань, где возглавляет кафедру тюркских языков Казанского университета<sup>48</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».

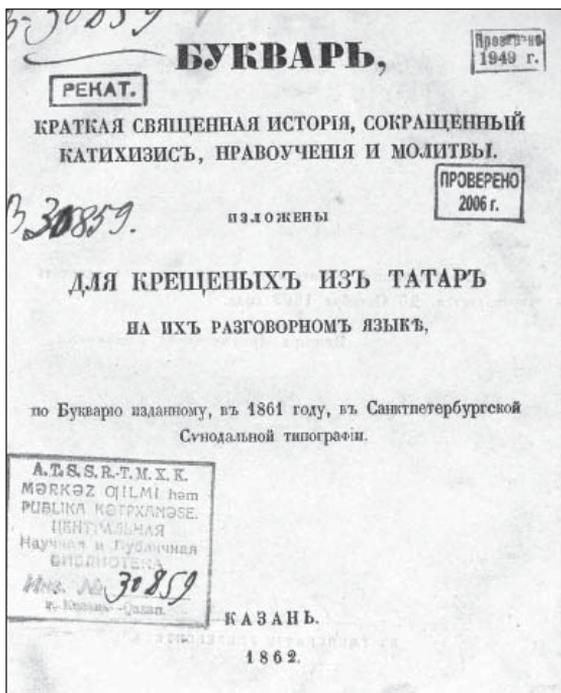
В этой работе впервые была представлена кириллическая татарская азбука, созданная на основе говоров кряшен Заказня (Мамадышского уезда Казанской губернии). После апробации данный труд был доработан, скорректирован и вновь издан в 1864 г. Именно этот вариант стал на долгие годы первой книгой, с которой знакомились ученики кряшенских начальных школ, по нему они учились читать и писать на родном языке.

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 тюркологического исследования Н.И. Ильминского «Бабер-Наме, или записки султана Бабера» (Казань, 1857) (ОРРК КФУ)*

<sup>48</sup> С 1863 г. также возглавлял кафедру татарского языка в КазДА.



Титульный лист первого издания «Букваря»  
(Казань, 1862)

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>49</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

Имелся и целый ряд недостатков. Здесь можно отчасти согласиться с мнением известного татарского историка и педагога советского периода В.М. Горохова, отмечавшего в своем классическом труде «Реакционная школьная политика царизма в отношении татар в Поволжье», что «в транскрипции не было должной... согласованности ее с особенностями татарского языка, не было и полноты. Каждый звук везде, где бы он ни встретился, должен изображаться одним и тем же буквенным знаком, а разным звукам должны соответствовать разные буквы. Этому основному требованию алфавит Ильминского не удовлетворял. Разные звуки он изображает одними и теми же буквенными знаками»<sup>49</sup>. Действительно, как признавал сам Ильминский в

<sup>49</sup> Горохов В.М. Реакционная школьная политика царизма в отношении татар в Поволжье. – Казань, 1941. – С.52.

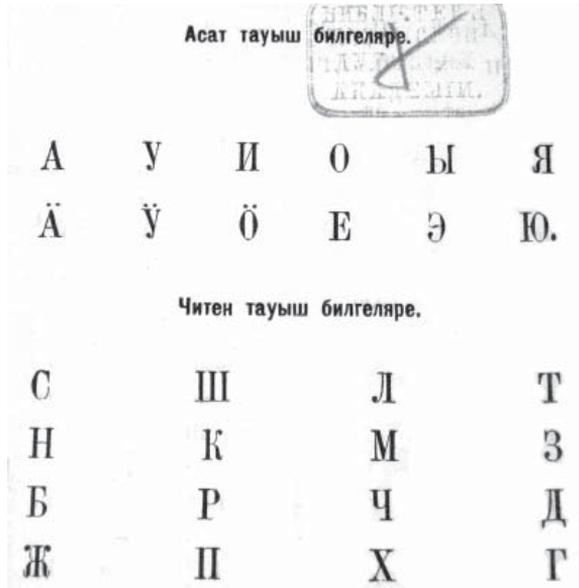
<sup>50</sup> О системе просвещения инородцев и о Казанской центральной крещено-татарской школе. К пятидесятилетию системы и школы, а также необходимые справки к указанию Святейшего Синода от 29 мая 1913 г. за №8608 о просвещении инородцев. – Казань: Изд-во П.В. Щетинкина, 1913. – С.6.

создавалась, по выражению Ильминского, система «наметательного» звукосложения, при которой один и тот же набор букв можно было прочитать 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 кряшен к русской и европейской культуре. 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 (преподавателя практических уроков) татарского языка при миссионерском отделении КазДА. Вернув в Казань Тимофеева и 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 Пре-



*Татарский алфавит на основе кириллицы, составленный Н.И. Ильминским для кряшен (ОРРК КФУ)*

мудрости Иисуса сына Сирахова» (*Акыл биря торган князя*), в 1865 г. учебное пособие – «Первоначальные уроки русского языка для татар»<sup>51</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 *кодрәт* (араб. сила (божественная)) использовалось в смысле «чудо», *иман* (араб. вера) в значении молитва, *әдям* (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 *Тәңре* вводит *Алла*, в качестве синонима слова «молитва» (молитвенный текст) использует арабское слово *иман*, святой – *әулея*, нечестивый – *гаделсез*, вера – *дин*, проклятие – *каһар* 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.

Первые издания, подготовленные Ильминским и Тимофеевым, стали основными учебными пособиями для учеников созданной в 1863 г. Казанской

---

<sup>51</sup> Машанов М.А. Обзор деятельности Братства св. Гурия за двадцать пять лет его существования. 1867–1892. – Казань, 1892. – С.130.

центральной крещено-татарской школы. Обучающиеся в КЦКТШ вместе со своим учителем В.Т. Тимофеевым 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.



*Е.А. Малов. Фото кон. XIX – нач. XX вв. (ОРРК КФУ)*

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 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 в КазДА, 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>52</sup>. Можно отметить использование в окончаниях слов вместо буквы *e* буквы *и*, традиционной

<sup>52</sup> Особенно это заметно в первом издании «Букваря» 1862 г.

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 глубокого знакомства 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 объединения 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>53</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>54</sup>.

В 1875 г. Переводческая комиссия при Братстве св. Гурия была напрямую подчинена Православному миссионерскому обществу – общероссийской организации, руководившей постановкой христианско-просветительской деятель-

---

<sup>53</sup> Машанов М.А. Обзор деятельности Братства св. Гурия за двадцать пять лет его существования. 1867–1892. – Казань, 1892. – С.120–121.

<sup>54</sup> Там же. – С.130.

ности в восточных пределах Российской империи<sup>55</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



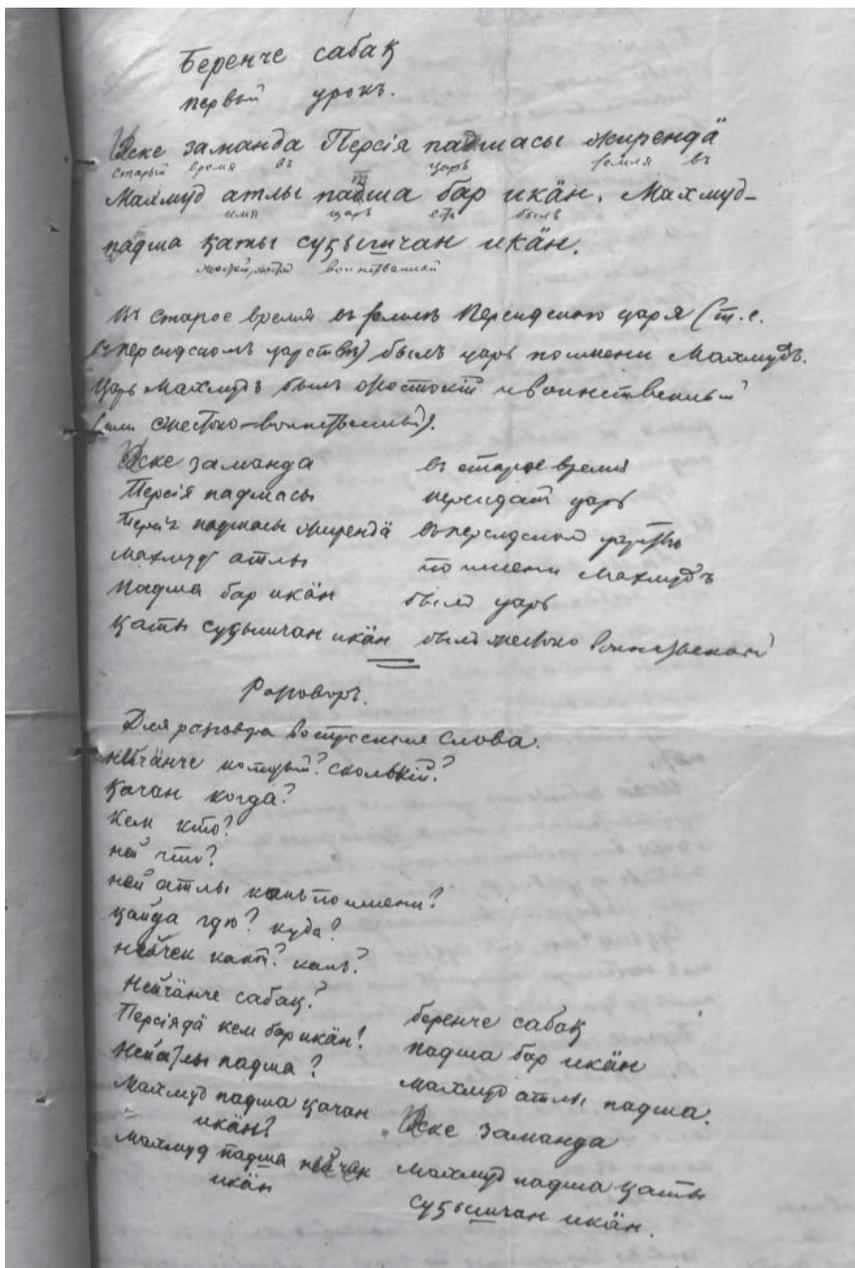
*М.А. Машанов. Фото кон. XIX в. (из архива М.З. Хабибуллина; История татар с древнейших времен: в 7 т. Т.VI. – Казань, 2013. – С.740)*

(редактор переводов на марийский язык), преподаватель КЦКТШ и КУС Борис Гаврилов, крещеный бурят Яков Чистохин и др.<sup>56</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 школы. 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 цент-

<sup>55</sup> Отчет о деятельности Братства святителя Гурия от 4 октября 1875 года по 4 октября 1876 года. – Казань, 1876. – С.33.

<sup>56</sup> Отчет Православного миссионерского общества за 1876. – М., 1878. – С.13–14.



Из рукописного курса Н.И. Ильминского по изучению татарского языка.  
 1870–1890-е гг. (НА РТ. Ф.968. Оп.1. Д.62. Л.21)

рального 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 татарский язык на очень высокий уровень. Для достижения детальной точности переводов использовались оригинальные греческие тексты и комментарии известных ученых-богословов<sup>57</sup>. По словам М.А. Машанова, переводы на татарский язык служили «в некотором роде подлинниками для переводов на другие инородческие языки»<sup>58</sup>. Это было связано с 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 кряшен, 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>59</sup>.

Большинство изданий Переводческой комиссии раздавалось бесплатно православному духовенству нерусских приходов, рассылалось 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

---

<sup>57</sup> Отчет Переводческой комиссии Православного миссионерского общества, учрежденной при Братстве св. Гурия в г. Казани за 1893 год. – Казань, 1894. – С.11.

<sup>58</sup> Там же.

<sup>59</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.

местным священнослужителям. К 1893 г. в Казанской, Самарской, Вятской, Уфимской, Симбирской, Пермской губерниях было открыто 27 книжных складов, осуществлявших централизованное распространение переводческой литературы среди местного населения<sup>60</sup>. Издания для кряшен распространялись через книжные склады в Казани, находившиеся в здании КЦКТШ, в с. Ныры Мамадышского уезда Казанской губернии, в Чистополе и Уфе.

С 1877 по 1905 г., по неполным данным, Переводческой комиссией ПМО было опубликовано на татарском языке 88 названий книг общим тиражом 559 050 экз. (см. табл. 1).

*Таблица 1.* Список изданий на татарском языке Переводческой комиссии Православного миссионерского общества при Братстве св. Гурия с 1877 г. по 1905 г.<sup>61</sup>

Название <sup>62</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
«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 князя» (Извлечения из книги премудрости Иисуса, сына Сирахова)	1879, 1885, 1900	13 000

<sup>60</sup> Отчет Переводческой комиссии Православного миссионерского общества, учрежденной при Братстве св. Гурия в г. Казани. За 1894 год. – Казань, 1894. – С.6.

<sup>61</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>62</sup> Названия изданий даются в соответствии с названием в тексте документа.

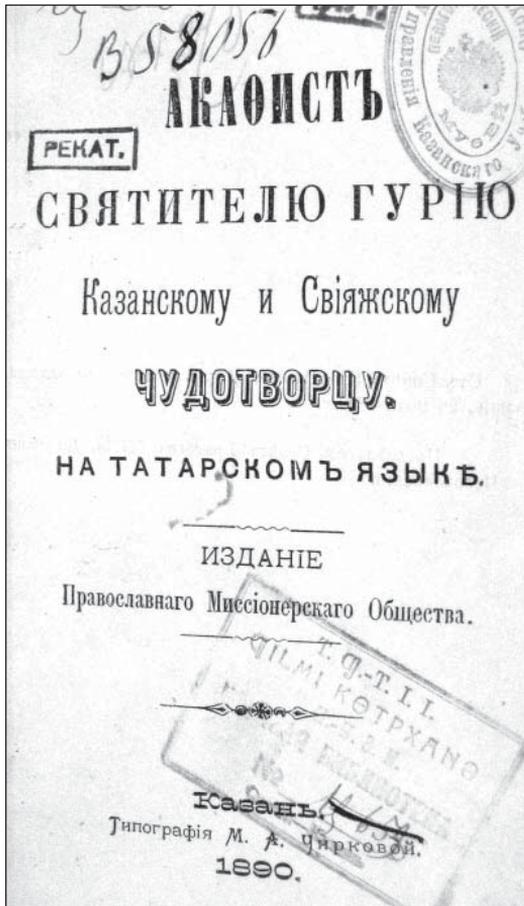
«Иман княгясе» (Молитвенник)	1879, 1881, 1887, 1891, 1894, 1897, 1898, 1900, 1904	50 000
«Проследование Пасхи»	1879, 1885, 1889, 1896	18 000
«Стихи на крещено-татарском языке»	1879, 1888	1 800
«Краткий татарско-русский словарь»	1880, 1882, 1886, 1888, 1891	16 400
«Требник»	1881	2400
«Улгян кешеляр очен теляу ряте». (Последование за усопших)	1881, 1887	8 000
«Оло бяйрямняр» (Главные церковные праздники)	1881, 1887	11 000
«Священная история Ветхого и Нового завета»	1881, 1886, 1895, 1904	18 000
«Мохаммат 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
«Утет. 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 Свяжскому 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
« <i>Ойряту турында Николай Иванович</i> » (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, стихирьы 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 первоученики»	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 Мироносица»	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 Илии 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*»), выдержавше-



Обложка книги «Акафистъ святителю Гурию Казанскому и Свяжскому чудотворцу на татарскомъ языкѣ» (Казань, 1890)

го 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 г. 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 можно отнести опубликованное как методическое пособие для учителей начальных школ сочинение Ильминского по народному образованию, вышедшее в свет под названием «*Ойрату турынды Николай Ивановичч*» («Мысли Николая Ивановича об обучении»). Для изучения церковного пения в кряшенских школах Переводческой комиссией в 1889 г. и 1898 г. было отпечатано сочинение из-

вестного 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. Являясь природными носителями народных традиций, они имели возможность объективно и всесторонне осветить элементы духовной культуры кряшен, рассмотреть их «изнутри». Основное внимание в своих работах они уделяли богатому комплексу праздничной обрядности и религиозной мифологии. Первыми кряшенскими этнографами-любителями стали В. Тимофеев<sup>63</sup>, М. Апаков<sup>64</sup>, С. Максимов<sup>65</sup>, Р. Даулей<sup>66</sup>, Г. Филиппов<sup>67</sup>.

Из этого списка особо выделяется Борис Гаврилович Гаврилов (?–1883). Природная любознательность, склонность к научно-исследовательской работе, развитая в годы учебы в КЦКТШ, и педагогическая деятельность в КУС способствовали его обращению к этнографии кряшен. Первым его опытом в данной

---

<sup>63</sup> Тимофеев В.Т. Мое воспитание (рассказ старокрещеного татарина) // Казанская центральная крещено-татарская школа. – Казань, 1887. – С.9–28.

<sup>64</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 киреметей // ИКЕ. – 1876. – №11. – С.322–338.

<sup>65</sup> Максимов С. Остатки язычества в современных верованиях крещеных татар Казанской губернии. – Казань, – 1876.

<sup>66</sup> Даулей Р. Святки у крещеных татар Мамадышского и Лаишевского уездов Казанской губернии. – Казань, 1903.

<sup>67</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, 1081.

области научных знаний стала статья, посвященная похоронно-поминальным обрядам кряшен Мамадышского уезда Казанской губернии<sup>68</sup>. В дальнейшем, став священником, Б. Гаврилов продолжил исследования, значительно расширив круг своих научных интересов. Наряду с изучением культуры кряшен<sup>69</sup> он проводит 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>70</sup>. Результатом его многолетней работы стал капитальный труд «Языческая религиозно-обрядовая жизнь современных вотяков Казанской и Вятской губерний, с предисловием о жилище, costume, украшениях, пище, напитках и характере вотяков», принесший ему широкую известность и отмеченный Малой золотой медалью Русского географического общества за 1884 г.<sup>71</sup>

Несмотря на то, что этнографические сочинения, написанные представителями кряшенской духовной интеллигенции, были опубликованы на русском языке<sup>72</sup> и предназначались в первую очередь для русской аудитории, они, безусловно, должны считаться составной частью кряшенского письменного культурного наследия<sup>73</sup>.

К числу ярких представителей кряшенской интеллигенции, оставивших заметный след в литературе, следует отнести поэта и православного священника

---

<sup>68</sup> Гаврилов Б. Погребальные обычаи и поверья старокрещеных татар деревни Никифоровой Казанской губернии Мамадышского уезда // ИКЕ. – 1874. – №9. – С.250–260.

<sup>69</sup> Гаврилов Б. Описание кереметей крещеных татар Елабужского уезда (1882 г.) // ГАКО. Ф.237. Оп.74. Д.2170. Л.2 об. –3.

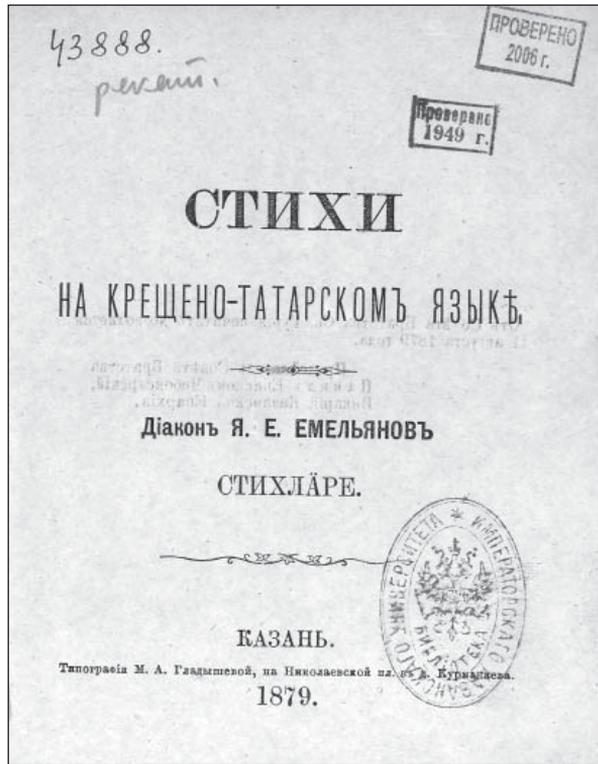
<sup>70</sup> Пислегин Н., Чураков В. Контактные зоны удмуртов и татар // История татар с древнейших времен: в 7 т. Т.VI. – Казань, 2013. – С.642.

<sup>71</sup> Там же.

<sup>72</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>73</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 «кинородского» 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.

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>74</sup>. Благодаря усидчивости и природному уму в течение двух месяцев ему удалось научиться читать и писать на татарском языке, пройти половину букваря. Вернувшись домой, чтобы помочь 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>75</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>76</sup>. Здесь он увлекся художественным творчеством, начал писать стихи.



Обложка книги «Стихи на крещено-татарском языке. Дьякон Я. Емельянов стихлære» (Казань, 1879)

<sup>74</sup> РГИА. Ф.796. Оп.205. Д.621. Л.39 об.

<sup>75</sup> РГИА. Ф.796. Оп.205. Д.621. Л.39 об.

<sup>76</sup> РГИА. Ф.796. Оп.205. Д.621. Л.39 об.–40.

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 стихләре*». 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 Я. Емельянов был посвящен в иереи и назначен служить в с. Юкачи, в 1882 г. переведен в с. Чура Мамадышского уезда Казанской губернии<sup>77</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 высказывался против материального неравенства в деревне, поднимал злободневные социальные вопросы<sup>78</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>79</sup>. Во второй сборник вошли как ранее опубликованные стихотворения, так и новые произведения автора («*Кояш*», «*Алак*», «*Улым*», «*Балам*», «*Әбей*»). 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>80</sup>.

В творчестве поэта выделяются несколько центральных сюжетов, «красной нитью» проходящих через все его произведения. К таким мотивам можно отнести веру в нравственные идеалы человека. Автор воспекает такие обще-

---

<sup>77</sup> РГИА. Ф.796. Оп.205. Д.621. Л.39 об.–40.

<sup>78</sup> Гайнуллин М.Х. Татар әдәбияты. XIX йөз. – Казан: Таткнигоиздат, 1957. – С.265–266.

<sup>79</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>80</sup> Загидуллина Д.Ф. Просветительство и татарская литература // История татар с древнейших времен: в 7 т. Т. VI. – Казань, 2013. – С.768.

человеческие ценности, как любовь к ближнему, преданность долгу, нестяжательство, уважение младших к старшим.

*И балалар, сезгә әйтәм:  
Карт кешене санлагыз;  
Карт кешенең гыйбрәтен  
Һәрберегез аңлагыз.*

*Аңлагыз картның гыйбрәтен,  
Үгетен ялан тыңлагыз;  
Карт хәтере калырлык эш  
Һичбер чакта калмагыз<sup>81</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»).

*Күзенең туймас ялкыны  
Яндырыр аның сыннарын;  
Ярлыдан кызганган сараннарның  
Шайтан эчәр каннарын.*

*Каны белән кабере тулар, -  
Күмүчеләр жүрәнер;  
Үзеннән калган мал белән  
Дөньядагылар кинәнер<sup>82</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 («Күремчене хөрмәтләү» («Уважение к знахарю»), *Нардуган*).

*Яман эшнә – Нардуганны,  
Ичтә искә алмагыз,  
Шайтан туге Нардуганга  
Кусалар да бармагыз.*

<sup>81</sup> Емельянов Я. Санлау // Стихи на крещено-татарском языке. Дьякон Я. Емельянов стихләре. – Казань, 1879. – С.3.

<sup>82</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)

*Бармагыз сез Нардуганга,  
Андый жирне белмәгез,  
Азгынлык урыны маклы өйгә  
Ич берчакта белмәгез*<sup>83</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 кенә укыганы да  
Безнең ишегә бирешми*<sup>84</sup>.

Два сборника стихов Я. Емельянова стали первыми и единственными кряшенскими литературными произведениями, написанными на родном языке, они были опубликованы 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 классиком 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<sup>85</sup>. 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.)

<sup>83</sup> Емельянов Я. Нардуган // Стихи на крещено-татарском языке. Дьякон Я. Емельянов стихләре. – Казань, 1879. – С.17.

<sup>84</sup> Емельянов Я. Күремчене хөрмәтләү // Стихи на крещено-татарском языке. Дьякон Я. Емельянов стихләре. – Казань, 1879. – С.26.

<sup>85</sup> Отдельные рукописные работы представителей кряшенской интеллигенции на татарском языке хранятся в личном фонде Н.И. Ильминского (968) и КУС (92) Национального архива Республики Татарстан, в Центре письменного и музыкального наследия Института языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова Академии наук Республики Татарстан, в личном фонде Н.В. Никольского Научного архива Чувашского государственного института гуманитарных наук.

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>86</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».



*Н.И. Ильминский. Литография второй половины XIX в. (Чичерина С.В. У приволжских инородцев. – СПб., 1905. – вкладыш)*

<sup>86</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, – стихотворение «Саран бай».

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>87</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 секуризованной культуры, отрицающей нравственные идеалы церкви, способствующей появлению в народе идей, противоречащих официальной государственной охранительной идеологии<sup>88</sup>. 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>89</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

<sup>87</sup> НА РТ. Ф.968. Оп.1. Д.114. Л.30–31.

<sup>88</sup> НА РТ. Ф.968. Оп.1. Д.14. Л.13–18; Горохов В.М. Указ. соч. – С.50–52.

<sup>89</sup> НА РТ. Ф.92. Оп.1. Д.9940. Л.57 об.–58.

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 отмечалось расширение репертуара книжной продукции на языках местных нерусских народов, происходило становление новых жанров в литературе – появились первые драматические произведения, пьесы, поэмы, романы. Крупнейшим культурным центром нового просветительского движения продолжала оставаться Казань. Именно здесь начала свой путь основная часть нового поколения творческой интеллигенции, большинство из них были выпускниками казанских педагогических учебных заведений. В 1905–1907 гг. заявили 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, 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. (см. табл. 2).

Таблица 2. Список переводов, изданных Переводческой комиссией Православного миссионерского общества при Братстве св. Гурия на татарском языке с 1906 по 1914 г.<sup>90</sup>

Название <sup>91</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 княгесе</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

<sup>90</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>91</sup> Названия изданий даются в соответствии с названием в текстах документов.

«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
«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 төш кюрү. 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 жаратулы, 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

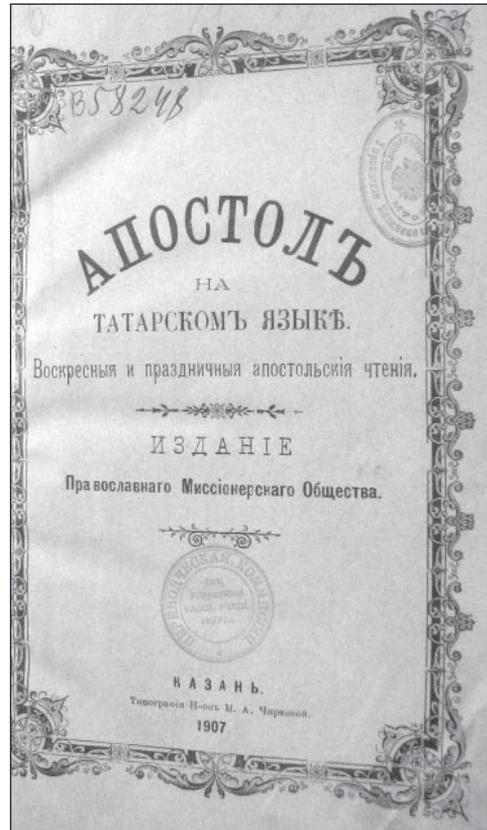
«Поучение протоиерея Н. Воронцова, священника Н. Троицкого и статья профессора, священника Ф. Успенского в 1600-летний год издания Миланского эдикта (14 сентября 1913 г.)»	1913	600
«Н. Троицкий, священник. Поучение на день 1600-летия со времени издания Константином Великим Миланского эдикта»	1913	600
«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. Поучение на новый год»	1913	1 200
«Жазык айтер алдыннан айтеля торган үгет. Наставление о необходимости покаяния»	1913	1 800
«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 картою»	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 «полемиические противомусульманские» работы, подготовленные епископом Викторином (Любимов) 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 патриотических изданий, связанных с 300-летним юбилеем царствования Дома Романовых и началом Первой мировой войны (2 названия, 3%).

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 «инородческой» интеллигенции появляются талантливые лингвисты-переводчики, многие из которых получили высшее богословское 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 финансировании отдельных проектов. Так, отдельные переводы были сделаны по просьбе и финансовой помощи настоятеля



*Обложка книги «Апостол на татарском языке» (Казань, 1907)*



*Н.Ф. Катанов. Фото кон. XIX – нач. XX вв. (ОРРК КФУ)*

Трехсвятительского крещено-татарского скита, иеромонаха Серафима (Семенов) 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>92</sup>. Положительное решение вопроса и выделение денег на переводы и издание необходимых работ позволили организовать в Казани особую комиссию.

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

<sup>92</sup> Каримуллин А. Указ. соч. – С.275.

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>93</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>94</sup>, руководителем женского отделения КЦКТШ 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>95</sup>. В 1912 г. директором КУС А.А. Воскресенским было подготовлено к публикации «Руководство к изучению татарского языка» Н.И. Ильминского<sup>96</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.

---

<sup>93</sup> Переводческая комиссия при управлении Казанского учебного округа. Протокол заседания от 18 сентября 1908 г. – Казань, 1908. – С.1–2.

<sup>94</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 арабский шрифт и издана как учебное пособие для изучения русского языка в татаро-мусульманских учебных заведениях.

<sup>95</sup> Переводческая комиссия при управлении Казанского учебного округа. Протокол заседания от 27 декабря 1909 г. – Казань, 1910. – С.14.

<sup>96</sup> Переводческая комиссия при управлении Казанского учебного округа. Протокол заседания от 27 декабря 1911 г. – Казань, 1912. – С.8–9.

Благодаря либерализации внутривосточного 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>97</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 было подготовлено к печати несколько научно-популярных изданий: «Мир Божий», где в популярной форме освещались географические понятия; «Рациональное сельское хозяйство», посвященное популяризации знаний в области сельского хозяйства; «Мелодии» – сборник хороводных народных песен молькеевских кряшен и жителей с. Ташкирмень Лаишевского уезда; «Сборник стихов», в котором давались переводы стихотворений русских поэтов XIX – начала XX вв.<sup>98</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 кряшен-

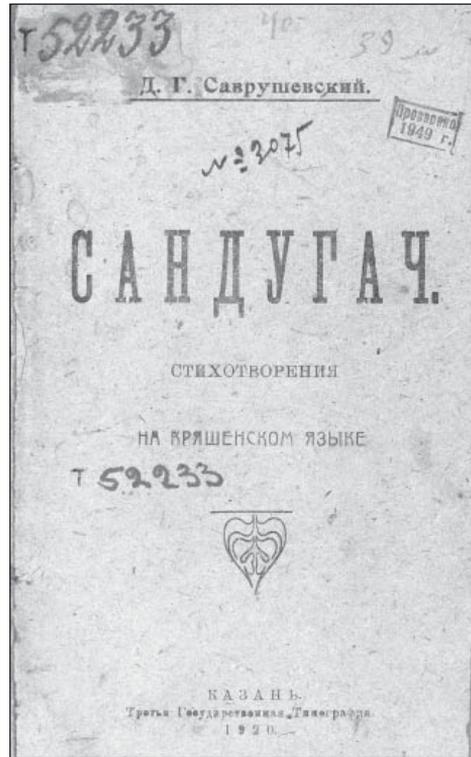
---

<sup>97</sup> Об этом факте, ссылаясь на рукописную работу А.Н. Григорьева «Кряшенская художественная литература», пишет М.С. Глухов (Глухов М.С. *Tatarica*: энциклопедия. – Казань, 1997. – С.428).

<sup>98</sup> Переводческая комиссия при управлении Казанского учебного округа. Протоколы заседания от 3 декабря 1911 г. – Казань, 1912. – С.4.

ской 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 начал 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>99</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>100</sup>. В ней впервые в русскоязычной печати был поставлен вопрос о формировании особой этноконфессиональ-



Обложка книги Д. Григорьева-Саврушевского «Сандугач. Стихотворения на кряшенском языке» (Казань, 1920) (ОРРК КФУ)

<sup>99</sup> Григорьев Д. Среди отпавших татар. Случайные беседы // ИКЕ. – 1902. – №17. – С.790–799; его же. Положение священника среди отступников // ИКЕ. – 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>100</sup> Григорьев Д. Зовите нас крещенами // ИКЕ. – 1906. – № 14–15. – С.450–454.

ной 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 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>101</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>102</sup>.

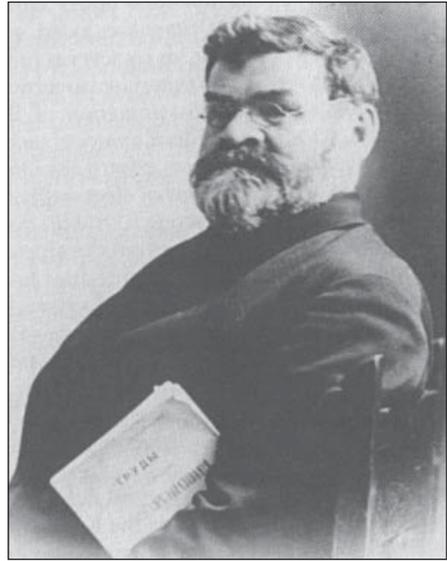
Наряду с татарами-мусульманами попытки наладить систему издания газет и журналов предпринимали представители других нерусских народов. В конце 1905 г. Н.А. Бобровников инициировал создание в Казани чувашской газеты «Хыпар» («Весть»), редактором которой был назначен Н.В. Никольский. Ее первый номер увидел свет 21 января 1906 г. Но уже в мае 1907 г. в связи с начавшейся в стране политической реакцией, по настоянию казанской губернской администрации, ввиду «вредного» направления, газета была закрыта, а ее сотрудники подвергнуты аресту и судебному преследованию<sup>103</sup>.

<sup>101</sup> Глухов М.С. Tatarica: энциклопедия. – Казань, 1997. – С.243.

<sup>102</sup> Амирханов Р.У. Татарская дореволюционная пресса в контексте «Восток-Запад» (на примере развития русской культуры). – Казань, 2002. – С.50–51.

<sup>103</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)

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>104</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 регио-



*Н.А. Бобровников.  
Фото нач. XX в. (ОРРК КФУ)*

на 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 мер для поддержки культурно-религиозной самобытности кряшен, в числе которых предусматривалось и создание для них специального периодического органа.

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>105</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 редакции; 7) объявления<sup>106</sup>. Заведование газетой и редактирование материалов должен был взять на себя учитель татарского языка

<sup>104</sup> РГИА. Ф.821. Оп.8. Д.800. Л.310 об.

<sup>105</sup> РГИА. Ф.821. Оп.8. Д.800. Л.309 об.

<sup>106</sup> РГИА. Ф.821. Оп.8. Д.800. Л.309 об.–310.

Византизм  
Андреевский 1910

21

Программа газеты  
для крещеных татар.

Малотатарские газеты крайнего национализма (Идиш, Вахит и др.) щедро субсидируются левыми политическими партиями, широким значительное распространение не только в городах, но и в сельской татарской среде, и их влияние особенно, но непрерывно растет и захватывает в свой круг и крещеных татар. Отсюда крещеных татар в малотатарской среде ревущих татар не только слабой постановки вшей православной миссии, но подмянутой которой татары тем же усилье дуровичем управлением, но и угорно, наидичевом мусульманском пропагандистском которой сурьезно даже издаются, печатаются малотатарскому вь тактичеських соображений в столь ненавистной нам русской миссии. Борьба с такими злом можно только путем противопоставления радикального органа татарской печати органа правительственного, равносильного на дуровиче. Задача редакции крещено-татарского населения, уделить лишь редакционному и доступному для всех по уму. Новая миссия придавать татарам

Первая страница рукописного проекта епископа Андрея (князя Ухтомского)  
«Программа газеты для крещеных татар» (1910 г.)  
(РГИА. Ф.821. Оп.8. Д.800. Л.309)

ка 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>107</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 внутривосточного 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>108</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>109</sup>

<sup>107</sup> РГИА. Ф.821. Оп.8. Д.800. Л.309 об.–310.

<sup>108</sup> Переводческая комиссия при управлении Казанского учебного округа. Протоколы заседания от 17 октября 1911 г. – Казань, 1912. – С.1–2.

<sup>109</sup> Там же. – С.3–5.

Как видно из названий 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>110</sup>. Кроме того, сыграла свою роль и внешняя конъюнктура, связанная с недовольством попечителя КУО А.Н. Деревницкого по поводу слишком «тенденциозного и либерального» направления календарей, выпускавшихся частными лицами на языках нерусских народов края. Таким образом, несмотря на неоднократные попытки наладить выпуск периодических изданий для кряшен, в дореволюционный период эта задача оказалась нереализованной. Но предпосылки появления периодических изданий у кряшен существовали. Об этом наглядно свидетельствуют появление и быстрый рост числа кряшенских газет после революционных событий 1917 г., когда были окончательно сняты все внешние ограничения для развития книгопечатания на языках нерусских народов.

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.

---

<sup>110</sup> Переводческая комиссия при управлении Казанского учебного округа. Протоколы заседания от 17 октября 1911 г. – Казань, 1912. – С.3–5.

## ОБЩЕСТВЕННЫЙ БЫТ И НАРОДНОЕ ПРАВОСОЗНАНИЕ КРЯШЕН



*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), раздельные (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. Новопоселенцев 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>1</sup>.

<sup>1</sup> Мухаметшин Ю.Г. Татары-кряшены. Историко-этнографическое исследование материальной культуры (середина XIX – начало XX в.). – М., 1977. – С.35.

Сельская община состояла из патриархальных крестьянских семей, образовавших отдельные дворы. 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>2</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.

---

<sup>2</sup> ПСЗ-2. – Т.36. – Ч.1. – №36657.

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 поколений<sup>3</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 покидать 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 мини-фабрики, 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>4</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

<sup>3</sup> Одигитриевский Н. Крещеные татары Казанской губернии. Этнографический очерк. – М., 1895. – С.28–29.

<sup>4</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, отходив 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).

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>5</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 повинностей 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 кряшен 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

---

<sup>5</sup> Николаев Г.А. Сельская община // Чуваши: история и культура. Т.2 / отв. ред. В.П. Иванов. – Чебоксары, 2009. – С.32.

ресурсами и средствами производства (лошадьми, телегами и другим необходимым рабочим инвентарем). Помочи у кряшен 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>6</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 (*жөн өмәсе*) и т.д. Данные мероприятия у кряшен приобрели характер девичьих посиделок.

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



*Кряшенка с мальчиком возле конопляной мялки.  
Дер. Ялтан Чистопольского уезда Казанской  
губернии. Фото 1902 г. (РЭМ. 207-1)*

<sup>6</sup> Сизов С.И. Сочинение о жителях с. Федотово и соседних деревень Челнинского кантона ТАССР (1921 г.) // НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н.В.Никольского. Д.310. Л.77.

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>7</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, образывавших 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 – *карабайлар* (буквально с тат. – черные богатеи, т.е. люди поднявшиеся из низов), *куштаннар* (коштаны<sup>8</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>9</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 (клано-

---

<sup>7</sup> Якушкин Е.И. Обычное право. Материалы для библиографии обычного права. – Ярославль, 1875. – С.22.

<sup>8</sup> Так в средневожжской деревне называли наиболее активную часть населения, выступавшую в роле вожаков народной массы, властных мужиков, претендовавших на лидерство. Коштаны часто имели негативную репутацию, особенно среди деревенской бедноты, считавшей их мироедами.

<sup>9</sup> НА РТ. Ф.967. Оп.1. Д.8. Л.11–13 об.

вой) организации. Как отмечали современники, соблюдение джиенных обычаев было одной из важных точек соприкосновения кряшен с казанскими татарами на уровне повседневной народной культуры<sup>10</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 границами прежних джиенных округов<sup>11</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, которою 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>12</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.

---

<sup>10</sup> Тимофеев В.Т. Дневник старокрещеного татарина // Казанская центральная крещено-татарская школа. – Казань, 1887. – С.121–122.

<sup>11</sup> Татары Среднего Поволжья и Приуралья / отв. ред. Н.И. Воробьев и Г.М. Хисамудинов. – М., 1967. – С.199.

<sup>12</sup> Одигитриевский Н. Указ. соч. – С.52–53.

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>13</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 внуков. Но и его власть имела границы. Так, он не мог полностью лишить непокорного сына наследства, отнять его душевой надел земли<sup>14</sup>.

Решение главы-патриарха было неписаным 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 кряшен, 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 сосредотачивал свое внимание на домашнем хозяйстве<sup>15</sup>. На нем лежала обязанность

---

<sup>13</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 естественной истории, антропологии и этнографии. Т.69. Этнографический отдел. Т.2. – Вып. 2. – М., 1891. – С.65.

<sup>14</sup> Ответы на анкету о семейных отношениях и обычном праве у кряшен (1921 г.) // НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н.В.Никольского. Д.305. Л.286.

<sup>15</sup> Серебряков Н.А. Сочинение о семейных отношениях кряшен (дер. Кибечи Лаишевского кантона ТАССР) (1921 г.) // НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н.В.Никольского. Д.314. Л.184.

позаботиться о судьбе своих подростков 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>16</sup>. Семьи, считавшиеся в деревне состоятельными рождались 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 кряшенок существовали лица из числа старшего поколения, которые занимались поиском и сватовством подходящей для жениха партии<sup>17</sup>. Сами родители во время больших праздников, в дни ярмарок и базаров устраивали смотрины кандидаткам<sup>18</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>19</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 их отпрыск<sup>20</sup>. Выбор отца не должен был оспариваться детьми. В этом отношении показателен случай из жизни первого кряшенского православного просветителя Василия Тимофеева, описанный



*Молодая кряшенка в праздничном костюме. Елабужский уезд Вятской губернии. Фото нач. XX в. (РЭМ. 1173-5)*

<sup>16</sup> Калмыков А. Ответы на анкету о семейных отношениях и обычном праве (с. Албаево Мамадышского кантона ТАССР) (1921 г.) // НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н. В. Никольского. Д. 310. Л. 21.

<sup>17</sup> Ответы на программу М. Н. Харузина о юридических обычаях (дер. Балчиклы, Клятлы, Кашаево, Нижнее Афанасьево Челнинского кантона ТАССР) (1920-е гг.) // НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н. В. Никольского. Д. 311. Л. 185.

<sup>18</sup> Там же.

<sup>19</sup> Там же. – Л. 187.

<sup>20</sup> Серебряков Н. А. Сочинение о семейных отношениях кряшен (дер. Кибечи Лаишевского кантона ТАССР) (1921 г.) // НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н. В. Никольского. Д. 314. Л. 183.

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>21</sup>. Данный случай не был исключительным в среде зарождающейся кряшенской интеллигенции. Многие молодые учителя и церковнослужители (пономари и дьяконы), имевшие, по деревенским меркам, высокий культурный и социальный статус, безропотно принимали выбор своих родителей<sup>22</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.

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 кряшен 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>23</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>24</sup>. Насильное похищение невест практиковалось и у

---

<sup>21</sup> Тимофеев В. Указ. соч. – С.27.

<sup>22</sup> Отчет Казанского епархиального инородческого миссионера за 1903 г. // ИКЕ. – 1904. – №43. – С.1461.

<sup>23</sup> Одигитриевский Н. Указ. соч. – С.49.

<sup>24</sup> Бектеева Е.А. Нагайбаки (крещеные татары Оренбургской губернии) (1895 г.) // НА РГО. Разряд 26. Оп.1. Д.24. Л.8.

молькеевских кряшен. 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 приедет в гости или на посиделки, ее часто уводили. Но такие истории теперь встречаются мало»<sup>25</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 кряшен 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



*Нагайбаки-молодожены. Фото 1914 г.  
(История татар с древнейших времен: в 7 т.  
Т. VI. – Казань, 2013. – вкладыш)*

<sup>25</sup> Осипова Л. Моя деревня (с. Молькеево Цивильского уезда ЧАО) (13 июня 1921 г.) // НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н. В. Никольского. Д. 309. Л. 97.

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 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>26</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 ее 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>27</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<sup>28</sup>.

Одной из основных причин ранних браков был расчет главы семьи на получение в дом лишних рабочих рук<sup>29</sup>. Кроме того, важное значение имел тот факт, что лишь на женатого крестьянина накладывалось тягло, и он получал

---

<sup>26</sup> Ахмеров Г.Н. Свадебные обряды казанских татар // ИОЭИЭ. – 1907. – Т. XXIII, вып.1. – С. 5–6.

<sup>27</sup> Бабушкин И.Д. Казан губернасы Лаеш өязе Алан-Полянка авылының өйләнү йолалары турында язмасы (1921 ел) // ЧДГФИ МА. 1 бүлек. Н.В.Никольский фонды. 311 сак. бер. 155 б.

<sup>28</sup> Калмыков А. Указ. соч. – Л.21.

<sup>29</sup> Ответы на программу М.Н. Харузина о юридических обычаях (дер. Балчиклы, Клятлы, Кашаево, Нижняя Афанасьеве Мензелинского кантона ТАССР) (1920-е гг.) // НА ЧГИГН. Отд.1. Ф. Н.В.Никольского. Д.311. Л.172.

все основные права рядового члена общины<sup>30</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 щекотливой 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 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>31</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>32</sup>. Будущие молодожены напрямую не участвовали в сватов-

---

<sup>30</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.

<sup>31</sup> Общий свод данных хозяйственно-статистического исследования Казанской губернии. Часть экономическая. – Казань, 1896. – С.92–93.

<sup>32</sup> Москвин А. Свадебные обычаи (с. Албаево Мамадышского кантона ТАССР) // НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н.В.Никольского. Д.321. Л.124–128 об.; Бектеева Е.А. Указ. соч. – Л.15 об.

стве. 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>33</sup>.

Обряды, проводившиеся во время сватовства, значительно отличались у отдельных территориальных групп кряшен, 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 кряшен начинает практиковаться составление письменного брачного соглашения, в котором четко прописывались финансовые и имущественные обязательства сторон<sup>34</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>35</sup>. Традиционным временем свадебных торжеств было начало зимы<sup>36</sup>.

Калым являлся компенсацией семье невесты со стороны семьи жениха за потерю рабочих рук. 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 кряшен в до-революционный период не превратилась в чисто символический акт – она про-

---

<sup>33</sup> Ответы на программу М.Н. Харузина о юридических обычаях (дер. Балчиклы, Клятлы, Кашаево, Нижнее Афанасьево Челнинского кантона ТАССР) (1920-е гг.) // НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н.В. Никольского. Д.311. Л.186.

<sup>34</sup> Калмыков А. Указ. соч. – Л.22.

<sup>35</sup> Ответы на программу М.Н. Харузина о юридических обычаях (дер. Балчиклы, Клятлы, Кашаево, Нижнее Афанасьево Челнинского кантона ТАССР) (1920-е гг.) // НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н.В. Никольского. Д.311. Л.186.

<sup>36</sup> Матвеев С.М. Свадебные обычаи и обряды крещеных татар Уфимской губернии. – Казань, 1896. – С.3.

должала 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 кряшен обозначился 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>37</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>38</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 домохозяйном, 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>39</sup>.

Невеста должна была приготовить специальные подарки родне мужа – домотканые рубахи, мешочки для денег и кисеты для мужчин, элементы головного убора для женщин<sup>40</sup>.

---

<sup>37</sup> Матвеев С.М. Свадебные обычаи и обряды крещеных татар Уфимской губернии. – Казань, 1896. – С.7.

<sup>38</sup> Ответы на программу М.Н.Харузина о юридических обычаях (дер. Балчиклы, Клятлы, Кашаево, Нижнее Афанасьево Челнинского кантона ТАССР) (1920-е гг.) // НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н.В. Никольского. Д.311. Л.188.

<sup>39</sup> Калмыков А. Указ. соч. – Л.22.

<sup>40</sup> Матвеев С.М. Свадебные обычаи и обряды крещеных татар Уфимской губернии. – Казань, 1896. – С.7.

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>41</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 натальными 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» живут более года совершенно, по народному верованию, законно, хотя венчание над ними и не совершалось в церкви»<sup>42</sup>. Эти же явления в жизни кряшен Мамадышского и Лаишевского уездов Казанской губернии отмечал Н. Одигитриевский: «... 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>43</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>44</sup>. Особенно расп-

---

<sup>41</sup> Матвеев С.М. Свадебные обычаи и обряды крещеных татар Уфимской губернии. – Казань, 1896. – С.8.

<sup>42</sup> Отчет студента Казанской духовной академии Николая Зеленцова о поездке в селения Цивильского и Тетюшского уезда Казанской губернии от 16 октября 1879 г. // НА РТ. Ф.967. Оп.1. Д.168. Л.6–6 об.

<sup>43</sup> Одигитриевский Н. Указ. соч. – С.48.

<sup>44</sup> Ответы на программу М.Н. Харузина о юридических обычаях (дер. Балчиклы, Клятлы, Кашаево, Нижнее Афанасьево Челнинского кантона ТАССР) (1920-е гг.) // НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н.В. Никольского. Д.311. Л.190.

ространены были повторные браки среди молодых вдов<sup>45</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>46</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>47</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 родниться 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>48</sup>. Особенно развиты межэтнические семейные связи были среди молькеевских кряшен. Проживая в преимущественно чувашском окружении, они роднились со своими соседями. Этот процесс был настолько интенсивным, что оказал существенное влияние

---

<sup>45</sup> Григорьев А.Н. Сочинение о быте и обычаях кряшен от 25 октября 1921 г. (с. Большие Савруши Мамадышского кантона ТАССР) // НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н.В.Никольского. Д.314. Л.195.

<sup>46</sup> Ответы на программу М.Н. Харузина... – Л.189.

<sup>47</sup> Калмыков А. Указ. соч. – Л.27.

<sup>48</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; Емеев С. Ногайбаки // Православный благовестник. – 1902. – №24. – С.343–346; НА ЧГИГН. Ф. Н.В.Никольского. Д.305, 309, 310, 311, 314, 315, 319, 321.

на многие элементы материальной и духовной культуры, а также на язык и обычаи местных жителей<sup>49</sup>. Потомство от таких смешанных браков в большинстве своем идентифицировало себя с кряшенами и говорило на татарском языке, хотя имелись и обратные примеры<sup>50</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>51</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>52</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

---

<sup>49</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; 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>50</sup> Так, выдающийся удмуртский просветитель и педагог конца XIX – начала XX вв. И.С.Михеев происходил из смешанной удмуртско-кряшенской семьи (был родом из с. Оштормо-Юмья Мамадышского уезда Казанской губернии).

<sup>51</sup> Машанов М.А. Заметка о религиозно-нравственном состоянии крещеных татар Казанской губернии Мамадышского уезда. – Казань: Университетская типография, 1875. – С.21.

<sup>52</sup> Матвеев С.М. О крещеных инородцах Уфимской епархии. – Уфа, 1910. – С.24–25.

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 новокрещенные 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>53</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.

Ситуация меняется во второй половине XIX в., когда в составе кряшен формируются группы «тайных» мусульман<sup>54</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 Янцева, 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>55</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>56</sup>. Постепенно к началу

---

<sup>53</sup> Акты археографической экспедиции. – Т.1. – СПб., 1836. – №358. – С.436.

<sup>54</sup> Более подробно об этом см.: Исхаков Р.Р. Миссионерство и мусульмане Волго-Камья. Последняя треть XVIII – начало XX в. – Казань, 2010.

<sup>55</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 // ИКЕ. – 1905. – №22. – С.960–968.

<sup>56</sup> ГАКО. Ф.237. Оп.222. Д.316. Л.1066. Такие драматичные сюжеты были талантливо обрисованы в начале XX в. в драме татарского литературного классика Г. Исхаки «Зөләйха» (1907 г.).



*Жители дер. Большие Кибяк-Кози Лаишевского уезда Казанской губернии, оставшиеся в православии. Фото 1904 г. (РГИА. Ф.835. Оп.4. Д.72. Л.7)*



*Жители дер. Большие Кибяк-Кози Лаишевского уезда Казанской губернии, перешедшие в ислам. Фото 1904 г. (РГИА. Ф.835. Оп.4. Д.72. Л.7)*

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>57</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. Причины такого отношения нашли отражение в народной поговорке: «*Улыңны ашат – аннан соң кирәк булыр, кызыңны ашат – кешегә кирәк булыр*» (Сына корми – после пригодится, дочь корми – людям пригодится)<sup>58</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 труженика-хлебопашца. Распределение земельных наделов, принадлежавших сельской общине, у кряшен, как правило, осуществлялось по количеству душ мужского пола, достигших совершеннолетия. Таким образом,

<sup>57</sup> Одигитриевский Н. Указ. соч. – С.67.

<sup>58</sup> Калмыков А. Указ. соч. – Л.26.

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 мерилom благополучия крестьянской семьи, залогом ее существования, этот фактор играл очень важную роль в семейных отношениях.

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>59</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>60</sup>.

В «Ответях 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>61</sup>. Сам брак воспринимался как акт, символизирующий подчинение жены своему новому хозяину-мужу. Данные мотивы можно обнаружить во многих обрядах, сопровождающих сватовство и женитьбу<sup>62</sup>. На «встрече» перед свадьбой молодая и ее подруги пели протяжные печальные песни, оплакивая потерянную девичью свободу. Муж должен был следить за подобающим поведением жены; он отвечал за нее перед семьей и миром. В некоторых случа-

<sup>59</sup> Одигитриевский Н. Указ. соч. – С.56.

<sup>60</sup> Бектеева Е.А. Указ. соч. – Л.35 об.

<sup>61</sup> Ответы на программу М.Н.Харузина о юридических обычаях (дер. Балчиклы, Клятлы, Кашаево, Нижнее Афанасево Челнинского кантона ТАССР) (1920-е гг.) // НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н.В.Никольского. Д.311. Л.191.

<sup>62</sup> Бабушкин И.Д. Казан губернасы Лаеш өязе Алан-Полянка авылының өйләнү йолалары турында язмасы (1921 ел) // ЧДГФИ МА. 1 бүлек. Н.В.Никольский фонды. 311 сак. бер. 155–170; Бектеева Е.А. Указ. соч. – Л.20–22.



*Нагайбакские дети. Фото 1914 г. (РЭМ. 5471-9)*

ях 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>63</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>64</sup>. При встрече с посторонним мужчиной на дороге молодые женщины должны были оказывать ему знаки почтения<sup>65</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, считав-

<sup>63</sup> Одигитриевский Н. Указ. соч. – С.56.

<sup>64</sup> Бектеева Е.А. Указ. соч. – Л.20.

<sup>65</sup> Ответы на программу М.Н. Харузина... – С.191.



Пожилая кряшенка. Елабужский уезд  
Вятской губернии. Фото нач. XX в.  
(РЭМ. 1173-4)

шаяся 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>66</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 баиш, хатын*

*муен*» (Муж – голова, жена – шея)<sup>67</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

<sup>66</sup> Остроумова А.С. Сочинение о жителях дер. Иске Мунча Мензелинского кантона ТАССР от 17 сентября 1921 г. // НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н.В. Никольского. Д.309. Л.108.

<sup>67</sup> Там же. – Л.191.

своей социальной и хозяйственной компетенции<sup>68</sup>. Большим влиянием в семье пользовалась жена домохозяина. Она заведовала домашними делами, руководила другими представительницами 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 закрепленных 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>69</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>70</sup>. В кряшенских семьях дети во многом были предоставлены сами себе, что накладывало заметный отпечаток на их развитии. Познание окружающего мира происходило у них посредством общения со сверстниками и подражания

<sup>68</sup> Одигитриевский Н. Указ. соч. – С.54.

<sup>69</sup> Николаева В.Т. Мое детство (дер. Дюртели-Субаш Мамадышского кантона ТАССР) (1921 г.) // НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н.В.Никольского. Д.311. Л.135.

<sup>70</sup> Томлеева П.П. О моем воспитании (дер. Старые Курбаши Цивильского кантона ЧАО) (25 сентября 1921 г.) // НА ЧГНИИ. Отд. I. Ф. Н.В.Никольского. Д.319. Л.4.

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 избалуется, станет нерадивым и ленивым.

Аграрный способ производства с низким прибавочным продуктом, требовавшим постоянной борьбы за пропитание, воспитывали в кряшенах культ трудолюбия<sup>71</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 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>72</sup>.

---

<sup>71</sup> Павлова Л. Быт крещеных татар Уфимской губернии Мензелинского уезда // Уфимские епархиальные ведомости. – 1900. – №19. – С.670.

<sup>72</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.



*Занятия в церковно-приходской школе в дер. Шаме Чистопольского уезда Казанской губернии (смешанная русско-кряшенско-чувашская). Фото нач. XX в. (РГИА. Ф.835. Оп.3. Д.173. Л.6 об.)*

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 по 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 кря-

шен<sup>73</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 он 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>74</sup>. Кряшен не мог отказать в 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 осуществлялась 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>75</sup>. Немаловажной частью личного имущества женщин были нательные украшения с нашитыми на них предметами из дра-

<sup>73</sup> НА РТ. Ф.968. Оп.1. Д.173. Л.39–68 об.

<sup>74</sup> Васильев И. Мое детство (с. Владимирово Мамадышского кантона ТАССР) (1921 г.) // НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н.В.Никольского. Д.309. Л.449–450.

<sup>75</sup> Ответы на анкету о семейных отношениях и обычном праве у кряшен // НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н.В.Никольского. Ед. хр.305. Л.297.

гоценных и цветных металлов и бисера (*муен яка, тамакса, мэлэнчек, калтак-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>76</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 имели 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



*Кряшенки в украшениях из серебряных монет. Дер. Ялтан Чистопольского уезда Казанской губернии. Фото 1902 г. (Никольский Н.В. Собрание сочинений. Т.V. Этнографические альбомы. – Чебоксары, 2009. – С.183)*

<sup>76</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.

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.

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>77</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 и 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>78</sup>. Напротив, мать-вдова при разделе, хотя и имела право на часть имущества семьи, но в значительно меньшем объеме, нежели ее взрослые сыновья<sup>79</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>80</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, остававшимися в старой семье. Другим сыновьям, покидавшим отчий дом, оказывалась помощь в строительстве дома и хозяйственных построек. Их возведение начиналось еще до раздела.

---

<sup>77</sup> Мухаметшин Ю.Г. Татары-кряшены. Историко-этнографическое исследование материальной культуры (середина XIX – начало XX в.). – М., 1977. – С.32–34.

<sup>78</sup> Ответы на анкету о семейных отношениях и обычном праве у кряшен // НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н.В.Никольского. Д.305. Л.299.

<sup>79</sup> Там же. – Л.301.

<sup>80</sup> Ответы на анкету о семейных отношениях ... – Л.301–302.

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>81</sup>. Также в источниках зафиксированы случаи, когда выдел совершался в семье, в которой жил зять, а у домохозяина родился сын. Глава семьи, опасаясь, что после его смерти дочь и зять начнут притеснять сына, выделял их, давая им причитающийся пай земли<sup>82</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 сопровождалось различными семейными обрядами. Родители благословляли детей на новую жизнь, разрезали каравай хлеба<sup>83</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 больших 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 вопро-

---

<sup>81</sup> Ответы на анкету о семейных отношениях ... – Л.301–302.

<sup>82</sup> Там же.

<sup>83</sup> Там же.

сах 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>84</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>85</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>86</sup>. Именно тесная связь имущественных отношений с важнейшими сферами жизнедеятельности сельского труженика предопределила то ключевое положение, которое правовое регулирование вопросов собственности и землепользования занимало 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>87</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

---

<sup>84</sup> Ответы на анкету о семейных отношениях ... – Л.300.

<sup>85</sup> Там же.

<sup>86</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>87</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.

реформы 1866 г. татарские хлебопашцы получили значительно меньше земли, чем прежде, – всего 3,9–5,5 десятины на душу. К концу XIX в. наделы стали еще меньше – среди всех групп бывших государственных крестьян у татар был самый большой процент малого надела. Земельная обеспеченность кряшен в разных уездах также сильно различалась. Например, в Лайшевском уезде в среднем она составляла 3,39, в Мамадышском – 3,13, в Чистопольском уезде Казанской губернии – 3,8, в Мензелинском уезде Уфимской губернии – 4,1 десятины на душу. В первых двух уездах наделной 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>88</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 участки (огороды и сады)<sup>89</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). Так, в Черкасовской волости Елабужского уезда Вятской губернии, наиболее густо заселенной кряшенами, повинных земель, расчищенных из-под леса, было более 4 тыс. десятин. В Мензелинском уезде в число распаханых под пашню 2454 десятин леса вошли и лесные участки 40 деревень кряшен<sup>90</sup>.

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. Наделные 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

---

<sup>88</sup> Мухаметшин Ю.Г. Татары-кряшены. Историко-этнографическое исследование материальной культуры (середина XIX – начало XX в.). – М., 1977. – С.31–32.

<sup>89</sup> Данилова Ф.Ф. Материалы о занятиях крестьян деревни Хозесаново Старотябердиновской волости Цивильского уезда Казанской губернии (21 октября 1921 г.) // НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н.В. Никольского. Д.314. Л.144–145; Гаврилов Н.В. Ответы на программу для собирания сведений о сельской поземельной общине, выработанную III отделением Вольного экономического общества и принятую Русским географическим обществом в 1879 г. (с. Череватырево Чистопольского кантона ТАССР) (1921 г.) // НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н.В. Никольского. Д.311. Л.61.

<sup>90</sup> Мухаметшин Ю.Г. Указ. соч. – С.33.



*Вид овина-шишка и гумна. Дер. Ялтан Чистопольского уезда  
Казанской губернии. Фото 1902 г. (РЭМ. 207-14)*

нескольких до 25 лет. С 1880-х гг. все больше крестьян переходят к новой, уравнительной 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>91</sup>. Указом от 8 июня 1893 г. официально срок между коренными земельными переделами был определен в 12 лет<sup>92</sup>.

Главной целью передела было справедливое распределение земли между общинниками, а его 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>93</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*), обозна-

<sup>91</sup> Мухаметшин Ю.Г. Указ. соч. – С.33.

<sup>92</sup> Высочайше утвержденное мнение Государственного совета об утверждении правил мирских переделов // ПСЗ-3. – Т.13. – №9754.

<sup>93</sup> Гаврилов Н.В. Указ. соч. – Л.60–61.

чавший право временной собственности на землю<sup>94</sup>. К началу XX в. при переделе начинает учитываться качество земли. За унавоженные полосы должны были даваться такие же по качеству наделы<sup>95</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 раздела спорной земли между жителями соседних кряшенских селений<sup>96</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>97</sup>.

Наряду со спонтанными акциями вооруженной борьбы за спорную землю среди кряшен фиксировались случаи, когда жители соседних деревень заранее договаривались решить этот вопрос с помощью силы. Один такой случай, от-

---

<sup>94</sup> Мухаметшин Ю.Г. Указ. соч. – С.34.

<sup>95</sup> Гаврилов Н.В. Указ. соч. – Л.59.

<sup>96</sup> Чебышева Г.М. Этнографическая записка о жителях с. Гороховое Поле Мамадышского кантона ТАССР (1921 г.) // НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н.В. Никольского. Д.309. Л.416.

<sup>97</sup> Макарова М. Этнографическая записка о жителях с. Три Сосны Мамадышского кантона ТАССР от 17 сентября 1921 г. // НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н.В. Никольского. Д.309. Л.287.

носящийся 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 засеивать. Наши обращались и к начальству. Начальство разрешило засеивать 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>98</sup>.

Сенокосные поля разделялись в зависимости от места их расположения на несколько равномерных участков. Их перераспределение между членами общины проводилось ежегодно<sup>99</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>100</sup>.

В большинстве кряшенских селений не выделялось особых общинных участков для пастбы 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. Пастбы осуществлялась централизованно по решению мира<sup>101</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>102</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 ре-

---

<sup>98</sup> Москвин А.К. Село Албаево Шеморбашской волости Мамадышского уезда Казанской губернии (17 сентября 1921 г.) // НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н.В. Никольского. Д.309. Л.384.

<sup>99</sup> Никитин И.Н. Ответы на программу для собирания сведений о юридических обычаях М.Н. Харузина (дер. Иванево Лаишевского кантона ТАССР) (1921 г.) // НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н.В. Никольского. Д.315. Л.38.

<sup>100</sup> Данилов Ф.Ф. Указ. соч. – Л.146.

<sup>101</sup> Никитин И.Н. Указ. соч. – Л.38.

<sup>102</sup> Гаврилов Н.В. Указ. соч. – Л.61.

формы в 1907–1909 гг. всего по Казанской губернии из общины вышли 17821 домохозяин. К этому времени за ними числилось 96682,1 десятины пашни и 23544,2 десятины прочих угодий<sup>103</sup>. Случаи закрепления земельного надела в частную собственность отмечались и среди местного кряшенского населения Мамадышского и Лаишевского уездов. Схожие процессы наблюдались также в Мензелинском уезде Уфимской губернии<sup>104</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, соглашаясь 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 системы рискованного земледелия таило серьезные угрозы и риски. В целом, предложенная государствам 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>105</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>106</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. Па-

---

<sup>103</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>104</sup> НА ЧГИГН. Отд.1. Ф. Н.В. Никольского. Д.216. Л.442.

<sup>105</sup> Чебышева Г.М. Этнографическая записка о жителях с. Гороховое Поле Мамадышского кантона ТАССР (1921 г.) // НА ЧГИГН. Отд.1. Ф. Н.В. Никольского. Д.309. Л.416; Абрамова М.М. Этнографическое сочинение о жителях с. Шеморбаш Мамадышского кантона ТАССР от 1 августа 1921 г. // НА ЧГИГН. Отд.1. Ф. Н.В. Никольского. Д.309. Л.401.

<sup>106</sup> Чебышева Г.М. Указ. соч. – Л.416.

раллельно 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>107</sup>. Указом от 7 августа 1797 г. были созданы волости – среднее звено сельского управления, выступавшее посредником между государством и сельской общиной<sup>108</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.

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

---

<sup>107</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>108</sup> Высочайше утвержденный доклад экспедиции государственного хозяйства о разделении казенных селений на волости и порядке управления ими // ПСЗ-1. – Т.24. – №18082.

крестьян пришло в полный упадок<sup>109</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>110</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>111</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>112</sup>.

На уровне крестьянского самоуправления кряшенам, 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

---

<sup>109</sup> РГИА. Ф.796. Оп.205. Д.621. Л.31–32.

<sup>110</sup> НА РТ. Ф.1. Оп.3. Д.6901. Л.553.

<sup>111</sup> Григорьев А.Н. Сочинение о быте и обычаях кряшен от 25 октября 1921 г. (с. Большие Савруши Мамадышского кантона ТАССР) // НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н.В. Никольского. Д.314. Л.193.

<sup>112</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.

полицейский устав»<sup>113</sup> и «Сельский судебный устав»<sup>114</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>115</sup>

На уровне поземельной общины у кряшен 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>116</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 рублей (воровство и мошенничество)<sup>117</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>118</sup>. Эта практика вполне

---

<sup>113</sup> ПСЗ-2. – Т.14. – Часть 1. – №12165.

<sup>114</sup> ПСЗ-2. – Т.14. – Часть 1. – №12166.

<sup>115</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>116</sup> Свод законов Российской империи. Кн.3. – Т.8. – Ч.2–11. – СПб., 1912. – С.27–33.

<sup>117</sup> Китяковский А. Указ. соч. – С.11–12.

<sup>118</sup> Никишенков А.А. Указ. соч. – С.46–47.

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 копеек до 30 рублей, которые шли в мирские суммы волости, к простому или строгому аресту, а также наказанию розгами<sup>119</sup>.

В дореволюционной историографии к особой форме крестьянского суда относили самосуд<sup>120</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>121</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>122</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>123</sup>. Самосуд предполагал расправу не только над преступником, но и над тем, кто сознательно покрывал его деятельность<sup>124</sup>.

Правовед Е.Т. Соловьев, долгие годы проработавший в судебных органах Казанской губернии, выделял у местных народов следующие категории преступлений, для которых применялся самосуд: 1) убийство и грабеж, 2) пре-

<sup>119</sup> Свод законов Российской империи. Кн.3. – Т.8. – Ч.2-11. – СПб., 1912. – С.29.

<sup>120</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>121</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>122</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>123</sup> Петров Л.Г. Ответы на анкету по обычному праву (с. Большие Меретьяки Лаишевского кантона ТАССР) (1921 г.) // НА ЧГНИИ. Отд. I. Ф. Н.В. Никольского. Д.319. Л.211; Семенов Ю.И. Указ. соч. – С.32.

<sup>124</sup> Сизов С.И. Сочинение о жителях с. Федотово и соседних деревень Челнинского кантона ТАССР (1921 г.) // НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н.В. Никольского. Д.310. Л.84; Петров Л.Г. Указ. соч. – Л.210.

любодеяние, 3) конокрадство, 4) порубка общественного леса, 5) мелкое воровство<sup>125</sup>. За эти преступления по народной традиции предусматривались суровые наказания, вплоть до смертной казни. Применялись также такие меры, как избиение, 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>126</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>127</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.

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>128</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 нивели-

---

<sup>125</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>126</sup> Сизов С.И. Указ. соч. – Л.83.

<sup>127</sup> Петров Л.Г. Указ. соч. – Л.209.

<sup>128</sup> Губина Н.П. Этнографическая записка о жителях дер. Сарсаз Мензелинского кантона ТАССР от 17 декабря 1921 г. // НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н.В.Никольского. Д.309. Л.276; Казанков Л.П. Сочинение о жителях с. Нижнее Бишево Челнинского кантона ТАССР (1921 г.) // НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н.Ф. Никольского. Д.311. Л.22.

ровать 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.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Изучение религиозно-мифологических представлений, обрядности, общественных отношений и просветительского движения татар-кряшен представляет большой научный интерес. Благодаря особенностям социокультурного развития и самого уклада жизни им удалось пронести через столетия не тронутые временем основы древней этнической культуры предков татарского народа, обогатив ее элементами материальной и духовной культуры окружающих их народов обширной Волго-Уральской историко-культурной области.

История кряшен во многом схожа с историей других нерусских народов региона, и в то же время она уникальна. На развитие и становление кряшенской общности заметное влияние оказали два фактора, во многом определившие особый характер их культурного развития и религиозности – вхождение в состав православного сообщества и сохранение важного значения народных верований. Приобщение к христианству части татарского населения Среднего Поволжья во второй половине XVI – XVIII вв. привело к созданию особой конфессиональной группы кряшен, в самом самоназвании которой отразилась их принадлежность к православной конфессии. Несмотря на это, в связи с неразвитостью церковной инфраструктуры и отсутствием последовательной религиозно-просветительской деятельности длительное время, вплоть до второй половины XIX в., в их культурной жизни важную роль играли этнические религиозные представления. Они были одной из характеристик «кряшенскости», оказывали заметное влияние на социальную и культурную организацию аграрного общества кряшен.

Изменения, происходившие в жизни кряшен в первой половине XIX в., связанные с разрушением патриархального уклада, ростом трудовой мобильности и усилением межкультурного взаимодействия, способствовали кризису их традиционной идеологии, базировавшейся на этнических религиозных представлениях, и повышению влияния мировых религий. В этих условиях в пореформенный период деятелями православной миссии была предложена принципиально новая модель религиозного просветительства, учитывавшая социокультурные особенности кряшен. Благодаря этому на основе христианских ценностей, при деятельном участии миссионеров, зарождается кряшенское просветительство, происходят существенные изменения в их жизни. Деятельность православной церкви становится фактором культурной мобили-

зации кряшен, а созданные ею религиозные организации – их важнейшими культурно-просветительскими институтами. Культурно-религиозные процессы, запущенные просветителями, наряду с повышением влияния православия привели к формированию «новой» этнокультурной идентичности кряшен, строившейся на идее принадлежности к православной конфессии.

Развитие христианского просветительства в пореформенный период привело к появлению «высокой» культуры и зарождению кряшенской интеллигенции. Одним из безусловных достижений этой модели религиозной и культуртрегерской деятельности стало то, что она позволила кряшанам сохранить народные традиции и основы этнической культуры. Письменность, созданная Н.И. Ильминским, строилась на использовании народной разговорной лексики. Обучение в начальной конфессиональной школе, как и православная служба, должны были вестись на родном языке. Мягкие методы христианизации позволили встроить богатую празднично-обрядовую и отчасти религиозную культуру кряшен в систему христианского культа, что способствовало формированию особой модели «кряшенского» бытового православия. Все это способствовало сохранению богатства традиционной культуры кряшен, ставшей в современных условиях общетатарским достоянием.

## Список использованных источников и литературы

### *Архивные фонды*

Государственный архив Кировской области (ГАКО)

Ф.237 – Вятская духовная консистория.

Ф.811 – Вятский комитет православного миссионерского общества.

Государственный архив Самарской области (ГАСО)

Ф.32 – Самарская духовная консистория.

Государственный архив Ульяновской области (ГАУО)

Ф.134. – Симбирская духовная консистория

Национальный архив Республики Татарстан (НА РТ)

Ф.1 – Канцелярия казанского губернатора.

Ф.4 – Казанская духовная консистория.

Ф.10 – Казанская Духовная академия.

Ф.11 – Правление Московской духовной академии.

Ф.92 – Попечитель КУО.

Ф.93 – Казанская учительская семинария.

Ф.967 – Личный фонд Михаила Александровича Машанова.

Ф.968 – Личный фонд Николая Ивановича Ильминского.

Научный архив Русского географического общества (НА РГО)

Разряд 26 – Оренбургская губерния.

Научный архив Чувашского государственного института гуманитарных наук  
(НА ЧГИГН)

Личный фонд Н.В. Никольского.

Отдел рукописей и редких книг Казанского федерального университета (ОРРК  
КФУ)

Личный фонд И.А. Износкова.

Отдел рукописей Российской национальной библиотеки (ОР РНБ)

Ф.573 (СПбДА) – Собрание Санкт-Петербургской духовной академии.

Российский государственный исторический архив (РГИА)

Ф.383 – Первый департамент МГИ.

Ф.733 – Департамент народного просвещения.

Ф.796 – Канцелярия Св. Синода.

Ф.797 – Канцелярия обер-прокурора Св. Синода.

Ф.821 – Департамент Духовных дел иностранных исповеданий МВД.

- Ф.835 – Коллекция Св. Синода.  
Ф.970 – Личный фонд И.П. Корнилова.

Центр письменного и музыкального наследия Института языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова Академии наук Республики Татарстан (ЦП ЦПиМН ИЯЛИ)

- Ф.72 – Личный фонд Г.В. Юсупова.  
Ф.77 – Личный фонд Н.И. Воробьева.

### ***Опубликованные источники***

#### *Сборники документов*

- Акты археологической экспедиции. Т.1. – СПб. – 1836.  
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.  
Из глубины столетий / сост., авт. вступ. статей и комм. Б.Л. Хамидуллин. – Казань, 2000.  
Ильминский Н.И. Воспоминания об И.А. Алтынсарине. – Казань, 1891.  
Ильминский Н.И. Из переписки о применении русского алфавита к инородческим языкам. – Казань, 1883.  
Казанская центральная крещено-татарская школа. – Казань, 1887.  
Крестьянское правосудие. Обычное право российского крестьянства в XIX веке – начале XX века. – М., 2003.  
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.  
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. Гагин, Л.Ф. Абзалова, А.Г. Юрченко. – Казань, 2008.  
Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего правительствующего синода / составлено Комиссией для разбора и описания архива Святейшего Правительствующего Синода. Т.1. – СПб., 1868.  
Опыты переложения христианских вероучительных книг на татарский и другие инородческие языки в начале текущего столетия / сост. Н.И. Ильминский. – Казань, 1883.  
Платон (Любарский). Сборник древностей Казанской епархии и других при-снопамятных событий, старанием и трудами Спасоказанского монастыря архимандрита Платона составленный, 1782 года. – Казань, 1868.  
Повести и сказания Древней Руси / отв. ред. Д.С. Лихачев. – СПб., 2001.  
Полное собрание русских летописей. Т.19. История о Казанском царстве / под ред. Г.З. Кунцевича. – СПб., 1903.  
Пугачевщина. Сб. документов и материалов: в 2 т. Т.2. – М.-Л., 1929.

Сборник документов и статей по вопросу об образовании инородцев. – СПб., 1869.

Собрание передовых статей «Московских ведомостей». 1866. – М., 1897.

Становление и расцвет Золотой Орды. Источники по истории Улуса Джучи (1266 – 1359 гг.) / сост., вступ. ст., коммент., указатели М.С. Гатин, Л.Ф. Абзалов. – Казань, 2011.

Тизенгаузен В.Г. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Т.1. Извлечение из сочинений арабских. – СПб., 1884.

Труды особого совещания по вопросам образования восточных инородцев / под ред. А.С. Будиловича. – СПб., 1905.

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.

*Статистические и справочные издания*

Бобровников Н.А. Инородческое население Казанской губернии. Вып.1. Татары, вотяки, мордва. – Казань, 1899.

Глухов М.С. Tatarica: энциклопедия. – Казань, 1997.

Древнетюркский словарь / авт.-сост. Т.А. Боровкова, Л.В. Дмитриева и др. – Л., 1969.

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

Золотницкий Н.И. Корневой русско-чувашский словарь, сравненный с языками и наречиями разных народов тюркского, финского и других племен. – Казань, 1875.

Износков И.А. Список населенных мест Казанской губернии с кратким описанием их. Лаишевского уезд. Вып.1, 2. – Казань, 1895.

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

Малов Е.А. Статистические сведения о крещеных татарах Казанской и некоторых других епархий, в Волжском бассейне. – Казань, 1866.

Общий свод данных хозяйственно-статистического исследования Казанской губернии. Часть экономическая. – Казань, 1896.

Остроумов Н.П. Первый опыт словаря по выговору крещеных татар Казанской губернии. – Казань, 1876.

Памятная книжка Казанской губернии за 1862 г. – Казань, 1862.

Писцовая книга Казанского уезда 1602–1603 годов / сост. Р.Н. Степанов. – Казань, 1979.

Писцовое описание Казани и Казанского уезда 1565–1568 гг. / сост. Д.Н. Мустафина. – М., 2006.

Православная энциклопедия. Т.10. – М., 2005.

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

Славянские древности: этнолингвистический словарь / под ред. Н.И. Толстого; Институт славяноведения РАН. – М., 1995.

Список с писцовых книг по г. Казани с уездом. – Казань, 1877.

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.

*Законодательные и подзаконные акты*

Законодательные акты Русского государства второй половины XVI – первой половины XVII вв. Тексты. – Л., 1986.

Полное собрание законов Российской империи с 1649 по 1675 г. Т.I. – СПб., 1830.

Полное собрание законов Российской империи с 1649 г. Т.II. – СПб., 1830.

Полное собрание законов Российской империи с 1649 г. Т.VI. – СПб., 1830.

Полное собрание законов Российской империи с 1649 г. Т.VII. – СПб., 1830.

Полное собрание законов Российской империи с 1649 г. Т.IX. – СПб., 1830.

Полное собрание законов Российской империи с 1649 г. Т.XXVI. – СПб., 1830.

Полное собрание законов Российской империи с 1649 г. Т.XXVII. – СПб., 1830.

Полное собрание законов Российской империи с 1649 г. Т.XXVIII. – СПб., 1830.

Полное собрание законов Российской империи с 1649 г. Т.XXX. – СПб., 1830.

Полное собрание законов Российской империи Собрание 2. Т.III. – СПб., 1830.

Полное собрание законов Российской империи Собрание 2. Т.VI. – СПб., 1832.

Полное собрание законов Российской империи Собрание 2. Т.XIV. – СПб., 1839.

Полное собрание законов Российской империи Собрание 2. Т.XVII. – СПб., 1843.

Полное собрание законов Российской империи Собрание 2. Т.XXII. – СПб., 1847.

Полное собрание законов Российской империи Собрание 2. Т.XXIV. – СПб., 1850.

Полное собрание законов Российской империи Собрание 2. Т.XXXVI. – СПб., 1861.

Полное собрание законов Российской империи Собрание 3. Т.XIII. – СПб., 1897.

Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской империи. Т.I. – СПб., 1879.

Полное собрание постановлений по Министерству народного просвещения. – СПб., 1864.

Сборник постановлений и распоряжений по Самарской епархии / сост. В. Соловьев. Т.1. – Самара, 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 и циркуляров, 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.

*Делопроизводственные материалы*

Акт открытия Казанской учительской семинарии. – Казань, 1872.

Воробьев Н. Отчет о поездке с этнографической целью в Свияжский и Тетюшский кантоны ТССР летом 1927 г. // Вестник Научного общества татароведения. – 1928. – №8. – С.100–111.

Извлечения из всеподданнейшего отчета обер-прокурора Святейшего Правительствующего Синода за 1868 год. – СПб., 1869.

Извлечения из всеподданнейшего отчета обер-прокурора Святейшего Правительствующего Синода за 1869 год. – СПб., 1870.

Отчет Вятского комитета Православного миссионерского общества за 1871. – Вятка, 1872.

Отчет Вятского комитета Православного миссионерского общества за 1877. – Вятка, 1878.

Отчет Казанского епархиального инородческого миссионера за 1903 г. // ИКЕ. – 1904. – №43. – С.1459–1461.

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 Совета Братства св. Гурия от 4 октября 1874 года по 4 октября 1875 года. – Казань, 1876.

Отчет о деятельности Братства святителя Гурия от 4 октября 1875 года по 4 октября 1876 года. – Казань, 1876.

Отчет о деятельности Братства святителя Гурия за семнадцатый учебный год. С 4 октября 1883 года по 4 октября 1884 года. – Казань, 1884.

Отчет о деятельности Братства святителя Гурия. С 4 октября 1898 года по 4 октября 1899 года. – Казань, 1899.

Отчет о состоянии Казанской центральной крещено-татарской школы за 1901–1902 учебный год. – Казань, 1902.

Отчет Переводческой комиссии Православного миссионерского общества учрежденной при Братстве св. Гурия в г. Казани за 1893 год. – Казань, 1894.

Отчет Переводческой комиссии Православного миссионерского общества, учрежденной при Братстве св. Гурия в г. Казани за 1905 год. – Казань, 1905.

Отчет Переводческой комиссии Православного миссионерского общества, учрежденной при Братстве св. Гурия в г. Казани в 1876 г., за 1910–1911 г. – Казань, 1911.

Отчет Переводческой комиссии Православного миссионерского общества, учрежденной при Братстве св. Гурия в г. Казани в 1876 г. за 1911–1912 г. – Казань, 1913.

Отчет Переводческой комиссии Православного миссионерского общества, учрежденной при Братстве св. Гурия в г. Казани в 1876 г. за 1913 г. – Казань, 1914.

Отчет Переводческой комиссии Православного миссионерского общества, учрежденной при Братстве св. Гурия в г. Казани в 1876 г. за 1914 г. – Казань, 1915.

Отчет Православного миссионерского общества за 1870. – М., 1871.

Отчет Православного миссионерского общества за 1876. – М., 1878.

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 17 октября 1911 г. – Казань, 1912.

Переводческая комиссия при управлении Казанского учебного округа. Протоколы заседания от 3 декабря 1911 г. – Казань, 1912.

Переводческая комиссия при управлении Казанского учебного округа. Протоколы заседания от 27 декабря 1911 г. – Казань, 1912.

Учебная мастерская Казанской учительской семинарии // Отдельный оттиск из каталога Казанской научно-промышленной выставки 1890 г. – Казань, 1890.

#### *Источники личного происхождения*

Андреев И. Дневник учителя Трехсосенской школы Ильи Андреева за октябрь, ноябрь и декабрь 1874 г. // ИКЕ. – 1877. – №18. – С.488–498.

Малов Е. Очерк религиозного состояния крещеных татар, подвергшихся влиянию магометанства (миссионерский дневник). – Казань, 1872.

Малов Е.А. Крестом и мечом. Дневник миссионера // Идель. – 1993. – №5–7. – С.48–52, 39–41, 63–67.

Малов Е.А. Миссионерство среди мухаммедан и крещеных татар. Дневник миссионера: сб. статей. – Казань, 1892.

Неизданное письмо Н.И.Ильминского о способах обучения инородцев. – СПб., 1900.

Письма Н.И. Ильминского к обер-прокурору Святейшего Синода К.П. Победоносцеву. – Казань, 1898.

Самарин Ю.В. Статьи. Воспоминания. Письма / сост. Т.А. Медовичева. – М., 1997.

Яковлев И.Я. Моя жизнь. Воспоминания. – М., 1997.

*Этнографические материалы и миссионерская публицистика*

Апаков М. Рассказы крещеных татар деревень Тавелей и Алексеевского выселка Ямашевского прихода Чистопольского уезда о происхождении киреметей // Отдельный оттиск из Известий по Казанской епархии за 1876 г. – №11. – Казань, 1876.

Апаков М. Святочные игры у крещеных татар Казанской губернии. Материалы для этнографии. – Казань, 1877.

Ахмеров Г.Н. Свадебные обряды казанских татар // ИОЭИЭ. – 1907. – Т. XXIII, вып.1. – С.1–38.

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

Бобровников Н.А. Инородческое духовенство и богослужение на инородческих языках в Казанской епархии // Православный собеседник. – 1905. – Ч.2. – С.177–181.

Васильев И. Языческие имена вотяков // Известия общества изучения Прикамского края. – Сарапул, 1917. – Вып.1.

Васильев М. Рождественские святки в крещено-татарской деревне // ИКЕ. – 1905. – №1. – С.16–20; №2. – С.42–50.

Витевский В.Н. Нагайбаки Верхнеуральского уезда Оренбургской губернии // Волжско-Камское слово. – 1892. – №138.

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. – Казань, 1891. – Т.II. – С.257–280.

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

Герберштейн С. Записки о Московии. – М., 1988.

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 крещенами // ИКЕ. – 1906. – №14–15. – С.450–454.

Григорьев Д. Несколько слов о причинах успешного распространения магометанства среди инородцев-язычников // Православный благовестник. – 1905. – №2. – С.85–89.

Григорьев Д. Положение священника среди отступников // ИКЕ. – 1905. – №22. – С.960–968.

Григорьев Д. Среди отпавших татар. Случайные беседы // ИКЕ. – 1902. – №17. – С.790–799.

Даулей Р. Святки у крещеных татар Мамадышского и Лаишевского уездов Казанской губернии. – Казань, 1903.

«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.

Емекеев С. Ногайбаки // Православный благовестник. – 1902. – №24. – С.343–346.

- Жертвоприношения крещеных татар // Казанский телеграф. – 1895. – №569.
- Знаменский П.В. О крещеных татарах деревни «Большой Арняш» (Извлечение из дневника) // ЖМНП. – 1868. – Часть 137, №3. – С.348–364.
- Знаменский П.В. Казанские татары. – Казань, 1910.
- Зорин Б. Остатки язычества у татар Оренбургской и Уфимской губерний // Вестник Оренбургского учебного округа. – 1913. – №2. – С.53–60.
- Износков И.А. Материалы для истории христианского просвещения инородцев Казанского края. – Изд. 2-е. – М., 1895.
- Ильминский Н.И. Ex orient lux // Православный собеседник. – 1904. – Вып.1. – С.40–53.
- Ильминский Н.И. Еще о школе для первоначального обучения детей крещеных татар // Православное обозрение. – 1865. – Т.26. – С.86–93.
- Ильминский Н.И. Записка об устройстве учебных заведений. – Казань, 1904.
- Ильминский Н.И. Материалы для истории христианского просвещения татар. – Казань, 1864.
- 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.
- Ильминский Н.И. Татарские надписи из времен Казанского ханства в Лаишевском уезде // Записки Археологического общества. – М., 1851. – Т.3. – С.114–118.
- Инородческая сельскохозяйственная школа в крещено-татарском селе Шемуртбашах Казанской губернии // Православный благовестник. – 1893. – №23. – С.50–51.
- 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.
- 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.9–12.
- Коблов Я.Д. Мифология казанских татар. – Казань, 1910.
- Коваль И. Обряды крещеных татар (именуемых кряшен) // Краеведческий сборник. – 1930. – С.81–84.
- Костанье И. Из области киргизских верований // Вестник Оренбургского учебного округа. – 1913. – №3. – С.80–87.
- 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.III. 1880–1882 гг. – Казань, 1884. – С.262–265.

Магнитский В. Из быта чуваш Казанской губернии (Ирихи – Киремети – браки) // Отдельный оттиск из Этнографического обозрения. – Т.18. – Б.г. – С.132–138.

Магнитский В. Материалы к объяснению старой чувашской веры, собранные в некоторых местностях Казанской губернии. – Казань, 1881.

Максимов С. Остатки язычества в современных верованиях крещеных татар Казанской губернии. – Казань, 1876.

Малов Е.А. Нынешнее религиозное состояние крещеных татар Заволжского края // Православное обозрение. – 1866. – Т.20. – С.62–80.

Матвеев П.А. Очерки народного юридического быта Самарской губернии // Записки Императорского Русского географического общества. По отделению этнографии. Т.8. – СПб., 1878. – С.6–25.

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

Матвеев С.М. Погребальные и поминальные обряды крещеных татар. – Казань, 1899.

Матвеев С.М. Свадебные обычаи и обряды крещеных татар Уфимской губернии. – Казань, 1896.

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

Мельников П.И. Очерки мордвы // Русский вестник. – 1867. – №6–9. – С.510–536.

Месарош Д. Памятники старой чувашской веры. – Чебоксары, 2000.

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.242–273.

Никольский Н.В. Краткий конспект по этнографии чуваш. – Казань, 1919.

Новое миссионерское общество в России. – СПб., 1865.

О церковном богослужении на инородческих языках. – Казань, 1883.

Одигитриевский Н. Крещеные татары Казанской губернии. – М., 1895.

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

Первухин Н. Г. Эскизы преданий и быта инородцев Глазовского уезда. – Вятка, 1889.

Потанин Г.Н. У вотяков Елабужского уезда // ИОАИЭ. – Т.III. 1880–1882 гг. – Казань, 1884. – С.189–255.

Смирнов И.Н. Мордва. Историко-этнографический очерк. – Казань, 1895.

Смирнов И.Н. Черемисы. Историко-этнографический очерк. – Казань, 1889.

Соловьев Е. Самосуды у крестьян Чистопольского уезда Казанской губернии // Записки Императорского Русского географического общества. Отдел этнографии. Т.8. – СПб., 1878. – С.14–17.

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.

Софийский И.М. О киреметях крещеных татар Казанской губернии (Из лекции в Казанском миссионерском приюте) // Миссионер. – 1876. – №11. – С.57–59.

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.

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.63–68.

Фиельструп Ф.А. Из обрядовой жизни киргизов начала XX века. – М., 2002.

Филиппов Г.А. Из истории христианского просвещения крещеных татар-мещеряков Цивильского и Тетюшского уездов Казанской губернии // ИКЕ. – 1915. – №№37, 39, 40. – С.1038–1043, 1081.

Чичерина С.В. У приволжских инородцев. Путевые заметки. – СПб., 1906.

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.20–32.

Шилек // ИКЕ. – 1913. – №30–31. – С.908 – 910.

### *Литература*

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

Ахметьянов Р.Г. Общая лексика духовной культуры народов Среднего Поволжья. – М., 1981.

Ахметьянов Р.Г. Сравнительное исследование татарского и чувашского языков (фонетика и лексика) – М., 1978.

Ашмарин Н.И. Опыт исследования чувашского синтаксиса. Ч.2. – Симбирск, 1923.

Басилов В.Н. Культ мусульманских святых в исламе. – М., 1970.

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

Богословский Г. Краткий исторический очерк Казанской епархии с приложением биографических сведений о казанских архипастырях. – Казань, 1896.

Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обычаи. – Изд. 4-е, испр. и доп. – СПб., 2003.

Бурганова Н.Б. О системе народного праздника Джиен у казанских татар // Исследования по истории диалектологии татарского языка. – Казань, 1982. – С.20–67.

Валеев Р. Востоковедение в Казанском университете и изучение историко-культурного наследия азиатских народов // История татар с древнейших времен. Т.6. – Казань, 2013. – С.725–734.

- Витевский В.Н. Н.И. Ильминский. Директор Казанской учительской семинарии. – Казань, 1892.
- 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.
- Воробьев Н.И. Кряшены и татары: некоторые данные по сравнительной характеристике быта // Отдельный оттиск из журнала «Труд и хозяйство». – 1929. – №5.
- Гайнуллин М.Х. Татар әдәбияты. XIX йөз. – Казан, 1957.
- Галлямов Р. После падения Казани... – Казань, 2001.
- Гарипова Ф.Г. Татарстан гидронимы сүзлге. – Казан, 1984.
- 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.73–97.
- Голан А. Миф и символ. – М., 1993.
- Горохов В.М. Реакционная школьная политика царизма в отношении татар в Поволжье. – Казань, 1941.
- 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.
- Давлетшин Г. Очерки по истории духовной культуры предков татарского народа. – Казань, 2004.
- 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. – С.57–72.
- Джераси Р. Окно на Восток: Империя, ориентализм, нация и религия в России. – М., 2013.
- Дмитриев В.Д. Некоторые исторические данные к вопросу об этногенезе чувашского народа // О происхождении чувашского народа. – Чебоксары, 1957.
- Емельянов Я. Стихи на крещено-татарском языке. Дьякон Я. Емельянов стихла́ре. – Казань, 1879.
- Ермолаев И.П. Среднее Поволжье во второй половине XVI–XVII в. – Казань, 1982.
- 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.
- 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.

Загидуллина Д.Ф. Просветительство и татарская литература // История татар с древнейших времен: в 7 т. Т. VI. – Казань, 2013. – С. 743–777.

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.

Зеткина И.А. Национальное просветительство Поволжья // Педагогика. – 2002. – №8. – С. 61–66.

Знаменский П. На память о Николае Ивановиче Ильминском. К двадцатипятилетию Братства святителя Гурия. – Казань, 1892.

Знаменский П.В. О татарских переводах христианских книг // Отдельный оттиск без библиографических данных. – Казань, 1894.

Знаменский П.В. Отец Василий Тимофеевич Тимофеев. (Некролог). – Казань, 1896.

Ислаев Ф.Г. Православные миссионеры в Поволжье. – Казань, 1999.

Ислаев Ф.Г. Ислам и православие в Поволжье XVIII столетия: от конфронтации к веротерпимости. – Казань, 2001.

Ислаев Ф.Г. Казанская новокрещенская школа // Образование и просвещение в губернской Казани. Вып. 2. – Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2009. – С. 117–125.

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. – С. 59–71.

Исхаков Д.М. Молькеевские кряшены: проблема формирования и демографическое развитие в XVIII – начале XX вв. // Молькеевские кряшены. – Казань, 1993. – С. 4–25.

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

Исхаков Р.Р. Школьное просвещение крещеных татар и нагайбаков // История татар с древнейших времен: в 7 т. Т. VI. Формирование татарской нации. XIX – начало XX в. – Казань, 2013. – С. 817–827.

Исхакова Р.Р. Педагогическое образование в Казанской губернии в середине XIX в. начале XX в. – Казань, 2001.

Калиев Ю.А. Мифологическое сознание мари: феноменология традиционного мировосприятия. – Йошкар-Ола, 2003.

Каппелер А. Две традиции в отношениях России к мусульманским народам Российской империи // Отечественная история. – 2003. – №2. – С. 129–135.

Каримуллин А. Татарская книга пореформенной России. – Казань, 1983.

Кефели-Клай А. Народный ислам у крещеных православных татар в XIX веке // Российская империя в зарубежной историографии. Работы последних лет: Антология. – М., 2005. – С.539–569.

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

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. – С.270–275.

Лупов П.Н. Христианство у вотяков. – СПб., 1899.

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.22–34.

Макаров Г.М. Тамги кряшен // Научный Татарстан. – 2011. – №3. – С.229–236.

Макаров Д.М. Самодержавие и христианизация народов Среднего Поволжья (XVI – XVIII в.). – Чебоксары, 2000.

Малов Е.А. О новокрещенских школах в XVIII веке // Отдельный оттиск из «Православного обозрения». – Казань, 1868.

Малов Е.А. Православная противомусульманская миссия в Казанском крае в связи с историей мусульманства в первой половине XIX в. // Православный собеседник. – 1868. – №2. – С.225–342; №3. – С.10–135; 1869. – №1. – С.135; 1870. – №1. – С.36–48; №2. – С.115–129.

Малов Е.А. О влиянии еврейства на чуваш. Опыт объяснения некоторых чувашских слов. – Казань, 1882.

Марр Н.Я. Избранные труды. Т.5. – М.-Л., 1935.

Матвеев Г.М. Мифоязыческая картина мира этноса (на примере мифов и языческой религии чувашского народа). – Чебоксары, 2012.

Маторин Н. Религия у народов Волжско-Камского края прежде и теперь. Язычество – Ислам – Православие – Сектанство. – М.-Л., 1929.

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

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

Можаровский А.Ф. Изложение хода миссионерского дела по просвещению казанских инородцев с 1552 по 1867 год. – М., 1880.

Можаровский А.Ф. Покорение Казани русской державе и христианству. – Казань, 1871.

Мокрынин В.П. Дипломатическая практика в Западно-Тюркском каганате // Страницы истории и материальной культуры Киргизстана. – Фрунзе, 1975. – С.105–121.

- Мокшин Н.Ф. Религиозные верования мордвы. – Саранск, 1968.
- 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.
- Мухаметшин Ю.Г. Татары-кряшены. Историко-этнографическое исследование материальной культуры (середина XIX – начало XX в.). – М., 1977.
- Николаев Г.А. Поликонфессиональная деревня Среднего Поволжья во второй половине XIX – начале XX века: «свой» и «чужие» // Чувашский гуманитарный вестник. – 2010. – №5. – С.138–159.
- Николаев Г.А. Сельская община // Чуваши: история и культура. Т.2 / отв. ред. В.П. Иванов. – Чебоксары, 2009. – С.27–41.
- Никольский Н.В. Собрание сочинений. Т.П. – Чебоксары, 2007.
- 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)
- Ногманов А. Самодержавие и татары. Очерки истории законодательной политики второй половины XVI–XVIII веков. – Казань, 2005.
- Нурминский С. Инородческие школы // Православное обозрение. – 1864. – Т.2. – С.243–263.
- Орлов Я. Памятники событий в церкви и отечестве. Т.2. – СПб., 1816.
- Пислегин Н., Чураков В. Контактные зоны удмуртов и татар // История татар с древнейших времен: в 7 т. Т.VI. – Казань, 2013. – С.637–642.
- Покровский И. К столетию кафедры татарского языка в духовно-учебных заведениях г. Казани (1800–1900 г.) // Православный собеседник. – 1900. – Ч.1. – С.577–609.
- Попов Н.С. Погребальный обряд марийцев в XIX – начале XX веков // Материальная и духовная культура марийцев. Вып.5. – Йошкар-Ола, 1981.
- Прокопьев И.П. Переводы христианских книг на инородческие языки в первой половине XIX века. (Исторический очерк). – Казань, 1904.
- Прокопьев К.П. Школьное просвещение инородцев Казанского края в XIX веке до введения просветительской системы Н.И. Ильминского. – Казань, 1905.
- Пропп В.Я. Русские аграрные праздники. – СПб., 1995.
- Рождественский С.В. Исторический обзор деятельности Министерства народного просвещения. 1802–1902 гг. – СПб., 1902.
- Российское Библейское общество // Христианские чтения. – 1872. – Ч.1. – С.449–453.
- 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.

- Рыбушкин М. Краткая история города Казани. – Казань, 1834.
- Сагалаев А.М. Алтай в зеркале мифа. – Новосибирск, 1992.
- Салмин А.К. Система религии чувашей. – СПб., 2007.
- Севастьянов С.Н. Народное образование в Оренбургском казачьем войске в XVIII – начале XIX столетия и начало учреждения войсковых школ. – Оренбург, 1896.
- 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/)
- Смирнов А. Деятельность Российского библейского общества в Казани и в Казанском учебном округе. – Казань, 1910.
- Спасский Н.А. Просветитель инородцев Казанского края Н.И. Ильминский. – Самара, 1900.
- Татары Среднего Поволжья и Приуралья / отв. ред. Н.И. Воробьев и Г.М. Хисамутдинов. – М., 1967.
- Татищев В.Н. История Российская. Т.VII. – Л., 1968.
- Токарев С.А. Ранние формы религии и их развитие. – М., 1964.
- Трофимов А.А. Зороастризм: суваро-болгарская и чувашская народная культура. – Чебоксары, 2009.
- Уразманова Р.К. Годовой цикл общественных обрядов и праздников молькеевских кряшен: похоронно-поминальная обрядность // Молькеевские кряшены. – Казань, 1993. – С.77–91.
- Уразманова Р.К. Обряды и праздники татар Поволжья и Урала (годовой цикл XIX – начало XX вв.). Историко-этнографический атлас татарского народа. – Казань, 2001.
- Федоров В.А. Русская православная церковь и государство. Синодальный период. 1700–1917. – М., 2003.
- 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.60–68.
- Халиков А.Х. Монголы, татары, Золотая Орда и Булгария. – Казань, 1994.
- Харлампович К. Казанские новокрещенские школы (К истории христианизации инородцев Казанской епархии в XVIII в.). – Казань, 1905.
- Холодная В.Г. Верес // Российский этнографический музей. Режим доступа: <http://www.ethnomuseum.ru/section62/2092/2089/4091.htm>
- 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.
- Шарафутдинов Д.Р. Из истории календарных праздников предков татарского народа // Гасырлар авазы – Эхо веков. – 2005. – №1. Режим доступа: [http://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)

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.89–95.

Этнография марийского народа / сост. Г.А. Сепеев. – Йошкар-Ола, 2001.

Эфиоров А.Ф. Нерусские школы Поволжья, Приуралья и Сибири. Исторические очерки. – М., 1948.

Якушкин Е.И. Обычное право. Материалы для библиографии обычного права. – Ярославль, 1875.

### *Литература на иностранных языках*

Gokgoz S.S. Yevfimiý Aleksandroviç Malov. Idil – Uralda islam karsiti rus misyon siyasete. – Ankara, 2007.

Dowler W. Classroom and Empire The politics and scalloping Eastern nationalities 1860–1917. – Toronto, 2001.

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

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.

### *Диссертационные исследования*

Дроздова Г.И. Погребальные обряды народов Волго-Камья XVI–XIX веков (по археологическим и этнографическим данным): дис. ... канд. ист. наук. – Казань, 2007.

Зайнуллина Ф.Г. Татарская деревня Казанской губернии: социально-экономическая и этнокультурная трансформация (1861–1917 гг.): дис. ... канд. ист. наук. – Казань, 2008.

Идиатуллов А.К. Религиозный синкретизм татар-мишарей Ульяновской области: дис. ... канд. ист. наук. – Чебоксары, 2010.

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

Понятов А.Н. Миссионерская деятельность «Братства святителя Гурия» в Казанской губернии во второй половине XIX – начале XX вв.: дис. ... канд. ист. наук. – Казань, 2007.

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.

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

## Список использованных сокращений

- АН РТ – Академия наук Республики Татарстан  
 Братство св. Гурия – Братство святителя Гурия  
 ГАКО – Государственный архив Кировской области  
 ГАСО – Государственный архив Самарской области  
 ЖМНП – Журнал Министерства народного просвещения  
 ИКЕ – Известия по Казанской епархии  
 ИОАИЭ – Известия Общества археологии истории и этнографии при Казанском Императорском университете  
 КазДА – Казанская духовная академия  
 КДС – Казанская духовная семинария  
 КУО – Казанский учебный округ  
 КУС – Казанская учительская (инородческая) семинария  
 КЦКТШ – Казанская центральная крещено-татарская школа  
 МВД – Министерство внутренних дел  
 МГИ – Министерство государственных имуществ  
 МНП – Министерство народного просвещения  
 НА РГО – Научный архив Русского географического общества  
 НА РТ – Национальный архив Республики Татарстан  
 НА ЧГИГН – Научный архив Чувашского государственного института гуманитарных наук  
 ОР РНБ – Отдел рукописей Российской национальной библиотеки  
 ОРРК КФУ – Отдел рукописей и редких книг Казанского федерального университета  
 ОУО – Оренбургский учебный округ  
 ПМО – Православное миссионерское общество  
 ПСЗ – Полное собрание законов Российской империи  
 ПСПМНП – Полное собрание постановлений по Министерству народного просвещения  
 ПСПР – Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской империи  
 ПСРЛ – Полное собрание русских летописей  
 РАН – Российская академия наук  
 РБО – Российское библейское общество  
 РГИА – Российский государственный исторический архив  
 РПЦ – Русская православная церковь  
 РЭМ – Российский этнографический музей  
 с.н. – сведений нет  
 Св. Синод – Святейший Синод  
 ТАССР – Татарская автономная советская социалистическая республика  
 ТР МА – Татарстан Республикасы Милли архивы  
 уч. г., гг. – учебный год, учебные годы  
 ЦПиМН ИЯЛИ – Центр письменного и музыкального наследия Института языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова АН РТ  
 ЧАО – Чувашская автономная область

## Содержание

Введение .....	3
Христианское просвещение и этноконфессиональные процессы среди кряшен .....	5
Дохристианские верования в системе религиозности кряшен .....	64
Школьное просвещение кряшен .....	167
Православные переводы на татарском языке и формирование кряшенской письменной традиции .....	218
Общественный быт и народное правосознание кряшен .....	269
Заключение .....	313
Список использованных источников и литературы .....	315
Список использованных сокращений .....	331

***Исхаков Радик Равильевич***

**Очерки истории традиционной культуры  
и религиозности татар-кряшен  
(XIX – начало XX вв.)**

*Научное издание*

Редактор и корректор – *С.А. Ярмухаметова*

Оригинал-макет – *Л.М. Зигангареева*

Подписано в печать 01.12.2014 г. Формат 70×100 <sup>1</sup>/<sub>16</sub>

Усл. печ. л. 20,75 Тираж 100 экз.

Отпечатано с готового оригинал-макета

Издательство «Центр инновационных технологий»

420108, г. Казань, ул. Портовая, 25а

Тел./факс: (843) 231-05-46, 231-08-71



420108, г. Казань, ул. Портовая, 25а

Тел./факс (843) 231-05-46, 231-08-71

E-mail: [citlogos@mail.ru](mailto:citlogos@mail.ru)

[www.logos-press.ru](http://www.logos-press.ru)