# Этноконфессиональные меньшинства народов Урало-Поволжья

Министерство образования и науки Российской Федерации
Государственное образовательное учреждение
высшего профессионального образования
«Поволжская государственная
социально-гуманитарная академия»

# ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ МЕНЬШИНСТВА НАРОДОВ УРАЛО-ПОВОЛЖЬЯ

**МОНОГРАФИЯ**

Самара 2010

УДК 2-846 (470.4 + 470.5)
ББК 87. 8
Э 91

Печатается по решению редакционно-издательского совета
Поволжской государственной социально-гуманитарной академии

**Р е ц е н з е н т ы :**
***Н.Ф.Беляева,*** доктор исторических наук, профессор
(Мордовский государственный педагогический институт
им. М.В.Евсевьева);
***В.П.Иванов,*** доктор исторических наук
(Чувашский государственный институт гуманитарных наук);
***А.Д.Коростелев,*** кандидат исторических наук
(Институт этнологии и антропологии им. Н.Н.Миклухо-Маклая
Российской академии наук)

Э 91
Этноконфессиональные меньшинства народов Урало-Поволжья : монография / **Е.А.Ягафова, Е.С.Данилко, Г.А.Корнишина, Т.Л.Молотова, Р.Р.Садиков;** под ред. д-ра ист. наук **Е.А.Ягафовой.** – Самара: Изд-во ПГСГА, 2010. – 266 с.: цв. ил.

ISBN 978-5-8428-0809-0

*Монография является первым исследованием формирования и особенностей религиозно-обрядовой культуры этноконфессиональных групп народов Урало-Поволжья (чувашей, марийцев, удмуртов, мордвы) в XVIII в. – начале XXI в., основанным на архивных, публицистических и полевых этнографических материалах авторов. Издание рассчитано на этнологов, историков, религиоведов, культурологов.*

ISBN 978-5-8428-0809-0

Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ (гранты 04-01-000479 а, 08-01-00284 а).

УДК 2-846 (470.4 + 470.5)
ББК 87. 8

© Ягафова Е.А. и др., 2010
© ПГСГА, 2010

# Содержание

**Введение** ..... 4
**Глава I.** «Язычество» и его адепты в Волго-Уралье ..... 15
1. Чувашское «язычество» в XVIII в.– начале XXI в. ..... 17
1.1. Численность и ареалы чувашей-«язычников» в середине XVIII – начале XX вв. ..... 17
1.2. Чувашское «язычество» в контексте конфессиональной ситуации в Урало-Поволжье в XIX в. – начале XX в. ..... 21
1.3. Трансформация религиозно-обрядовой системы чувашей в XX в. ..... 37
1.4. Чувашское «язычество» в начале XXI в. ..... 41
1.5. Православное «язычество» или языческое православие у чувашей Башкортостана? 60
2. Марийцы-«язычники» в Урало-Поволжье: история и современность ..... 71
2.1. Между исламом и православием: марийское «язычество» в XVIII–XX вв. ..... 72
2.2. Марийский «языческий реннесанс» в 1990-х гг. – начале XXШ в. ..... 83
2.3. «Язычество» среди восточных марийцев в конце XX – начале XXI вв. ..... 90
3. Удмурты-«язычники»: история формирования, расселение и современное состояние этноконфессиональной группы (XVIII в. – начало XXI в.) 93
**Глава II.** Ислам в историко-культурных традициях поволжских народов .....
1. Ислам в Урало-Поволжье в X–XVII вв. ..... 111
2. Причины и предпосылки исламизации в XVIII–XX вв. 113
3. Ислам в истории и культуре чувашей ..... 115
3.1. Исламизация чувашей в Урало-Поволжье в XVIII в.– начале XX в. ..... 115
3.2. Ислам у чувашей в XX в. – начале XXI в. ..... 127
4. Марийцы и ислам в XVIII в. – начале XXI в. ..... 140
5. Удмурты и ислам: процессы исламизации среди закамских удмуртов ..... 153
**Глава III.** Христианские течения среди народов Урало-Поволжья
1. Старообрядчество среди народов Урало-Поволжья ..... 166
1.1. Старообрядчество среди мордвы ..... 167
1.2. Старообрядчество среди чувашей ..... 185
2. Неортодоксальные христианские течения ..... 194
**Заключение** ..... 215
**Примечания** ..... 223
**Источники и литература** ..... 227
**Список сокращений** ..... 261

## Введение

Урало-Поволжье исторически является полиэтничным и поликонфессиональным регионом, опыт межэтнического и межконфессионального взаимодействия в котором нуждается в детальном исследовании с учетом мозаичной структуры социума, складывающегося из множества малых этноконфессиональных групп. Выявление механизмов взаимодействия на этом первичном уровне позволит объяснить масштабные процессы в развитии этносов и конфессиональных общностей как в регионе, так и в России в целом. Именно поэтому объектом нашего исследования стали малые этноконфессиональные группы народов Урало-Поволжья – чувашей, марийцев, удмуртов, коми, мордвы, а именно некрещеных («язычников»), мусульман и приверженцев различных христианских неортодоксальных религиозных течений.

Формирование этих групп связано с политической историей Российского государства, с историей взаимоотношений государства и различных конфессий в Урало-Поволжье в XVII–XIX вв. Поэтому проблема взаимодействия малых этноконфессиональных групп представляет не только академический, но и практический интерес. Однако в науке сегодня либо отсутствуют, либо недостаточны сведения об истории, демографии, культуре этих этноконфессиональных сообществ, а главное, – об их современном состоянии, о характере и тенденциях развития этнических процессов в настоящее время.

Научные исследования, имевшие место в XX в., свидетельствуют о том, что этноконфессиональные группы являются органической частью в структуре большинства поволжских этносов [*Кузеев*]. Это некрещеные марийцы, удмурты и чуваши, исламизированные группы среди последних, старообрядческие группы среди коми, мордвы и чувашей, приверженцы неортодоксальных течений христианства (протестанты, духовные христиане, сектанты) среди всех народов. Они различаются по численности – от нескольких десятков (например, чуваши-старообрядцы) до сотен тысяч (некрещеные марийцы и кряшены), по степени сохранности религиозно-обрядовой культуры, выраженности этноконфессионального самосознания и значимости в структуре своего этноса. Некоторые из них были предметом частичного изучения историков и этнографов второй половины XX – начала XXI вв., но ареал исследований, объем изученного

материала, глубина его анализа не позволяют составить полномасштабное представление об истории формирования и религиозно-обрядовых традициях этих групп, а значит, и об урало-поволжских этносах в целом.

Под «этноконфессиональными меньшинствами» понимаются относительно малочисленные этноконфессиональные группы (ЭКГ) в составе народов Урало-Поволжья, обладающие культурно-бытовым своеобразием и особым самосознанием, обусловленными изоляцией, связанной с религиозной принадлежностью. Будучи меньшинством среди христианского и / или исламского большинства этноса, они относятся к одному из трех основных религиозных направлений – «язычеству», исламу или христианству.

Изучение ЭКГ возможно лишь в контексте социально-политической истории России. Сохранение традиционных верований в период христианизации, исламизация некоторых групп, переход в старообрядчество и восприятие других христианских течений происходили в зависимости от общественных настроений и официальной политики государства. Поэтому о малых «языческих» ЭКГ можно говорить с середины XVIII в., времени массовой христианизации народов Урало-Поволжья, когда приверженцы традиционной религии превратились из большинства в меньшинство. Появление мусульманских ЭКГ среди чувашей, марийцев и удмуртов сопряжено с волнами исламского «отступничества» в середине XVIII в., в 20-х, 60-х гг. XIX в., в конце XIX – начала XX вв. Православие как религия меньшинства закрепилось только среди кряшен, но неортодоксальные течения христианства (старообрядчество, сектантство и др.) проникали к чувашам и финно-угорским народам региона вследствие контактов с иноэтничным окружением (русскими, немцами и т. д.). Сегодня этноконфессиональная палитра Урало-Поволжья еще более разнообразна. Наряду с уже ставшими «традиционными» для России христианскими течениями возникают общины приверженцев новых религий.

В рамках данной работы будут рассматриваться три категории малых ЭКГ волго-уральских народов: «язычники», мусульмане и приверженцы различных течений христианства (преимущественно старообрядцы, протестанты и духовные христиане), история формирования которых вписана в обозначенный выше период.

Актуальность изучения этноконфессиональных сообществ народов Урало-Поволжья вызвана также повышенным вниманием к религиозной тематике в современной этнологии, а именно к изучению религиозного фактора в обществе, который сыграл основную роль в формировании указанных групп. Религиозный фактор стал причиной этнокультурного обособления и одновременно их сближения с другими народами и интеграции в то или иное культурное / цивилизационное пространство (христианское, исламское) в прошлом. Он продолжает играть важную, а в некоторых случаях определяющую роль (например, у марийцев) в формировании этнического самосознания. Именно религиозное самосознание всегда выступало одной из базовых составляющих, а также фактором формирования этнического самосознания (например, некрещеные чуваши называют себя «истинными чувашами» (*чӑн чӑваш*) и тем самым отличают себя от христиан, т. е. кряшен (*крешӗн*); исламизация чувашей приводила в большинстве случаев к их отатриванию). В то же время масштабы развития этнических процессов, связанных с изменениями показателя этнической идентификации среди религиозных групп народов Урало-Поволжья в историческом прошлом, современной наукой изучены недостаточно. Этот момент приобретает особую важность в условиях все большей актуализации этноконфессонального самосознания в России.

Особое внимание в монографии уделено проблеме «религиозного синкретизма», под которым обычно понимают «диалектический процесс взаимосвязи, взаимовлияния и взаимопроникновения представлений и культовых действий, относящихся к различным религиозным системам» [*Кудряшов* 1974: 17]. В истории известны разные типы и формы религиозного синкретизма. Для поволжских народов, как правило, характерен синтез трех основных компонентов: «язычества», ислама и христианства. В ходе взаимодействия этих религиозных систем исторически сформировались разные типы полисинкретической религиозности, характеристика которых дана в соответствующих разделах настоящего исследования.

Требует уточнения ряд понятий и терминов, определяющих содержательную канву работы, таких как «язычество» и «язычники», «мусульмане», «христианские неортодоксальные течения». Понятия «язычество» и «язычник» родом из миссио-

нерской литературы, в которой этими словами обозначались традиционные верования нехристиан и их приверженцы соответственно. Данный социально-политический контекст повлиял на негативное отношение к терминам в научной среде[1]. Более приемлемым для обозначения данной этноконфессиональной группы является, на наш взгляд, описательный термин «некрещеные чуваши / марийцы / удмурты», а для характеристики их религиозных воззрений и обрядности – «традиционная вера»[2], «традиционная обрядность» или «этническая религия». В то же время, на наш взгляд, допустимо использования терминов «язычник», «язычество» и «языческий» при анализе религиозной ситуации среди народов Урало-Поволжья в дореволюционный период (1917 г.), когда эти слова были в официальном употреблении, так же, как, например, «иноверцы» или «инородцы», и с указанными выше оговорками – для характеристики религиозной ситуации в современности. Однако при написании их следует заключать в кавычки, показывая тем самым, что речь идет об этой условности, а не о солидарности с позицией воинствующих христианских миссионеров.

Под «мусульманами» из числа представителей этнических групп (чувашей, марийцев и удмуртов) в данной работе подразумеваются две категории населения. С одной стороны, это малочисленные группы, сохраняющие этническое самосознание и язык, но исповедующие ислам. С другой стороны, это различные по культурно-языковым характеристикам потомки исламизированных чувашей, марийцев и удмуртов, сохраняющих мусульманские следы в своей культуре. Спектр таких групп варьирует от отатарившихся (по языку и самосознанию) мусульман до христианизировавшихся в течение XX в. сообществ. В состав данной этноконфессиональной группы они включены условно, с целью показать социальное пространство бытования типов и форм мусульманско-«языческого» синкретизма.

Христианские течения представлены старообрядчеством как поповского, так и беспоповского направлений, духовным христианством (хлысты, молокане), различными ветвями протестантизма (баптизм и др.), религиозными направлениями, выделившимися из РПЦ в послереволюционный период (ИПЦ, ИПХС), христианским сектантством и соответствующими этноконфессиональными объединениями.

В центре внимания авторов – ***определение историко-социокультурных параметров этноконфессиональных меньшинств народов Урало-Поволжья*** в контексте общей религиозной ситуации и этнических процессов, характерных для Урало-Поволжья в XVIII в. – начале XXI в. В соответствии с основной задачей в монографии рассматриваются особенности расселения малых этноконфессиональных групп – некрещеных («язычников»), мусульман и приверженцев различных христианских религиозных течений – среди народов Волго-Уральского региона (чувашей, марийцев, удмуртов, мордвы) с учетом исторических, географических и социокультурных факторов; история христианизации и исламизации народов Урало-Поволжья в XVIII–XX вв. в контексте общей христианизаторско-колонизаторской политики России в Урало-Поволжье (этапы, характер воздействия государства, Православной Церкви и других конфессий на народы региона; результаты этих процессов); дается демографическая характеристика этноконфессиональных групп; анализируется характер их межэтнического взаимодействия; определяется специфика этнокультурных традиций малых этноконфессиональных групп народов Урало-Поволжья, обусловленная двумя существенными моментами: во-первых, характером их расселения в регионе и влиянием на формирование культуры иноэтничного окружения (на примере языка, материальной и религиозно-обрядовой культуры); во-вторых, трансформацией этнической культуры и ее отдельных элементов – это предполагает одновременно определение степени сохранности традиционных явлений, и особенно религии («язычества») или ее элементов в общественной жизни и быту.

Исследование базируется на комплексном подходе к изучению источников и литературы. Основной метод историко-сравнительного изучения материалов по истории, демографии, этнографии совмещен с обработкой статистической информации, картографированием материала; во время экспедиционного обследования применялся метод опроса (анкетирование и интервью) с последующей обработкой и анализом собранных материалов.

В последние годы исследователями сделаны определенные шаги в изучении современных ЭКГ народов Урало-Поволжья – некрещеных чувашей и чувашей-мусульман, некрещеных удмуртов, удмуртов-мусульман, старообрядческих групп среди финно-угорских народов [*Ягафова* 2004 б, в, 2005, 2009 а, в; *Да-*

*нилко* 2007; *Садиков* 2006 а–в, 2008, 2009; *Садиков, Хафиз*]. Проблеме «язычества» у народов Урало-Поволжья посвящены работы В.Е.Владыкина [1997], В.Г.Кудрявцева [2001], Н.С.Попова [1979, 1984, 2000, 2001, 2006], Л.С.Тойдыбековой [1997], Р.Р.Садикова [2006 г, 2008, 2009 в, 2010], Э.В.Чемышева [2005], Г.Е.Шкалиной [2003], Т.Г.Миннияхметовой [2000], Е.Н.Мокшиной [1998, 2003], А.В.Черных [1994, 1995, 1996, 2002], Е.А.Ягафовой [2004 в, 2005 б, 2007 а, 2009 б], Н.И.Шутовой [2001, 2009], Т.Л.Молотовой [2009], Г.А.Корнишиной [2000, 2008]. Связи традиционных верований с неоязычеством в Урало-Поволжье рассматривались в публикациях А.Щипкова, С.Филатова, И.Г.Гареева [1998], В.А.Шнирельмана [1998], Ю.А.Калиева [1998, 2003]. Некоторые вопросы исторического взаимодействия «язычества» с христианством рассмотрены в работах О.В.Чикуровой [2004], Е.О.Плехановой [2003], Ю.В.Семенова [2008].

Комплекс религиозных воззрений и культа народов Поволжья изучался в 50–90-х гг. прошлого столетия религиеведами и этнографами П.В.Денисовым [1959], Г.Е.Кудряшовым [1961, 1974, 1978], В.Д.Димитриевым [1978], Н.И.Егоровым [1986], А.А.Трофимовым [1979], Н.Ф.Мокшиным [1998], Л.С.Христолюбовой [1995], А.К.Салминым [1990, 1993, 1994, 1999, 2004, 2007] и другими учеными, что в совокупности с полевыми материалами авторов данной монографии [ПМА 1994–2010] позволяет составить определенное представление о функционировании традиционных верований у народов Урало-Поволжья в прошлом столетии и в начале нынешнего.

Отдельные вопросы рассматривались в рамках других, более обширных тем – истории христианизации и исламизации народов поволжского-приуральского региона и формирования этнокультурных особенностей его населения [*Никольский* 1912 а; *Макаров* 1981; *Таймасов* 1993, 2004; *Димитриев* 1978], [*Димитриев* 1993; *Ягафова* 1998, 2007 б; *Иванов* 1998, 1999], [*Kappeler*; *Кузеев*; *Кабузан* 1963, 1971, 2008] и др. Интерес большинства ученых, фольклористов, этнографов, искусствоведов был прикован к религиозным представлениям и обрядности некрещеных групп, в которых они черпали материал для реконструкции исторических пластов традиционной культуры. Поэтому данный аспект – «язычники» – лучше освещен в литературе. Однако полевыми исследованиями в Урало-Поволжье был охвачен ограниченный список селений, что не позволило очертить ареал «язычества»

в XX в.; не придавалось особого значения и динамике развития «традиционной веры» в уже изученных селениях.

Первые описания религиозных верований и обрядности народов Урало-Поволжья были сделаны еще в XIII–XVIII вв. иностранными и русскими путешественниками Юлианом, П.Карпини, В.Рубруком, А.Дженкинсоном, Н.Витсеном [*Юлиан*; Путешествия; *Феоктистов*], С.Герберштейном [1908], А.Олеарием [1870], И.И.Лепехиным [1771], П.С.Палласом [1773], Г.Ф.Миллером [1791], И.Г.Георги [1799], П.И.Рычковым [1762], Н.П.Рычковым [1770] и др. В XIX в. – начале XX в. список публикаций пополнился объемными статьями В.П.Вишневского [1844], Н.Д.Леонтьева [1848], В.Лебедева [1850], В.Я.Смелова [1880], К.П.Прокопьева [1903], М.Г.Васильева [1904], А.С.Иванова [1894, 1900], А.В.Рекеева [1896–1897], И.Я.Молярова [1873], С.М.Михайлова [1972], Г.Е.Верещагина [1995; 1996], П.М.Богаевского [1890], Н.Г.Первухина [1888], А.Ф.Комова [1889], К.Яковлева [1915], В.Макарова [1915], М.И.Ильина [1914], Н.И.Тезякова [1892, 1896], И.В.Яковлева [1903], монографическими исследованиями В.К.Магницкого [1881], В.А.Сбоева [1865], Х.Паасонена [1949], Д.Месароша [2000], А.Фукс [1840], А.Ф.Риттиха [1870], Г.Яковлева [1887], И.Н.Смирнова [1889, 1890, 1895], П.И.Мельникова [1981], В.Н.Майнова [1889], И.Васильева [1906], У.Хольмберга [1914], А.И.Емельянова [1921], содержащими не только описательные, но и аналитические характеристики этнических религий. Тем не менее говорить о подлинном религиоведческом подходе в изучении традиционных верований и обрядности народов Поволжья можно только начиная с середины XX в.

В тени этнорелигиоведческих исследований оставались немногочисленные группы приверженцев старообрядчества и христианских неортодоксальных течений среди народов Урало-Поволжья. Наиболее обширная историография связана с комистарообрядцами [*Чагин* 1993–2002; *Трушкова*; *Сморгунова*; *Байдин*; *Данилко* 2006 а, б и др.]. Старообрядчеству и иным христианским неортодоксальным течениям среди мордвы практически не посвящалось отдельных работ, за исключением отдельных статей или упоминания в монографиях [*Мокшина* 2004, 2005; *Корнишина* 2008, *Асанова*]. Старообрядчеству среди нерусских народов Урало-Поволжья посвящены статьи и докторская диссертация Е.С.Данилко [2005, 2006 в, 2007, 2009, 2010]. Подходы к изучению старообрядчества у чувашей намечены в работах

Н.В.Никольского [1912 а], Г.Е.Кудряшова [1974, 1978], Л.Ю.Браславского [1981, 1984, 1988, 2000], Е.С.Данилко [2006 г]. В них приведен достаточно обширный материал по географии селений данной конфессиональной группы и состоянию религиозности населения в них. Однако основная часть материала касается периода до 80-х гг. XX в. и не отражает изменений в религиозной сфере последних десятилетий XX и начала XXI вв., к тому же в большинстве из работ представлены лишь отрывочные сведения. Эти моменты указывают на необходимость углубленного изучения распространения христианских неортодоксальных течений среди финно-угорских народов и чувашей. В широком контексте процессов христианизации финно-угорских народов (куда в качестве дополнения были включены и чуваши) проблему синкретизма рассматривала Т.А.Бернштам, выявив основные этапы формирования мировоззренческих пластов христианизированных народов [*Бернштам*].

Белым пятном в изучении истории религии народов Урало-Поволжья до настоящего времени является «мусульманский вопрос», несмотря на то, что он нашел отражение в работах исследователей и публицистов конца XIX – начала XX вв. С.Рыбакова [1900], Я.Коблова [1903, 1910], Н.И.Тезякова [1892], К.Прокопьева [1907], Д.Филимонова [1908] и др. Наиболее полно исламская проблематика относительно чувашей разработана в работах Н.В.Никольского [1912 а], Л.Ю.Браславского [1997], Е.А.Ягафовой [2004 б, 2005 а, 2009 а]. В историографии по данной проблеме в последние годы появилось несколько серьезных работ зарубежных ученых, прежде всего американских: В.Даулера [*Dowler* 1998], Пола Верта [*Werth* 2000, 2002], Роберта Джераси [*Geraci* 2001], Михаила Ходарковского [*Khodarkovsky* 1997]. В центре внимания исследователей – изменение конфессиональной ситуации в Урало-Поволжье в XVIII – начале XX вв., религиозная политика по отношению к нерусским народам края, формирование и развитие идей христианизаторского просветительства, в том числе системы школьного образования, и так называемый «мусульманский вопрос», рассматривающийся в контексте общей политической ситуации в России в указанный период. Исламская тема получила развитие в работах Кристиана Ноака [*Noack* 2000], Аллена Франка [*Frank* 2001] и А.Джерсилда [*Jersild* 2000]. Данный ракурс представляет особый интерес для настоящего исследования, поскольку ис-

лам среди немусульманских народов Урало-Поволжья специально и серьезно в отечественной историографии почти не изучался. Отметим в связи с этим более ранние работы немецого ученого Й.Глацика о деятельности «антиязыческой» и «антиисламской» миссий русской церкви в XVIII–XIX вв. [*Glazik* 1954, 1959].

Таким образом, в настоящее время в научной литературе отсутствуют как углубленные исследования ЭКГ среди большинства народов Урало-Поволжья, так обобщающее исследование по данной теме.

**Источники**

Важную роль для настоящего исследования имеют источники, анализ которых приведен ниже.

Первая группа источников представлена *архивными материалами* из фондов Российского государственного архива древних актов (РГАДА, ф. 248, 350), Российского государственного исторического архива (РГИА, ф. 515, 571, 796, 797, 821, 1278, 1290, 1291), Российского государственного военно-исторического архива (ф. ВУА), Научного архива РАН (ф. 30), Научного архива Чувашского государственного института гуманитарных наук (НА ЧГИГН, отд. I, III), Центрального государственного архива Чувашской Республики (ЦГА ЧР, ф. 350), Центрального государственного исторического архива Республики Башкортостан (ЦГИА РБ, ф. И-2, И-9, И-138, И-295, И-394), Национального архива Республики Татарстан (НАРТ, ф. 3, 4). Кроме того, авторами были изучены данные переписей и ревизий, отчетная документация Сената и Синода, статистические данные МВД, фонды Уфимского губернского собрания, Оренбургского мусульманского духовного собрания, этнографические материалы, хранящиеся в фондах ученых (П.И.Кеппен, Н.В.Никольский), и экспедиции ЧНИИ. Использование данных источников позволило решить вопросы пространственно-временной характеристики ЭКГ в указанный период.

Вторую группу составили *опубликованные источники*, среди которых особую ценность представляют статьи, размещенные в периодических изданиях – епархиальных ведомостях, издававшихся в Самаре, Казани, Саратове, Уфе, Симбирске, и в журнале «Православный благовестник». К этой же группе относится отчетная информация о деятельности региональных комитетов Православного Миссионерского Общества. В указанных источниках содержатся сведения о религиозной ситуации среди

«инородческого» населения Урало-Поволжья и описания состояния приходов, обрядов и обычаев местных жителей [*Багин* 1910*; Воронец* 1877*; Григорьев* 1905*; Диаконов* 1891*; Иванов* 1894, 1900, 1906, 1907, 1910, 1913; *Михайлов* 1905*; Васильев* 1904; *Крылов* 1895; *Новруский* 1898; *Прокопьев* 1905; *Тихонов* 1913; *Яковлев* 1915; *Тезяков* 1892; *Макаров* 1915 и др.]. К ним примыкают труды деятелей христианизаторско-просветительского движения [*Ильминский* 1895, *Коблов* 1903].

Особый интерес представляют работы зарубежных исследователей, посетивших «инородческие» селения в регионе в последние десятилетия XIX – в начале XX вв. и оставивших подробные описания религиозных традиций [*Heikel* 1884; *Paasonen* 1949]. Наиболее значимый вклад в изучение обрядности финно-угорских народов внесли финские ученые-лингвисты Х.Паасонен, Ю.Вихманн и фольклорист-этнограф У.Холмберг (Харва), работавшие в селениях марийцев и удмуртов в 1905–1913 гг. [*Paasonen* 1939; *Wichmann* 1913*; Harva-Holmberg* 1926].

Часть статистических материалов по губерниям и уездам Урало-Поволжья также опубликована [Список 1877; Полный список 1896; Первая всеобщая перепись 1904; Населенные места 1905; Полный алфавитный список 1906; *Никольский* 1912 и др.].

Третья группа источников – *полевые материалы*, собранные авторами в 1994–2010 гг. в более чем 90 селениях «язычников», «мусульман», приверженцев неортодоксальных течений христианства из числа поволжских народов в Республиках Татарстан, Башкортостан, Марий Эл, Чувашия, в Самарской, Ульяновской, Саратовской, Кировской, Свердловской и Оренбургской областях, Пермском крае, т. е. во всех основных ареалах их проживания. В ходе экспедиционного обследования этих селений авторами были собраны сведения о численности, ареалах расселения, истории формирования, современном состоянии этноконфессиональных групп. Особое внимание обращалось на выявление функциональной значимости «языческих» или мусульманских элементов или признаков соответствующего христианского религиозного течения в современной обрядности этих групп. В ходе наблюдений за взаимоотношениями с окружающими конфессиями и этническим общностями, а также интервью с членами и лидерами общин определялись характер и тенденции развития межэтнических отношений в районах проживания этноконфессиональных

сообществ и религиозного элемента в социальной жизни общины. Проводилась также фото- и видеофиксация материала.

Таким образом, впервые проблема малых конфессиональных групп волго-уральских этносов (марийцев, удмуртов, мордвы) стала предметом самостоятельного (а не дополнительного или сопутствующего) исследования и была изучена в широком хронологическом и географическом охвате; историческое прошлое этих групп увязано с современностью, на современном материале рассмотрена проблема религиозного (мусульманско-«языческого», христианско-«языческого» и т. д.) синкретизма; впервые поставлена проблема «языческо»-христианского синкретизма в религиозных воззрениях и обрядности некрещеных групп; предпринята попытка изучения взаимоотношения «язычества» и «неоязычества», выявлено место ЭКГ в структуре этносов.

Работа подготовлена авторским коллективом – участниками проекта «Этноконфессиональные меньшинства народов Урало-Поволжья» (РГНФ, № 08-01-00284а). Параграфы о чувашах – «язычниках» и мусульманах – написаны **Е.А.Ягафовой** (гл. I, 1; гл. II, 1–3), о марийцах – **Т.Л.Молотовой** (гл. I, 2; гл. II, 2), об удмуртах – **Р.Р.Садиковым** (гл. I, 3; гл. II, 3). Параграф о старообрядчестве у народов Урало-Поволжья (гл. III, 1) написан **Е.С.Данилко**, параграф о неортодоксальных течениях христианства (гл. III, 2) – совместно **Г.А.Корнишиной, Р.Р.Садиковым** и **Е.А.Ягафовой.** Вводная и заключительная части работы подготовлены авторским коллективом.

Авторы монографии выражают благодарность всем, кто оказал содействие в ее подготовке и издании: жителям сел и деревень, которые делились ценной информацией и предоставляли кров и пищу; сотрудникам архивов и библиотек, помогавшим добывать необходимые сведения; наконец, друзьям и коллегам за моральную поддержку. Особая признательность руководству ПГСГА за финансовое содействие в издании монографии.

# Глава I
# «Язычество» и его адепты в Волго-Уралье

После присоединения Урало-Поволжья к Российскому государству в середине XVI в. начинается христианизация народов региона, растянувшаяся на три с лишним столетия. Наиболее активно она проводилась в первой половине и середине XVIII в. Этот период вошел в историю как период принудительного обращения в православие. Массовая христианизация развернулась с конца 1730-х гг. после назначения Казанским епископом Луки Конашевича (1738) и учреждения «Конторы новокрещенских дел» в Свияжске (1740). Пик христианизации пришелся на 1747–1749 гг. и привел к почти троекратному увеличению крещеных «иноверцев» в четырех губерниях Европейской России и одновременному снижению численности «язычников» [*Кабузан* 2008: 19–20]. По данным третьей ревизии (1762–1766 гг.), в пяти губерниях европейской части России – Казанской, Пензенской, Нижегородской, Воронежской и Оренбургской – обитало 39512 «язычника», представленных пятью этническими группами: удмуртами (15674 чел.), марийцами (11957 чел.), чувашами (7617 чел.), мордвой (3388 чел.) и бесермянами (876 чел.) [*Кабузан* 2008: 68–81]. Избежать крещения удавалось бегством в недоступные лесные и лесостепные районы Закамья, Заволжья и Приуралья, где и сложились исторические районы проживания «язычников» – марийцев, удмуртов и чувашей.

Примечательно, что на протяжении XVIII в. сохранялась группа мордвы-«язычников»: в первую ревизию (1719 г.) 45352 чел. были зафиксированы в Казанском (1319 чел.), Пензенском (9939 чел.), Саранском (2059 чел.), Симбирском (4104 чел.), Алаторском (8976 чел.), Арзамасском (5527 чел.), Инсарском (4050 чел.), Керенском (5520 чел.), Темниковском (3021 чел.), а также Кадомском, Краснослободском, Троицком, Шацком, Тамбовском, Петровском и Сызранском уездах. Перед второй ревизией в указанных уездах проживало 50645 чел. некрещеной мордвы. Однако в ходе массовой христианизации поволжских народов в 1747–1749 гг. ее численность сократилась в 15 раз [*Кабузан* 2008: 68–81].

Группы «язычников» обитали в последующие столетия в большинстве губерний Волго-Уральского региона, хотя и были распределены неравномерно, образуя кусты и районы поселений.

Имеющиеся в нашем распоряжении статистические сведения позволяют судить об изменениях в динамике численности данной группы. Например, по IV ревизии (1782 г.) в Казанской губернии было учтено уже 4 тыс. чел. обоего пола «язычников» (1,6 тыс. марийцев, 1,8 тыс. чувашей и 0,6 тыс. удмуртов). В Оренбургской губернии их насчитывалось 3,1 тыс. чел. (1,9 тыс. марийцев, 0,9 тыс. чувашей, 0,1 тыс. удмуртов и 0,2 тыс. мордвы) [*Кабузан* 2008: 21].

Существенные показатели численности «язычников» в Урало-Поволжье обнаруживаются и позже. По данным VIII ревизии (1834 г.) в регионе проживало 66,2 тыс. «язычников», и две трети из них – в Оренбургской и Уфимской губерниях. Примечательно, что Южное Приуралье становится основным районом «язычества» на протяжении XIX в. Численность приверженцев традиционных верований в течение этого столетия неуклонно росла, достигнув к концу XIX в. 142,8 тыс. Возможно, что в ходе переписи 1897 г. было учтено не все «языческое» население региона, поскольку уже в 1913–1917 гг. насчитывалось более 200 тыс. чел. приверженцев традиционных религий [*Кабузан* 2008: 198–201]. Вероятно, резкий скачок был обусловлен декларацией населением фактической конфессиональной принадлежности после объявления свободы вероисповедания в 1905 г.

Анализ динамики численности этноконфессиональных сообществ с конца XVIII до начала XX вв. по отдельным регионам позволяет судить об устойчивости позиций «язычества» в Урало-Поволжье. Так, в Казанской губернии численность марийцев-«язычников» возросла с 2 тыс. чел. в 1795 г. до 4 тыс. в 1916 г., чувашей-«язычников» с 2,6 тыс. чел. до 9,7 тыс. чел., удмуртов-«язычников» с 0,8 тыс. чел. до 2,8 тыс. чел. за тот же период. В Южном Приуралье (Уфимская и Оренбургская губернии) в указанном временном интервале численность некрещеных марийцев возросла с 6,7 тыс. чел. до 95,6 тыс., чувашей – с 0,8 до 1,7 тыс. [*Кабузан* 2008: 217–220]. Таким образом, только в трех указанных губерниях в первые десятилетия XX в. обитало почти 112 тыс. «язычников», большинство из которых (90%) составляли марийцы.

Обозначенные выше тенденции этноконфессиональных процессов в Урало-Поволжье базируются, к сожалению, на неполных данных статистического учета населения России,

осложненного неоднократным административно-территориальным переустройством государства в XVIII–XIX вв. – реформами 1780–1790-х гг. и середины XIX в., нерегулярностью учета, расплывчатостью содержащихся в источниках данных, недоучетом церковной и фискальной статистики реального населения, плохой сохранностью ряда источников и т. д.

Сложность представляет также определение истинной религиозной принадлежности жителей после акций массового крещения народов Урало-Поволжья в середине XVIII в. По официальным данным и формальным признакам население считалось, например, православным, а фактически продолжало исповедовать «язычество» и при первом удобном случае заявляло о своем желании вернуться к вере предков. В этом плане примечательны события первой трети XIX в. В 1828 г. из более чем 80 тыс. чувашей Симбирской губернии свыше 47 тыс. заявили о своем желании вернуться к чувашской вере. В Казанской губернии таковых оказалось 186 тыс. из 270 тыс. чел. [*Денисов* 1959: 237, 242–243].

Учитывая сложность и неоднозначность оценок численности ЭКГ по официальным статистическим данным, мы привлекли иные дополнительные источники информации, позволившие точнее определить эти данные и представить более развернутую картину развития этноконфессиональных процессов в регионе.

## 1. Чувашское «язычество» в XVIII в. – начале XXI в.

### *1.1. Численность и ареалы чувашей-«язычников» в середине XVIII – начале XX вв.*

В середине XVIII в. основные ареалы чувашей-«язычников» располагались в Закамье (1638 чел.) и Заволжье (около 1000 чел.) [РГАДА 2. Д. 1207: 584–597, 615–618 об., 621–633, 663–669 об., 692 об.; Д. 1219: 665–689 об.; Д. 1220: 868; Д. 1221: 135–138, 198–199, 212–217, 271–279; Д. 2454; Д. 3352. Л. 177–190 об., 566–589, 630–643, 673–676 об., 766–777]. Устойчивость религиозных традиций в Закамье обеспечивалась компактным проживанием «язычников» многочисленными группами (в среднем по 70–100 чел.) в одном или нескольких близлежащих селениях, что создавало возможность стабильного развития конфессионального сообщества. В 14 селениях из 22 обитали исключительно некрещеные чуваши, а в других их доля варьировала от 5,3 до 47,2 % [РГАДА 2. Д. 1207, 1219, 1220, 1221, 3352]. Традиционную веру исповедовала основная масса новокрещеных чувашей.

В середине XVIII в. небольшие группы некрещеных чувашей располагались также в Приволжье и Приуралье. В Симбирском уезде 527 чел. были рассредоточены маленькими группами по 10–25 человек в 19 селениях среди крещеных чувашей и татар в междуречье Булы и Цильны [РГАДА 2. Д. 3147: 53–54, 223–225, 275–276; Д. 3149: 147–166 об, 189, 310–311, 330–333; Д. 3150, 3152]. Около 300 некрещеных чувашей обитало в елаурском и неверкинско-кулаткинском кустах этого же уезда [РГАДА 2. Д. 3144: 136, 147об., 154–157, 476–479 об.; Д. 3156: 24–28, 43, 45–46, 51–54]. Небольшие группы «язычников» общей численностью около 150 чел. проживали в Свияжском и Чебоксарском [РГАДА 2. Д. 2998–3005, 4022, 4023, 4049, 4050] и еще 67 чел. – в трех приуральских селениях в среднем течении р. Белой [РГАДА 2. Д. 3795: 135–136, 143–144, 155].

В течение второй половины XVIII–XIX вв. общая численность некрещеных чувашей и их доля среди жителей отдельных селений постепенно снижались. По данным IV ревизии (1781–1783 гг.), 3270 чел. обитали в Симбирской губернии, в Симбирском (465), Самарском (2032) и Буинском (548) уездах; 2100 чел. в Чистопольском и Спасском уездах Казанской губернии и 1218 чел. в Заволжье и Приуралье [РГВИА. Д. 19025; РГАДА 1. Д. 4342]. Таким образом, к концу XVIII в. основным ареалом расселения чувашей-«язычников» оставались Закамье и Заволжье, где их доля составляла около 13% от численности чувашского населения.

Масштабы бытования традиционной религии были гораздо шире, охватывая также преобладающую часть крещеных чувашей, о чем наглядно свидетельствуют многочисленные факты их «отпадения в язычество» в 20-х гг. XIX в. Из более чем 80 тыс. чувашей Симбирской губернии свыше 47 тыс. в 1828 г. заявили о своем желании вернуться к чувашской вере. В Казанской губернии таковых оказалось 186 тыс. из 270 тыс. чел. [*Денисов* 1959: 237, 242–243]. К ним следует прибавить 4250 официально некрещеных чувашей в обеих губерниях [*Можаровский*: 150–151], что в целом подтверждает мнение Казанского архиепископа Филарета, доносившего в Сенат в ноябре 1829 г., что «чуваши и в образе жизни своей доселе удерживают следы первобытной необразованности и в вере не отставали еще от языческих заблуждений предков своих…» [*Можаровский*: 152]. Приведенные факты свидетельствовали о фактической призрачности результатов дея-

тельности Новокрещенской Конторы (1740–1764 гг.) и миссионеров во второй половине XVIII в.[3] и послужили толчком к обновлению миссионерской деятельности и совершенствованию методов христианизации народов Поволжья во второй половине XIX в.

Временные успехи в деле христианизации чувашей были достигнуты в 20–40-х гг. XIX в. в ходе массового крещения в имении графа Орлова-Давыдова на Самарской Луке и в Туарминской волости Бугульминского уезда, где в общей сложности было крещено более 4 тыс. чел. Но в обоих случаях причиной крещения стало не «сердечное желание» неофитов, как указывалось в докладах, а желание получить денежное и материальное вознаграждение и льготы. Не получив обещанного, бугульминские чуваши в 1855 г. возбудили ходатайство и добились освобождения от податей и рекрутской повинности [РГИА 2].

К середине XIX в. география расселения некрещеных чувашей была представлена следующим образом. В Казанской губернии насчитывалось 4844 чел., из которых 3901 чел. в закамских уездах – Чистопольском и Спасском. В Самарской губернии около 3,5 тыс. проживали в семи селениях Бугульминского, в пяти селениях Бугурусланского уездов, а также в Ставропольском и Самарском уездах [НА РАН: 78–199; РГВИА. Д. 18994]. Таким образом, в Заволжье и Закамье проживало более 7400 некрещеных чувашей (8,43 % от чувашского населения этих районов). Для сравнения: «язычники» в правобережных Буинском и Симбирском уездах при общей численности в 443 чел. составляли всего лишь 0,24% [РГИА 7. Д. 1245]. В Оренбургской губернии численность некрещеных чувашей была относительно невелика и составляла менее 2% чувашей Приуралья. Они обитали в Белебеевском (211 д.м.п.), Мензелинском (56 д.м.п.), Стерлитамакском (34 д.м.п.) и Уфимском (14 д.м.п.) уездах [РГИА 2. Д. 141: 28 об.].

В середине XIX в. в синкретической форме «язычество» сохранялось среди официально православного большинства чувашского населения Урало-Поволжья. К этому времени у преобладающей части чувашей сложился «языческо-православный» синкретизм, у меньшей – «православно-языческий» [*Димитриев* 1978: 118]. Но христианские элементы частично проникали и в среду некрещеных чувашей.

В конце XIX в. основные ареалы проживания некрещеных чувашей по-прежнему располагались в Закамье и Заволь-

жье. В левобережных уездах Казанской губернии – Чистопольском и Спасском – насчитывалось 5659 «язычников», а в Самарской губернии – 4479 чел. Их доля в общем количестве чувашей этих регионов составляла соответственно примерно 7,7% и 5%. В целом в Самарском Заволжье и Закамье проживало больше половины (примерно 63%) всех чувашей-«язычников». Для сравнения: в правобережных уездах Казанской и Симбирской губерний проживало всего 1464 некрещеных чуваша, что составляло примерно 0,25% от общей численности чувашей в этих губерниях [*Никольский* 1912 а: 204–209].

Численность некрещеных чувашей увеличивалась в первые десятилетия XX в. за счет естественного прироста населения. В Самарской губернии к 1913 г. она достигла примерно 7 тыс. чел., рассредоточенных преимущественно в Бугульминском (33,8%) и Бугурусланском (64,1%) уездах [Отчет СЕКПМО 1914: 13]. В прилегающих к Самарской губернии Чистопольском и Спасском уездах Казанской губернии в 1911–1914 гг. насчитывалось по разным данным от 7,4 до 8,2 тыс. «язычников», расселенных в 29 селениях[4]. Кроме указанных уездов некрещеные чуваши обитали в 13 селениях Цивильского уезда (1245 чел.)[5], а также в Свияжском (156 чел.), Чебоксарском (24 чел.), Тетюшском (6 чел.) уездах и в г. Казани (17 чел.) [*Никольский* 1912 а: 194–195; Отчет КЕИМ 1915: 1126–1128]. Таким образом, в Заволжье и Закамье проживало более 80% всех некрещеных чувашей. В других губерниях их численность была значительно скромнее: 702 чел. – в Уфимской, 737 чел. – в Симбирской и 367 чел. – в Томской губерниях [*Никольский* 1912 а: 200]. Общая численность по разным источникам варьирует от 14,7 тыс. до 17,4 тыс. чел. В последующем статистика некрещеных чувашей не велась, поэтому установить их численность на середину или конец XX в. затруднительно.

По сравнению с концом XVIII в., численность данной этноконфессиональной группы сократилась за столетие более чем вдвое; соответственно уменьшился и удельный вес ее в общей численности чувашей. Причины этого явления следует искать в двух процессах, параллельно протекавших в XIX в., – христианизации и исламизации.

## *1.2. Чувашское «язычество» в контексте конфессиональной ситуации в Урало-Поволжье в XIX в. – начале XX в.*

В характеристике чувашского «язычества» в XIX – начале XX вв. можно выделить периоды в соответствии с особенностями его бытования среди конфессиональных групп чувашей. По данным Г.И.Комиссарова, до 30-х гг. XIX в. наблюдается слабая христианизация чувашей при сохранении «язычества» и достаточно сильном влиянии ислама. С 1830-х гг., после учреждения в Казани особой миссии, наступают определенные перемены в религиозном состоянии чувашей, когда «язычество» как религиозная система начинает обособляться и открыто и осознанно противопоставляться его приверженцами православию и исламу [*Комиссаров*: 565–571]. Это обеспечило успех следующего этапа с конца 1860-х гг. – до начала 1890-х гг., положительно изменившего отношение чувашей к православию и создавшего предпосылки для существенных сдвигов к христианству у большинства крещеных чувашей. Однако до конца 1880-х гг. комплекс «языческих» представлений и обрядности был распространен не только среди некрещеных чувашей, но и в основной массе православного чувашского населения.

С 1890-х гг. и в первые десятилетия XX в. наблюдается активное противостояние «язычества» воздействию христианства и ислама, в ходе которого его элементы вытеснялись из актуальной сферы религиозной культуры православных чувашей, происходило крещение и омусульманивание некрещеных. Именно на данном этапе христианизация чувашей достигает наибольших успехов; неслучайно большинство исследователей считают его переломным в развитии конфессиональной ситуации в Урало-Поволжье, когда был нанесен «удар по язычеству». В целом XIX в. стал, по выражению Г.И.Комиссарова, периодом «внутренней» христианизации чувашского населения [*Комиссаров*: 666, 671].

Различия наблюдаются по регионам проживания чувашей в зависимости от степени воздействия христианства и ислама. Исламское влияние на чувашей было особенно заметно в районах смешанного расселения с татарами и башкирами – в Закамье, Заволжье, Приуралье, а также в некоторых кустах селений в Приволжье. Одним из таких регионов была Уфимская губерния, где под воздействием мусульманской пропаганды проживали не

только немногочисленные «язычники», но и крещеные чуваши, очень слабо придерживаясь, в свою очередь, христианских норм.

Показательный пример религиозной жизни уфимских чувашей представлен в сообщении священника с. Мелеуз Стерлитамакского уезда Дмитрия Громогласова. Его приход объединял чувашей, новокрещеных татар и башкир и располагался в окружении мусульман. За время пребывания в Мелеузе с 1869 по 1882 гг. священнику приходилось неоднократно сталкиваться с многочисленными трудностями: неуважением паствы, отсутствием икон в домах, полным игнорированием прихожанами просьб и требований священника и даже открытыми угрозами в расправе, исходившими от местных жителей. Д.Громогласов сам раздавал прихожанам иконы, учил их крестному знамению и другим правилам православного культа. Особо ревностно священник боролся с остатками «язычества» – например, с обычаем хоронить покойных в лубках и устраивать поминальные пиршества на кладбище, а также с посещениями татарами мечети. За такое усердие Громогласов вызвал ненависть паствы, посчитавшей, что батюшке «больно много надо: крест носи, в церковь ходи, покойников в гробах хорони, в домах иконы держи, а по праздникам (в Пасху и Троицу) еще твоих (т. е. священника. – *Е.Я.*) принимай». «У нас так прежде не было», – сказали ему прихожане и решили «гонять попа или учить его, чтобы смирна была». В наказание они украли у него в ноябре двух лошадей, в марте еще двух лошадей, коров и десять овец, а через некоторое время обокрали и подожгли дом [Отчет Громогласова: 403–416]. Аналогичные сообщения поступали и из других мест [Отчет УКПМО 1890. № 7: 292].

Подобным же образом обстояли дела в соседней Самарской губернии. Священнику с. Стюхино Бугурусланского уезда А.Глинскому неоднократно приходилось слышать от своих прихожан, жителей д. Рысайкино: «Долго ли ты будешь на нашей шее?» [Отчет Глинского: 334]. Священник Бельский, в 1889 г. посетивший несколько чувашских селений в Бугульминском уезде, был вынужден признать, что «кроме христианского имени они почти ничего не имеют христианского, несмотря на то, что в христианстве более 150 лет» [Отчет СЕК ПМО 1890. № 6: 196].

Сходное мнение о крещеных чувашах отражено в отчете о деятельности Братства св. Гурия за 1883 г.: «Какими они бы-

ли в язычестве, почти такими же и остались и по принятии христианства: те же языческие суеверия, те же религиозные воззрения и та же замкнутая полудикая жизнь» [Отчет БСГ 1883. № 22: 695]. Б.Юзефович справедливо призывал отнести к числу «язычников» и номинальных христиан, «которые хотя и числятся таковыми, но в церковь не ходят, детей не крестят, браков по христианскому обряду не совершают … и при всем том не покидают языческих обычаев и обрядов» [*Юзефович*: 17].

Таким образом, во второй половине XIX в. «язычество» занимало устойчивые позиции в религиозной жизни не только некрещеных, но и официально православных чувашей. Вместе с тем именно с конца 1860-х гг. в этноконфессиональной ситуации в Поволжье намечается целый ряд позитивных с точки зрения христианизации явлений.

Успехи в христианизации чувашей в последней четверти XIX в. были обусловлены активизацией миссионерской деятельности с открытием Православного Миссионерского Общества (ПМО) в 1865 г. и Братства св. Гурия в Казани в 1867 г. Большую роль в этом процессе сыграло Симбирское духовно-просветительское Братство Трех Святителей (1885) [Отчет Братства 1886, 1888]. Переводы религиозной и светской литературы на «инородческие» языки, просветительское движение, ознаменовавшееся массовым открытием в чувашских селениях земских, министерских и церковно-приходских школ, учреждение центров по подготовке учителей в Симбирске (1868) и Казани (1872) и должности инспектора чувашских школ Казанского учебного округа подготовили благодатную почву для осуществления широкомасштабной программы христианского просвещения «инородцев» Поволжья и Сибири, предложенной профессором Казанской духовной академии и Казанского университета Николаем Ивановичем Ильминским [*Никольский* 1912 а*:* 204–209; *Прокопьев* 1905: 115]. Соединив в себе два направления – христианизацию и просветительство, «система Ильминского» явилась оптимальным вариантом, или, по словам Г.Комиссарова, «наиболее верным и рациональным методом» христианизации и русификации народов Поволжья, в том числе и чувашей [*Ильминский* 1895: 17; *Комиссаров*: 671].

Наиболее «широко, последовательно и настойчиво» «система Ильминского» была внедрена в Самарской епархии, представлявшей во второй половине XIX в. район с неблагоприятной

религиозной ситуацией ввиду многочисленности «язычников» и неэффективности пропаганды христианства среди них, из-за незнания священнослужителями чувашского языка и открытого сопротивления паствы [*Иванов* 1900 б: 219; 1910 б: 1235: Отчет СЕКПМО 1888: 247; *Чичерина*: 391]. Чуваши отказывались от крещения, ссылаясь на преданность вере предков и на свою моральную неподготовленность к «восприятию святого крещения» [Отчет А.Глинского: 400]. Результаты деятельности православной миссии в 60–80-х гг. в Самарском Заволжье особых успехов не имели [*Ильминский* 1895: 291]. Меры по радикальному изменению ситуации были предложены на съезде духовенства округов Самарской епархии в 1876 г.: акцентировать внимание на чувашском языке как средстве пропаганды христианских истин, не отказываясь в то же время ... и от принудительных мер [*Иванов* 1900 б. № 19: 69].

Решительный перелом в христианизации самарских чувашей наступил в начале 90-х гг., когда, по словам Г.Комиссарова, был нанесен «удар по язычеству» в ходе внедрения «системы Ильминского» [*Комиссаров*: 666]. В этот период в Самарской епархии было открыто более 60 «инородческих» школ, увеличен штат «инородческих» священников до 70 чел., работавших среди девяностотысячного чувашского населения епархии, налажено печатание в Самаре брошюр на чувашском языке [*Комиссаров*: 392]. (Для сравнения: в 1897 г. в Казанской епархии на более чем полмиллиона чувашей приходилось 30 чувашских священников, в Симбирской такое же количество – на 170 тыс. чувашей, в Уфимской – 22 священника на 60 тыс. чувашей [*Комиссаров*: 417–419].)

Аналогичные шаги предпринимались и в соседних епархиях. В Казанской епархии только за десятилетие (1883–1993) число чувашских школ возросло с 9 до 59, и в них наряду с детьми христиан учились дети «язычников», призванные, согласно образовательной стратегии Братства св. Гурия, стать распространителями православных идей в своих семьях. Поэтому география «братских» школ совпадала с ареалами проживания «язычников» и «омусульманившихся инородцев», охватывая Цивильский, Тетюшский, Чебоксарский и Чистопольский уезды. Они сыграли позитивную роль в приобщении чувашей к православию к концу XIX в. [Отчет БСГ 1883. № 14: 440; 1890. № 8: 167–177; 1893. № 1: 33].

В Симбирской губернии школы открывались также в селениях, неблагополучных с точки зрения религиозно настроенных жителей. Одной из первых в 1877 г. была открыта миссионерская школа в с. Старые Алгаши Симбирского уезда. В 1890-х гг. подобные учебные заведения открылись еще в двух селениях того же уезда и шести селениях Буинского уезда [Отчет Братства 1895. № 4: 53–60; Журнал 1895: 142–147]. К началу XX в. в обоих уездах появились еще восемь церковных и миссионерских школ [Журнал 1901 а: 30–34; 1901 б: 269–279]. В Уфимской епархии за период с 1884 по 1913 гг. число школ увеличилось с 11 до 62 [Отчет УКПМО 1891. № 23: 310; Исторический обзор: 315]. В миссионерских и церковных школах большинство современников видели не только источник общеобразовательных знаний, но и средство религиозного и нравственного воспитания. Например, священники Саратовский епархии, где с 1889 по 1893 гг. были открыты школы во всех 14 чувашских деревнях, уже через несколько лет докладывали, что «школа у чуваш стала на первом плане, сюда охотно идут слушать беседы о христианской вере, нравственности и богослужении …» и потому «совсем оставили полудикий свой образ жизни и языческие суеверия» [Отчет СарЕКПМО 1896. № 11: 228; № 12: 257; Инородческие школы: 772].

Частичные успехи христианской миссии в 90-х гг. XIX в. затрагивали в основном лишь формальные стороны культа: посещение церкви, празднование воскресенья, соблюдение постов и почитание икон [Отчет БСГ 1890. № 1: 176; № 4: 70]. Священникам некоторых селений Бугульминского и Бугурусланского уездов Самарской губернии удалось искоренить жертвоприношения и крестить с десяток «язычников», а православных чувашей приобщить к церковным таинствам и к выполнению основных требований культа [Отчет СЕКПМО 1897: 7; Отчет СЕКПМО 1898: 34]. Целый ряд фактов из жизни казанских чувашей свидетельствовал, по мнению местных священнослужителей, о том, что «в настоящее время во всех приходах Ядринского, Чебоксарского, Цивильского и других уездов идолопоклонство уходит уже в область преданий» [Отчет БСГ 1896: 197]. Жители д. Подлесной Янтиковского прихода Казанской губернии, к примеру, решили даже на месте общественных молений *чӳк* поставить часовню [Прекращение: 518–519]. В Цивильском уезде было построено два храма на средства прихожан, в том числе и «язычников» [*Мике*: 702–719].

Перелом в религиозных настроениях, проявившийся в «стремлении к исполнению всех христианских обрядов и даже русских обычаев», был отмечен и у уфимских «инородцев» [Отчет УКПМО 1890. № 18: 759]. «Стул и стол теперь составляют необходимую принадлежность порядочного инородческого дома; у многих зажиточных домохозяев татарские нары уже совсем не имеют места» – отмечалось в одном из отчетов [Отчет УКПМО 1892. № 12: 252–253]. Уфимские священнослужители сообщали и о других успехах миссионерской работы: строительстве церквей, открытии приходов, улучшении нравственно-религиозного состояния паствы, крещении «язычников» [Отчет УКПМО 1912: 814–815].

Тем не менее внешнее усвоение православия не поколебало основ языческого мировоззрения и не «улучшило» нравственного состояния прихожан. Христианские понятия о боге, святых и иконах подменялись «языческими». Священники не раз отмечали, что «даже усвоенные чувашами христианские обычаи принимают … полуязыческий характер» [Миссионерский съезд: 664]. Священник с. Мусирма Цивильского уезда Казанской губернии Д.Филимонов отмечал, например, что чуваши в его приходе относятся к святым иконам и церквам как к киреметю [Отчет БСГ 1880: 98–99]. Уфимские чуваши полагали, что в иконах и других предметах православного культа обитают духи, которые могут «схватить», т. е. наслать болезни и несчастья, и которым следует угождать. Языческие понятия были перенесены ими на все видимые стороны христианских установлений: культовые места, обряды, предметы и т. д. Но, в отличие от злых духов киреметя и ириха, христианские «духи» могли, по их представлениям, принести в дом благополучие и здоровье [*Тихонов*: 102–103].

Смешение «языческих заблуждений» с христианскими понятиями и ритуалами проявлялось и в религиозно-обрядовых традициях саратовских чувашей, которые на похороны приглашали священника и служили панихиду, а после ухода священника совершали поминовение по-«языčески» [Миссионерский съезд: 654–660]. В Буинском уезде Симбирской губернии местные чуваши не посещали церкви, но учук и другие обряды ими «исправлялись неопустительно и с торжественностью, напоминавшей седую старину» [К истории: 562]. В Средне-Тимерсянском приходе Симбирского уезда, по сообщению местных священников, «почти нет ни одного семейства, где бы некоторые члены его не придерживались язычества» [Миссионерский съезд: 664].

Двоеверие, отказ от посещения церковных служб, причащения и исповеди, несоблюдение постов, бытование добрачного (имеется в виду до венчания) сожительства и позднего крещения детей, празднование вместо воскресенья и христианских праздников пятницы при соблюдении практически полного комплекса традиционных обрядов – все это достаточно ярко характеризует религиозное состояние большинства крещеных чувашей в тот период времени [Из быта № 16: 438–439; № 18: 497–503; Отчет БСГ 1891: 125; *Ф.-в*: 253–258].

Подобная ситуация во многом была обусловлена тем, что христианство воспринималось «инородцами» как часть гражданской жизни, установленной правительством, а фигура пастыря превращалась в таком случае в администратора, должность которого предполагала исполнение необходимых в общественной жизни актов: регистрации браков, рождения и смерти с выдачей соответствующих документов. «Христианство в своих обрядах и молитвах являлось для них совершенно чуждым и не имевшим никакого влияния на их внутреннюю жизнь», – признавались уфимские миссионеры [Отчет УКПМО 1892. № 13: 231–232]. И если чуваши не отказывались крестить детей, напутствовать больных, отпевать покойников, то скорее из страха ответственности перед земским начальством, нежели от веры [Исторический обзор: 310]. Религиозная жизнь текла тем временем по традиционному руслу.

Наиболее живучи были «предрассудки», связанные с домашним божеством *ирих*, полевые моления *учук / чук* и жертвоприношения *киреметю*. Последние проводились в начале XX в. не только «язычниками», но и православными чувашами в целом ряде селений. Практически во всех деревнях чуваши сохраняли *ирихи* – тряпочные куклы, украшенные бусами, монетками, и устраивали похороны и поминки по «языческому» обряду [Отчет СЕКПМО 1902. № 17: 80].

Наиболее последовательными защитниками традиционной веры выступали местные служители культа – юмзи (*йумăç*), которых православные священники называли «самыми даровитыми из чуваш». Благодаря своему авторитету они оказывали влияние на умонастроения сельчан и создавали определенное общественное мнение. Вероятно, не без их участия среди населения распространялись слухи о том, что причиной общественных бедствий (пожара, болезней и т. д.) является отход от «язы-

ческих» обычаев. К примеру, в 1887 г. некрещеные чуваши д. Тенеево Цивильского уезда обвинили своих соседей из д. Дальние Мусирмы в том, что пожар, случившийся в этой деревне, стал наказанием за забвение жителями *синзи, чука* и соблюдение христианских постов [Из жизни: 18–21]. Смерть и болезни ожидали за вырубку рощ-киреметей и хозяйственное использование земель из-под них [Отчет БСГ 1890. № 5 (Прил.): 33–34]. Подобные случаи удерживали от крещения даже лояльных в отношении церкви чувашей и укрепляли в их сознании доверие к «язычеству».

Примечательны в этом отношении два случая, произошедших в чувашских селениях Кош-Елга и Слакбаш Белебеевского уезда Уфимской губернии в 1892–1893 гг. В первом из них ввиду приближающейся эпидемии холеры распространился слух о том, что «не следует исполнять заповеди русской веры», а необходимо по старинному обычаю опахать селение и провести жителей через земляные ворота. Священнику села Иоакиму Иванову с трудом удалось отбить часть «благоразумных» жителей и совершить с ними крестный ход вокруг селения с молебнами. Другая часть «закоснелых в язычестве» чувашей в это время проходила через земляные ворота [Отчет УКПМО 1893: 217–222]. В следующем году о. Иоакиму Иванову пришлось разгонять чувашей с летнего моления *учук*. Когда словесные доводы не убедили слакбашевцев прекратить жертвоприношение, о. Иванов вместе с другим священником сам снял котлы с костров и увез домой. Священник жаловался и на другие «языческие» обычаи своей паствы [Отчет УКПМО 1894: 233–235].

В географии чувашского «язычества» выделяются ареалы, кусты и отдельные селения с устойчивыми религиозными традициями (карта-схема 1). Одним из таких пунктов в Симбирской губернии была д. Трех-Изб-Шемурша Буинского уезда. «Язычники», составлявшие треть населения (свыше 90 человек), были принудительно крещены еще в середине XIX в., но нескольким семьям удалось избежать этой акции и укрываться в лесах и у своих родственников в течение двух лет. Крещеные же «были оставлены без наставления в христианской вере» и под влиянием поселенных здесь в 1837 г. татар (хотя и официально крещеных) воспринимали ислам и черты татарской культуры: гладко стригли волосы, носили тюбетейки, нарекали татарскими именами и даже тайно посещали мечеть. Эти факты обнаружились в ходе следствия в 1868–70-х гг., показавшего, что чуваши

крестились, исходя из материальных интересов – обещанного освобождения от податей и рекрутской повинности. До этого срока новокрещены не появлялись в церкви и не крестили своих детей. Под угрозой лишения дарованных льгот 42 д.м.п. крестились вторично, но 16 д.м.п. из числа самых богатых сельчан, отказавшись от крещения, были вынуждены выплатить подати за три года и предоставить рекрутов. Новокрещеные же по истечении нескольких лет вновь вернулись к своим обычаям. К началу XX в. в селении проживали 185 «язычников», которые находились под сильнейшим влиянием мусульман: ели конину, мужчины носили татарскую одежду и брились [*Новруский* № 8: 543–549; № 23: 605]. И хотя священникам удавалось крестить по несколько человек в год, в целом «языческая» община устойчиво существовала [Журнал 1901 б: 277]. Тем не менее среди «полуязыческих-полумагометанских» настроений жителей, особенно среди грамотных мужчин, прошедших обучение в школе, развивался искренний интерес и к христианскому учению.

Другим «оплотом язычества» в Симбирском уезде являлось с. Средние Алгаши. Несмотря на образование самостоятельного прихода еще в 1841 г., строительство церкви и открытие школы, жизнь среднеалгашинских чувашей, по оценке местного священника А.Лебедева, до конца XIX в. была «полна невежества», а «христианские истины им почти совершенно чужды» [Открытие: 536–537]. Косвенное воздействие на «язычников» должно было оказать население соседнего с. Новые Алгаши, где в 1895 г. было закончено строительство храма и велась активная пропаганда православия, под воздействием которой к концу XIX в. у новоалгашинских чувашей «языческие обычаи, верования и мировоззрение переменились коренным образом» [Отчет СмбЕКПМО 1896: 280–282]. Но реальные результаты «воздействия» были скромнее: в 1897–1901 гг. в Средних Алгашах было крещено всего 26 человек [Журнал 1902: 515].

В религиозных настроениях в этом и других чувашских селениях Буинского и Симбирского уездов проявлялось в большей степени негативное отношение к православию и его адептам. Линия противостояния нередко проходила через семьи и родственные группы, внося в них раздор и вражду. Крещеные члены патронимий, особенно молодежь, были вынуждены изо-

лироваться. К примеру, молодому учителю из д. Старые Татарские Чукалы после крещения пришлось покинуть родное село и уехать в Уфимскую губернию [Журнал 1892: 96–97].

С другой стороны, боязнь отчуждения от родственников и семьи удерживал чувашей от крещения.Так, грамотный чуваш Салимдян из д. Трех-Изб-Шемурши отложил свое крещение «до более благоприятных времен», поскольку его отец всякий раз, когда сын решал креститься, грозил ему проклятием и лишением наследства [*Новруский* № 23: 607]. Автор этого сообщения Н.Новруский считал, что Салимдяны не являются исключительным явлением среди чувашей-«язычников»: «Подобных ему людей среди них много; все они охотно приняли бы христианство, но старики пока тормозят все дело» [*Новруский* № 23: 608]. Поэтому в реальности переход в православие осуществлялся с учетом родственных и социальных связей, создавая пестроту в конфессиональном составе населения.

Некрещеные чуваши по-прежнему сохраняли воинственно-непримиримое отношение к Православной Церкви, твердо защищая свою веру в полемике с христианскими священниками [П.П.: 169]. Православный клир был вынужден решать сложную задачу разъяснения пастве различий между Библией и традиционными верованиями, поскольку чуваши часто сравнивали «языческие» ритуалы с библейскими, к примеру, обычай жертвоприношения [*Werth*: 105; Отчет СЕКПМО 1902, № 17: 80]. В то же время среди определенной части наиболее образованных чувашей проявляется неподдельный интерес к христианству, и прежде всего к его философско-этической основе. Чтение литературы, беседы со священнослужителями, вероятно, закладывали сомнение в правильности «веры предков» и заставляли внимательнее вслушиваться в проповеди священников.

Кризис мировоззренческих основ «язычества» наблюдался во всех ареалах расселения некрещеных чувашей и в целом характеризует его состояние у народов Урало-Поволжья с конца 80-х гг. XIX в. [Из жизни: 14–17]. «Религиозные представления инородцев-язычников слабы, шатки и неопределенны; они не выработались в законченную вероучительную систему, не богаты и внешним своим проявлением, не отличаясь разнообразием и торжественностью обрядов и церемоний» – отмечалось в одной из публикаций о симбирских чувашах [Обращение: 21]. Более ярко этот тезис развернут в публикациях миссионера Якова

Коблова, отмечавшего, что «язычники Казанской епархии за небольшим исключением … утратили свои прежние языческие верования и теперь находятся на распутии». Признав несостоятельность своей веры, не проявляя ни фанатизма, ни ответного негодования на проповеди миссионеров, они придерживались «язычества», по мнению Я.Коблова, лишь по привычке. Неустойчивость в религиозных воззрениях делала их уязвимыми как со стороны православия, так и ислама [*Коблов* № 43: 1459–1460].

Общую оценку конфессиональной ситуации среди народов Урало-Поволжья к началу XX в. дал Казанский съезд деятелей внешней миссии. Было отмечено, что большая часть «инородцев» «давно утратила свои языческие верования и заблуждения, утвердилась в христианстве и не может быть подвержена влиянию магометанства», другая часть «еще недостаточно утверждена в христианстве и сохраняет наряду с христианскими таинствами и образами обряды и обычаи языческой религии», третья, «незначительная часть инородцев-христиан находится под влиянием магометанства, вследствие чего склонна к отпадению», а четвертая группа, «инородцы»-«язычники», в силу своей вековой привычки, все еще не может оставить «язычество» и по-прежнему соблюдает «языческие» обычаи и обряды [Отчет СЕК ПМО 1911. № 1: 5–6].

Вместе с тем локальная ситуация в различных епархиях имела региональную специфику. В ряде приволжских селений Казанской губернии, в относительно благополучном для христианства районе, жители были расколоты на два лагеря: христиан, ратовавших за активное внедрение православных обычаев, и христиан-«язычников», старавшихся сохранять и традиционную обрядность. Между двумя партиями происходили конфликты по поводу проведения религиозных ритуалов [Отчет БСГ 1893, № 2: 81–82]. В других селениях спектр религиозных предпочтений был более разнообразным.

Типичная картина чувашского православного прихода в Симбирской епархии начала XX в. представлена в одном из сообщений местного священника. Он разделил жителей своего прихода на четыре категории: «полуязыческих», «двоеверных», «строго православных» и «вольнодумцев». Подавляющее большинство (95%) населения принадлежало к первым двум группам, среди которых устойчиво бытовали «языческие» верования и обрядность. Даже «двоеверцы» в трудных обстоятельствах жизни после священника обращались к юмзям [О современном состоянии: 351–352].

Чуваши Уфимской губернии в религиозно-нравственном отношении принадлежали к трем категориям в соответствии со спецификой расселения среди мусульманских народов. К первой относились православные чуваши, исполнявшие наряду с христианскими «языческие» обряды и имевшие довольно смутное представление о православии. Ко второй категории относились также крещеные чуваши, но подверженные влиянию ислама. К третьей категории следует причислить чувашей-«язычников». Первые две группы представляли формы христианско-«языческого» и христианско-мусульманско-«языческого» синкретизма соответственно [Отчет УКПМО 1912: 812–813].

Большинство саратовских чувашей признавались «номинальными православными», но между ними выделялись также и «“язычники”, еще не совсем просвещенные светом Христовой веры» [*Крылов*: 167] и «полуязычники», которые из всех таинств соблюдали только таинства крещения и причастия, и те только из страха перед властями, но при этом не посещали храма и проводили свои моления и поминки [Миссионерские: 16]. Среди основной массы населения стойко сохранялись традиционные религиозные представления и обряды [Отчет СарЕКПМО 1895: 7–8].

«Языческая» среда также была неоднородна. Казанский епархиальный миссионер Александр Кремлев выделил четыре категории среди «язычников» своей епархии. Первую группу составили чуваши, которые «твердо держатся язычества», вторую – те, что «стремятся к реформе язычества», третью – склонные к христианскому воздействию, а четвертую – «язычники, находящиеся под воздействием мухаммеданства» [Отчет КЕИМ 1913. № 32: 938]. По степени усвоения христианства он разделил и христиан Казанской епархии, выделив меньшинство, достаточно прочно усвоившее христианство (1), и большинство из числа тех христиан, которые «не вполне освоили, принимая христианство, в то же время не оставляют языческих суеверий и обычаев ислама (2) и тех, кто находится под сильным влиянием ислама» (3) [Отчет КЕИМ 1913. № 34–35: 10170–1071].

Несмотря на определенные успехи в христианизации некрещеных чувашей на рубеже веков, численность последних попрежнему оставалась значительной и составляла примерно 5% от общей численности чувашей, а к началу второго десятилетия XX в. увеличилась до 7%. В целом к концу XIX в. религиозная картина среди «инородцев» изменилась в пользу христианства,

однако рано было делать вывод о том, что «дни язычества сочтены» [*Иванов* 1906: 667].

Ошибочность такого заключения показали 1905–1906 гг., когда под влиянием революционных событий, и в первую очередь Манифестов от 17 апреля, 6 августа и 17 октября 1905 г., провозгласивших свободу вероисповедания, номинальные чуваши-христиане заявили о своем желании вернуться в «язычество» или перейти в мусульманство [Отчет СЕКПМО 1912: 12]. О своей приверженности исламу открыто заявили чуваши ряда селений Бугурусланского (Рысайкино, Старое Ганькино, Артемьевка) и Бугульминского (Алексеевка) уездов Самарской губернии [Отчет СЕКПМО 1898. № 8: 86; 1903. № 8: 8; 1907. № 11: 1–35; 1909. № 11: 17; 1910. № 11: 17; Царство ислама: 697–707]. К началу XX в. практически отатарились около 800 «язычников» в Тетюшском уезде Казанской губернии [*Коблов* № 43: 1459; Краткие сведения. № 27–28: 824].

Племенную обособленность крещеных «инородцев» и их тягу к исламу и татарской культуре неоднократно отмечали священники Уфимской епархии [Отчет УКПМО 1891. № 21: 254]. «Вся их религиозная жизнь вращалась в формах магометанства или язычества, последнего уже сильно расшатанного главным образом исламизмом, удобно проникающим в жизнь всех здешних инородцев» – сообщалось в одном из отчетов [Отчет УКПМО 1892. № 13: 232].

Влияние ислама отмечено и в Саратовской епархии, где оно парадоксальным образом способствовало искоренению «язычества» [Отчет СарЕКПМО 1891: 444; Инородческие школы: 786]. Как отмечалось в отчете за 1899 г., «слабый, разбитый временем культ языческий поддавался и уступал сильному культу мусульман» [Отчет СарЕКПМО 1900: 119]. С другой стороны, на «язычество» здесь наступало старообрядческое христианство, распространявшееся среди чувашей через русских и мордовских раскольников, например, в Калмантаевском приходе [Инородческие школы: 781].

Общественно-политические, революционные, веяния первых десятилетий XX в., просачиваясь в сельскую среду, создавали благоприятную почву для антирелигиозных настроений жителей. К примеру, староафонькинские чуваши (Бугульминский уезд), вероятно, уставшие от массированного давления миссионеров и церкви ввиду крайне неблагополучной ситуации в селе, потребо-

вали в 1908 г. книги на чувашском языке, но *не религиозного* содержания [Миссионерский съезд: 675].

События, последовавшие за Манифестами 1905 г., вынудили пересмотреть оценки конфессиональной ситуации среди чувашей. Например, в Симбирской епархии она была оценена как неблагополучная: «Почти вся масса чуваш в Симбирской епархии, свыше 160 тыс., крещена, но недостаточно утверждена в вере и нуждается в воздействии» [Протокол: 437–438].

Таким образом, к началу XX в. чувашское «язычество» в идейной борьбе с христианством и исламом сдавало свои позиции, уступая в численности, географии, в характере бытования, полноте религиозных представлений и культовой практике. Тем не менее оно составляло одну из основных конфессий среди народов Урало-Поволжья, в частности марийцев, удмуртов и чувашей. Дальнейшая «борьба» с ним по-прежнему представляла актуальную проблему деятельности миссий в Поволжье. Об этом было сказано на состоявшемся в июне 1910 г. Казанском миссионерском съезде деятелей внешней миссии, обозначившем такие причины сохранения «язычества», как недостатки в христианской пропаганде, материальная обеспеченность, взаимопомощь и консерватизм «язычников». Обсуждая меры по искоренению «язычества», участники форума отметили, что оно «не представляет непреоборимой силы и постепенно может подпадать влиянию христианской проповеди благодаря активной миссионерской деятельности». Предлагался новый подход к остаткам язычества среди крещеных «инородцев» – им нужно было «стараться придавать ... значение христианское, освящать молитвой», не допуская сделок при этом в отношении обрядов, имеющих для «инородцев» «догматическое исповедное значение» [*Иванов* 1910 б: 1770–1772]. Таким образом, на съезде были даны установки на формирование синкретической обрядности [Миссионерский съезд: 668], которые лишь санкционировали уже развивавшийся процесс сращивания «языческих» верований и культа с православными.

На конкретно-бытовом уровне формирующийся религиозный синкретизм проявлялся на начальном этапе в виде двоеверия и выражался в соблюдении требований и норм как христианства, так и «язычества», что вызывало немалое удивление священнослужителей. Они отмечали, что даже чуваши, сносно выполнявшие свои христианские обязанности, одновременно

проводили вместе с некрещеными языческие обряды [Отчет СЕКПМО 1902. № 23: 32]. Синкретизация верований и обрядности становится явной и все более усиливающейся тенденцией уже к началу XX в. и сохраняется на протяжении всего столетия, способствуя выживанию «языческих» элементов среди православного большинства чувашского народа.

Итак, несмотря на целый ряд неблагоприятных обстоятельств, «чувашское язычество» сохранилось и вступило в XX в. как живая и развивающаяся религиозная традиция. Его сохранению на протяжении двух рассмотренных столетий способствовали три фактора: географический, социальный и этнокультурный.

Одним из главных факторов стал *географический*. Удаленность от больших населенных пунктов с церквями и христианским населением помогла избежать частого общения с православными миссионерами, компактность расселения способствовала устойчивым брачным контактам с единоверцами, а в конечном итоге – полноценному воспроизводству религиозной традиции.

Второй фактор – *социальный* – проявился, во-первых, в особой роли категории «служилых чувашей», выступивших наиболее последовательными приверженцами «старой веры» в целом ряде селений: например, в селах Старое Афонькино, Старое и Новое Сережкино Бугульминского уезда, Новое Ильмово Чи-стопольского уезда, в которых и сегодня существуют относительно многочисленные общины «язычников». Во-вторых, стабильность религиозных общин некрещеных чувашей обеспечивалась крепостью родственных уз в семьях и патронимических группах, являвшихся социальной основой «язычества». Остаться в свой вере или воспринять другую – этот вопрос решался, как правило, на уровне семейно-родственного круга. В-третьих, к началу XX в. подавляющее большинство чувашей продолжали вести сельский образ жизни, которому вполне соответствовала чувашская этническая религия, сохранявшая по этой причине свою актуальность не только для официально некрещеных чувашей, но и для православных и исламизированных групп.

Третий фактор – *этнокультурный* – выразился в наличии глубоких религиозных традиций, которые поддерживались и возрождались каждым новым поколением, не прерываясь даже в результате переселений на новые земли. К примеру, рысайкинские «язычники» – одна из крупнейших религиозных общин среди самарских чувашей – продолжали традиции предков, пе-

реселившихся в XVIII в. из «языческих» деревень Нижние и Верхние Савруши, Аксубаево Казанского уезда [*Михайлов*: 60]. В Старом Ганькино в XVIII в. осели чуваши из д. Карасы того же уезда, где еще к началу XX в. проживали некрещеные чуваши [*Никольский* 1912 а: 208–209].

Основные результаты развития «чувашского язычества» в XVIII – начале XX вв. выглядят следующим образом:

1. Массовое крещение чувашей в православие в середине XVIII в. привело к официальному разделению народа на две этноконфессиональные группы: большинство (крещеных) и меньшинство (некрещеных). В конце XVIII в. последних насчитывалось около 13 тыс. чел., в середине XIX в. – 8,2 тыс. чел., в конце XIX в. – 11,6 тыс. чел. На протяжении XVIII–XIX вв. наблюдалось сокращение не только численности и удельного веса «язычников» в общей массе чувашского населения Урало-Поволжья, но и ареалов их обитания, которые к началу XX в. представляли отдельные локусы (или кусты) селений, расположенных в иноконфессиональном (христианском или мусульманском) и иноэтничном (преимущественно русско-мордовско-татарско-башкирском) окружении. Основными ареалами чувашского «язычества» являлись Закамье и Заволжье. Реальные масштабы бытования традиционной религии были гораздо шире, охватывая преобладающую часть крещеных чувашей.

2. Чувашское «язычество» подверглось существенной трансформации под воздействием мировых религий, в первую очередь, христианства, обусловившим появление новых понятий, структурные изменения (временное, содержательное и т. д.) верований и обрядности, что привело к формированию различных типов религиозного синкретизма с «языческим» компонентом.

3. Изменение этноконфессиональной ситуации в регионе было обусловлено «кризисом» самого «язычества», зримо проявившимся в 80–90-х гг. XIX в. на фоне уже неформального восприятия большинством народа православия, внедряемого в рамках христианизаторско-просветительской «программы Ильминского». Следствием данного процесса стала еще большая конфессиональная, а также культурная изоляция некрещеных чувашей от крещеных, которая привела к религиозному расколу народа на три (с учетом немногочисленных исламизированных групп) основных этноконфессиональных сообщества – христиан, «язычников» и «мусульман». Линия разделения, а в некоторых

случаях и противостояния, вплоть до конфликтов, проходила через сельские общества и семейно-родственные группы, осложняя социальные отношения внутри них в дополнение к острым политико-экономическим проблемам первых десятилетий XX в.

4. Судьба «чувашского язычества» в указанный период определялась в жесткой идейной борьбе с наступавшими на него мировыми религиями – христианством (в том числе и его раскольническим направлением) и исламом, – в которой «язычники», оказавшись «меж двух огней», постепенно превращались в религиозное меньшинство, рассредоточенное немногочисленными общинами преимущественно в смешанных с христианами селениях. Но в этих условиях «язычество» продемонстрировало свою «обособляющую» роль: оно сознательно противопоставлялось чувашами «вере русских» и «вере татар» [*Комиссаров*: 571], обеспечив основу для этнической идентификации некрещеных чувашей – *чăн чăваш.*.

5. Христианизация и исламизация затронули чувашей разных районов Урало-Поволжья с различной степенью воздействия. Православная миссия наиболее успешно работала в Приволжье и Заволжье, а мусульманское влияние ощущалось прежде всего в Приуралье, что отразилось на функционировании «языческих» элементов в религиозно-обрядовой культуре соответствующих этнотерриториальных групп чувашей в XX в. и в конечном итоге – на формировании различных типов религиозного синкретизма.

### *1.3. Трансформация религиозно-обрядовой системы чувашей в XX в.*

В XX в. чувашское «язычество» вступило, будучи значительно ослабленным вследствие активной христианизаторско-просветительской политики по «системе Ильминского», реализовывавшейся в Урало-Поволжье с 60-х гг. XIX в. [*Ягафова* 1998: 272–313], а также в результате распространения в ряде местностей происламских настроений, повлекших «отпадение» чувашей в мусульманство в 40–90-х гг. XIX – начале XX вв. (в 1911 г. – 2334 официальных чувашей-мусульман [*Никольский* 1912 а: 190]). Влияние этих конфессий отразилось на трансформации религиозной догматики и культа, а также на численности и ареалах некрещеных чувашей.

Наиболее полно сохранился комплекс представлений о духах природы (земли, воды, ветра, огня) и божествах – покровителях разных сфер жизни (*Пихампар, Кепе* и др.), культ верховного божества *Турă*, культ предков, ритуальная практика молений и жертвоприношений и праздничная культура [*Кудряшов* 1978*:* 43–44]. Процесс трансформации затронул прежде всего область религиозных представлений, вытеснив из него многочисленных духов и второстепенных божеств; часть функций последних была перенесена на *Турă*, а в эволюции его образа явно наметились монотеистические тенденции. В центре внимания обрядовой практики находились два культа: Верховного бога *Турă* и предков, которые в течение календарного года выступали в едином комплексе и строго определенной последовательности. Обряды в честь прочих духов (например, покровителей домашнего очага *кил-йыш пăтти* или хлева *карта пăтти*) отходили на второй план. Изменениям подверглась и ритуальная практика вследствие сокращения обрядовых циклов и изменения времени проведения некоторых из них.

Редукция «языческого» культа и «монотеизация» его догматики во многом были обусловлены влиянием христианства, с которым некрещеные чуваши знакомились при непосредственных контактах с православными соплеменниками. С 20-х гг. XX в. постепенно снимаются запреты на браки между чувашами-христианами и «язычниками», строго соблюдавшиеся в прежнее время. В первую очередь это было характерно для районов смежного проживания обеих конфессиональных групп. Появление биконфессиональных семей и установление между общинами родственно-свойственных отношений ставило вопрос о религиозном приоритете в обществе или о слиянии форм культа. «Языческое» и христианское сообщества объединялись также в праздновании некоторых общесельских праздников, например *уяв*'а [ЧГИГН 2: 429].

Социально-политические и экономические реформы советского общества второй половины 20-х – начала 30-х гг. нанесли ощутимый удар по «язычеству», как, впрочем, и по традиционной культуре в целом, расшатав ее социальную основу – земледельческую общину. Общесельские моления *учук* в большинстве местностей у православных стали исчезать именно с этого времени, у некрещеных чувашей они проводились реже или замещались молением о дожде *çумăр чӳк*.

Трансформационные процессы первой половины XX в. были усугублены Великой Отечественной войной (1941–1945 гг.), последствия которой, с одной стороны, повлекли за собой реанимацию некоторых «языческих» обычаев (например, обряда опахивания деревни) даже у православных чувашей, а с другой – привели к изменению самой формы существования религиозной общины «язычников», точнее, к преодолению ее былой замкнутости, обусловленному мировоззренческим «прорывом» во всем советском обществе в послевоенные годы. Ярким показателем «проницаемости» «язычества» стала антропонимия некрещеных чувашей, в которой вплоть до 40-х гг. XX в. сохранялись «языческие» имена, а в послевоенные годы активно внедрялись русские [*Егоров* 1986: 93; ПМЯ 2000 в, 2002 а, 2003 а, 2004 а, 2005 б].

Военные годы стали переломными в функционировании традиционной обрядности: в большинстве селений в этот период исчезли общественные моления *учӳк,* обряд *сĕрен*. Наиболее уязвимыми оказались именно общесельские обряды, ушедшие вместе с распадом общины, более устойчивыми – обряды, связанные с семейно-родственной группой – значимой социальной единицей чувашского общества: брачная и похоронно-поминальная обрядность, обряды пасхального цикла. Другая группа «жизнестойких» обрядов была в меньшей степени связана с их религиозной стороной и являлась частью праздничной культуры. Новогодние гадания на будущее (*çĕнĕ çул / нартукан* и др.), масленичные катания по селу (*çăварни*), весенне-летние молодежные игрища и хороводы (*вăйă / уяв*) успешно вписались в понятие «народной культуры» в советский период и, благодаря общественной поддержке фольклорного движения и активности участников этих обрядов – молодежи, они функционируют и сегодня, хотя в слегка трансформированном виде и с разной степенью сохранности в различных районах. В 20-х гг. – начале 80-х гг. XX в. эти обряды были значимыми явлениями общественной жизни чувашской деревни.

Изменения в укладе села во второй половине XX в. (отток молодежи в город, снос неперспективных деревень, рост образовательного уровня молодежи и др.) внесли коррективы в функционирование некоторых обрядов. В первую очередь это коснулось брачного церемониала, который начал разрушаться еще с 30-х гг. XX в., но по инерции дожил до середины 50-х гг., а в трансформированном виде – до конца 1970-х гг. На его судьбе

отразились активное внедрение унифицированной советской обрядности, воспитание молодежи в отрыве от религиозности и традиционной культуры, а также функциональные особенности самой свадебной обрядности, чутко реагировавшей на социальные изменения.

Судьба большинства традиционных обрядов в XX в. была связана с жизнью поколения, родившегося в первые десятилетия века и усвоившего от отцов и дедов основы обрядности, которых придерживалось в течение своей жизни. С его уходом из жизни в 70–90-х гг. предавались забвению моления духам двора, дома и т. д. Самой большой утратой для большинства чувашей, произошедшей в последней четверти XX в., стали благодарственное моление о новом хлебе *чӳклеме* и практика гостевания и угощения пивом *калăм пăтти*. Оба блока связаны с семейно-родственной группой, которая вследствие массовой миграции из села в город расколась на две половины – сельскую и городскую – с разными жизненными интересами и ритмом, образом жизни и приемами воспитания подрастающего поколения. Эти половинки уже было сложно, а чаще невозможно, включить в установленный ритуал гостевания или моления, а участие горожан требовало координации интересов сторон, например переноса времени проведения обряда на выходные дни (*çимĕк*). Урбанизация привела к размыванию социальной основы чувашской общины и семьи / родственной группы.

Несовместимость сельской среды как социальной и экономической основы традиционной обрядности с образом жизни урбанизирующейся молодежи обусловила частое сознательное прекращение старшим поколением молений *чӳклеме*. Опасаясь несоблюдения и своевольного прекращения традиции в будущем, что было чревато тяжелыми последствиями для рода, родители перед смертью сознательно прерывали ее.

Обычно незадолго до смерти старшая женщина в семье проводила последнее моление, в котором просила духа семьи и моления *чӳк* больше не ждать жертвоприношений и проститься с данным семейством. Если же это не происходило, то молодые члены семьи были вынуждены и далее соблюдать обычай[6].

Сокращение числа членов родственной группы в селении за последние 30 лет в среднем в 4–5 раз стало главной причиной постепенного забвения гостеваний *рет* на *мункун*. С другой стороны, на это повлияло изменение структуры семей: молодые

пары, отделившись от родителей мужа, теряли «духовную» связь с их домом и уже не могли считаться преемниками традиций отчего дома *тĕп кил.* Тем не менее, по сравнению с *чӳклеме*, эта традиция оказалась более живучей и чаще фиксируется сегодня не только у некрещеных, но и крещеных чувашей, например в Башкирии [ПМЯ 2002 а, 2003 а, 2004 а].

Значимым результатом трансформации чувашского «язычества» в XX в. стало сокращение его ареала, а именно переход в православие малочисленных групп некрещеных чувашей в христианских селениях Самарской области, Башкирии и Чувашии [ПМЯ 1995–1999, 2002–2005]. В последней в 1950-х гг. Г.Е.Кудряшовым были отмечены кладбища некрещеных чувашей в девяти селениях в восточной и южной частях Чувашии, но лишь в четырех из них имелись общины некрещеных чувашей, насчитывавшие около 900 человек [*Кудряшов* 1961: 45, 109–111]. В настоящее время некрещеные чуваши проживают по 1–2 семьи только в с. Байбахтино Комсомольского и с. Трех-Изб-Шемурша Шемуршинского районов Чувашской Республики [ПМЯ 2005 б].

Более устойчивыми оказались традиции «язычества» в Закамье (Аксубаевский, Нурлатский, Черемшанский, Лениногорский, Альметьевский районы РТ), в некоторых районах Заволжья (Шенталинский, Челно-Вершинский, Похвистневский районы Самарской области) и западного Приуралья (Бижбулякский, Бакалинский, Миякинский районы РБ), где сегодня насчитывается более 35 селений некрещеных чувашей [ЧГИГН 2: 181, 277, 878; ПМЯ 1995–2005].

### *1.4. Чувашское «язычество» в начале XXI в.*

География современного чувашского «язычества» достаточно обширна и охватывает селения как «собственно» некрещеных чувашей, так и христиан, и даже мусульман.

В настоящее время чуваши-«язычники» обитают в более чем 40 населенных пунктах Урало-Поволжья (карта-схема 2). Наиболее многочисленна эта группа в закамских районах Татарстана – 29 селениях, 14 из которых расположены в Аксубаевском районе. Это села Новое Тимошкино, Ерепкино, Иляшкино, Малое Аксубаево, Новое Аксубаево, Нижние Савруши, Васильевка, Савгачево, Урмандеево, Атлашкино, поселки Ерыкла, Федоровка, Сосновка, Заря. Еще семь селений находятся в Нурлатском районе: Абрыскино, Салдакаево, Ерепкино, Якушкино, Аксумла,

Чувашская Менча, Илюткино. Два селения (Старое Суркино и Клементейкино) расположены в Альметьевском и три (Новое Ильмово, Старое Сережкино, Киреметь) – в Черемшанском районах и по одному в Алексеевском (Шама), Лениногорском (Новое Сережкино) и Новошешминском (Чувашская Чебоксарка) районах. В правобережных районах республики нами зафиксирована только одна община некрещеных чувашей в с. Чувашское Шаймурзино Дрожжановского района.

В Самарской области общины некрещеных чувашей известны в шести селениях: с. Старое Афонькино Шенталинского района, с. Старое Урметьево Челно-Вершинского района, д. Ерандаево Кошкинского района, пос. Редкая Береза Клявлинского района, с. Старое Ганькино и с. Рысайкино Похвистневского района.

На территории Башкирии «язычники» проживают в пяти селениях: д. Юльтимировка и с. Ахманово Бакалинского района, с. Мраково Гафурийского района, п. Дубровка Миякинского пайона и с. Зириклы Бижбулякского района. В Ульяновской области они проживают в д. Средние Алгаши, Богдашкино Цильнинского района, в соседней Чувашии – в с. Трех-Изб-Шемурша Шемуршинского и д. Байбахтино Комсомольского районов [ПМЯ 1994–2005].

Учитывая географию расселения и историко-культурные характеристики, этот обширный ареал можно разбить на несколько «кустов селений», в пределах которых исторически формировались единообразные формы культуры, складывались определенные хозяйственные и социокультурные связи. Как правило, они совпадают с брачными ареалами в пределах 50–100-километровой округи.

Один из таких ареалов в Закамье – *сульчинский* – включает селения Аксубаевского, Новошешминского и Алексеевского районов Республики Татарстан, расположенные в бассейне рек Большая и Малая Сульча. Другие «кусты» селений некрещеных чувашей расположены по течению р. Большой Черемшан: два в среднем течении – *афонькинский* (по с. Старое Афонькино), включающий селения современного Шенталинского района Самарской области, Лениногорского и Черемшанского районов РТ, и *якушкинский* (по с. Якушкино), в который входят селения Нурлатского района Республики Татарстан и Кошкинского района Самарской области. Третий куст, *суркинский*

(по с. Старое Суркино), охватывает селения Альметьевского района Республики Татарстан. В нижнем течении Большого Черемшана и в бассейне Малого Черемшана разбросаны единичные селения, в которых проживают приверженцы «язычества».

Благодаря относительно плотной и разветвленной структуре поселений некрещеные чуваши Закамья сумели сохранить конфессиональную эндогамию до 30-х гг. XX в., а в некоторых селениях сульчинского куста – и до 1950-х гг. [ПМЯ 2002 б]. Брачные ареалы, сформировавшиеся еще в XVIII в. в ходе заселения чувашами региона, охватывали здесь 80–100-километровую округу [РГАДА 1: 2454, 3351, 3353 и др.; ПМЯ 1995–2005]. Из них исключались селения православных соседей. Показателен пример «язычников» с. Новое Аксубаево, в прошлом составлявших один колхоз с чувашами-христианами с. Кисы, но не вступавших с ними браки. Сами новоаксубаевцы образно объясняют этот обычай следующей фразой: «*Ушкăн качака çинче пĕр сурăх килĕшмеçт*» («В козьем стаде одна овца не нужна».) [ПМЯ 2002 б].

Одним из ярких показателей культурной дистанцированности некрещеных чувашей как от христиан, так и от мусульман является обычай устраивать раздельные кладбища, наблюдаемый сегодня повсеместно в их ареале проживания. Даже в пределах одной ограды части разделялись тропой или рвом. Контакты с мусульманами складывались для большинства «язычников» позитивно – практиковались браки, наблюдался переход в ислам. Вследствие этого на «языческих» кладбищах некоторых селений (Алексеевка, Н.Ильмово) оформлялись участки мусульманских захоронений [ПМЯ 1996, 2004 б].

В Заволжье ареал «язычества» располагается в бассейне р. Сок на территории Похвистневского и Клявлинского районов Самарской области. В Приуралье селения некрещеных чувашей структурно не оформлены в «кусты», а существуют в виде отдельных локусов, слабо контактирующих между собой и с отдельными селениями закамского ареала. Поэтому ниже каждое из селений будет охарактеризовано отдельно.

Что касается «языческих» традиций в Приволжье – Чувашии и прилегающих правобережных районах Ульяновской области и Татарстана, то здесь связи между селениями некрещеных чувашей, удаленными друг от друга на большие расстояния, сегодня практически отсутствуют, поэтому они объединены в ареал условно, с учетом исторических контактов.

Судьба «язычества» в обозначенных ареалах складывалась по-разному на протяжении XX в. и к началу нынешнего столетия вызвала различные последствия. В одних «язычество» дожило до сегодняшнего дня, в других – постепенно затухало, в третьих – тесно переплелось с православием и исламом. Вот почему чувашское «язычество» невозможно характеризовать как целостное и однородное явление. Оно, как любой сегмент этнической культуры, вариативно и поэтому требует от исследователя дифференцированного, в данном случае регионального, подхода.

В Закамье, в центре суркинского ареала, расположена одна из крупнейших общин некрещеных чувашей Закамья – с. Старое Суркино. По данным на 2003 г., «язычниками» были 87% его жителей – около 600 человек.

Одним из наиболее ярких элементов обрядового календаря старосуркинцев является летнее моление *учук*, которое проводится при участии всех жителей села с жертвоприношением быка. Сохранился сакральный ландшафт: «языческое кладбище», отдельное от христианского и мусульманского, овраг *хуп пăрахнă вар* между ним и селением, место летнего моления и т. д.

Наиболее консервативной частью обрядности стали похоронно-поминальные обряды. При погребении на могиле устанавливают деревянную дощечку, соблюдая при этом необходимые ритуальные действия, такие как «указание» покойному дороги к воде и бане (*мунча çулĕ, шыв çулĕ*), поминальная трапеза. Столб *юпа* в Старом Суркино устанавливают лишь два раза в году – летом, перед Петровым днем, и осенью, на исходе лунного месяца во второй половине октября – начале ноября. Каждый раз обряд проводится в честь новоумерших после предыдущего *юпа*. Подобная традиция – сегодня большая редкость даже для «язычников», в большинстве своем уже перенесших обряд на день похорон или на сорокадневные поминки. В ритуале сохранились выпекание жертвенных лепешек *юсман*, заклание жертвенной овцы, сопровождающееся игрой на гармонике – *сас кăларни*. Из правой части туши овцы готовят поминальную еду (суп и два мясных пирога *хуплу*), а левую часть приберегают на второй день для ритуала «приобщения души».

Деревянный столб изготавливают в лесу из специально выбранного и «выкупленного» дерева и уже в готовом виде привозят домой и укладывают на кровать, накрыв одеждой покойного. (Вместо деревянного столба в последнее время чаще ста-

вят каменные плиты.) Его устанавливают после первой трапезы; во второй раз стол накрывают по возвращении с кладбища. Поминальная трапеза всегда сопровождается *хывни*: кусочки и напитки собирают в особую посуду и выносят в определенное место за ворота усадьбы. Кости тщательно упаковывают в мешок и отвозят к оврагу перед кладбищем. Вторая трапеза завершается под утро «проводами души» с выносом еды и разжиганием на улице костра и троекратным обходом его, после чего в доме начинается третье застолье *аҫа курки* с характерным для него ритуалом угощения вином или пивом: в преподнесенную кружку с напитком кладут мелкие монетки и лишь затем выпивают. Данный ритуал угощения характерен и для других чувашских обрядов – свадьбы, *мункун* – и является его заключительным элементом.

В обряде *мункун*, начинавшемся в среду Страстной недели, также сохранились некоторые ключевые моменты: катание на качелях, сбор детьми крашеных яиц, гостевание родственников по мужской линии *рет* с молением. На следующий день, в четверг, проводится поминовение предков *ваттисен кунĕ / ваттисене хывни*, также сопровождающееся гостеванием родственников с элементами *хывни*, угощением пивом *сăра курки*. В недавнем прошлом поминальный день завершался *сĕрен* – повторным сбором яиц и других угощений 10–14-летними подростками. В пятницу проводится обряд *салтак кĕреки* в семьях, имеющих сыновей, находящихся на действительной службе. В воскресенье некрещеные чуваши провожают *мункун* и одновременно празднуют вместе с православными начало пасхи.

Семицко-троицкий цикл переплетен с хороводами *уяв*: именно на *ҫимĕк,* в четверг перед Троицей, в Старом Суркино впервые исполняют обрядовые напевы *уяв юрри*, через неделю, также в четверг вечером, проводится общесельское моление *учук*, а в воскресенье – моление о дожде *ҫумăр чӳк*. В Клементейкино оба моления слились в одно.

*Ҫимĕк* – это один из трех поминальных дней в году, проводимый на кладбище и без зажигания свечей; в два других дня – на *мункун* и осенью (*кĕрхи сăра*) – их зажигают в честь трех поколений умерших родственников; при этом одну большую свечу устанавливают перед печкой ради благополучия дома. Осеннее жертвоприношение проходит на исходе лунного месяца, обычно в конце октября, и также в четверг.

В *сульчинский* ареал, один из самых обширных и многочисленных ареалов чувашей-«язычников», расположенный в бассейне рек Малая и Большая Сульча, входят 14 селений Аксубаевского района и по одному – из Алексеевского (Шама) и Новошешминского (Чувашская Чебоксарка) районов Республики Татарстан с населением почти в 1,5 тыс. чел. (учтены только некрещеные). Наиболее крупные общины (более четверти населения) представлены в селах Новое Тимошкино, Новое Аксубаево, Савгачево, Атлашкино, Чувашская Чебоксарка, поселках Федоровка, Сидулово-Ерыкла, деревнях Нижние Савруши и Иляшкино. В трех последних проживают только некрещеные чуваши [ПМА 2002 б, 2005 а]. Здесь устойчиво бытуют обряды пасхального (*мункун*), семицко-троицкого блоков, а также похоронно-поминальные обряды. К примеру, в Н. Аксубаево в ночь накануне *мункун* стреляют из ружей и очерчивают ограду железным предметом (*тимĕр карта*). В первый день этой недели, в среду Страстной недели, проходит сбор детьми крашеных яиц, гостевание родственников (*калăм пăтти*), во время которого проводится домашнее моление *чӳклеме*. Второй день посвящен предкам и сопровождается *хывни*.

*Çимĕк* также начинается с четверга и затем плавно перетекает в игрища и хороводы *уяв*, которым здесь, как и повсеместно в Закамье, придавалось большое значение. Примечательно, что так называемые «дневные уяв'ы», т. е. дневные игрища, некрещеные чуваши всей округи проводили по четвергам и пятницам, а крещеные – в воскресные дни. Но начало и финал периода *уяв*, приходящиеся соответственно на Николу Летнего и Петров день, совпадали у обеих групп. В смешанных селениях они проходили совместно.

В Закамье традиция *уяв'а* была устойчивой на протяжении всего XX столетия, и его нормы и запреты одинаково строго соблюдались как «язычниками», так и христианами. Среди православных чувашей данной округи бытовали и другие «языческие» представления и обряды: гостевание *калăм йĕрки* в первый день христианской пасхи и поминовение усопших *çурта кун* на второй день, в понедельник, *хывни*. До 30-х гг. XX в. здесь бытовал *сĕрен*, до 70-х гг. – *чӳклеме.* В Беловке еще в 60-х гг. проводили *учук* с жертвоприношением быка. Этот обряд с течением времени трансформировался в обряд вызывания дождя. В Старых Саврушах до середины XX в. проводился *юпа*, а осен-

ний обряд в честь духов предков так же, как у некрещеных, проходит в четверг на исходе лунного месяца.

В подобных фактах, вероятно, следует видеть влияние многочисленного «языческого» населения, с которым христиане всегда поддерживали тесные хозяйственно-культурные, а иногда и брачные контакты. Но, с другой стороны, православие вторгалось в обрядовую жизнь некрещеных чувашей, что наиболее заметно в конфессионально смешанных селениях. Так, «язычники» в Н. Аксубаево празднуют Благовещение и соблюдают запреты, связанные с этим днем (открывать сундук, трогать иглу и т. д.). Вместе с христианами они празднуют в воскресенье Пасху и поминают в понедельник пасхальной недели, а 19 декабря, на Николу Зимнего, празднуют престольный праздник села.

Одним из устойчивых элементов обрядности некрещеных чувашей в данном ареале является *учук*, совмещенный в ряде селений с обрядом вызывания дождя *çумăр чук.* Осеннее поминовение *кĕрхи сăра* проходит в семейно-родственных группах *эртел*, но сам ритуал *хывни* проводится только в родовом гнезде *тĕп кил*. В некоторых селениях (Савгачево и Ниж. Савруши), кроме того, поминают еще и летом перед началом уборочных работ – *ĕç умĕн*.

Элементы «язычества» сохраняются также во время похорон, причем не только у некрещеных, но и крещеных чувашей: у изголовья умирающего ставят сосуд с водой для очищения души; сразу после смерти в ворота выбрасывают сырое яйцо. Соблюдаются правила при обмывании, обряжении и выносе тела: по дороге к источнику и в воду для обмывания бросают нитки, после обмывания воду выливают в специальное место, где люди и скотина обычно не ходят, – *çын çӳремен вырăн;* мыло, тряпки для обтирания тела и смертную одежду бросают в могилу; в руки покойному вкладывают ветку шиповника; при выносе тела на место гроба кладут железный предмет или раскаленный камень, а при прохождении дверей и ворот гроб троекратно раскачивают, касаясь дверного косяка. В некоторых селениях соблюдают ритуал оплакивания покойного *сас кăларни*. Проводится также «выкуп» земли на кладбище, троекратный обход могилы, ритуальное очищение в бане или мытье рук во дворе с обязательным опросом участников: *«Ста карăр?»* («Куда ходили?») – *«Харама»* («По пустому делу»). Поминают на третий день после смерти (*çиччĕш*) в течение пяти или семи недель по четвергам вечером (*эрнекаç*) до обряда *юпа*. Поминальные трапезы сопровождаются *хывни*.

*Юпа* во всех селениях некрещеных чувашей перенесен на четверг или субботу перед сороковым днем после смерти. Здесь ставят два столба: один – во время похорон (он также называется *юпа*), второй – во время обряда *юпа*. Ритуал установления столба совпадает с «общечувашским» в последовательности действий (рубка дерева для *юпа* и обряжение столба, жертвоприношение с исполнением поминального напева), но имеет отличия в некоторых деталях: например, пекут нечетное число курников *хуплу*, один из которых обязательно отдают молодым (в прошлом молодежь его выкрадывала, поэтому здесь он называется *вăрлав хуплу,* т. е. «краденый пирог»; в Ерепкино – *кĕрӳ хуплу* – «хуплу зятя»). В Нижних Саврушах пекут также 40 лепешек из сдобного теста диаметром около 20 см, которыми угощают участников обряда, а первую лепешку оставляют на *хывни.* Примечательно, что каждое действо (приготовление еды, заклание животного, рубка дерева для *юпа, хывни* и др.) выполняют втроем, а половой состав определяется тем, кому посвящен обряд. Если он проводится в честь женщины, то в лес за столбом ездит и женщина. Существует и ритуал приглашения на поминки детьми. Наряду с маленькими поминальными свечками зажигают большую спиралевидную свечу – *ĕмĕр çурти* (свеча жизни). Ритуал *хывни* проводится обязательно нечетное число раз – до семи, а на «проводы души» покойного – *ăсатни* выносят не только поминальную еду и питье, но и специальные ритуальные предметы – дощечку – *ывсă* и ложку – *калак*. После «проводов» заходят в дом с гостевой или свадебной песней. На следующий день проводится ритуал «присоединения души» покойного к ранее умершим предкам – *пĕрлештерсе яни*.

В *афонькинском* ареале, в бассейне среднего течения Большого Черемшана (современные Черемшанский, Лениногорский районы Республики Татарстан, Шенталинский и Челно-Вершинский районы Самарской области) расположено шесть селений некрещеных чувашей: Старое и Новое Сережкино, Новое Ильмово, Киреметь, Старое Афонькино, Чувашское Урметьево. Лишь в трех из них сохранились относительно многочисленные религиозные общины: в Н. Ильмово – около 150 чел., в Ст. Афонькино – около 200 чел., в Н. Сережкино – около 250 чел., в двух (Ст. Сережкино и Чувашское Урметьево), по данным на 2005 г., проживает от семи до 13 чел. [ПМА 2005 а]. Между

жителями селений данного куста исторически существовали брачные контакты; как и повсеместно в ареалах некрещеных чувашей, они были актуальны до середины XX в.

Наиболее яркими признаками «язычества» в обрядовой жизни местных чувашей являются похоронно-поминальные обряды. Обряд установления надгробия (рис. 1) *юпа* проводился здесь три раза в году: на масленицу, *семик* и осенью. Каждый раз он посвящался покойным, умершим после предыдущего *юпа*. В настоящее время существуют только летний и осенний обряды, но нередко и те смещаются на сорокадневные поминки. В порядке проведения обряда сохранились ключевые моменты, аналогичные тем, которые существовали в других ареалах закамских чувашей. Оригинальные моменты встречаются в ритуале «проводов души», когда кто-либо из присутствующих, но в соответствии с полом, наряжается в одежды покойного и с этого момента «играет» его роль. Проводятся также ритуалы угощения пивом – *аҫа курки* и «присоединения души» – *хутшăнтармалли*.

Обряды в честь духов предков проводятся здесь на второй день *мункун*, в четверг Страстной недели, осенью – на *кĕр сăри* (на исходе лунного месяца в конце октября) и летом – на *семик*, в четверг перед Троицей. Все дни сопровождаются подворным гостеванием родственников по мужской линии, в ходе которого в каждом доме проводится *хывни*, а на *семик* – посещением кладбища. В Ст. Афонькино после пасхального поминовения вечером проводится *сĕрен*, в котором участвуют молодые люди. В других селах *сĕрен,* а также *вирĕм* исчезли в 30-х гг. XX в.

В первый день *мункун*, в среду Страстной недели, проводится *чӳклеме* – моление о благополучии семьи и дома. Третий день цикла, пятница, как и повсеместно, посвящен солдатам, находящимся в данный момент на действительной службе, поэтому обряд проводится в только в их семьях.

*Семик* объединен в один цикл с летним общесельским молением – *учук* и молением о дожде – *ҫумăр чук*. *Учук* сегодня проводится только в Ст. Афонькино – ежегодно с жертвоприношением кашей, а раз в три года в жертву приносятся по очереди утка или селезень, гусь, овца, баран и бычок (рис. 2). В ритуале жертвоприношения и сегодня можно выделить ключевые моменты: обливание жертвенного животного водой (проверка его на богоугодность), выпекание лепешек *юсман* с защипами,

последовательно заклание жертвенных животных, проведение моления, приготовление еды и совместная трапеза участников. Текст молитвы, как, впрочем, и последовательность действий, достаточно полно изложены в этнографической литературе и архивных описаниях, которые почти в точности воспроизводятся сегодня жителями Старого Афонькино [ПМЯ 1997, 2001].

*Учук* в данном селе расходится во времени с обрядом вызывания дождя – *çумăр чук,* проходящим в воскресенье на берегу Большого Черемшана при участии детворы и старшего поколения. Из собранных детьми продуктов (молока, крупы, масла, муки, яиц и зелени) пекут лепешку и варят кашу. Яйца раскалывают, часть скорлупок развешивают на ветках небольшого деревца, а в другие сажают птенцов воробья и сплавляют по реке со словами: «*Чир-чĕр кайтăр*!» («Пусть уйдут болезни!»). Содержимое яиц добавляют в кашу. Трапеза начинается после моления, текст и последовательность которого близки к *учук* и описаны в литературе. Обряд завершается обливанием водой.

В семицкий цикл афонькинцев вплетен также *сабантуй / акатуй*, который приурочен к завершению весенних полевых работ и сегодня объединяет жителей не только одного селения, но и всего сельхозпредприятия. Так, афонькинцы до недавнего времени праздновали его с православными чувашами соседнего с. Салейкино и мордвой д. Подлесная Андреевка. Таким образом, сабантуй является не только межконфессиональным, но и межэтническим праздником, демонстрирующим стремительные изменения социально-экономического состояния села: состязания в силе и ловкости, скачки совмещены с дискотекой, концертом артистов художественной самодеятельности и ярмаркой. У некрещеных чувашей афонькинского куста сохранились также домашние моления – *карта пăтти*, *кил-йыш пăтти* и др.

В силу своей немногочисленности местные «язычники» не оказали заметного воздействия на православных чувашей, скорее, наоборот, сами постепенно поглощались христианским большинством, что можно наблюдать на примере общин в селах Ст. Сережкино, Чув. Урметьево и Нов. Аделяково. Христианизация сегодня активно происходит и в других селениях, что вызывает резкое сокращение численности «язычников» в ареале, а главное, – затрудняет и практически исключает возможность создания моноконфессиональных семей. В браках с христианами некрещеные чуваши, как правило, принимают православие.

Проживая в одном селении со своими крещеными соплеменниками, местные «язычники» приспосабливались к их обычаям: совместно праздновали воскресную пасху, приурочив к ней финал цикла *мункун* (*кĕçĕн мункун*), общесельский праздник, совмещенный с одним из крупных православных праздников, например на Заговенье в Новом Ильмово.

В *якушкинском* ареале, включающем семь селений в среднем течении Большого Черемшана (Абрыскино, Якушкино, Ерепкино, Аксумла, Салдакаево и Чувашская Менча Нурлатского района Татарии и д. Ерандаево Кошкинского района Самарской области) доля некрещеных чувашей невелика и составляет менее трети населения в этих населенных пунктах. Наблюдается явная тенденция к переходу в православие, особенно в Аксумле [ПМЯ 1997, 2005 а].

Элементы «язычества» отмечены в некоторых православных селениях данного куста. К примеру, в Малой Камышле крещеные чуваши на сороковой день проводят обряд провожания души покойного, совпадающий с *юпа* у некрещеных по срокам и содержанию. Ритуал *хывни* проводят крещеные чуваши, живущие по соседству с «язычниками». Однако более традиционно он проходит в селениях некрещеных чувашей.

Срок проведения *юпа* определяется по лунному календарю (при убывающей луне) и приходится на пятую, седьмую или даже девятую неделю после смерти. Ритуальное жертвоприношение барана и овцы, установление деревянного столба, исполнение *юпа юрри*, ночная трапеза, зажигание свечей, в том числе одной большой спиралевидной свечи – *çаврака çурта, хывни* – все эти элементы обряда здесь представлены. Его местной особенностью, видимо, следует считать порядок исполнения напева – *юпа юрри* на кладбище, на который местные жители обращают внимание в рассказе. После установления столба и поминовения все присутствующие обходят могилу по кругу один раз, напевая *юпа юрри* и приплясывая, после чего уходят с этого места. Но затем этот ритуал повторяется в середине кладбища и у выхода с него.

*Мункун* и *семик* проходят в «языческой» общине в традиционные дни – среду и четверг, а осеннее поминовение предков совмещено с *кĕр сăри* и совпадает с Казанской родительской субботой у православных (рис. 3). *Чӳклеме* проходил в 1970-х гг. либо в начале масленичной недели (Абрыскино, Якушкино), либо на *мункун* (Салдакаево), но сейчас этот обряд практически исчез

(остался обычай разделывать гуся за праздничным столом; отсюда местный вариант названия *хур чӳклеми – «*жертвоприношение гуся»). Такая же судьба постигла моление *учук*, с которого начинался период *уяв*. Более устойчивым оказалось моление о дожде, проводимое в засушливые годы. В актуальной практике существуют обряды *сапантуй*, проводы *уяв,* похоронно-поминальные обряды [ПМЯ 2008].

Проявлением «языческих» традиций в этом ареале, как и в других, является антропонимия: значительная часть имен и фамилий во всех указанных селениях и у некоторых православных имеет явные «чувашские корни» [ПМЯ 2005 а]. Одно из примечательных культовых мест *киремет* расположено вблизи с. Салдакаево*;* оно общее для жителей пяти селений данного ареала – Абрыскино, Аксумлы, Якушкино, Ерепкино и Салдакаево. Сюда приносят жертвенные деньги и еду после домашних и сельских молений, поминок, приходят на Вознесение после одного из поминальных дней в году; в настоящее время это происходит эпизодически.

В *малочеремшанском* кусте чувашских селений в Западном Закамье (современный Алькеевский район Республики Татарстан) некрещеных чувашей почти не осталось за исключением вымирающей д. Ерепкино, оставшиеся жители которой преданны своей вере. Одним из значимых обрядов является установление намогильного столба – *юпа*, совпадающее с похоронами или сорокадневными поминками. Но «язычество» во всем многообразии проявляется в соседних чувашских селениях [ПМЯ 2002 б, 2003 б].

Кроме обрядов новогоднего (*çĕнĕ çул / светке*) и масленичного (*çăварни*) блоков, повсеместно сохранившихся в Закамье как у христиан, так и у некрещеных, сегодня бытуют и другие календарные, а также похоронно-поминальные обряды. Первый день цикла *мункун*, хотя и начинается в воскресенье, но называется *калăм кун*, а среда Страстной недели в некоторых селениях – *чăваш калăмĕ*. Обряды в честь предков проходят также в субботу перед Троицей и осенью на *кĕрхи сăра.* Последний сократился в течение XX в. до одного дня вместо недели, но по-прежнему сопровождается в ряде селений гостеванием родственников (с. Чувашское Бурнаево) и везде – кровавым жертвоприношением. До 70-х гг. XX в. в округе проводились обще-

сельские моления – *учук*, слившиеся к тому времени с молениями о дожде и являвшиеся частью блока *уяв*.

Поминальные обряды и в меньшей степени *уяв* стойко держатся и в чувашских селениях нижнечермшанского куста (современный Мелекесский район Ульяновской области) [ПМЯ 2003 в].

В присокском бассейне Заволжья некрещеные чуваши проживают сегодня только в двух селениях – Рысайкино и Ст. Ганькино Похвистневского района Самарской области [ПМЯ 1996]. В течение XX в. в этот ареал входили также с. Ерилкино и пос. Березовая Поляна Клявлинского района [ПМЯ 1998], с. Новое Якушкино Исаклинского района [ПМЯ 1999]. Во всех селениях происходило постепенное сокращение численности и удельного веса «язычников». Рысайкинцев и староганькинцев связывают давние, с XVIII в., брачные контакты. Примечательно, что православные чуваши соседних сел Стюхино и Султангулово были исключены из брачного круга. Возможно, поэтому «язычество» не оказало сильного влияния на современные традиции крещеных чувашей, а произошло, скорее всего, обратное воздействие христианства: например, в Ст. Ганькино все жители, в том числе и некрещеные, поминают предков на девятый, двадцатый и сороковой дни, а не по четвергам; произошло также смещение *юпа* на похороны или сороковой день после смерти, *кĕр сăри* с молением о новом урожае хлеба (*пичке пуçлани*) совпадает с престольным праздником – Днем св. Дмитрия Солунского.

Здесь бытуют общераспространенные обряды календарного цикла: *мункун* (со среды Страстной недели), *çимĕк* (в четверг перед Троицей), *карта чӳк*, *кĕр сăри* с гостеванием и *хывни*. Довольно полно сохранились новогодние обряды (*светке*): гадания, ряжение. Сохраняются представления о духах *йĕрĕх, хĕрт-сурт, хаяр, ийе, пӳлĕхçĕ* и др. В течение XX в. исчезли *сĕрен, учук, çумăр чӳк, киремет чӳк, вăйă*, некоторые моления домашним духам. Наиболее полно здесь сохраняется обряд *юпа*, правда, совмещенный с похоронами, поэтому на могиле вместе с «головной» палкой *пуç хушăкĕ / чĕрĕ калакĕ* ставят также и столб. В отличие от других мест, стол и стульчик здесь разрешается рубить из другого дерева. Их устанавливают рядом с могилой перед похоронами. Символические мостки устраивают перед входом на кладбище, а не в овраге. До конца XX в. здесь существовал обычай оплакивать покойного – *сас кăларни*. Из других элементов обрядности сохранились обычаи вешать на

столб полотенце или белую ткань, зажигать свечу на столбе, приносить воду из ближайшего источника, ритуальное очищение по возвращении с кладбища, поминальная трапеза, во время которой раздаются суровые нитки. Сама трапеза предполагает обязательное угощение куриным бульоном; с момента смерти до похорон здесь принято резать трех петушков. Если *юпа* совпадает с похоронами, то проводится и соответствущий поминальный ритуал. Кроме *юпа çурти* (свечи *юпа*), зажигают одну большую свечу – *сăвап çурти.* Обряд длится до тех пор, пока эта свеча не догорит. В завершение обряда на стол подают кашу – *ăсату пăтти*, с которой все участники выходят на улицу для «проводов души». Как и повсеместно, на следующий день после *юпа* проводится обряд *хутăштарса яни*.

Некрещеные чуваши в данном ареале испытали достаточно сильное влияние ислама, проявляющееся в том, что в обрядовую канву оказались вплетены некоторые мусульманские элементы – *хайăр пани, çураçма* [ПМЯ 1996].

Некрещеные чуваши в этнотерриториальных группах демонстрируют большую сохранность комплекса традиционных представлений и обрядности. В Приволжье, на территории Чувашии и прилегающих районов Ульяновской области (Цильнинский район) и Республики Татарстан (Дрожжановский, Тетюшский и Буинский районы), чуваши-«язычники» сохранились в единичных селениях: по 1–5 семей в д. Чувашское Шаймурзино, с. Трех-Изб-Шемурша, д. Полевое Байбахтино и д. Ст. Алгаши [ПМЯ 1994, 2002 б, в, 2005 б].

Некрещеные чуваши в указанных селениях сегодня фактически растворились в массе православного населения. Пласт «язычества» почти исчез не только на общесельском уровне (*учук*), но и в семейно-родственных группах. Показательно забвение поминального напева *юпа юрри*, хотя сам обряд в с. Трех-Изб-Шемурша еще проводится немногочисленной (около 20 чел.) общиной «язычников». Для сравнения: этот напев как *пумилке юрри* известен даже крещеным чувашам в ряде селений Закамья и Приуралья. Исчез здесь и один из устойчивых элементов похоронно-поминальной обрядности – *хывни*. О *вирĕм, сĕрен (юналăк туйĕ), калăм кунĕ / калăм пăтти* остались одни воспоминания: они сознательно были прекращены старшим поколением еще в середине XX в. *чӳклеме* [ПМЯ 2005 б].

В актуальной культовой практике «язычников» в Чувашском Шаймурзино сохранились приметы на первый день *мункун* (гостя сажают на подушку), родительские (поминальные) дни три раза в году, в том числе с посещением кладбища на *семик*, и дома – осенью и в неделю *мункун*. При этом последнее не привязано к конкретному дню и может быть проведено в любой день недели. Кроме того, некрещеные чуваши вместе с христианами посещают кладбище на Радуницу. К осеннему обряду обычно режут гуся, которого разделывает один из родственников хозяина, а на остальные – курицу (петуха) или барана. Во время обряда проводят ритуал *хывни*, а на сороковой день исполняют напев *пумилке юрри* и зажигают три свечи в знак присоединения умершего к предкам. Поминальными здесь считаются также девятый день после смерти и полгода [ПМЯ 2002 б].

Ряд «языческих» элементов устойчиво бытует сегодня среди крещеных чувашей данной округи в Буинском, Тетюшском и Дрожжановском районах Республики Татарстан и Цильнинском районе Ульяновской области: моление о дожде (*çерçи чӳк / çумăр чӳк*), фактически слившееся с *учук,* а также *вăйă, хăйат, сĕрен*, обряд опахивания усадьбы в ночь на *мункун – тимĕр карта*, поминальные обряды. Летнее поминовение предков по значимости и форме проведения соответствует таковому у «язычников», причем вплоть до конца XX в. оно проходило в четверг перед Троицей и лишь с начала 90-х гг. сместилось на субботу для удобства участия в нем родственников-горожан. В ряде селений в течение XX в. существовал и обычай гостевания родственников в первый день мункун – *сăра пички уçни* (Ст. Бурундуки) / *калăм пăтти çини* (Кундюковка) / *мункун эртел* (Рунга) / *калăм кун* (Тоншерма, Бол. Шемякино). Таким образом, «язычество» во многом сохранилось здесь благодаря устойчивости его элементов в религиозной практике крещеных чувашей, с которыми в силу необходимости у «язычников» устанавливались контакты, в том числе брачные. Тем не менее некрещеные чуваши этого ареала до середины XX в. предпочитали жениться на своих единоверках и преодолевали в поисках невест расстояния в 50–100 км [ПМЯ 2002 б, 2005 б].

Одним из островков «язычества» в Приуралье сегодня является д. Юльтимировка Бакалинского района Республики Башкортостан, появившаяся в 1921 г. в результате переселения некрещеных чувашей из соседнего с. Ахманово. К переселению

юльтимировцев побудило несогласие в вопросах веры с татарами и крещеными чувашами (последних они называют *чукăннă*). Несколько семей «язычников» остались в Ахманово.

Вопреки принципу религиозной обособленности юльтимировцы поддерживали контакты, в том числе и брачные, с православными чувашами как ближнего (современные Шаранский и Бакалинский районы), так и дальнего круга (Бижбулякский и Белебеевский районы), но приоритетным направлением оставались селения некрещеных чувашей в Республике Татарстан (Ст. и Нов. Суркино, Яктыкуль). Несмотря на татарское окружение, ислам в Юльтимировку не проник. На протяжении десятилетий жители упорно отстаивали «языческие» традиции. К самым ярким проявлениям современной обрядовой жизни селения следует, несомненно, отнести *учук*, проводимый во второе воскресенье июля до Петрова дня (12 июля). На моление собираются жители не только Юльтимировки, но и Ахманово, причем как чуваши, так и татары, иногда даже жертвуя барана или бычка. В совокупности с другими обрядами и обычаями *учук* составляет довольно хорошо сохранившийся, а главное, функциональный, религиозно-обрядовый комплекс. По степени сохранности он сопоставим с традициями некрещеных чувашей Закамья, но в Башкортостане составляет скорее исключение, хотя подавляющее большинство чувашей в регионе официально являются христианами.

Обряд имеет некоторые местные особенности, поэтому ниже приведено его описание. Лепешки – *пашалу* диаметром около 10 см, испеченные из сдобного теста, и по пять больших юсманов диаметром около 20 см участники приносят с собой. *Пашалу* с защипами подносит только тот, кто жертвует на моление барана. Следует отметить, что подобные лепешки пекут и для домашних молений в честь духов дома *кил-йыш пăтти* (19 декабря) и хлева *карта пăтти*, также существующих в Юльтимировке.

В начале моления жертвуют трех баранов, купленных на деньги сельского общества. Затем начинаются индивидуальные приношения. Желающие принести в жертву барана выстраиваются в очередь и получают от руководителя обряда имя духа или божества, которому конкретно будет принесен в жертву его баран. Последовательность выглядит следующим образом: *Турă амăшне, Пӳлĕхçе, Кепене, Валле, Архана, Хĕрлĕ çыра, Каçхи чӳка*. Остальные жертвы принимают со словами: «*Аслинчен кĕçĕннине,*

*кĕçĕннинчен аслине*» («от старшего младшему, от младшего старшему»). Жертвуют также бычка и телку. Жертвенное мясо варят в двух котлах и затем угощают им всех присутствующих. Моление завершается состязаниями, играми и общим весельем.

Моление домашним духам с жертвоприношением гуся сейчас совпадает с *чӳклеме* и проводится на Зимнего Николу (19 декабря). Весенний *чӳклеме* совпадает с пятым, воскресным, днем недели *мункун*, начинающейся со среды Страстной недели. Во время моления преподносят «именные» ковши пива: *савăш курки, сӳре курки*. В первый день *мункун* проводится ритуал «почина бочки нового пива» – *пичке пуçлани*, а на второй день поминают предков.

В Юльтимировке существует также обычай установления столбов – *юпа*, вместе с которыми на кладбище привозят столы и стульчики, но их по окончании поминальной трапезы выбрасывают за ограду и через некоторое время сжигают. Обычно устанавливают липовые столбы, но еще в начале XX в. ставили каменные. При рубке полагается напевать *кĕвĕ каламалла*, для чего приглашают старую женщину. На поминках в полночь зажигают большую свечу; как только она догорит, все выходят на улицу и раскладывают на сковороде костер; затем снова заходят в дом и едят кашу, после чего расходятся. Во время поминок поют специальную песню на двух языках – чувашском и татарском. Осенью, на 7 ноября, проводится обряд осеннего поминовения предков. На похоронах и поминках зажигают свечи как домашнего изготовления, так и церковные.

Таким образом, в основе обрядовой культуры юльтимировских чувашей лежат «языческие» традиции, которые упорно ими соблюдаются. По убеждению местных жителей, чувашская вера является единственно правильной и надежной. Именно она признается юльтимировцами основой благополучия, помогает выживать в непростых условиях современной жизни и даже оберегает от природных напастей [ПМЯ 2003 а].

Д. Юльтимировка демонстрирует пример моноконфессионального селения, каковыми являются немногие селения в Закамье – пос. Сидулово-Ерыкла, Нижние Савруши, Иляшкино [ПМЯ 2005 а] и Ст. Суркино [ПМЯ 2003 б]. В большинстве же селений некрещеные чуваши проживают смешанно с православными и даже мусульманами. Одним из таких является с. Ахманово Бакалинского района Республики Башкортостан.

Сосуществование в Ахманово трех религиозных общин – «язычников», христиан и мусульман – обусловило взаимопереплетения элементов обрядности. В большей степени это коснулось чувашей, которые в ходе взаимодействия (чаще в браках) сформировали двойственную культовую практику. Осознавая приоритет одного из вариантов, крещеные и некрещеные чуваши не гнушаются провести обряд и по другому обычаю. Двойственность веры – типичное явление для ахмановских чувашей, несмотря на некоторую территориальную обособленность их друг от друга: общины занимают две параллельные улицы по разные стороны реки.

Своеобразно проходит в Ахманово осеннее поминовение предков *кĕр сăри* или *чăх пейремĕ,* к которому режут трех куриц и пекут блины. Блины с первой сковороды символически подносятся *масар пуçлăхĕ* или *масар хуралçи* (главе или хранителю кладбища), со второй – погибшим на войне и умершим не своей смертью (утопленникам и др.), с третьей – Богу со словами: *«Сывлăха патăр Тур-папай, яшка-çăкăр вырăнлă пултăр!»* («Да дарует Господь здоровье, да будет угощение уместным!»). Соблюдаются также ритуал жертвоприношения *хывни*, порядок и принцип зажигания свечей, есть понятие о «чистом месте».

«Языческо»-православный синкретизм, равно как и открытое общение двух общин, – явление относительно позднее, поскольку информаторы еще помнят времена, когда некрещеные с крещеными «не водились». К примеру, дети «язычников» обходили дома крещеных при сборе пасхальных яиц. А сейчас крещеные одаривают их яйцами в день чувашской «пасхи» и сами празднуют *мункун*. Особые обычаи чувашей-христиан – выход на кладбище во вторник после пасхальной недели, установление на могилах крестов [ПМЯ 2003 а].

Примером «языческо»-мусульманско-христианского синкретизма является культура чувашей с. Юмашево Чекмагушевского района. Здесь бытуют все основные обряды «языческого» комплекса: *картукан, çăварни, мункун, çимĕк, автан сăри*. При этом последний слился с мусульманским поминальным обрядом *çураçма*. Важнейшим ритуалом в честь духов предков является *хывни*, в проведении которого соблюдаются основные принципы: нечетное число участников и вынос ритуального угощения в «чистое место». Во время поминок сорокового дня – *пумилке* – обязательно поют *пумилке юрри*. Местные жители четко отличают свои

религиозные симпатии от христианской веры соседей из Новоюмашево: «*Вăсем пурте Тур-папая асăнса пĕтнĕ, пурте чиркĕве çӳреç,… хывмаç*» («Они все уверовали в Бога, все ходят в церковь, … не жертвуют» (т. е. не проводят *хывни*. – *Е.Я.*)) [ПМЯ 2003 а].

Особую группу в Приуралье образуют селения, в которых в XIX–XX вв. происходила исламизация некрещеных чувашей. Они рассредоточены в западных и центральных районах Республики Башкортостан, образуя «языческие» анклавы в христианском и мусульманском окружении: п. Дубровка Миякинского, с. Зириклы Бижбулякского и с. Мраково Гафурийского районов [ПМЯ 2002 а, 2004 а].

При различной степени воздействия ислама, а потом православия в обрядности чувашей указанных селений в XX в. в значительной мере сохранялся комплекс традиционных представлений и обрядности, переплетенных с мусульманскими элементами. Более подробно эта проблема будет рассмотрена в соответствующем разделе второй главы. Что касается «язычества», то его яркими проявлениями являются обычай празднования *мункун* со среды Страстной недели; проведение осенью *чӳклеме;* погребальные ритуалы («выкуп» земли под могилу, жертвоприношение – *хывни* – перед началом рытья могилы, «проводы» души); поминальные обряды по четвергам до сорока дней, до *пумилке* или *çурта айне* (под свечу) с причитанием – *сас кăларни* и жертвоприношением – *хывни*; ежегодные поминки весной на *мункун*, летом на семик (*çимĕк*) и осенью – *автан тукмакки* или *кĕр сăри;* наконец, сохранение этноконфессионального самосознания – *тĕне кĕмен чăвашсем*.

В обрядности ощущается сильное христианское влияние православных чувашей соседних селений, с которыми существовали давние близкие связи. Так, в похоронно-поминальную обрядность постепенно входят девятый и двадцатый поминальные дни; *пумилке* часто совмещают с третьим днем. *Мункун* и *семик* приурочивают к дням православного календаря. В с. Зириклы в обрядность вошли праздник Благовещения, в который традиционно вплетены обряды «магии первого дня», а также Пасха и Троица.

Полный комплекс «языческих» представлений и культа сохранялся в XX в. и у жителей с. Мраково: Масленица – *çăварни,* цикл *мункун* с почином бочки пива (*пичке* пуçлани*),* ритуал угощения пивом, гостеванием с родственниками по мужской линии – *несĕл* в первый день и поминовением предков – *ваттисене*

*асăнни* – на второй день. Поминальные обряды проводятся осенью – *кĕр сăри*, летом на четверг перед Троицей – *çимĕк,* особенно торжественно – на сороковой день после смерти человека с такими обязательными элементами, как *хывни, сас кăларни, хутăштарса яни*, устройством мостков на кладбище. До 1970-х гг. в селении бытовали *чӳклеме*, *учук*. В некоторых семьях *чӳклеме сăри* или *çĕнĕ тырă пăтти* проводится и сегодня [ПМЯ 2004 а].

«Языческие» обряды и обычаи сохранялись в XX в. в одном из самых исламизированных чувашских селений в Приуралье – д. Ибрайкино Бижбулякского района: гостевание родственников на *мункун*, жертвоприношение *чӳк*, *хывни* по четвергам вечером – *эрнекаç*. В настоящее время местные чуваши (многие из них считают себя татарами) празднуют *мункун* в среду перед православной Пасхой, а на следующий день поминают предков, посещают кладбище на *семик* [ПМЯ 2004 а].

Таким образом, у чувашей Приуралья мы обнаруживаем сегодня существование двух различных форм одного из синкретических типов религиозности – «языческо»-мусульманского и мусульманско-«языческого», первый из которых в настоящее время находится также под сильным влиянием православия.

### *1.5. Православное «язычество» или «языческое» православие у чувашей Башкортостана?*

Чувашское «язычество» в своих разнообразных проявлениях представлений и ритуальной практики сохраняется сегодня не только у некрещеных чувашей, но и христиан, что неоднократно отмечалось нами при изучении его ареалов в Закамье и Заволжье. Особо пристального внимания в контексте проблемы религиозного синкретизма у чувашей заслуживают чуваши Приуралья. В некоторых чувашских селениях Республики Башкортостан с традиционно сильными позициями «язычества» по мере распространения христианства в религиозных представлениях жителей сформировался «языческо»-православный синкретизм. С точки зрения объективной характеристики религиозных представлений и обрядности большинство официально православных чувашей в Приуралье фактически являются «язычниками». Православие проявляется во внешней атрибутике религии: наличии божниц и икон в домах, периодическом посещении незначительной частью верующих церкви, установлении крестов

на кладбище, в обычае осенять себя крестом и, наконец, в осознании себя христианами. В основе фактической религиозности, как мировоззренческой, так и ритуальной ее части, лежит чувашское «язычество». Наиболее ярко оно проявляется в похоронно-поминальной и некоторых элементах календарной обрядности, характерных для семейно-родственных группа (*мункун, çимĕк, чӳклеме, кĕр сăри*), в слиянии православных святынь с «языческими» культами – *хĕрт-сурт* и *йĕрĕх* [ПМЯ 2003 а]. Правда, в ряде случаев «языческие» элементы хронологически совмещаются с соответствующими православными обрядами. К примеру, на *çимĕк* приезжают родственники из городов и райцентров, вследствие чего он был смещен во многих селениях с четверга на субботу или воскресенье (на Троицу). Аналогично *хывни* перенесен со второго дня пасхальной недели (понедельник у православных) на вторник следующей недели, на Радуницу.

Устойчивость обряда обусловлена степенью его значимости в жизни человека. Безусловен приоритет похоронно-поминальных обрядов, которые у крещеных чувашей практически не отличаются от таковых у «язычников» на всех этапах проведения. Соблюдаются правила обмывания и обряжения тела покойного, исполняется причет – *сас кăларни.* При выносе тела на место гроба бросают раскаленный камень из бани, а при прохождении дверей и ворот гроб три раза раскачивают. При рытье могильной ямы проводят *хывни* и «выкупают» землю. После погребения могилу троекратно обходят. По возвращении с кладбища все моют руки и лицо; при этом их спрашивают: «*Çта карăр*?» («Куда ходили?»), на что получают ответ: «*Харама*» («По пустому делу»). В доме проходит поминальная трапеза, во время которой всем раздают по три суровые нитки, согласно поверьям обладающие лечебными свойствами.

Поминают на второй день после похорон – *çиччĕш* (дословно – «седьмой день»), а также в течение пяти недель каждый вечер по четвергам – *эрнекаç*. В некоторых селениях еженедельные поминки приходятся на субботу, при этом первые три недели поминают дома, а в четвертую субботу покойного «отправляют в гости» к кому-либо из родственников – *хăнана яраççĕ* [ПМЯ 2002 а].

Самым значимым поминальным днем считается *пумилке*, который здесь проводится на 38 или 39 день, но обязательно до сорокового дня. *Пумилке* по старым людям проходит строго ночью, дневные поминки, распространяющиеся в последнее время,

называются *вырăсла* (по-русски), считаются «неугодными» душам покойных: *«Кăнтăрла тусан пумилке туманни пекех пулать*!» («Справлять поминки днем – это все одно, что их не проводить!»).

В порядке проведения *пумилке* совпадает с обрядом *юпа* и включает жертвоприношение (*юн кăлармалла*), поминальные трапезы в доме и на могиле, причет (*сас кăларни*) на кладбище, приглашение покойного и жителей деревни на поминальный пир – *çурта айне* («под свечу»), ритуальное очищение в бане, зажигание свечей – маленьких и одной большой спиралевидной – *вăрăм çурта* («длинная свеча»), находящейся до окончания пира во главе стола и пользующейся особым вниманием присутству-ющих. Время ее горения определяет продолжительность самого обряда: как только она догорит, все выходят из дома провожать покойного. Большую свечу изготавливают дома, а малые свечи «катают» сами или приносят из церкви.

После застолья, на рассвете, покойного «провожают» на кладбище под поминальный напев и пляски на углях от специально зажженного во дворе костра. Последнее застолье с блинами и мясом проходит после очередного мытья в бане и посвящается ритуалу «приобщения» покойного к ранее умершим родственникам – *хутăштарса яни*; нередко это происходит уже на следующий день после похорон. При этом зажигают три свечи, первая из которых посвящается покойному «от домашних» – *килтен*, вторая – богу – *Тур çурти*, а третья – «водящему» – *йертекене*, т. е. родственнику, который должен быть рядом с покойным на том свете. Все поминальные дни сопровождаются жертвоприношением – *хывни*.

Повсюду бытуют плач по покойнику – *сас кăларни* и напев, исполняемый на поминках сорокового дня – *пумилке юрри*, которые идентичны по мелодии и содержанию текстов жанру *юпа юрри* у некрещеных чувашей. Но в каждом селении существуют некоторые особенности в проведении поминальных обрядов [ПМЯ 2002 а, 2003 а, 2004 а]. Так, в д. Новоселка Федоровского района *пумилке* предшествуют несколько подготовительных дней. В понедельник проводится обряд *сăвап пăтти* (каша во спасение души[7]) – угощение членов семьи и приглашенных старушек пшенной кашей; при этом свечей не зажигают и *хывни* не проводят. В четверг проходит последний из четверговых поминальных дней – *эрнекаç*, а в пятницу – *пумилке*. В последующие два дня

(субботу или воскресенье) проходит ритуал «приобщения» к умершим родственникам – *хутăштарса яни.*

Почти во всех селениях *пумилке* придается особое значение. Этот день считается последним днем пребывания души покойного на земле, поэтому ритуал основан на сюжете прощания и проводов. Кроме этого, по представлениям местных чувашей, *пумилке* – это вторая свадьба человека на этом свете – *туй*; первая происходит при вступлении в брак. Для большинства крещеных чувашей прибельского бассейна *пумилке* – обязательная часть поминального комплекса, миновать которую нельзя ни при каких обстоятельствах [ПМЯ 2004 а].

На *пумилке* пекут специальную лепешку *пумилке пашалăвĕ*, которую выносят на «проводы души» и бросают в сторону кладбища [ПМЯ 2003 а]. Такой же обычай известен и в Тятербашево Стерлибашевского района. По поверью лепешка обладает магическими свойствами, поэтому ее стремятся выкрасть колдуны. Чтобы этого не случилось, на «проводы» приводят собак, которые тут же съедают лепешку [ПМЯ 2004 а].

В Кантюковке Ишимбайского района вследствие сильного сокращения обрядности *хутăштарни* совмещен с похоронами. В с. Зирган Мелеузского района *пумилке* завершается угощением пивом – *аҫа курки*[8]. В Тятербашево при заклании жертвенной овцы причитают и производят *хывни.* Покойного «провожают» до кладбища; с собой приносят столик на трех ножках и стульчик на одной ножке, которые устанавливают на могильном холмике у изголовья, и ведро пива со стаканом. Все это домой не забирают. При входе на кладбище строят мостки из прутьев – *кĕпер хываççĕ*.

В ряде селений наблюдается любопытное переплетение «языческих» и христианских элементов. Например, в Зиргане еще недавно во время *пумилке* покойного «усаживали» на подушку под икону – *икон айне*, подобно тому, как некрещеные чуваши созывали сельчан «под свечу» – *çурта айне* [ПМЯ 2004 а].

В течение года проходят общие поминки по всем умершим родственникам: на второй день пасхальной недели (понедельник), на *семик*, а также осенью в конце лунного месяца после двадцатых чисел октября. Дни осеннего поминовения – *автан праçникĕ,* или по-татарски *әтәч бәйрәме* («петушиный праздник») – различаются по родственным группам – могут приходиться на пятницу или субботу. В западных районах Башкортостана еже-

годное поминовение проходит также в субботу накануне масленичной недели – *аслă çăварни* [ПМЯ 2002 а, 2003 а, 2004 а].

В некоторых селах южнобельской зоны (Васильевка Ишимбайского района Республики Башкортостан) на третий год после смерти в *семик* вешают на крест полотенце, надевают рубашку и головной убор (платок на женской могиле и шапку на мужской). Затем их снимают и передают кому-либо из родственников.

«Языческие» обычаи сохраняются и в других блоках похоронно-поминальной обрядности. Например, в Новоселке Федоровского района сразу после смерти режут курицу и тут же начинают причитать – *сас кăларма*. Плачем здесь сопровождаются не только похороны, но и четверговые поминки.

Сегодня в большинстве селений крещеных чувашей в похоронах участвует приглашенный священник, однако местные жители, по их собственному признанию, остаются пассивными наблюдателями его действий. Мраковцы допускают, что во время похорон можно не читать православных молитв, но крест нужно поставить («*Тĕне кĕнĕ вĕт эпĕр!*» – «Мы ведь крещеные!»), а потом следует обязательно причитать и провести *пумилке*. В с. Наратасты Шаранского района деньги, собранные во время угощения – *аса курки*, называются *хаяр укçи*; после поминок они передаются в церковь [ПМЯ 2003 а, 2004 а].

Особого внимания заслуживает обычай поминовения на седьмой день после смерти – *çиччĕш*. В большинстве селений он слился с днем похорон, но, вероятно, в прошлом поминовение проводилось именно на седьмой день, что, возможно, связано с мусульманским влиянием. Хоронят обычно на третий день после смерти, поэтому во время поминальной трапезы во многих селениях отдельно подают куриный суп, объявляя, что это угощение «третьего дня» – *виççĕш* [ПМЯ 2004 а].

Местные чуваши осознают несоответствие некоторых обычаев христианским нормам, но считают их «своими» и не намерены отказываться: *«Йăлана тумасан питĕ йăвăр пулать, теççĕ. Çавăнпа эпĕр тăваппăр та тăваппăр. Выльăх-и, çемьешĕн-и – пăрахмаппăр!»* («Если обычай не соблюдать, туго придется. Поэтому мы соблюдаем. Ради скота ли, ради семьи ли – не бросим!»). Вероятно, этим объясняется сохранение в Васильевке и некоторых других чувашских селениях обрядов *чӳклеме сăри* и *килеш пăтти* [ПМЯ 2004 а].

В Уязыбашево Миякинского района РБ *чӳклеме* проходит на Масленицу, поэтому называется *çăварни чӳклеме*; он сопровождается ритуальным угощением пивом – *чӳклеме курки* (ковш *чӳклеме*), *сурăм курки* (ковш в честь духа) и *савăш курки* (любовный ковш). К духу *Сурăм* жители Уязыбашево обращаются и в молении – *карта пăтти*, которое бытует здесь сегодня вместе с *хаяр пани* (искупительная жертва) [ПМЯ 2004 а].

*Чӳклеме* лучше, чем какой-либо другой обряд, ужился с православными традициями, вписавшись в культ святых. Он способствовал превращению некоторых осенне-зимних христианских праздников (будь то Крещение, или Рождество, или Зимний Никола) в общесельские. В большинстве мест *чӳклеме* сохранил автономность или слился с поминальным обрядом *кĕр сăри / автан сăри*, существенно изменив изначальное принципиальное разделение дня жертвоприношения в честь духов предков от дня воздаяния Богу. Поэтому в современном обрядовом календаре крещеных чувашей мы фиксируем этот праздник либо в комплексе с престольными христианскими праздниками, либо вместе с осенним поминальным обрядом. Ближе всего к первичной природе благодарственного моления верховному богу *Турă* за урожай хлеба и благополучие скота и семьи *чӳклеме* в цикле весенних обрядов *çăварни* и *мункун*. В последнем варианте он существует и среди официально некрещеных чувашей.

Наряду с *чӳклеме* в пасхальных обрядах привлекает внимание обычай гостевания родственников в первый день *мункун*, который называется либо *калăм сăри*, либо *мункун рет*. Не исключена его связь с весенним *чӳклеме*, но *калăм сăри* оказался более устойчивым и сегодня бытует почти во всех чувашских селениях Башкортостана, но наиболее полно – в западных районах. Здесь в первый день проходит несколько этапов гостевания. С утра друг друга навещают родственники первого круга родства – родители и дети, братья и сестры; этот этап называется *ирхи ĕçкĕ*. Во время трапезы на стол подают голову барана, специально заколотого к празднику. Отсюда и название праздника – *сурăх пуç çини*, и обозначение участников обряда – *пуç эртелĕ* («артель головы»). К обеду в доме старшего родственника собираются представители второго и третьего круга родства. Главным блюдом совместной трапезы является каша, поэтому участников трапезы называют *пăтă эртелĕ* (дословно «артель

каши»). Они поочередно гостят друг у друга в течение одного или двух дней. В некоторых селениях родственное общение на третий день сменяется гостеванием с кумовьями [ПМЯ 2002 а].

Самое редкое явление среди крещеных чувашей Башкиртостана – обычай *сĕрен*, сохранившийся в настоящее время в виде живой традиции лишь в с. Зирган Мелеузского и с. Ефремкино Кармаскалинского районов. Он происходит по традиционному сценарию поздно вечером во вторник пасхальной недели, но с участием мордвы и татар, правда, во дворы за угощением заходят только чуваши [ПМЯ 2002 а, 2004 а].

Относительно устойчивым среди чувашей не только Башкиртостана, но и всего Волго-Уральского региона оказался обряд вызывания дождя *çумăр чӳк*[9]. Его существование объясняется, вероятно, востребованностью среди земледельцев, заинтересованных в оптимальных для созревания урожая погодных условиях, – моление проводилось в засуху. Во-вторых, проведение его не требовало больших усилий со стороны членов сельского общества: необходимые продукты (крупа, яйца, соль, молоко, масло) собирались по домам и были доступны. В-третьих, организаторы обряда – «консервативные» пожилые женщины и малые дети – не подпадали под зоркое око антирелигиозной кампании, тем более, что моление проходило при относительно небольшом стечении народа. В-четвертых, в обряде религиозно-мистическое начало явно уступало социальной и даже развлекательной составляющей: совместная трапеза с последующим обливанием водой превращалась во всеобщее веселье и развлечение молодежи на весь день. Следует также учесть и то, что нередко инициаторами обряда выступало колхозное начальство из-за трудностей борьбы с засухой. Чуваши находили понимание и поддержку у соседних народов – татар и башкир соседних селений, которым обряд был неизвестен. Среди крещеных чувашей обряд *çумăр чӳк* приобрел синкретический «языческо»-христианский смысл. Молящиеся обращаются к *Турă*, упоминая при этом Иисуса Христа, крестятся *сăх-сăхнă* и убеждены, что этот обычай существует с благословения Православной Церкви [ПМЯ 2004 а].

Другим не менее ярким примером «языческо»-православного синкретизма является праздник Благовещения (*Пăлхавăшни*), на который в большинстве чувашских селений Башкортостана и всего Урало-Поволжья перенесены примеры и обряды «магии пер-

вого дня». В Мраково и Уязыбашево, к примеру, следят за первым гостем и, вручив яйцо, желая удачи (*алли-ури çăмăл пултăр*), сажают его на подушку [ПМЯ 2004 а]. Христианское содержание праздника естественным образом дополнено народными представлениями. В ряде селений (Тряпино Аургазинского района и Ильтеряково Кармаскалинского района) аналогичные приметы существуют в первый день пасхи. В большинстве селений ночь накануне *мункун*, а в других – со вторника на среду страстной недели называется *юн калăм кун* и считается «страшной», временем разгула нечистой силы, от которой «спасаются» рисованием крестов на окнах и дверях, а также тем, что очерчивают вокруг усадьбы «железную ограду» – *тимĕр карта*. Во избежание порчи колдунами вещей их убирают с улицы [ПМЯ 2000 в, 2002 а, 2003 а, 2004 а].

Приведенные выше примеры, конечно же, не исчерпывают множества проявлений «язычества» в современной обрядовой культуре чувашей Башкортостана, но являются ярким свидетельством его жизнеспособности, приспособляемости в поликонфессиональной и полиэтничной среде.

В условиях противостояния чувашей Республики Башкортостан исламу и татарской идентичности символом чувашской этничности стало, как ни странно, православие, воспринимаемое в большинстве селений в качестве «чувашской веры». Понятия *чăваш тĕнĕ* («чувашская вера»), *чăвашла пурăнать* («живет по-чувашски»), *чăваш тĕнĕпе пурнать* («живет по чувашской вере»), *чăваш тĕнне тытать* («придерживается чувашской веры») ассоциируются здесь с христианством. Такое совмещение произошло не случайно, поскольку традиционные обряды лучше сохранялись именно среди христиан, в то время как у мусульман они вытеснялись исламскими обычаями[10]. Возможно, с этим связано довольно быстрое распространение православной (русской) антропонимии даже среди некрещеных чувашей. Примечательно также, что в селениях чувашей-мусульман (например, в Ибрайкино) исполнителями и хранителями чувашских обрядов являлись жены, взятые замуж из христианских селений. Более того, мусульмане убеждены, что «языческие» обряды входят в православный культ[11]. Можно предположить, что именно вмешательство Православной Церкви в конфессиональные вопросы межкультурного взаимодействия в регионе предотвратило полную исламизацию и отатаривание местных чувашей. Христианство выступило адекватным противовесом в религиозных спорах между чува-

шами и татарами / башкирами, каковым не могло уже служить «язычество». Однако в силу живучести и значимости для чувашей традиционной ритуальной практики оно фактически облачилось в «языческие» формы, превратившись в «чувашское православие» с преобладающим «языческим» элементом под формальной вывеской христианства. Примечательно, что в противовес общераспространенной среди чувашей Урало-Поволжья фразе «*тутара тухнӑ»* (дословно «стал татарином») в значении перехода в ислам в Башкирии есть другая – *«чӑваша тухнӑ»* («стал чувашом»), означающая крещение. Однако не следует забывать, что башкирские чуваши вполне осознают отличия христианства от «чувашской веры» в «языческой» форме. Таким образом, понятие «чувашская вера» в поликонфессиональной и многонациональной среде, каковой является население Республики Башкортостан, приобретает двоякий смысл в зависимости от ситуации. В оппозиции с православием акцент делается на «языческих» элементах, а при столкновении с исламом «чувашская вера» комбинируется с православием.

Итак, исследование современного состояния чувашского «язычества» показало его значимость в религиозной жизни не только собственно этноконфессиональной группы некрещеных чувашей, для которой оно является фактором как религиозной, так и этнической идентичности, но и других конфессий чувашей – православного большинства и мусульманского меньшинства. В различных формах «языческо»-православного, православно-«языческого», «языческо»-мусульманского и мусульманско-«языческого», а также вариантов тройного синкретизма («язычество» / православие / ислам) мы наблюдаем его гибкость и приспособляемость к иным этническим и религиозным средам, возможность сращивания с другими религиозными течениями.

Краем чувашского «язычества» сегодня, несомненно, является Закамье, представленное пятью ареалами. Отдельные локусы имеются в Заволжье, Приволжье и Приуралье, но эти регионы демонстрируют нам, скорее всего, примеры синтезированного существования «язычества». В преобладающем христианском окружении (Заволжье, Приволжье) «язычество» поглощалось православием, сохраняясь в виде отдельных элементов достаточно сильно синкретизированного христианско-православного комплекса. В мусульманской среде (Приуралье) оно замыкалось в изолированных или слабо связанных друг с другом локусах и заметно

сращивалось с исламом. Закономерности его развития в XX в. – начале XXI в. определялись также факторами численности, компактности расселения, воздействия инокультурного окружения и общественно-политическими процессами в масштабах страны.

Состояние «язычества» как среди собственно некрещеных чувашей, так и православных или мусульман определяется сегодня теми существенными изменениями, которые произошли в общественной жизни России в последние десятилетия. Легитимизация деятельности церкви и ее поддержка со стороны государства, увеличение штата священнослужителей, возобновление службы в старых храмах, открытие новых приходов и строительство церквей, внедрение православия в систему воспитания детей и другие новшества в функционировании русского православия, безусловно, отразились на умонастроениях чувашей, всегда осознававших свою официальную причастность к этой религии. Вместе со всем российским обществом бывшие номинальные христиане приобщаются к нравственным истинам и обрядности православия и внедряют их в своем сельском миру. Результаты этой деятельности зависят от многих причин: позиций «язычества» и христианства в предшествующую эпоху, конфессиональной и этнической среды, характера деятельности Православной Церкви в регионе и т. д. Но следует учесть еще один существенный фактор. «Чувашское язычество» испытывает сегодня сильнейшее социальное давление со стороны христианского большинства российского общества, в которое чуваши активно интегрируются. Многочисленные и разнообразные социальные связи (в браке или дружеских контактах) с православным миром ставят как некрещеных чувашей, так и христиан, соблюдающих «языческие» обряды, в неравные отношения «меньшинства» с «большинством», где последние, в силу своей многочисленности и благодаря государственной поддержке, имеют все шансы смести или поглотить беззащитное «язычество». Проблема сосуществования «язычества» и православия в России сегодня – это проблема социального конфликта двух систем, столкновения двух миров.

В связи с этим представляют интерес взаимоотношения конфессиональных общин крещеных и некрещеных чувашей. Сегодня отсутствуют открытые противоречия между ними, как это наблюдалось прежде [*Можаровский* 1880: 86; ЧГИГН 2: 182], но в каждой из них можно проследить определенные установки межкультурного общения, проявляющиеся на уровне стереотипов

и спонтанных оценок поведения и убеждений. По представлениям «язычников», их собственная вера положительно отличается от православной тем, что она органична, искренна (исходит из души, сердца), лишена фальши и формальности. В христианстве же, по их мнению, много условностей, за которыми не всегда можно рассмотреть искренние намерения верующих. Наиболее ярко это проявляется в понимании «греха» и «греховности» человека, к которым по христианским нормам относятся ложь, сквернословие и т. д. Некрещеные чуваши обвиняют православных в нарушении этих и других заповедей и несоблюдении, таким образом, требований религии. Отношение крещеных чувашей к своей религии они считают формальным и номинальным [ПМЯ 2001].

Со своей стороны христиане обвиняют «язычников» в неблаговидном поведении во время обрядов. Так, распевание поминального напева *юпа* оскорбляет, по их мнению, религиозные чувства православных и является кощунством, надругательством над скорбными чувствами родных покойного. Воспринимая поминальный напев как обычную песню и не вникая в смысл данного ритуала, крещеные принижают суть религиозной практики «язычества», считая ее «дикой», отсталой и не соответствующей обрядовой ситуации [ПМЯ 2001]. Как показывает этот пример, причиной конфликтной ситуации является взаимонепонимание между крещеными и некрещеными чувашами, разница в восприятии и интерпретации фактов обрядовой жизни, расхождение в ценностных ориентациях.

Некрещеные чуваши, по сравнению с крещеными, демонстрируют более высокий уровень межкультурной компетенции и межкультурной коммуникации. Они довольно хорошо осведомлены об особенностях религиозной практики православных и показывают желание, способность, готовность и умение вести межконфессиональный диалог со своими крещеными соплеменниками, не теряя при этом чувства собственного достоинства, не самоуничижая, трезво и достаточно высоко оценивая достижения и проявления своей религии. Подтверждением тому является допуск в брачный круг крещеных чувашей (и нечувашей) и терпимое отношение к появлению в семье христианской обрядности. Крещеные чуваши демонстрируют в этом случае противоположный подход: включение в родственный круг «язычника / -цы» возможно лишь при условии восприятия православия.

Таким образом, во взаимоотношениях некрещеных и крещеных чувашей проявляются типичные установки, характерные для схемы «политеист – монотеист»: «односторонняя жесткость и нетерпимость к религии природы» со стороны христиан при веротерпимости со стороны некрещеных[12].

Толерантные установки в межконфессиональном общении со стороны некрещеных чувашей обусловлены, вероятно, необходимостью приспособления к окружению – христианскому большинству, по отношению к которому «язычники» оставались меньшинством на протяжении последних двух с половиной столетий. Необходимость выживания продиктовала такой стиль поведения, при котором нормой стало не негативное и враждебное отношение к инаковерующим, проявлявшееся еще в первой половине XX в., а терпимое, толерантное, открывающее возможности для межконфессиональных и межэтнических браков. Следствием этого явилось, безусловно, размывание прежде однородной этноконфессиональной среды путем двойного воздействия на нее инкорпорированными членами сообщества (христиане – зятья, снохи) изнутри и мощного влияния православия с середины 80-х гг. XX в. извне.

## 2. Марийцы-«язычники» в Урало-Поволжье: история и современность

В процессе исторического развития у марийцев сложилась сложная система религиозных взглядов, опирающихся на древние мифопоэтические представления об обожествленном окружающем мире, взаимосвязи человека с природой и космосом. Характерная черта традиционной религии марийцев – культ природы, которая представлялась как сакральная сила, обеспечивающая порядок во Вселенной. Являясь ядром духовной культуры народа, вера регулировала все сферы общественной, семейной и личной жизни марийцев, оказывала воздействие на повседневную жизнь каждого человека, определяла мировоззрение, характер поведения, ценностные ориентации и моральные установки. И в современных условиях традиционная религия и верования занимают важное место в культуре марийцев, особенно луговой и восточно-марийской этнографических групп, переживающих с 90-х гг. XX в. своеобразный «ренессанс язычества», который, в свою очередь, оказывает определенное влияние и на этнические процессы среди них.

Традиционная религия марийцев представляет собой иерархическую структуру со сложным пантеоном божеств, со специальными местами для совершения определенных религиозных ритуалов, с особыми служителями культа, тщательно разработанными правилами проведения обрядов. Синонимами «марийского язычества» являются такие термины, как «марийская традиционная религия», «традиционная религия (верования) марийцев», «традиционная марийская религия» и «этническая религия марийцев». Представители марийской традиционной религии (*чи вера*) называли и называют себя «истинными марийцами», «чистыми марийцами» или «некрещеными марийцами» (*чиймари, чимари*).

Хранителями религии являлись жрецы (*онаенг, карт, авыз, молла*) – это, как правило, старики, которые передавали свои знания по наследству или обучали последователей. Так, при описании верований и обычаев марийцев Бирского уезда П.Иванов отмечал, что старому жрецу еще при его жизни общество назначает преемника, который учится у старого всем молитвам и обязанностям жреца [*Иванов* 1915: 173]. Жрецы участвовали во всех важных событиях сельского сообщества: молениях и жертвоприношениях различной иерархии, свадьбах, имянаречении новорожденных, похоронах и поминках, врачевании людей и домашних животных; давали советы, участвовали в решении сложных жизненных ситуаций и т. д. (рис. 4). Это были наиболее уважаемые, знающие люди, отличающиеся высоконравственным поведением. Сегодня практикующие жрецы преклонного возраста, руководители молений, сохранились не везде, поэтому в некоторых селениях традиционные обряды совершают пожилые женщины, хорошо знающие молитвы и порядок проведения ритуалов (рис. 5). На территории проживания марийцев сохранилось достаточно много священных рощ и других культовых мест, большинство из которых у подавляющей части восточных и луговых марийцев являются действующими (рис.6).

### *2.1. Между исламом и православием: марийское «язычество» в XVII–XX вв.*

Марийский край окончательно был присоединен к Русскому государству в ходе борьбы Москвы с Казанским ханством в середине XVI в. В 1551 г. в его состав вошла правобережная часть края, а в 1552 г., после полного падения Казанского хан-

ства, – луговое побережье. Однако сопротивление марийцев русской колонизации продолжалось почти до середины XVIII в. [*Кузеев*: 119–120]. В этот сложный исторический период именно древняя религия помогала народу выжить, выстоять, сохранить свою идентичность.

Русское государство ставило целью обратить язычников в христиан, что облегчило бы управление ими. Христианизация началась путем насаждения на марийской земле монастырей [История МАССР: 82–83]. Своеобразным протестом против этого и усилившегося социально-экономического гнета стало переселение марийцев в Башкирию и на Урал с конца XVI до середины XVIII вв.

Миссионерство среди марийцев, как и других народов Поволжья, стало частью государственной политики после петровских реформ, которые вовлекали окраины в державное строительство, придавая религиозному просвещению нерусских народов немаловажное значение [*Грачев*: 16].

Начало массового крещения марийцев приходится на XVIII в., на период складывания абсолютной монархии в России. Именно через Православную Церковь осуществлялось идеологическое и психологическое воздействие на инородческое население. Уже в 1701–1705 гг. иеромонахом Свияжского монастыря А.Раифским было окрещено 3683 марийца Яранского уезда. В 1719–1724 гг. было окрещено 3893 марийца. Среди новокрещеных преобладали жители Царевококшайского (1953 человека) и Царевосанчурского (955) уездов. В остальных уездах новокрещеных было мало: в Казанском – 410, в Яранском – 302, в Уржумском – 274 чел. [*Попов* 1987: 46, 50]. Вынужденно и формально приняв некоторые православные обряды, крещеные марийцы продолжали придерживаться своих народных верований [История МАССР: 105; *Попов* 1987: 48–49].

В 1740 г. была создана Новокрещенская контора с большим штатом церковнослужителей, главной задачей которой было массовое крещение язычников [*Грачев*: 17]. Правительство стремилось обратить марийцев в христиан, внедряя и налоговые льготы. Так, новокрещеные марийцы освобождались от рекрутства и от уплаты налогов на три года, причем это предполагалось осуществить за счет самих же нерусских крестьян путем перекладывания податей и повинностей новокрещеных на некрещеных. Но обещания часто не выполнялись. Так, в начале

1742 г. из 9150 новокрещеных Казанской губернии 1678 не получили никаких наград, а остальные – только частичное поощрение. Крестьяне, возмущенные обманом, нередко нападали на проповедников. За 1743–1745 гг. членам Новокрещенской конторы удалось окрестить более 2,5 тыс. марийцев в Чебоксарском и Козьмодемьянском уездах. Основная же часть марийцев Казанского, Козьмодемьянского и Уржумского уездов оставалась некрещеной. В Казанской губернии в 1745 г. некрещеных марийцев-мужчин насчитывалось 19502 чел. [*Попов* 1987: 56, 61] (карта-схема 3).

Новокрещеных мало знакомили с основами христианского учения. Сказывалось незнание марийского языка, культуры и психологии народа. Не знающим русского языка новокрещеным было сложно освоить основы вероучения и христианские молитвы. В ходе массовой христианизации ощущался острый недостаток людей, знающих языки местных народов и умеющих вести проповеди на их родном языке. Священнослужители отрицательно относились к марийскому язычеству и к культовым местам, не стремились узнать истинное содержание древних верований и представлений. К 60-м гг. XVIII в. первая массовая христианизация в основном была завершена [*Попов* 1987: 64–68, 69].

Новый этап усиления миссионерской деятельности Русской Православной Церкви в Марийском крае приходится на XIX в. – начало XX в. В этот период, особенно во второй половине XIX в., Российское государство было вынуждено пересмотреть административно-полицейские формы и методы христианизации. Христианизация марийцев в первой половине XIX в. характеризуется усилением миссионерской деятельности. Начавшийся в 20-х гг. XIX в. сельскохозяйственный кризис обусловил рост противоречий. Марийцы, как и другие народы Поволжья, отказывались от соблюдения христианских ритуалов и возвращались к обрядам традиционной религии [*Попов* 1987: 79]. Причиной бед марийцы считали отказ от своей веры. Своеобразными протестами против насильственной и жестокой христианизации было проведение всемарийских молений, зачинщики которых преследовались. Наиболее активно за возврат к старой вере боролись марийцы Уржумского уезда [*Васин и др.*: 45; *Попов* 1987: 80, 81, 86–87].

Писательница Н.Дурова, жившая в Елабуге в первой половине XIX в., в одной из своих повестей описывает религиозные пристрастия марийцев, расселенных в окрестностях города:

«Христиане по наружности, то есть, они крещены, ходят в церковь, приобщаются и соблюдают посты, но все усилия наших священников и правительства не могут истребить совершенно дух идолопоклонства в народе: они скрываются в самых мрачных и непроходимых лесах для отправления таинственных обрядов, из которых иные ужасны и кровавы… Все они имеют в нравах своих свирепость диких народов» [*Дурова*: 74].

Было немало объективных причин для того, чтобы новокрещеные оставались в душе приверженцами своей языческой религии: в христианство обращали насильно, оскверняли священные рощи и культовые места, преследовали организаторов молений и т. д. [*Попов* 1987: 82–84]. Священник с. Унжа Гавриил Яковлев во второй половине XIX в., отмечая, что христианство плохо приживается среди марийцев, объяснял это тем, что священнослужители не стремились что-либо знать о марийцах: «Причин этого неутешительного явления много: кроме упорной приверженности черемис к старине, бесплодность трудов духовенства зависит часто от незнания священниками языка, а большей частью от незнания быта черемис, их верований, убеждений и от неумения примениться к степени их понимания» [*Яковлев* 1887: 1]. В языческой религии марийские крестьяне видели спасение от житейских невзгод, средство, с помощью которого можно избавиться от жестокого угнетения со стороны чиновников, попов и местных богатеев [*Васин и др.*: 42].

Во второй половине XIX в. Русское государство было вынуждено пересмотреть административно-полицейские формы и методы христианизации. Православное вероучение в крае начинало распространяться через просвещение. Организатором просвещения инородческих народов Поволжья был Н.И.Ильминский – педагог-миссионер, ученый-востоковед, автор учебников для нерусских школ. В 1872 г. он основал Казанскую инородческую учительскую семинарию. При его участии были основаны Православное миссионерское общество (1865 г.), Братство святителя Гурия (1867 г.), создана переводческая комиссия (1868 г.) для издания христианских религиозных текстов. При содействии Н.И.Ильминского в Поволжье была открыта сеть братских миссионерских школ, в том числе 25 марийских школ Братства св. Гурия (1875 г.), Уньжинская центральная школа Братства св. Гурия. В 1860-е гг. Н.И.Ильминский разработал меры по совершенствованию миссионерской деятельности Пра-

вославной Церкви в просвещении нерусских народов, получившей название «системы Ильминского». В центре ее – создание сети начальных учебных заведений для народов Среднего Поволжья, обучение их в первоначальный период на родном языке, подготовка учителей, издание грамматик, учебников, пособий, книг, переводов православной литературы на родные языки инородцев. Предложение получило официальное утверждение в правительственном циркуляре «О мерах к образованию населяющих Россию инородцев» (1870). На педагогических принципах «системы Ильминского» обучались сотни выходцев из марийцев, удмуртов, чувашей и других народов Среднего Поволжья, положивших начало формированию национальной интеллигенции [*Ильминский* 1913: 1–54; *Алметева*: 67–73]. В результате различных мер в 1868 г. в Казанской губернии из общего количества марийцев 102004 православных обоего пола значилось 97899 чел.: в Казанском уезде – 6345, в Козьмодемьянском – 25929, в Мамадышском – 1073, в Царевококшайском – 54087, в Чебоксарском – 10465. По официальным данным, черемис-«язычников» в губернии было немного: в Казанском уезде – 105, в Мамадышском – 807, Царевококшайском – 3193 (всего 4105 чел.) [НРФ 1: 6–7]. Значительный успех в христианизации был достигнут среди горных марийцев. По данным Первой всеобщей переписи населения Российской империи 1897 г., в Козьмодемьянском уезде не было ни одного «язычника» [ПВП 1: 276–277].

Под влиянием христианизации и притока русского населения в Яранском уезде Вятской губернии в 70-е гг. XIX в. с целью сохранения и реформирования традиционной религии сформировалось обновленческо-сектантское течение, известное под названием «Кугу сорта» (Большая свеча). Его сторонники выступали против национального и религиозного гнета. Члены секты свое учение называли «верой предков, истинно божьей верой, чимарийской верой», акцентируя свою приверженность древнемарийским религиозным традициям. В разработке учения приняли участие крестьяне: братья Т. и А.Якмановы, Г.Гаврилов, С.Якимов, Д.Столяров и др.

В морально-этическом отношении секта выступала против проявления всех форм насилия, в том числе и по отношению к животным, растениям. Поэтому у кугусортинцев не практиковались жертвоприношения животных и птиц. Вместо этого они зажигали девятивершковую свечу, прикрепленную на непоча-

тый каравай хлеба. Основы новой веры представляли собой модернизированный, в определенной степени синкретизированный вариант некоторых языческих представлений и христианских канонов. Кугусортинцы хотели достичь социального равенства и сплоченности, противопоставить царящему в обществе неравенству, насилию и угнетению традиционные нравственные идеалы, утвердить добро на земле. Истинными последователями своей секты они считали людей совестливых, трудолюбивых и воздержанных «от всех слабостей». Сектанты отказывались от фабрично-заводских изделий, табака, вина, чая и даже картофеля. В 80-е гг. XIX в. сектанты стали писать прошения в Синод о разрешении исповедовать им свою религию, но эти просьбы остались неудовлетворенными. Популярность новой религии насторожила местные власти и духовенство, и по отношению к сектантам стали применяться репрессивные меры. В 1893 г. 14 кугусортинцев были высланы в Сибирь.

Это религиозное движение с новой силой развернулось в годы первой российской революции 1905–1907 гг., когда население получило некоторые гражданские права [*Нурминский*; *Васильев* 1928]. В первые годы советской власти кугусортинцев считали жертвами, пострадавшими от власти царизма за свои религиозно-нравственные убеждения, а впоследствии, в 30–40-е гг., период воинствующего атеизма, их вероучение подверглось жесткой критике [*Мартынов*: 82–92]. В послевоенный период секта перестала функционировать.

Однако и в XIX в. Православная Церковь не смогла сделать марийцев истинными христианами. Она сумела приспособить их отдельные дохристианские верования и культы к христианским. Марийцы активнее стали участвовать в проведении молебнов на полях или возле часовен, в христианских праздниках. Новокрещеные разделились на две религиозные группы: приверженцев православной веры – *рушла вера* и последователей традиционных культов – *марла вера* [*Попов* 1987: 95].

Христианство распространилось среди марийцев в основном в синкретизированном виде – *марла вера.* Процесс крещения марийцев был сложным. Знание и понимание христианских догм у новокрещеных были поверхностными, в быту многие из них продолжали исполнять языческие обряды. Под влиянием православия в языческом пантеоне появились новые христианские святые и персонажи христианской мифологии. В их числе

можно назвать Николая Чудотворца (*Миколо юмо*), Иисуса Христа (*Кугече юмо, У юмо*), Илью Пророка (*Илян юмо, Эр южара юмо*), Святого Петра (*Петро юмо*) и др. [*Калиев* 2001: 163].

Православно-языческие представления во множестве примеров фиксируются сегодня среди разных групп марийцев. Так, в Моркинском районе РМЭ основная часть сельских жителей издавна считает себя истинными православными христианами, однако это не мешало и не мешает им в различных жизненных ситуациях обращаться с приношениями к языческому божеству горы (*Курык кугыза юмо*). Популярное место поклонения не только моркинцев, но и многих марийцев и представителей других этносов расположено на высоком месте, в лесу, недалеко от пос. Октябрьский этого района. Паломничество с приношениями происходит круглый год, за исключением весенней распутицы. Первоначально участниками обряда высказываются различные просьбы божеству о здоровье, семейном благополучии, разрешении различных сложных жизненных ситуаций и приносятся жертвы в виде монет, полотенец, продуктов (блины, вареные яйца, конфеты, хлеб и т. д.). Считается, что божество исполняет только позитивные желания. В случае исполнения желания необходимо в течение трех лет отблагодарить божество жертвоприношением гуся или утки, в противном случае божество может наказать различными бедами.

Для этого же района характерно проведение 12 июля «языческого» праздника *Сюрем* (рис.7). В священной роще – *Сюрем ото* между деревнями Малый Кожлаял и Нерепсола обычно собираются жители 11 ближайших деревень. Божествам горы (*Курык кугыза*) и Вселенной (*Тюня юмо*), а также Св. Петру (*Петро юмо*) приносятся в жертву два барана. Во время молитвы жреца все участники осеняют себя крестом; на столе рядом с блинами и другими блюдами стоит икона. На вопрос о том, почему они, христиане, участвуют в «языческом» празднике, многие, искренне удивляясь вопросу, отвечают, что «так было всегда, а бог един» [НРФ 2: 13–15]. Марийцы-двоеверцы и не задумываются о том, что являются участниками обрядов различных конфессий. С одной стороны, они крещены, поэтому считают необходимым соблюдать определенные православные обряды, но, с другой стороны, они придерживаются марийских традиций, близких их уму и сердцу.

Большинство некрещеных марийцев проживало на территории Прикамья и Приуралья и относилось к этнографической группе восточных марийцев, формирование которой завершилось во второй половине XIX в. Одной из причин миграции марийцев из Поволжья в Прикамье и Приуралье преимущественно в XVII–XVIII вв. был протест против насильственной христианизации (*Сепеев*: 15, 35). В переселениях проявлялось стремление марийцев сохранить свои древние религиозные воззрения. Они не боялись неизвестности, ждущей их на новых местах, и знали, что обратной дороги в родные места нет. Вернуться – означало покориться властям, принять христианство. На новых местах переселенцам было необходимо приспособиться – найти те формы аккультурации, которые позволили бы им адаптироваться к окружающей среде, и они их нашли, сохранив при этом свою религию и идентичность.

К середине XIX в. именно Прикамье и Приуралье представляли собой основной ареал марийцев-«язычников» (карта-схема 4). Власти на протяжении первой половины XIX в. проводили здесь достаточно активную политику по распространению христианства среди «языческого» населения. Но позитивные итоги были достигнуты только в государственной деревне, а в тептярском сословии, к которому относилась и часть восточных марийцев, эта пропаганда не принесла ощутимых результатов [*Гареев* 2001: 61].

К концу XIX в. восточные марийцы представляли собой довольно значительную этнографическую группу этноса наряду с этнографическими группами луговых, горных и северо-западных марийцев. По данным переписи населения 1897 г., восточных марийцев насчитывалось около 105 тыс. чел.: в Уфимской губернии – более 80 тыс., в Пермской – около 16 тыс., в Елабужском и Сарапульском уездах Вятской губернии – около 10 тыс. [*Шибаев*: 15]. По данным Н.В.Никольского, к концу XIX в. в Уфимской губернии проживало 76440 марийцев-«язычников», в Пермской губернии – 4342, в Елабужском уезде – 4073, в Сарапульском уезде Вятской губернии язычников не было [*Никольский* 2008: 354–357] (карта-схема 5).

Социально-экономическое положение «язычников» по сравнению с православными в дореволюционной России было более тяжелым, т. к. Православная Церковь отрицательно относилась к ним. Несмотря на это, большинство восточных марийцев сохра-

няли приверженность своей религии. У марийцев существовали древние традиционные представления о том, что перемена веры – большой грех, за который нет прощения. Совместные регулярные окружные, деревенские, родовые, семейные моления и жертвоприношения усиливали чувство принадлежности к своей семье, роду, этнической группе и народу в целом. Связи восточных марийцев с поволжскими не были полностью утрачены. В XIX в. известны факты участия восточно-марийских представителей в общемарийских молениях в Вятской и Казанской губерниях [*Сепеев*: 13]. Несомненно, традиционная религия восточных марийцев оставалась важным фактором укрепления этнической идентичности и самосознания.

Духовная и материальная культура восточных марийцев формировалась в условиях тесных этнокультурных контактов с другими народами полиэтничного и поликонфессионального Волго-Уральского региона. На нее оказали значительное влияние тюркские народы (татары, башкиры). Восточные марийцы адаптировались к новой этнокультурной среде, переняв некоторые культурно-языковые нормы, что отразилось в хорошем знании татарского языка, в оформлении жилища, пище, народном костюме. На традиционную религию данной группы оказал влияние ислам. Особенно сильному воздействию ислама марийцы подверглись во второй половине XIX в. Так, под влиянием ислама языческих жрецов стали называть *моллами*. У восточных и части луговых марийцев любую молитву начинали с татарского возгласа: «Бисмилла!» («Господи, благослови!»). Сильное влияние ислама на религиозно-нравственные, правовые воззрения и понятия части восточных марийцев отмечал в конце XIX в. П.Ерусланов: «Если вместе с языком считать религию одним из более существенных и постоянных признаков самобытности народа, то в этом отношении Белебеевские и Мензелинские черемисы находятся на рубеже перехода в магометанство» [*Ерусланов* 1895: 326–327; 1896]. Проживая в близком соседстве с татарами и башкирами, общаясь с представителями мусульманского мира, марийцы хорошо знали их религиозно-нравственные устои, психологию, языки.

Со своей стороны Православная Церковь стремилась превратить восточных марийцев в христиан, но христианство в начале XX в. приняли немногие восточные марийцы. Для этого в марийских селениях в начале XX в. правительство открывает

ряд миссионерских школ. Непременным условием обучения в таких школах было принятие православной веры. Поэтому небольшая часть марийцев крестилась в целях получения образования. Однако, как свидетельствуют наши экспедиционные материалы, с принятием христианства марийцы практически не утрачивали своей идентичности, а также частично приверженности марийской вере. В православной церкви с. Старобазаново Бирского района Республики Башкортостан еще до революции были окрещены марийцы из близлежащих селений. В их религиозные традиции проникло почитание христианских святынь; наиболее почитаемы были (и эта традиция сохраняется до настоящего времени) Николай Угодник, Богородица, Иисус Христос, Илья Пророк. Но, несмотря на это, многие марийцы продолжали участвовать и в «языческих» молениях и обрядах. В окрестностях этого села особо почитаемым является *Сак Султан керемет*, которому марийцы, независимо от вероисповедания, ежегодно приносят жертвы [ПМА 2008 а].

В 1905–1910 гг. приверженцы «язычества» добились некоторых уступок от государства. После Указа от 17 апреля 1905 г. о свободе вероисповедания марийцы начали писать прошения в адрес властей о переходе из православия в свою религию. Наибольшее количество прошений было дано в 1906 г. с участием 210 чел. Особую активность проявляли представители секты «Кугу сорта», которые подали 95 прошений. Из них было удовлетворено лишь одно [*Попов* 1984: 190]. Вопреки Указу 1905 г. органы власти продолжали подвергать последователей «язычества» преследованиям. В 1910 г. в отчетах православного Братства св. Гурия отмечалось, что «язычество среди черемис остается и даже входит в новую фазу развития» [Черемисы: 8].

После революции влияние ислама и христианства на культуру марийцев стало слабее в связи с новым социально-политическим строем. В июле 1917 г. в г. Бирске состоялся I Съезд марийского народа, на котором было принято решение об учреждении Центрального духовного правления мари с местонахождением в этом городе. Согласно решениям съезда первичным объединением должны были стать молитвенные общины, которые объединятся в Районные Духовные Правления мари, а те, в свою очередь, войдут в Губернские духовные правления мари [*Чузаев, Сануков*: 33–39]. 9 февраля 1918 г. в д. Кузнецово Уржумского уезда Вятской губернии состоялось собрание 35 ма-

рийских жрецов, которые приняли решение о том, что православные марийцы получают возможность отречься от христианской церкви и присоединиться к марийской вере. Веру решили назвать «национальной верой мари», а слово «языческая» упразднить. Крещеные марийцы, перешедшие в национальную веру, освобождались от пожертвований в пользу Православной Церкви. Было решено также создать Духовный Совет мари в составе руководителя, двух помощников, казначея и писаря, а для определения масштабов предстоящей работы – провести «перепись» всех исповедующих национальную веру мари [*Чузаев, Сануков*: 37].

В начале 20-х гг. XX в. на территории проживания марийцев беспрепятственно проводились различные моления. Однако в связи с политикой Советского государства новый процесс организационного оформления марийской традиционной религии приостановился. Согласно Постановлению ВЦИК и СНК РСФСР от 8 апреля 1929 г. о религиозных культах запрещалось проведение каких-либо ритуалов, богослужений вне зарегистрированных культовых зданий, вследствие чего марийская традиционная религия в советский период фактически вновь оказалась под запретом. Многие жрецы, организаторы молений, руководители религиозных объединений в 1930-е гг. были арестованы и репрессированы; вырубались священные рощи; были запрещены «языческие» моления. Отношение советской власти к религиозным объединениям смягчилось лишь в годы Великой Отечественной войны и в послевоенное время. В этот период возобновилась практика проведения коллективных молений в священных рощах [Религия: 156].

В 1960-е гг. борьба с пережитками «языческой» религии продолжалась, хотя признавалось, что дохристианские верования и праздники вошли в быт, пропитали психологию верующих [*Капустин* 1968: 47]. В течение советского периода истории марийцы не отказались от своей веры, несмотря на преследования; моления проводились тайно от местных властей, с ограниченным количеством верующих, иногда даже под покровом ночи. Сохранялись осенние семейные моления, которые проходили в домашних условиях или на усадьбе с жертвоприношением домашних гусей, уток. Если в селении был действующий жрец, то нередко его приглашали на этот традиционный обряд для чтения молитв. Традиция сохранилась и в современных условиях, особенно в северо-восточных районах Республики Марий Эл.

У луговых и восточных марийцев было значительное количество священных рощ, где проводились моления различной иерархии: например, рощи для проведения весеннего праздника Агавайрем (*Агаваремото*), летнего праздника Сюрем (*Сюремото*), летних жертвоприношений (*Кюсото*), всемарийских молений (*Мерото*) и др. В послевоенный период часть из них была уничтожена воинствующими атеистами и коммунистами. Большинство марийцев категорически отказывались участвовать в таких акциях, т. к. боялись тяжелого наказания вплоть до смерти и исчезновения целого рода за подобный грех. Поэтому к вырубке священных рощ привлекали военнослужащих или представителей других этнических групп. Последние, в свою очередь, также нередко отказывались от участия в уничтожении рощ, испытывая страх перед священными для марийцев местами. Ведь в сакральных местах марийцы не рубили деревьев, не ломали веток, не косили травы, не собирали ни ягод, ни грибов и беспричинно даже близко не приближались к ним [НРФ 2: 18].

Интерес к религии у марийцев начал возрастать в период перестройки во второй половине 80-х гг. прошлого столетия [*Попов* 2006: 118–119].

Традиционные религиозные верования и обряды марийцев не были искоренены, несмотря на атеистическую пропаганду в годы советской власти. Религиозное сознание открыто не демонстрировалось, но сохранялось и воспроизводилось частью населения в различных семейных обрядах (свадьбы, похороны, поминки, осенние семейные моления и др.). У марийского народа всегда существовало благоговейное отношение к традиционной религии, к священным рощам, поэтому и в период атеизма, несмотря на вырубку рощ, часть культовых мест марийцев сохранилась.

### *2.2. Марийский «языческий ренессанс» в 1990-х гг. XX в. – начале XXI в.*

Заметную роль в пробуждении интереса к традиционным верованиям марийцев сыграло национальное движение, возникшее на волне перестройки. Общественно-демократические организации «Союз марийской молодежи “У вий”» («Новая сила»), объединение «Марий ушем» («Марийский союз»), общественно-политическая организация «Кугезе мланде» («Земля предков») поддерживали возрождение марийской традиционной религии.

Во многих деревнях, особенно в северо-восточных районах Республики Марий Эл, появились жрецы – карты из числа лиц, которые традиционно пользовались авторитетом среди населения. Они стремились к официальному признанию древней веры, сохранению священных и культовых мест [*Федоров*: 74–75; *Галлеев*].

25 октября 1990 г. Верховный Совет РСФСР принял Закон «О свободе вероисповеданий», благодаря которому марийцы получили официальное разрешение на проведение коллективных обрядов и жертвоприношений в священных рощах [Закон РФ: 284–292]. В ноябре 1990 г. был создан общественный совет по марийской вере при Республиканском краеведческом музее, в это же время при правлении общественной организации «Марий ушем» была образована Комиссия по возрождению древнемарийской веры [*Попов* 2000: 121–122]. 2 марта 1991 г. в Йошкар-Оле по инициативе общественно-политического общества «Кугезе мланде» было проведено собрание марийских руководителей молений. Приехавшие из деревень марийские жрецы – карты (*онаенг*) подчеркивали, что марийская вера должна находиться в равном положении с другими религиями, а марийский народ – с другими народами. Звучали призывы к единению, взаимной поддержке, поднятию общественного сознания, повышению роли общины при организации и проведении марийских молений. Жрецы высказывали мнение, что традиционная религия активно помогает формировать национальное самосознание. На собрании обсуждались вопросы о культовой одежде жрецов, об использовании во время молений древнемарийских гусельных напевов и т. д.; спорным оказался вопрос о строительстве молитвенного дома [Ушнымаште].

В начале 90-х гг. XX в. в Марийской АССР было учтено 328 священных рощ – во всех районах, кроме Юринского и Горномарийского, где преимущественно проживают русские и горные марийцы. Наибольшее количество священных рощ было зафиксировано в Новоторъяльском и Сернурском районах [Памятники]. В июне 1991 г. был создан Марийский религиозный центр «Ошмарий – Чимарий» (буквально «белый мариец – чистый мариец», непогрешимо соблюдающий веру предков). Руководителем Религиозного центра был избран народный писатель Александр Юзыкайн [*Андреев* 1, 2]. Целями и задачами центра были обозначены возрождение традиционной древнемарийской религии, марийских национальных традиций, обычаев,

праздников, защита окружающей среды – священных рощ, родников, мест захоронений, древних могильников, исторических и памятных мест марийцев и т. д., распространение марийского религиозного учения среди народа, подготовка служителей культа, вовлечение в свои ряды новых верующих [Пробуждение: 217]. Активисты Центра подчеркивали, что они принадлежат к истинной марийской вере *чимари,* и ставили задачу перехода от синкретизированных культов к исконно марийским религиозным традициям. Так, А.Юзыкайн прямо заявлял: «Двоеверие – грех» [Тошто]. Критика традиций двоеверцев развернулась и на страницах периодической печати [*Андреев* 3; *Кузнецов*]. В состав Марийского религиозного центра «Ошмарий – Чимарий» (МРЦ), помимо Марий Эл, вошли Нижегородская языческая община, религиозные группы Кировской, Свердловской, Пермской областей, Республик Башкортостан, Татарстан, Удмуртия. При содействии Центра 11 октября 1991 г. в священной роще около д. Олоры Параньгинского района Республики Марий Эл прошло всемарийское моление. В нем принимали участие более 2000 человек [*Андреев* 3]. В процессе возрождения традиционной религии северо-восточный регион Республики (Сернурский, Параньгинский, Новоторъяльский, Мари-Турекский, Куженерский, часть Моркинского, часть Советского районов) занял ведущее место, т. к. вера там сохранилась достаточно хорошо (карта-схема 6).

При поддержке марийской общественности на селе активно стали возрождаться религиозно-обрядовые праздники (*Шорыкйол*, *Юарня*, *Кугече*, *Агавайрем*, *Семык*, *Сюрем* и др.) [*Андреев* 4: 3; 5: 2]. По инициативе «Марий Ушем», «Ошмарий – Чимарий» с 1991 г. возобновились массовые ежегодные паломничества к древнейшей марийской святыне «Чумбылат», которая расположена на территории Советского района Кировской области в живописном месте на берегу р. Немда. Ежегодно до настоящего времени здесь проводится моление с жертвоприношением Чумбулату. Как известно, в 1830 г. по приказу митрополита Филарета культовый камень данной святыни был взорван, а марийское население было выселено из окрестных селений [*Кузнецов* 1879: 28–30]. В настоящее время паломничество проводится ежегодно в июне месяце. С конца 1990-х гг. аналогичные паломничества-моления начали проводиться на могилах Акпатыра (с 1998 г.) (рис. 8), Болтуша в Малмыжском районе Кировской

области. В 2001 г. такое же моление прошло на могиле Тур-Турек Суртан (Мари-Турекский район Республики Марий Эл).

Процесс возрождения марийской традиционной религии в соседних областях и республиках натолкнулся на открытую нетерпимость со стороны православного духовенства и непонимание властей [*Чашкин, Мардиев*]. Осенью 1995 г. состоялось второе за 90-е гг. XX в. всемарийское моление (*тюня кумалтыш*) в знаменитой роще «Кукшывал кюсото» недалеко от д. Купрансола Сернурского района Республики Марий Эл. Данное культовое место известно еще с XIX в. как «черемисский Иерусалим» [Село Сернур]. 3 декабря 1828 г. в этой роще было проведено всемарийское моление, на котором присутствовало более 3000 марийцев из Вятской, Казанской, Уфимской губерний. Проведение крещеными и некрещеными марийцами многотысячного моления вызвало недовольство у местной администрации. В результате долгих разбирательств дело дошло до императора. Трое организаторов моления были вызваны в Петербург и там допрошены [*Андриевский*: 536, 542]. Последнее крупное моление прошло здесь в 1953 г. [*Яндулова*].

Инициаторами всемарийского моления в 1995 г. выступили МРЦ и объединение «Марий ушем». В нем участвовало около 1500 человек. Присутствовали и ученые, поскольку это было знаменательное явление в истории традиционной религии марийцев. После многих лет притеснения и давления на этническую религию марийцы могли совершенно открыто, ничего не боясь, выражать свои чаяния и мысли. Очевидно, что участие большого количества верующих в этом молении было обусловлено и сложным в экономическом и социальном плане периодом первой половины 90-х гг. На следующий день, 30 сентября, в здании Чендемеровского дома культуры Сернурского района состоялась научно-практическая конференция «О роли языческих обрядов в повышении национального самосознания», материалы которой были опубликованы отдельной брошюрой [Марийская религия]. Всего, по подсчетам А.И.Якимова, в 1995 г. марийцы провели 57 молений [*Якимов*].

Третье всемарийское моление в постсоветский период прошло 27 октября 1996 г. в роще Савараното около д. Токтарсола Новоторъяльского района Республики Марий Эл, на котором собралось более 1000 человек [*Иванов* 1996]. После смерти в 1996 г. руководителя «Ошмарий – Чимарий» А.Юзыкайна 22 апреля

1997 г. в Йошкар-Оле состоялось общее собрание Религиозного центра, на котором в присутствии около 100 человек верховным жрецом был избран Степан Андреевич Милютин (уроженец д. Янгранур Советского района Республики Марий Эл). Под его руководством 12 октября 1997 г. в роще Шорното состоялось четвертое всемарийское моление [*Садовин*: 5].

Традиционные марийские моления подразделяются на несколько категорий-уровней: 1) ежедневное общение верующего с Богом (*шкевуя кумалтыш*); 2) семейное моление (*еш кумалтыш*), которое проводится в доме или в священной роще обычно раз в год осенью; 3) родовое моление (*тукым кумалтыш*), проводимое при участии нескольких семей членов одного рода в доме его главы или в роще, в специально отведенном месте; 4) сельское моление всей деревней в роще (*ял кумалтыш*), совершаемое обычно осенью после завершения осенне-полевых работ; 5) моление в рамках религиозного союза (*тиште кумалтыш*) нескольких расположенных вблизи друг от друга деревень; 6) окружное моление (*мер кумалтыш*) при участи нескольких союзов (*тиште*); 7) всемарийское моление (*тюня кумалтыш*), проводимое по случаю особых событий в жизни народа с участием марийцев из всех регионов проживания [*Петров* 1981: 135–153].

В связи с демократическими преобразованиями в обществе Православная Церковь активно начала работать по восстановлению утраченного в годы советской власти. В Республике в 1993 г. были учреждены Йошкар-Олинская и Марийская епархии Русской Православной Церкви. Они повсеместно и в ускоренном темпе начали восстанавливать заброшенные и строить новые церкви и монастыри, часовни, готовить священников из марийцев, открывать миссионерские отделы, распространять православную литературу. Православное духовенство заняло непримиримые позиции по отношению к двоеверцам, обращая особое внимание на «борьбу» с «язычеством» и ликвидацию «языческих» заблуждений [*Чемышев*: 154].

В 1997 г. Миссионерским отделом Московского Патриархата Русской Православной Церкви был выпущен справочник «Новые религиозные организации России деструктивного и оккультного характера». В нем упоминается и «Ошмарий – Чимарий» [*Чемышев*: 89]. Вслед за данной публикацией, опираясь на авторитет Русской Православной Церкви, некоторые издания

Марий Эл стали также критически отзываться о деятельности «Ошмарий – Чимарий» [Новые; В царстве; *Мышкина*].

12 июля 1998 г. в с. Шоруньжа Моркинского района Республики Марий Эл состоялось пятое всемарийское моление. Несмотря на то, что большинство населения Шоруньжинской округи, включающей семь деревень, являются крещеными, здесь до настоящего времени очень хорошо сохранились традиции «язычества», а также проживают несколько практикующих жрецов. Ежегодно 12 июля в священной роще около д. Муканай проводится летнее моление, в котором участвуют все уроженцы данной округи. В 2000 г. руководителем Марийского религиозного центра был избран Александр Иванович Таныгин. По инициативе «Марий ушем» в апреле 2001 г. в Йошкар-Оле впервые был проведен республиканский пятидневный семинар для жрецов (*онаенг*). Последний семинар состоялся в апреле 2010 г.

12 февраля 2007 г. в соответствии с новым законодательством о свободе совести и религиозных организациях духовное правление мари прошло перерегистрацию как Централизованная религиозная организация Марийской Традиционной Религии Республики Марий Эл (г. Йошкар-Ола). Руководителем организации является верховный Карт – *онаенг* Александр Таныгин, который входит в Совет по взаимодействию с религиозными объединениями при президенте Республики, созданный Указом президента от 4 августа 1997 г. [Собрание: 5–7]. Духовное правление мари с 2003 г. выпускает ежеквартальный журнал «Ото», где публикуются статьи по различным проблемам традиционной религии марийцев. Еегодно издаются календари, в которых указаны сроки проведения традиционных марийских праздников и молений. По результатам обследования 2000–2006 гг. был подготовлен свод памятников из 337 священных рощ на территории Республики Марий Эл [Информационный бюллетень].

Таким образом, в религиозной жизни марийцев последних десятилетий произошло возрождение «язычества». Традиционные марийские моления разного уровня и праздники – сегодня вполне обыденное явление для местного населения, они продолжают привлекать внимание специалистов и любителей экзотики. Приверженцев «языческой» веры отличают терпимость и доброжелательное отношение ко всем конфессиям, и особенно к христианству, тем более, что часть луговых марийцев – двоеверцы, приверженцы «языческо»-православной веры (*марла ве-*

*ра*). Крещеные марийцы-«язычники», в прошлом плохо освоив основы православия, продолжали тайно или явно использовать традиционные религиозные обряды, которые нередко сочетали с христианскими. В конце 1990-х гг. двоеверцы составляли 23,3% всех верующих марийцев Республики Марий Эл. В настоящее время численность двоеверцев-мари уменьшается в связи с тем, что к ним непримиримо относятся как Православная Церковь, так и марийцы-«язычники» [*Чемышев*: 154].

Существенным фактором религиозной жизни марийского населения в последние десятилетия стало усиление влияния православия. В Республике Марий Эл около половины православных священников – марийцы, которые в сельских приходах с марийским населением ведут службу и на марийском языке. На русском языке, на луговом и горном наречиях марийского языка выходит православная газета «Мироносицкий вестник». Большую работу проводит переводческая комиссия Марийской епархии, которая издает переводы православных изданий на марийском языке, среди них Молитвослов («Марла молитва-влак»), «Новый завет» («У сугынь»), Псалтырь на горномарийском языке («Псалтирь») и др. В ближайшей перспективе с усилением позиций Русской Православной Церкви среди марийцев будет уменьшаться количество приверженцев марийской традиционной религии и двоеверцев, т. к. марийская молодежь более склонна к христианству [*Шаров*: 125].

В современный период представители организации «Марийская традиционная религия» делают некоторые попытки нового осмысления содержания этнической веры. В частности, это касается летоисчисления. Так, год начинается 22 марта и характеризуется силой образа и духовной силой определенного «хозяина»: животного, птицы или насекомого. Древнемарийский календарь, делая полный круг, к своей исходной точке возвращается через 32 года. 2010 г. по календарю – Год черепахи, 2011 г. – Год сороки [*Таныгин*: 22–23].

На волне подъема национального самосознания, характерного в конце 80-х – начале 90-х гг. для поликонфессиональных территорий страны, предпринимались попытки превратить язычество в действенный фактор общественно-политической жизни. Так, наиболее ортодоксальное крыло в марийском язычестве, представленное общественной организацией «Кугезе

мланде», в 1993 г. участвовало в выборах в Государственное Собрание Республики, но широкой общественной поддержки не получило. Демонстративная активность приверженцев язычества в настоящее время практически сошла на нет. Тем не менее традиционная марийская религия и в наши дни остается реальным явлением духовной жизни немалой части народа и фактором культуры марийского края.

### *2.3. «Язычество» у восточных марийцев в конце XX – начале XXI вв.*

Официальное признание «язычества» в начале 90-х гг. XX в. сыграло положительную роль в возрождении религиозных традиций восточных марийцев, большинство из которых относят себя к группе «чимари» и сохраняют многие традиции обрядовой культуры [*Чемышев*: 154–155]. До настоящего времени в большинстве марийских деревень Башкирии проводится летний праздник жертвоприношения *Кюсо кумалтыш*, на который собираются все жители деревни или даже нескольких селений. К нему заранее и тщательно готовятся все участники обряда, т. к. считается, что от него зависит жизненное благополучие. Праздник проводится ежегодно обычно в июле (*кусо тылзе*) в новолуние в священной роще (*кюсото*, *кумалме вер*) вблизи деревни. (Термин *кюсото* образован из двух слов – *кюсен* в значении «взять взаймы» и *ото* (роща) – и означает место, где бог помогает в каком-либо деле или жизненной ситуации.) Перед молением все участники моются в бане, надевают чистую одежду и психологически готовят себя к священнодействию. Рано утром пекут блины, которые берут в рощу вместе с квасом. В прошлом существовала специальная белая одежда из домашнего холста, которую надевали только во время молений. И в настоящее время на жертвоприношения в рощу приходят в одежде светлого цвета.

Традиционно жертву для моления «назначают» заранее, даже за год до обряда. В жертву приносят домашний скот и птицу (бычка, барана или гуся), которых хорошо откармливают к дате жертвоприношения и содержат в особых условиях: так, жертвенного барана не кастрируют и не стригут, а если все же стригут, то шерсть обязательно отдают односельчанам. Жертва должна быть без меток. Если жители впервые участвуют в молении, то жертвуют барана. На второй год полагается приносить в жертву также барана (реже гуся), на третий – утку или гуся.

Поскольку жертвовать нужно три года подряд, традиция летнего моления практически не прерывается. Барана и птиц режут и потрошат помощники жреца (*усо, учо*) в специальном месте. Часть крови собирают в специальную посуду, а остальную выливают на землю в определенном месте. Кровь, собранную в сосуд, выливают в костер, в котором в конце жертвоприношения сжигают внутренности, кости, шкуры и пух жертвенных животных и птиц. Мясо жертвенных животных и птицы варится в котлах отдельно; в бульон не добавляют ничего, кроме соли и муки в небольшом количестве. Перед трапезой пища освящается языческими молитвами-песнопениями, основное содержание которых – просьба к Добрым Великим Богам (*Поро Кугу Юмо*) о ниспослании всех жизненных благ жертвователям и участникам моления. В костер бросают кусочки жертвенного мяса и блинов. После завершения моления место обряда тщательно убирают. Оставшееся после трапезы мясо обычно забирает хозяин и угощает моллу и других участников обряда, которые благодарят за приношение, после чего все вместе пьют чай [ПМА 2008 б, в; Бухаров; Батырова].

Традиционные религиозные ритуалы хорошо сохранились в различных семейных обрядах: свадебных, похоронно-поминальных и др. Несмотря на длительные процессы аккультурации, под влиянием других конфессий и соседних народов восточные марийцы до настоящего времени сохранили религиозно-этнические особенности. Наиболее распространены среди них общинные летние и семейные моления. В 2009 г. летние моления-жертвоприношения состоялись в Каридельском (д. Аскиш), Краснокамском (д. Арлан), Бирском (д. Акуди, Чишма, Айгильдино, Усаково, Реве) районах Республики Башкортостан [*Губаев; Данилов; Бухаров*].

В религиозной жизни восточных марийцев до настоящего времени большую роль играет культ *керемета* – духа-покровителя, который был у каждого рода, деревни. По традиционным представлениям, *керемет*, с одной стороны, был родовым покровителем, с другой – злым духом, который мог и навредить, если его не почитать. Одним из главных восточно-марийских покровителей считается *Султан керемет*, место поклонения которому находится у д. Большесухоязово (*Соказа*) Мишкинского района РБ. В разных местах проживания были свои духи-покровители: например, в д. Бахтыбаево Бирского района – *Ер Султан керемет*, в Дюртюлинском районе – *Чыкма тюнг кере-*

*мет*. Наиболее почитаемым в Бирском районе РБ является *Сак Султан керемет*, который в народе еще уважительно называют *Акуди павай*[13] по месту расположения вблизи д. Акуди того же района. Место поклонения находится на высоком пригорке и огорожено пряслом. Внутри ограды в прошлом росли липы, а сейчас располагается *шилык* – своеобразный «алтарь» «П»-образной формы, сооруженный из трех березовых бревен, ориентированный передней частью на восток. На том месте, где когда-то росло дерево, посвященное кереметy, в ограде площадью около 1 кв.м. располагается второй «алтарь» для подношения даров (монет). Жертвоприношение сопровождается чтением молитв и совместной трапезой участников, к которой кроме мяса жертвенного животного готовят три пресных каравая (*шергинде*), приносят блины, хлеб, медовую воду и квас; алкогольные напитки запрещалось употреблять – эта традиция неукоснительно соблюдается и в настоящее время. К молению, как обычно, тщательно готовятся: моются в бане, одеваются в чистые одежды, убирают место моления. Уборку производят и на следующий день после моления, но при этом еще по оттенку золы жертвенного костра определяют, удачно ли было жертвоприношение: если зола серая – удачно, черная – подношения не приняты, моление не принесет пользы [ПМА 2008]. *Сак Султан керемет* почитают жители не только марийских, но и соседних русских селений. По словам информантов, просить о здоровье и благополучии у этого духа-керемета надо с глубоким почтением и уважением, в противном случае он может жестоко покарать, лишив здоровья и даже жизни.

В настоящее время небольшая часть марийской молодежи из восточных мари принимает обряд крещения. В г. Бирске еще до революции марийцы посещали один из храмов, который считался «марийским». Церковь была разрушена, в настоящее время она восстановлена. Наиболее почитаемыми святынями у восточных марийцев здесь считаются Иисус Христос, Богородица, Николай Угодник, Илья Пророк.

Важнейшим фактором сохранения данной группой марийской традиционной религии в полиэтничном и многоконфессиональном сообществе являются культурно-общественные связи с Республикой Марий Эл.

В истории марийской традиционной религии в 90-е гг. произошел качественный сдвиг: была создана и зарегистрирова-

на религиозная организация, официально стали проводиться моления различных уровней (в том числе было проведено пять всемарийских), возобновились паломничества к святым для марийцев местам, были восстановлены многие священные рощи. Приверженцы традиционной религии могут открыто выражать свои духовные потребности.

Процессы возрождения традиционной религии в Республике Марий Эл сыграли большую роль в духовном развитии и активизации религиозного самосознании восточных марийцев, которые с 1990-х гг. также открыто стали проводить «языческие» моления и жертвоприношения. Необходимо подчеркнуть, что у данной этнографической группы сохранились архаические традиционные религиозные обряды, прежде всего, культ керемета как родового покровителя, практически исчезнувший у поволжских марийцев в ходе христианизации.

## 3. Удмурты-«язычники»: история формирования, расселение и современное состояние этноконфессиональной группы (XVIII в. – начало XXI в.)

Традиционное мировоззрение любого народа является сложным продуктом разных исторических эпох, результатом творчества как самого народа, так и его прямого и опосредованного контактирования с этнокультурным окружением [*Владыкин* 1994: 34]. В религиозных верованиях удмуртов можно проследить как древние финно-угорские, так и заимствованные индоиранские, тюркские и славянские пласты. Большое влияние на их формирование оказали мировые религии – ислам и христианство. Вместе с тем они представляют собой целостную многоуровневую структуру. По мнению этнографов, древняя религия удмуртов характеризуется значительной развитостью и сложностью, о чем свидетельствуют многочисленный пантеон, особые служители культа, специальные места молений, детально разработанные обряды со строго регламентированными культовыми ритуалами [*Владыкин* 2008: 132].

В определении религиозной системы удмуртов наблюдается значительная терминологическая путаница. Ее называют то «удмуртским язычеством», то «дохристианскими удмуртскими верованиями» или же «традиционными удмуртскими верованиями», но ни одно из вышеприведенных определений не раскрывает ее содержания. Понятие «язычество» не является научным тер-

мином. Об этом прекрасно сказал С.А.Токарев: «Об употребляемых иногда обозначениях – «языческие религии», «идолопоклонство» и т. п. – нечего и говорить: им место разве лишь в церковно-миссионерской литературе, а никак не в научной» [*Токарев* 1990: 24]. Но, как справедливо отмечает Е.А.Ягафова, при рассмотрении религиозной ситуации в дореволюционный период использование термина «язычество» все же приемлемо, т. к. он был в официальном употреблении, наряду с такими терминами, как «иноверцы» и «инородцы» [*Ягафова* 2007 а: 6]. На наш взгляд, целесообразно называть данную религиозную систему как «традиционная удмуртская религия», или «этническая удмуртская религия». Под традиционной религией нами понимается политеистическая религиозная система, сложившаяся у этноса в процессе его исторического развития. Верующие удмурты называют свою религию *Инмарлы оскон* – «вера в Инмара», или *удморт вӧсь* – «удмуртская религия».

До начала массового насильственного крещения в 40-е гг. XVIII столетия традиционная религия доминировала среди удмуртов, хотя некоторые исторические данные свидетельствуют о принятии отдельными группами этноса под влиянием волжских булгар и казанских татар суннитского ислама и под воздействием русских – православного христианства. Первый исторически достоверный факт восприятия удмуртами православия относится к 1557 г., когда вотяк (удмурт) Сыръянской волости Слободского уезда Ожмек Черной бил челом царю Ивану Грозному от имени 17 удмуртских семейств, сообщая о намерении «креститься и прийти в православную христианскую веру» [*Луппов* 1999: 71].

Другие факты о крещении вятских удмуртов относятся уже к началу XVIII столетия. В 1726 г. «святое крещение» восприняли 16 удмуртов из деревень Полская, Березники, Слудская, Еловская Вятской епархии. Игумен Верхочепецкого Крестовоздвиженского монастыря Евфимий писал вятскому архиерею Алексию, что «деревни Еловской отин Туктамыш Зянкилдеев крестился у церкви Воздвиженья Честнаго и Животворящаго Креста Господня в прошлом 704 г., во святом крещении наречено ему имя Иван, мати его отка Дзили, во святом крещении наречено имя Анна, дочь Овдоть, во святом крещении наречено имя Екатерина» [*Луппов* 1999: 89]. В Казанском уезде обращений в христианство среди удмуртов до начала XVIII столетия не отмечается. К 1734 г. в Казанской епархии числилось 15 крещеных удмуртов [*Луппов* 1999: 104–111].

Таким образом, до 40-х гг. XVIII в. ни в Вятском, ни в Казанском крае крещением удмуртов церковь целенаправленно не занималась. Только незначительное число удмуртов, живших вблизи русских поселений и тесно с ними контактировавших, пожелали переменить свою веру. Основная масса казанских и вятских удмуртов продолжала беспрепятственно исповедовать свою «языческую» религию (карта-схема 7).

Коренные изменения в религиозной жизни удмуртов начали происходить с 1740 г., когда была образована Новокрещенская контора и началось массовое принудительное крещение всех «иноверцев». Как отмечает исследователь истории хриистианизации удмуртов П.Н.Луппов, в Казанской епархии удмурты после создания Новокрещенской конторы обращались в христианство в сравнительно небольшом количестве. Так, за 1741 г. и январь 1742 г. крестилось всего 806 чел. Но к 1752 г. численность новокрещеных вотяков достигла 11 016 чел. в 150 деревнях, а к 1762 г. они составляли в Казанской епархии 25 707 чел. из 26 209 всех удмуртов, или 99,5%. К 60-м гг. XVIII в. исключительно для удмуртов было основано 13 приходов [*Луппов* 1999: 149–150]. В Вятской епархии крещение удмуртов на первых порах также происходило медленно. Но к 1746 г. число новокрещен-удмуртов достигло уже 2000 чел. В дальнейшем число крестившихся увеличилось. Именно на территории Вятской епархии, в д. Еловской, в 1741 г. была построена первая церковь для новокрещеных удмуртов [*Луппов* 1999: 155].

Таким образом, за период существования Новокрещенской конторы (1740–1764 гг.) была окрещена основная часть удмуртского населения Казанской епархии. В Вятской епархии этот процесс был менее результативным. Но все же к концу XVIII в. и здесь были достигнуты значительные успехи. Так, в ревизских сказках 1795 г. отмечено, что все вотяки Слободского (1 483 души) и Елабужского (8 685 душ) уездов крещены. В Мамадышском уезде из 11 943 душ вотяков были крещеными 11 024, а в Глазовском – из 18 391 души – 18 241[*Луппов* 1999: 188].

Царское правительство в течение XVIII столетия путем принудительной христианизации вынудило основную часть удмуртского народа принять православие. В Вятской и Казанской губерниях сохранились только небольшие островки, где проживали удмурты-«язычники». В то же время удмурты – переселенцы XVI–XVIII вв. на башкирские земли, жившие в Уфимской и Пермской губерниях, избежали принудительной христианизации.

Таким образом, первый этап христианизации удмуртов-«язычников» приходится на XVIII столетие и связан с насильственными методами насаждения государственной религии. «Язычников» заставляли силой или непомерными налогами и угрозой рекрутчины принять новую религию. Были осквернены и разрушены их святилища и другие культовые объекты. Все же необходимо отметить, что, несмотря на большое количество удмуртов-новокрещен, их переход в православие носил формальный характер. Под угрозой наказания неофиты были вынуждены посещать церковь, соблюдать церковные традиции. Но в то же время они не переставали совершать «языческие» жертвоприношения, о чем свидетельствуют многочисленные донесения священников удмуртских приходов. В удобные исторические моменты (например, во время Пугачевского восстания) они открыто порывали с навязанной им религией и возвращались к вере дедов и отцов. Как отмечал П.Н.Луппов, «новокрещеные вотяки скоро приняли очень деятельное участие в начавшихся смутах, надеясь через них добиться полной свободы в отправлении языческого культа» [*Луппов* 1999: 182].

Процесс христианизации удмуртов продолжился и в XIX в. С середины этого столетия постепенно отошли от грубых насильственных методов в обращении в православие, перейдя к миссионерской деятельности, основанной на просветительских идеях. Со второй половины XIX в., с основанием Православного Миссионерского Общества (1865 г.) и Братства св. Гурия в Казани (1867 г.), с учреждением переводческой комиссии (1868 г.) для переводов новозаветных текстов на «инородческие» языки, открытием Казанской учительской семинарии (1872 г.) и Карлыганской центральной вятской школы (1895 г., с. Карлыган Уржумского уезда Вятской губернии), а также земских, министерских и церковно-приходских школ с преподаванием Закона Божьего, в удмуртских селениях начался второй этап христианизации удмуртов. Большие успехи в миссионерстве были достигнуты в конце этого столетия в связи с внедрением в сферу образования системы Н.И.Ильминского, основанной на идее распространения христианства посредством родного языка «инородцев». Удмурты начинают относиться к христианским обрядам более осознанно. Но в то же время удмурты-христиане, за небольшим исключением, продолжали соблюдать многие свои старые обряды. У них складывается своеобразный «языческо»-

христианский синкретический религиозно-обрядовый комплекс [*Никитина* 1993: 151–153].

Оказавшись в отрыве от своих «пастырей» – православных священников, удмурты вскоре начали возрождать свои дедовские обычаи и обряды. Так, например, некоторые жители деревень Большой и Малый Бильыб (современный Шарканский район Удмуртской Республики), переселившись в 1912 г. в Сибирь, основали д. Бильыб (д. Тига Третья Чаинского района Томской области). На новом месте жительства они начали проводить многие «языческие» обряды, в том числе Бусы вӧсь (Напольное моление) с жертвоприношением жеребенка, кости которого закапывали в землю, чтобы в следующем году получить хороший урожай [*Атаманов* 2008: 191–193].

В конце XIX в. в окружении православных удмуртов еще числилось определенное количество «язычников» (карта-схема 8). Так, по данным Первой всеобщей переписи населения Российской империи 1897 г., в Вятской губернии насчитывалось 1 958, а в Казанской – 2 253 удмуртов-«язычников» [*Isimoto* 1955: 106].

Таким образом, в течение XVIII и XIX вв. география расселения приверженцев традиционной религии среди удмуртов в Вятской и Казанской губерниях резко сокращается. Они продолжают проживать лишь в немногих отдельных деревнях или же живут отдельными концами в поселениях удмуртов-христиан. Определенную лепту в изменение географии распространения удмуртского «язычества» привносил также процесс исламизации. Так, только в течение XIX в. перешло в ислам и отатарилось 15 тыс. удмуртов Казанской губернии. Многие деревни этой губернии, отмеченные в XVIII столетии как удмуртские, в XIX в. – начале XX в. считались уже татарскими [*Нуриева* 1999: 17].

Процессы христианизации и исламизации среди удмуртов бывших Вятской и Казанской губерний прекратились с наступлением советской эпохи. Антирелигиозная атеистическая политика государства поставила религию практически вне закона. Но вместе с тем нужно отметить, что в кризисные периоды советской истории (голод 1920-х гг., Великая Отечественная война 1941–1945 гг.) происходила реанимация древних «языческих» обрядов. Так, в голодные 1921–1922 гг. крещеные удмурты целыми деревнями возродили уже подзабытые к тому времени жертвоприношения [*Никитина* 1998: 129]. Этот факт еще раз

свидетельствует о поверхностном восприятии удмуртами основ православной религии.

В постсоветский период в среде крещеных удмуртов вновь началась активная пропаганда православия, позволяющая говорить о третьем этапе христианизации народа. Об этом свидетельствуют процессы, зафиксированные, например, в ходе полевых исследований в с. Монашево Менделеевского района Республики Татарстан и с. Кузебаево (Порым) Граховского района Республики Удмуртия.

С. Монашево (неофициальное название Вандэмо) впервые упоминается в документах переписи 1710 г. в составе Арской дороги как д. Вандэм с семью дворами. Предки жителей села переселились сюда из Старой Юмьи современного Алнашского района Удмуртии [*Атаманов* 1997: 207]. Местные удмурты приняли православную веру, но в селении проживало также несколько семей некрещеных. В памяти старожилов еще сохранились воспоминания о проведении в их детстве молений-жертвоприношений *Ю-вӧсь* (Моление о хлебе), *Чуньы вӧсь* (Жертвоприношение жеребенка), *Бадзым вӧсь* (Великое моление), жертвоприношений по обетам в *Быдзым куале* (Великой куале), обряда жертвоприношения умершим родителям *йыр-пыд сюан* («свадьба головы и ног»); при этом кости жертвенных животных (отцу жертвовали лошадь, а матери – корову) со свадебными песнями относили на место *кур куян гоп* (дословно «ложбина для выбрасывания луба»), где также жгли одежду, в которой умирали люди.

Традиционная обрядность до последнего времени сохранялась в похоронно-поминальном цикле. Так, например, на поминки резали курицу, на краю поминального стола ставили посуду с едой для умершего. Однако из-за запрета местных священников жители села в настоящее время отказываются от этих обрядов. Следует отметить, что у сельчан существует большой интерес к православной церкви. Хотя в селе никогда не было своей церкви (ходили в русское с. Кураково, а сейчас – в Новогорское, где службы проводятся на церковнославянском и удмуртском языках), отсюда происходят пять священнослужителей и несколько монашек. В селе рассказывают историю семейства, состоявшего из 14 человек, члены которого разъехались по разным уголкам России, увлекшись церковными делами [ПМС 2007 а]. По свидетельству диакона М.Г.Атаманова, он во время

паломничества в 1994 г. встретил в Греции на Афонском монастыре двух братьев-удмуртов из с. Монашево, один из которых был монахом, другой – послушником [*Атаманов* 1994: 39–40].

Кузебаево (Порым) представляет собой поселение, объединившее в административном плане две деревни: кряшенскую Порым и удмуртскую Кузебаево (Ускы). По переписи 2002 г., в селе отмечено 204 удмурта, 143 татар, в том числе 125 кряшен, 183 русских (все население – 539 чел.). Население издавна исповедует православие и относится к приходу Церкви Казанской иконы Божьей Матери в с. Грахово. В этом же селе находится приходское кладбище, на котором жители Кузебаево до сих пор хоронят своих умерших родственников.

О приверженности населения православию говорит и то, что и в Порыме, и в Кузебаево в конце XIX – начале XX вв. было установлено несколько каменных часовенок, из которых к настоящему времени сохранилась только одна, расположенная на центральной улице Порыма.

Несмотря на сильное влияние Православной Церкви, местное население, как удмурты, так и кряшены, до начала XX в. сохраняло многие «языческие» традиции. Так, информаторы отмечают наличие таких мест в Кузебаево, как *Булда гоп* («ложбина, где проводилось моление Булда»), где жертвовали после посевной быка и баранов, и *Быдзым куала гоп* («ложбина Великой куалы»), где жертвовали уток и гусей. Интересно отметить, что, по рассказам местных жителей, из Кузебаево в свое время выселилась часть населения и основала новое поселение под тем же названием (д. Кузебаево Алнашского района Республики Удмуртия). Последняя известна тем, что она является единственной деревней некрещеных удмуртов на территории Республики, где до сих пор проводят жертвоприношения. Как и в с. Монашево, под влиянием священников удмурты с. Кузебаево (Порым) отказываются от многих своих традиционных обрядов [ПМС 2007 б].

В настоящее время на территории Удмуртии подавляющее большинство удмуртов считаются православными христианами. По данным массового этносоциологического обследования, проведенного в 1979–1980 гг., 4% верующих Удмуртии (сельских и городских) придерживались древнеудмуртской религии, а 6% сельских жителей исполняли как православные, так и традиционные удмуртские религиозные обряды (верующими назвали себя тогда 22,6% опрошенных) [*Владыкин* 2000: 169].

Удмурты-«язычники» на современной карте Республики представлены только в нескольких населенных пунктах южных районов: в Алнашском – в деревнях Кузебаево, Удмуртский Тоймобаш, Муважи, Черный Ключ, Шайтаново, Удмуртское Кизеково, в Киясовском – в д. Карамас-Пельга, в Граховском – в д. Нижние Адам-Учи, в Малопургинском – в д. Баграш-Бигра [*Атаманов* 1997: 129; *Ильинский*] (карта-схема 9). В одних из них большинство населения является «язычниками», в других – проживают только отдельные семьи. Так, д. Карамас-Пельга Киясовского района была основана в конце XVII в. выходцами из д. Итешево (современный Малопургинский район Удмуртии). В середине XVIII в., в период насильственной христианизации, в эту деревню подселились несколько семей «язычников» из д. Старая Салья (современный Киясовский район Удмуртии). Они до настоящего времени сохранили свои «языческие» верования, живут отдельной улицей (*Удмуртурам* – «удмуртская улица»), хоронят умерших на своем кладбище *Удмуртшай* («удмуртское кладбище»), семейно-брачные связи поддерживают с единоверцами из Алнашского и Малопургинского районов Удмуртии и Агрызского района Татарстана [*Атаманов* 1997: 217; 2005: 82].

Наиболее известным из населенных пунктов удмуртов-«язычников» на территории Удмуртии является д. Кузебаево Алнашского района, которая служит своеобразным этническим символом Республики. Живущие здесь «язычники» и крещеные удмурты до сих пор проводят общественные моления с жертвоприношениями. По сведениям Н.И.Шутовой, здесь продолжают функционировать святилища *Луд* и *Быдзым куала* (Великая куала). В священной роще Луд в настоящее время моления проводят один раз в году, ночью на Петров день (раньше проводили два раза в году: на Петров день и Покров). В жертву приносят белых баранов. В обрядовых действиях принимают участие только мужчины. Культовое место имеет ограждение прямоугольной формы, куда разрешено входить только жрецам. Внутри ограды располагаются кострища, где в котлах варят мясо жертвенных животных [*Шутова* 2001: 49–50, 265]. В Великой куале в настоящее время молятся три раза в году (на Пасху, в Петров день и на Покров) – раньше молились также на Масленицу. В жертву приносят утку или селезня. Территория святилища огорожена, там растут лиственные и хвойные деревья. Внутри ограждения находится срубная постройка – *куала* – с

земляным полом, вход в которую устроен с южной стороны. В центре сооружения расположен открытый очаг, внутри которого стоят стол и скамейки, по стенам развешаны головные полотенца (чалма), пожертвованные либо невестками, впервые принимающими участие в молении, либо жителями селения в качестве обета в случае болезней и других несчастий [*Шутова* 2001: 51–52, 265–267]. Ранее на Троицу проводили моление *Булда вӧсь* на холме Булдагурезь, куда приходили также жители окрестных деревень Чумали, Муважи, Черный Ключ. В качестве общественных жертв использовались овцы и жеребята, в качестве семейных – белые гуси или овцы [*Шутова* 2001: 54–55].

По данным Н.И.Шутовой, среди жителей д. Кузебаево имеется три социально-культовых объединения (*выжы*): род Великой куалы (*Быдзым куала выжы*), род священной рощи Луд (*Луд выжы*), род Булда (*Булда выжы*). Для проведения молений в этих трех святилищах жрецов выбирают соответственно из того или иного рода. Представители рода Луда являются некрещеными, двух других – крещеными [*Шутова* 2001: 56–57].

Другое наиболее известное «языческое» поселение удмуртов на территории их исконного проживания – д. Варклед-Бодья Агрызского района Татарстана, которая считается своеобразным «духовным центром для удмуртов-язычников из Южной Удмуртии, а также интеллигенции, приверженцев язычества» [*Атаманов* 1997: 207]. Она была основана в конце XVIII столетия (около 1775 г.) выходцами из д. Малая Бодья и Малая Пурга современного Малопургинского района Удмуртии, бежавшими сюда от крещения [*Атаманов* 1997: 130, 207]. В настоящее время жители деревни поддерживают родственные связи с удмуртами-«язычниками» вышеперечисленных деревень юга Удмуртии. По сведениям В.Е.Владыкина и Л.С.Христолюбовой, варклед-бодьинцы сохранили и продолжают соблюдать многие традиционные обряды календарного и семейно-родового циклов [*Владыкин* 1994: 189, 240–243; *Христолюбова* 2008: 145, 154].

По данным И.М.Нуриевой и Н.И.Шутовой, небольшие группы некрещеных удмуртов имеются также среди завятских удмуртов (Балтасинский и Кукморский районы Татарстана) [*Нуриева* 1999: 7; *Шутова* и др. 2009: 160–201]. Как отмечает Н.И.Шутова, удмурты-«язычники» вместе с крещеными проживают в д. Старый и Новый Канисар, с. Важашур, д. Починок-Сутер, с. Старая Юмья, д. Верхний и Нижний Кузьмесь, д. Кур-

кино Кукморского района Татарстана [*Шутова* и др. 2009: 166, 175–177, 183, 193].

Вне пределов традиционного расселения удмурты-«язычники» проживают на территории Бавлинского района Татарстана (бывший Бугульминский уезд Самарской губернии), северо-западных районов Башкортостана (бывшие Бирский и Уфимский уезды Уфимской губернии), Куединском районе Пермского края (бывший Осинский уезд Пермской губернии), Красноуфимском районе Свердловской области (бывший Красноуфимский уезд Пермской губернии). Все они являются потомками переселенцев XVI–XVIII столетий на земли башкир-вотчинников [*Садиков* 2001: 6–7]. В этнографической литературе они именуются закамскими удмуртами. Живя в иноэтничном и иноконфессиональном окружении (башкиры и татары-мусульмане) и избежав насильственной христианизации в XVIII в., они смогли сохранить свою традиционную религию.

В Бавлинском районе Татарстана проживают как крещеные (*чукынэм удмортъёс*), так и некрещеные удмурты (*чукынымтэ удмортъёс*). Последние живут в деревнях Измайлово и Удмуртские Ташлы (Уд-Ташлы), составляя в них примерно половину населения. Обе деревни, видимо, были основаны перед V народной ревизией (1795 г.). В ревизских сказках они отмечены как «вновь заселенные деревни». В 1795 г. в д. Заитова Услы (Заитова по речке Ташлы, современной Уд-Ташлы) было переписано 39 «некрещеных вотяков», перешедших по указу Уфимской казенной палаты из д. Елангач Булак, и 17 «из вотяков новокрещен», перечисленных из с. Покровский-Урустамак и д. Большая и Средняя Омга Елабужской округи Вятского наместничества [ЦГИА РБ 3. Д. 69. Л. 390, 403, 419]. В том же году во вновь заселенной д. Смаилова на Моховом ключе (современная д. Измайлово) крещеные и некрещеные «ясашные вотяки» насчитывались в числе 47 и 28 человек соответственно [ЦГИА РБ 3. Д. 69. Л. 404]. По сведениям Н.В.Никольского, в начале XX в. в д. Заит Узла (Ташла) проживало 116 вотяков-язычников и 270 православных вотяков (здесь же проживало также 170 православных чувашей), в д. Измайлово – 284 вотяков-язычников и 87 православных [*Никольский* 1912 б: 67].

Интересно предание об основании д. Уд-Ташлы, записанное автором данной главы со слов Данила Антоновича Вотчинникова, 1915 г. р.: «Первыми пришли три охотника. Им понра-

вилось это место, и они переселились сюда. Они были из Урустамака. У них была фамилия Заитовы. Поэтому сначала деревню называли Заитов Узыл. Их начали прогонять. Им сказали: если сюда двенадцатью хозяйствами поселитесь, можете оставаться. Из Дымской удмурты пришли, из Урустамака. В Татарской Дымской (современный Бугульминский район Татарстана. – *Р.С.)* до сих пор есть улица Ар урамы (Удмуртская улица. – *Р.С.)*. Пять хозяйств чувашей пришли из Виръяла. Чувашские фамилии: Трофимов, Иванов, Романов, Ефимов. Из Дымской пришли некрещеные удмурты, из Урустамака – крещеные. Ишбулдин, Баширов, Смагулов, Ашитов – фамилии некрещеных удмуртов. Вотчинниковы – крещеные удмурты» [ПМС 2006].

В обеих деревнях крещеные и некрещеные удмурты совместно проводили общедеревенские жертвоприношения *Ош вӧсян* (жертвоприношения быка), а вместе с крещеными удмуртами других окружных деревень устраивали моления *Дэмен вӧсь* (совместные моления). Но вместе с тем своих умерших крещеные и некрещеные хоронили раздельно: в Уд-Ташлах на отдельном участке общего кладбища, а в Измайлово – на отдельном кладбище. Крещеные ставили на могилы православные кресты, некрещеные – надмогильный сруб и небольшую плиту из песчаника. Различаются у них также поминальные обряды: крещеные поминают умерших на краю стола, некрещеные – у предпечья. Моления-жертвоприношения в д. Уд-Ташлы и Измайлово прекратились в середине XX в., но обряды семейно-родового цикла соблюдаются жителями до настоящего времени [ПМС 2004; 2006].

Из других особенностей некрещеных бавлинских удмуртов следует отметить широкое распространение у старшего поколения старинных имен (например, мужские: Туйгельда, Ишбулда, Байзет, Смагул, Ишберда, Биккул, Маматкул, Байкей, Мамаш, Туктагул, Бикмат, Ишмат, Бекбай, Исакай, Антуган, Туташ, Байгельда, Ишкей и др.; женские: Демыш, Атнабей, Дямбике, Тутыгыш, Агдян, Карлычась, Атнок, Тамбике, Тютебей, Яныш, Дызлыбика, Дзок и др.), которые ими воспринимаются как традиционно удмуртские. Подобные имена тюркского происхождения в XVII–XVIII вв. были характерны для большинства некрещеных удмуртов. Отметим, что среди некрещеных удмуртов Башкортостана и Пермского края такие имена в XIX в. под влиянием мусульман были вытеснены

арабо-персидскими. Таким образом, подобная антропонимия сохранились только среди некрещеных бавлинских удмуртов [*Садиков* 2007: 125][14]. По сведениям И.В.Тараканова, эта группа заметно отличается от крещеных удмуртов также в лингвистическом плане [*Тараканов* 1959: 187].

Удмурты-«язычники» Башкортостана и Пермского края (бывшие Уфимская и Пермская губернии) по своим этнокультурным особенностям очень близки друг к другу и относятся к таныпской, буйской и татышлинской подгруппам закамских удмуртов [*Садиков* 2008 б: 7–11]. Проживая в отрыве от основной массы удмуртов, приверженцев православия, они сохранили свою традиционную религию до 30-х гг. XX столетия, периода коллективизации, когда с разрушением традиционного сельского быта ей был нанесен значительный урон.

В конце XIX – начале XX вв. традиционная религия уфимских и пермских удмуртов представляла собой сложную многоуровневую систему. Первичным уровнем, где происходила реализация культовой практики, была семья. В религиозном плане она была тесно связана с объединением родственных семей, ведущих свое происхождение от одного предка по мужской линии (патронимия). В своей семье и в кругу родственных семей удмурты справляли всевозможные обряды семейно-родового цикла по случаю рождения, свадьбы и похорон. Во время календарных праздников, таких как *Вöй* (Масленица), *Быдзынал* (Пасха), *Сизьыл куриськон* (Осеннее моление), *Тулыс* и *Сизьыл кисьтон* (Весенние и Осенние родовые поминки) и т. д., проводились моления. Некоторые обряды этого уровня носили окказиональный характер, например моления и жертвоприношения по случаю строительства нового дома.

Более высокий уровень составляли воршудно-родовые объединения (*вошшуд*, *динь, выжы*), члены которых проводили ежегодные (обычно два раза в году) моления в родовых святилищах *куала* (рис.9) и *керемет* (рис.10). Жители одного поселения также составляли отдельную религиозную единицу. Весь цикл общедеревенских молений-жертвоприношений был связан с аграрными культами и имел календарную приуроченность к основным этапам земледельческого труда. Самыми главными из них считались летнее *Бадзым вöсь* (Великое моление), или *Гуртэн вöсь* (Моление деревней), и зимнее *Тол вöсь* (Зимнее моление). Объединение нескольких деревень – *мер* являлось

еще более крупной религиозной единицей, вероятно, имевшей в прошлом и другие функции, помимо культовых. После проведения собственных жертвоприношений жители деревень, объединенных в один мер, проводили совместное жертвоприношение *Мер вӧсь* [*Садиков* 2008 б: 187–192].

Удмурты Бирского уезда Уфимской и Осинского уезда Пермской губерний объединялись в один *эль* (страна / край) и проводили ежегодные моления *Элен вӧсь* (Моление страной / краем) (рис. 11). По сообщению К.Яковлева, *Элен вӧсь* – «самое торжественное, т. к. этот праздник считается праздником всех вотяков Бирского и Осинского уездов» [*Яковлев* 1915: 263]. Местом жертвоприношения служили три деревни: Старо-Варяшево Кызылъяровской волости Бирского уезда, Алтаево Ваныш-Алпаутовской волости того же уезда и Сухо-Кырги Больше-Гондырской волости Осинского уезда. В одно лето жертвоприношение происходило только в одной из деревень, а в остальных – уже в следующие годы.

Несмотря на активные миссионерские усилия со стороны как Православной Церкви, так и мусульманских священнослужителей, удмурты Уфимской и Пермской губерний в основной своей массе строго придерживались норм своей традиционной религии. Особую роль в этом играли жрецы, которые, по словам Н.И.Тезякова, «фанатически оберегают свои языческие верования» и пользуются среди удмуртов «громадным авторитетом» [*Тезяков* 1892: 6].

Чувствуя непризнанность своей религии царским правительством, удмурты Уфимской и Пермской губерний высказывали недоумение по этому поводу. Так, финский ученый А.О.Хейкель, побывавший в 1884 г. в д. Большой Качак Бирского уезда, отмечал, что вотяки-«язычники» жалуются, почему царь не разрешает им проводить жертвоприношения, ведь им, как и остальным народам, надо молиться о хорошем годе, т. е. о хорошей погоде, чтобы получать хороший урожай и исправно платить налоги [*Heikel* 1884: 8–9].

В конце XIX – начале XX вв. традиционная религия удмуртов данного региона представляла собой сложную строго организованную систему и имела своих многочисленных адептов. По данным переписи 1897 г., 20 920 из 22 501 удмурта Уфимской губернии (или 89%) исповедовали «языческую» веру. Остальные придерживались православия (1176 чел. – 9,2%) или

мусульманства (405 чел. – 1,8%). Подавляющее большинство удмуртов-«язычников» было сосредоточено в Бирском уезде (20 442 чел.), остальные (474 чел.) – в Уфимском уезде [ПВП 8: VII, VIII, 45, 49, 53]. В Пермской губернии, по переписи 1897 г., насчитывалось 6 505 удмуртов, в том числе в Осинском уезде – 5 907 чел., в Красноуфимском – 434 чел., из них православных – 200 чел., старообрядцев – 5 чел., магометан – 208 чел., остальных нехристиан, т. е. «язычников», – 6 096 чел. (в эти показатели включены также удмурты Красноуфимского уезда, см. об этом ниже) [ПВП 7: 3, 98–99]. Противопоставляя себя крещеным удмуртам (*чукынэм удмортъёс*), они называли себя *чын удмортъёс*, т. е. «настоящими удмуртами».

В советские годы проведение крупных общественных молений-жертвоприношений стало небезопасным. Партийные и советские работники приходили на место молений и разгоняли собравшихся верующих. Были осквернены многие святилища: на их месте были построены колхозные фермы или вырыты силосные ямы и т. д. Подвергались гонениям жрецы. Но, несмотря на это, жертвоприношения продолжали проводиться, хотя их масштабность и количество резко сократились. В особенный упадок религиозные традиции удмуртов тогдашних Башкирской АССР и Пермской области пришли в 70–80-е гг. XX столетия. Поколение, воспитанное на атеистических началах, игнорировало посещение религиозных мероприятий. Пожилых людей, носителей традиции, становилось все меньше. Общественные моления проводились только в отдельных деревнях, где собирались в основном старики. Вместе с тем традиции семейно-родового цикла, особенно похоронно-поминальные обряды, соблюдались неукоснительно [*Садиков* 2008 б: 208–210].

В постсоветское время удмурты Башкортостана и Пермского края начали возрождать свою древнюю религию, точнее, проведение деревенских и окружных молений. Особая роль в этом принадлежит Национально-культурному центру удмуртов Республики Башкортостан, созданному в 1996 г. Благодаря его активистам традиция проведения общественных молений восстановлена практически во всех крупных удмуртских населенных пунктах Башкортостана. Рядовые верующие положительно воспринимают и активно поддерживают эти начинания [*Садиков* 2008: 210–214]. В Пермском крае в настоящее время моления-жертвоприношения совершаются только в двух населенных пунктах: в с. Кирга совершается *Буэ дюк вӧсь* (Моление в логу

р. Буй), а в с. Кипчак – *Керемет вӧсь* (Моление в священной роще Керемет) [*Черных* 2004: 499–500].

Таким образом, в настоящее время в связи с изменением общественно-политической ситуации в России происходит активный процесс возрождения традиционной религии у закамских удмуртов Башкортостана и Пермского края. Особенно ярко он проявляется у удмуртов Башкортостана, которые в возрождении веры предков видят одно из условий сохранения своей этничности.

Крупное событие в религиозной жизни закамских удмуртов произошло в 2008 г.: в д. Алтаево Бураевского района Башкортостана состоялось моление *Элен вӧсь*, традиция проведения которого была утрачена еще в начале XX в. На моление собрались представители деревень удмуртов Башкортостана и Пермского края. В 2009 г. *Элен вӧсь* был проведен в с. Старый Варяш Янаульского района Башкортостана. Во время этого мероприятия была создана Ассоциация удмуртских жрецов, в задачи которой входит организация и проведение жертвоприношений. В 2010 г. жертвоприношение проведено в с. Кирга Куединского района Пермского края. Как уже отмечалось, в XIX в. названные селения становились местами проведения общественных молений, в которых участвовали представители удмуртов Уфимской и Пермской губерний.

Рассмотрим религиозную ситуацию у закамских удмуртов на примере д. Старый Кызыл-яр Татышлинского района Башкортостана. Деревня является одним из старинных поселений удмуртов-«язычников», переселившихся на башкирские земли в самом начале XVIII столетия (предположительно в 1713 г.) [*Зайдуллин* 1999]. По сведениям пожилых информаторов, в их молодости проводилось множество общественных и семейных молений и жертвоприношений. В деревне проживают представители воршудов Поска и Какся, следовательно, имелись две родовые куала *Поска куала* и *Какся куала* и две огороженные священные рощи *керемет*. Родовые моления в куале сохранялись еще до послевоенного времени, а жертвоприношения в керемете прекратились недавно в связи со смертью жреца. Хотя обряды в этих святилищах уже не проводятся, сами они тщательно оберегаются; жители сохраняют память об их сакральности.

Перед началом пахоты жители молились о хорошем урожае у р. Танып (*Танып дурын куриськон*), а летом, в период цветения озимых злаков, проводили *Ошмес дур вӧсь* (Моление у родника), которое также называли *Гуртэн вӧсь* (Моление дерев-

ней), после которого устраивали жертвоприношение *Багыш вӧсь* (Моление Багыш). Название, вероятно, связано с находящимся невдалеке от священного места полем *Багыш бусы* (*Багыш* – антропоним, *бусы* – поле), куда приходили молиться также удмурты окрестных деревень Верхне- и Нижнебалтачево, Таныповка (рис.12). Вслед за *Багыш вӧсь* устраивали крупное общественное моление *Мӧр вӧсь* на священном месте у д. Старокальмиярово. В советские годы место проведения этого моления перенесли к маленькой д. Алга, подальше от взоров районного и сельского начальства. На это моление собирались жители девяти окрестных деревень. Аналогичные моления (*Гуртэн вӧсь*, *Багыш вӧсь*, *Мӧр вӧсь*) проводили также в зимний период. В засушливые годы совершали обряд *Карга бутка* (от башк. «грачиная каша»), когда обливали водой могилы и молились верховному богу Инмару с кашей, прося дождя (рис.13). В настоящее время летом и зимой жители деревни участвуют в молениях *Багыш вӧсь* и *Мӧр вӧсь*. Места их проведения огорожены, а внутри, в специальных сооружениях, хранится ритуальный инвентарь. По-прежнему существует традиция проведения многих семейно-родовых обрядов, особенно обрядов похоронно-поминального цикла [ПМС 2009].

Небольшая группа удмуртов-«язычников», на сегодняшний день практически ассимилированная соседями – уральскими марийцами, проживает в с. Ювa и с. Верхний Бугалыш Красноуфимского района Свердловской области. До 40–50-х гг. XX в. они два раза в год, летом и зимой, проводили крупные обще-ственные моления-жертвоприношения *Вэсь бэрйэм* (Праздник жертвоприношения), на которых жертвовали жеребят, телят, баранов, гусей, и моления в кереметах. Жертвоприношения устраивались отдельно от живущих в этих селах марийцев-«язычни-ков», проводивших свои моления. До середины XX в. сохранялись некоторые удмуртские элементы в семейно-родовой обрядности. К настоящему времени она не отличается от марийской. Своих умерших красноуфимские удмурты хоронят на общих с марийцами кладбищах, но на отдельных участках [ПМС 2002 а].

Итак, к началу XXI в. удмурты, исповедующие свою традиционную религию, живут преимущественно на территории Башкортостана и Пермского края. Небольшие группы удмуртов-«язычников» сохранились в нескольких населенных пунктах юга Удмур-

тии. Незначительные группы удмуртов-«язычников» проживают в Татарстане и Свердловской области. География удмуртов-«язычников» представлена в таблице 1.

*Таблица 1*

**Список населенных пунктов удмуртов, исповедующих традиционную религию**

| Название | Др. конф. и этн. группы | З | Название | Др. конф. и этн. группы | З |
|---|---|---|---|---|---|
| **Республика Башкортостан** | | | | | |
| *Балтачевский р-н* | | | | | + |
| д. Кизганбаш | т/м, р | + | д.Петропавловка | | + |
| д. Асавка | т/м | + | д. Юда | | + |
| д. Шавьяды | т/б/м | – | д. Вязовка | | + |
| *Бураевский р-н* | | | д. Арибаш | | + |
| д. Мамады | | + | д. Алга | | + |
| д. Бикзян | т/м | – | д. Бигинеево | | + |
| д. Алтаево | | + | д. Верх. Балтач | | + |
| д. Касиярово | т/м | – | с. Ниж. Балтач | | + |
| д. Давлеканово | | – | д. Дубовка | | + |
| д. Асавтамак | т/м | – | д. Ивановка | | + |
| д. Байшады | | ++ | д. Кызылъяр | | + |
| д. Сарсаз | | – | д. Таныповка | | + |
| *Илишевский р-н* | | | д. Танып-Чишма | т/м | + |
| д. Ташкичи | т/м | – | д. Утар-Елга | т/м | + |
| *Калтасинский р-н* | | | д. Бальзюга | | + |
| с. Большой Качак | | ++ | *Янаульский р-н* | | |
| д. Малый Качак | | ++ | д. Арлян | | – |
| д. Качкин-Турай | | ++ | д. Барабановка | | – |
| с. Бол. Туганеево | | ++ | д. Новая Кирга | | – |
| д. Кургак | | ++ | д. Норкан | | – |

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| с. Верх. Тых-тем | | ++ | д. Нократ | | + |
| д. Ниж. Тых-тем | м/я | ++ | д. Банибаш | | – |
| д. Тынбахтино | | – | д. Каймаша | | + |
| д. Тойкино | | – | д. Каймаша-баш | | + |
| *Татышлинский р-н* | | ++ | д. Верхняя Барабановка | | + |
| с. Кальмияр | | + | с. Максимово | т/б/м | + |
| д. Уразгильды | | + | д. Вотская Ошья | т/м | + |
| с. Нов. Татышлы | т/м | + | д. Вотская Урада | | + |
| д. Майск<br>с. Шудек | | +<br>+ | д. Никольск<br>**Республика Татарстан**<br>*Агрызский р-н* | | – |
| д. Можга | | + | д. Варклед-Бодья | | + |
| д. Конигово | | + | *Бавлинский р-н* | | |
| с. Ст. Варяш | | +<br>+ | д. Измайлово | п/у | – |
| д. Нов. Варяш | | +<br>+ | д. Удм. Ташлы | п/у, ч | – |
| д. Будья Варяш | | +<br>+ | **Пермский край**<br>*Куединский р-н* | | |
| д. Наняды | | ++ | с. Барабан | | – |
| д. Андреевка | | +<br>+ | с. Бол. Гондырь | т/м, р | – |
| д. Четырман | т/м | +<br>+ | д. М. Гондырь | т/м | – |
| *Кушнаренков. р-н* | | | д. Верх. Гондырь | т/м | – |
| д. Канлы | | – | д. Вильгурт | | – |
| **Республика Удмуртия** | | | | | |
| *Алнашский р-н* | | | с. Кипчак | | +<br>+ |
| д. Кузебаево | п/у | + | с. Кирга | | + |
| д. Удм. Тоймо-баш | п/у | – | д. Союз | | – |

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| д. Муважи | п/у | – | д. Гожан | | – |
| д. Черный ключ | п/у | – | д. Удм. Шагирт | | – |
| д. Шайтаново | п/у | – | с. Ст. Шагирт | р | – |
| д. Удм. Кизеково | п/у | – | д. Калмияры | | – |
| *Киясовский р-н* | | | **Свердлов. обл.** *Красноуфим. р-н* | | |
| д. Карамас-Пельга | п/у | – | с. Юва | м/я | – |
| *Граховский р-н* | | | с. Верх. Бугалыш | м/я | – |
| д. Ниж. Адам-Учи | п/у | – | | | |
| *Малопургинский р-н* | | | | | |
| д. Баграш-Бигра | п/у | – | | | |

*Примечания:*

3 – проведение общественных жертвоприношений (+ традиция не пресекалась, ++ возрождены в недавнее время, – не проводятся);

т/м – татары-мусульмане; б/м – башкиры-мусульмане; м/я – марийцы-«язычники»; р – русские, ч – чуваши.

# Глава II
# Ислам в историко-культурных традициях поволжских народов

## 1. Ислам в Урало-Поволжье в X–XVII вв.

Ислам проник в Среднее Поволжье в средневековье. По официальным данным, он был воспринят волжскими булгарами в 922 г. в результате визита багдадского посольства Муктадира. Но уже в XIX в. ученые неоднократно указывали на более раннее время появления ислама в регионе: VIII в. [*Fraehn* 1830; *Ашмарин* 1902: 37–38] или IX в. [*Бартольд* 1966: 242; *Халикова* 1986: 138]. Исследователи расходятся в вопросе о масштабах его распространения в регионе [*Халикова* 1986: 150–151; *Димитриев* 1984: 45; *Каховский* 1979: 101–108; *Казаков* 1994: 27]. Вероятно, на периферии Волжской Булгарии влияние ислама было менее значительным, чем в центре [*Ашмарин* 1902: 29–30], и, скорее всего, в домонгольский период в Волжской Булгарии бытовали синкретические формы религиозности [*Халикова* 1986: 149].

Первый, хазаро-булгарский, этап исламизации региона охватывает период от появления первых мусульманских общин до монгольского завоевания (1240 г.) [*Халидов* 1998: 21]. Принятие ислама имело для булгар важное социально-политическое и культурное значение, т. к. приобщило их к мусульманской культуре, являвшейся в то время передовой культурой Востока [*Смирнов* 1951: 40]. Дальнейшему распространению ислама среди булгар способствовали оживленные экономические связи Среднего Поволжья и Прикамья с мусульманским Востоком. Среднеазиатские купцы вели не только торговую, но и миссионерскую деятельность, благодаря чему в регион проник ислам ханифитского толка [*Халикова* 1986: 142].

О значительном распространении данной религии в регионе следует говорить, вероятно, с XIII в., т. е. в период после монгольского завоевания [*Иванов* 1998: 40]. С него отсчитывают второй, ордынский, этап истории ислама в России [*Халидов* 1998: 21]. Большинство историков связывают массовую исламизацию народов края с деятельностью ханов Берке (1256–1265) и Узбека (1312–1340), а ее завершение относят уже к XV в. [*Димитриев* 1984: 45; *Юнусова* 1999: 23; *Халидов* 1998: 22]. Этот процесс стал причиной расслоения населения Булгарского улуса в конце XIII в. на две группы: мусульманскую, сложившуюся из

золотоордынских пришельцев и болгарской аристократии, и местное болгарское население, придерживавшееся традиционных воззрений [*Егоров* 1984: 100]. Именно со второй группой историки связывают происхождение чувашского народа.

В середине XV–XVI вв. под влиянием ислама происходила активная ассимиляция и инкорпорация финно-угорских народов Поволжья и Урала в тюркскую этнокультурную среду [*Якупов* 1998: 94–95]. В первую очередь это коснулось феодальной знати, вынужденной приспосабливаться к интересам господствующей верхушки Казанского ханства [*Денисов* 1959: 81]. Верования же большинства населения оставались на уровне «языческо»-мусульманского, или мусульманско-«языческого», синкретизма.

В XV–XVI вв. в регионе массово распространяется татаро-мусульманская антропонимия [*Егоров* 1986: 96–97]. Ислам оказал влияние на эволюцию религиозных представлений, культа, нравственности и социальной организации немусульманских народов Волго-Уралья, не изменив при этом сущностных основ традиционной религии [*Кудряшов* 1974: 64–65]. Большинство элементов мусульманской религии и системы неизменно воспринималось в рамках уже существующих в религии противопоставлений [*Хузангай* 1986: 56–70]. Но часть чувашей и финно-угорских народов, вероятно, все же прошла через этап исламизации. Арабоязычные эпитафии с коранespecкими формулировками были оставлены, по мнению исследователей, мусульманизированными чувашами [*Алишев* 1995: 210; *Федотов* 1980: 21]. Мусульманские святыни, в частности места погребения ревностных сторонников ислама и политических деятелей (например, Валем-хузя), почитались чувашами даже после переселения их из Закамья в Чувашию [*Димитриев* 1993: 64; *Ашмарин* 1930: 162, 165; 1935: 185]. К исламу же восходит значительная часть религиозной терминологии чувашей (*Пихампар, Кепе, Хăрпан, Эсрел, киреметь, харам, пирĕшти* и др.), празднование пятницы *эрнекун* и культ святых *ырсем* [*Ашмарин* 1902: 129–132].

Третий, российский, этап в истории ислама в России начинается с середины XVI в., т. е. с присоединения Волго-Уральского региона к Русскому государству [*Халидов* 1998: 21]. Изменение политической ситуации после падения Казанского ханства (XVI в.) и прекращение контактов с мусульманским миром привели к тому, что «в душе народа неукоренившийся ислам слился с еще не совсем забытым язычеством» [*Месарош* 2000: 20]. Другой причиной ослабления мусульманского влия-

ния в этот период стало начавшееся вскоре после покорения Казанского ханства противодействие исламизации «инородцев» со стороны Русского государства. Борьба за овладение умами нерусских народов являлась частью политического противостояния между Москвой и Казанью [*Макаров* 2000: 57]. Тем не менее исламизация народов Урало-Поволжья в XVI–XVII вв. и в последующем продолжалась. С ней некоторые историки связывают демографические спады в численности чувашей и сокращение географии этноса в XVI–XVII вв. [*Димитриев* 1969: 242–246; *Иванов* 1999: 16]. Другие исследователи отвергают факт массовой исламизации чувашей в этот период [*Алишев* 1990: 210; *Исхаков* 1995: 257–297]. Очевидно, необходимо дальнейшее изучение данного вопроса.

XVIII в. стал переломным в отношениях между Российским государством и исламским сообществом. До третьей четверти столетия ислам находился фактически в положении незаконной религии. В правление Екатерины II издается Указ о веротерпимости (1773 г.) и учреждается Духовное управление мусульман Европейской России и Сибири (ДУМЕРС; 1788 г.). С этого времени ислам становится значимым вектором внутренней политики Российского государства, а исламский фактор – одним из важнейших в истории народов России.

## 2. Причины и предпосылки исламизации в XVIII–XX вв.

Распространению ислама среди чувашей, марийцев и удмуртов в Урало-Поволжье способствовал ряд факторов: 1) территориальный (близость мусульманских, в первую очередь татарских, деревень); 2) экономический – торгово-ремесленная специализация татар, позволявшая им при разъездах по немусульманским деревням пропагандировать ислам; с другой стороны, чувашские, марийские и удмуртские крестьяне нередко нанимались к татарам на заработки и воспринимали ислам [*Никольский* 1912 а: 190]; 3) социокультурный – знание татарского языка в зонах смешанного проживания.

Важнейшей причиной исламизации чувашей, марийцев и удмуртов был мировоззренческий и социальный кризис, который испытывали «язычники» под влиянием распространявшихся мировых религиозно-философских систем и усложнявшейся общественно-политической жизни в стране. Прежние нравственные устои и ритуальная практика уже не удовлетворяли привержен-

цев традиционной религии и вынуждали их искать иные ориентиры. «Кризис язычества» особенно стал ощутим в конце XIX в. [ЦГИА РБ 5. Д. 495; ЦГИА РБ 2. Д. 1211. Л. 3]. Татарские пропагандисты ислама умело использовали ситуацию неуверенности и сомнения «язычников» в истинах традиционной веры, предлагая взамен как реальные выгоды от материальной поддержки, так и мистический рай за пределами бытия[15].

Важнейшими причинами успехов ислама были его гибкость и способность приспосабливаться к местным условиям, ориентированность на синкретизм мировоззрения, вероучения и культа [*Юнусова* 1992: 34], благодаря чему мусульманская религия выглядела более привлекательной для «язычников» вопреки мощному противодействию церкви и государства.

Переход в мусульманство означал изменение не только конфессиональной принадлежности, но и некоторых этнических характеристик: языка, одежды, обрядов и в конечном итоге самосознания [*Багин* 1910: 391]. Окончательное отатаривание происходило благодаря бракам [*Никольский* 1912 а: 190], которые заключались в смешанных с мусульманами селениях и районах. Вопрос об этнической принадлежности, таким образом, оказывался в прямой и жесткой зависимости от вероисповедания. Понятия «татарин» и «магометанин» мыслились в одной категории и приравнивались друг к другу, в то время как христианская доктрина допускала существование и отличной от русских этничности.

Следует отметить, что отатаривание было вызвано не только исламизацией, но и длительным соседством с татарами, как это произошло, к примеру, с группой молькеевских кряшен в Цивильском и Тетюшском уездах Казанской губернии[16]. По данным Д.М.Исхакова, к началу XX в. здесь было ассимилировано около 4–5 тыс. чувашей [*Исхаков* 1993б]. В лице молькеевцев, как и некоторых других групп кряшен (например, чистопольской [*Исхаков* 1993а: 112–129, 132–140] или бакалинской [*Иванов* 2002: 223–228]), формировавшихся при участии чувашей, можно наблюдать процесс неполной этноконфессиональной ассимиляции, когда ислам, не успев вытеснить традиционные верования и закрепиться в религиозной жизни населения, не препятствовал последующей их христианизации, но под его воздействием происходила определенная культурно-языковая трансформация группы («отатаривание»).

## 3. Ислам в истории и культуре чувашей

### *3.1. Исламизация чувашей в Урало-Поволжье в XVIII в. – начале XX в.*

Чуваши – один из немногих немусульманских тюркоязычных народов. С середины XVIII в. подавляющее большинство чувашей официально исповедуют православие. Но, как и другие народы Урало-Поволжья, чуваши неоднократно и достаточно тесно соприкасались с исламом, а некоторая часть народа на протяжении столетий подвергалась исламизации и этнической ассимиляции.

Исламизация чувашей с их последующим отатариванием в XVIII в. носила единичный, эпизодический характер и охватывала районы совместного чувашского-татарского и / или чувашско-башкирского проживания, преимущественно в Присвияжье и западной Башкирии (карта-схема 10). В 1740–1750-х гг. были зафиксированы случаи перехода в ислам в Симбирской (восемь семей) и Свияжской (293 чел.) провинциях Казанской губернии[17] [*Можаровский* 1880: 89]. Об отатаривании в десяти чувашских селениях Свияжского и Тетюшского уездов пишет историк В.Д.Димитриев[18]. Исламизации подверглись чуваши-тептяри в Башкирии [*Якупов* 2002: 90], составлявшие в 40-х гг. XVIII в. 2,4% от общей численности этой группы [*Кабузан* 1990: 108], а к концу века – уже 18% [*Рахматуллин* 1975: 15].

Влияние ислама на чувашей усилилось в последней четверти века после проведения принудительной исламизации. Но эти нововведения касались лишь некрещеных чувашей, в то время как новокрещенам не разрешалось возвращение в «язычество» или переход в ислам [*Димитриев* 1978: 113]. События конца XVIII в. подготовили благодатную почву для исламизаторских процессов последующих столетий, особенно в 40-х, 60-х и 90-х гг. XIX в. и в начале XX в.

Переход чувашей в ислам в 20–60-х гг. во многом был инспирирован как нарастающим влиянием на чувашей татарской культуры, так и непосредственным примером крещеных татар, массово «уклонявшихся» в ислам в этот и предшествующий периоды. «Отступничество» охватывало районы совместного проживания татар и чувашей: Буинский и Симбирский уезды Симбирской губернии, Петровский уезд Саратовской губернии, Свияжский, Тетюшский, Чистопольский и Спасский уезды Казанской губернии, Бугульминский, Бугурусланский уезды Са-

марской губернии, Белебеевский, Мензелинский и Стерлитамакский уезды Уфимской губернии [*Werth* 2002: 148–153; *Браславский* 1997: 41]. В одной только Казанской епархии в 1866 г. насчитывалось около 9000 «отступников» из «инородцев [Отчет БСГ 1883. № 22: 696; № 23–24: 766] (карта-схема 11).

Важнейшим средством воздействия ислама являлась пропагандистская и просветительская деятельность мулл в чувашских деревнях, которая приводила не только к совращению части населения, но и к появлению лидеров и проповедников из числа новообращенных. Так произошло, к примеру, в д. Чепкас-Ильметево Буинского уезда, Старое Афонькино Бугульминского уезда, Полевое Байбахтино Цивильского уезда [НА ЧГИГН 1. Д. 645. Л. 56]. Типичен пример перехода в ислам чувашей д. Чепкас-Ильметево Буинского уезда. Под влиянием и наставлению односельчан-татар грамотный чуваш Иван Васильев выучил арабский, освоил Коран и основы исламской религии и начал проповедовать ее среди чувашей, в результате чего восемь семей (15 чел.) в 1865 г. восприняли ислам. Васильев проповедовал также в соседних Симбирском и Тетюшском уездах, пока его не сослали в Сибирь [*Чичерина* 1907: 36–37].

Случаи открытого перехода в ислам отмечены в этот период также в деревнях Верхнее Никиткино Чистопольского уезда (1846–1850 гг.) [*Комиссаров* 1913: 569], Богдашкино и Тимерсяны (1847), Средние Алгаши (1865–1866) Симбирского уезда [РГИА 1; Журнал 1902: 476], Кукшум, Белая Воложка, Утеево Тетюшского уезда (1860-е гг.) (*Денисов* 1959: 297), Сунчелеево Цивильского уезда (1860-е гг.) [Отчет БСГ 1883. № 22: 696; № 23–24: 766]. В 1862–1866 гг. чуваши-мусульмане Кузнецкого (д. Сосновый Враг), Хвалынского (д. Каменный Ключ) и Петровского (д. Абдуловка, Шняево) уездов Саратовской губернии общей численностью около 30 человек (шесть семей) переселились на Кавказ, а оттуда – в Турцию [*Димитриев* 1993: 232].

Русская Православная Церковь принимала меры, направленные на предотвращение исламизации чувашей и татар в Урало-Поволжье: в 1828 г. были учреждены особые миссионеры для этих регионов, а в ноябре 1849 г. был издан Высочайший указ о переселении «отпавших» в старорусские селения [РГИА 4. Оп. 19. Д. 42701. Л. 1 об.], обозначены такие приоритеты, как назначение священников со знанием местных языков, перевод религиозной литературы, миссионерство [*Можаровский* 1880:

247]. По-прежнему запрещалось строить мечети и допускать к службе немусульман. Радикальные меры в отношении отступников выражались в аресте и ссылке «совратителей» в Сибирь.

В 70-х гг. XIX в. в Казани была разработана программа противдействия исламизации чувашей и созваны съезды миссионеров антиисламской миссии. Несмотря на это, в 80-х гг. в Урало-Поволжье прокатилась новая волна «отступничества», в которой приняли участие и чуваши [*Werth* 2002: 198].

В Казанской епархии «отпадения» повлияли на настроения неустойчивых в религиозной ориентации чувашей некоторых селений Свияжского (села Большие и Малые Меми, Киксары), Цивильского (деревни Старое Муратово, Тенеево, Полевое Байбахтино, Большое Тябердино, Суринское), Чебоксарского (деревни Семенчино, Янгильдино), Тетюшского (деревни Кущелге (Андреевка), Б. Ерыкла (Можарки) и Байбатырево) и Чистопольского (села Шама, Богоявленская Горка, деревни Татарское и Новое Сунчелееево) уездов [РГИА 5. Оп. 8. Д. 777, 778; ЦГИА РБ 5. Д. 253. Л. 11; Д. 8343; *Диаконов* 1891: 764–765; Отчет КЕИМ 1913. № 32: 944]. Официальные христиане, но сохранявшие в быту приверженность «язычеству» и постоянно общавшиеся в соседями-мусульманами, – так охарактеризованы в отчетах по епархии в 80–90-х гг. XIX в. чуваши этих селений [Отчет БСГ 1883. № 23–24: 755–767; 1887. № 3: 76; 1890. № 8: 169–170]. Описывая их язык и культуру в начале XX в., священник А.Пчелов отмечал, что местные чуваши «не то чуваши, не то татары», т. к. говорили на «исковерканном» на чувашский лад татарском языке, носили татарские одежды, а киксарцы приглашали на похороны, поминки и празднование семика муллу [НА ЧГИГН 1: 542].

Похоже обстояли дела и в Симбирской губернии. В 1870–1880-х гг. в ислам в единичном порядке переходили жители д. Старое Шаймурзино, Средние Алгаши и Трех-Изб-Шемурша Симбирского уезда [ЦГИА РБ 5. Д. 495, 3259; Отчет СмбЕК 1877: 163]. Старое Шаймурзино было одним из крупнейших селений чувашей-мусульман. По данным X ревизии (1859 г.), здесь уже проживали 83 чуваша-мусульманина в соседстве с татарами-мусульманами (1576 чел.), православными чувашами (275 чел.), «язычниками» (49 чел.) и старокрещеными, но «отпавшими» от православия татарами (24 чел.). В 1888 г. численность чувашей-мусульман составила 97 чел. [ЦГИА РБ 5. Д. 495].

С 70-х гг. мусульманские настроения распространялись и в соседнем Буинском уезде (деревни Н. Дуваново, Трехбалтаево и др.) [РГИА 5. Оп. 8. Д. 770, 775, 780]. К концу XIX в. в Рунгинской волости находились четыре чувашские деревни, жители которых праздновали пятницу, держали уразу, хоронили по мусульманскому обряду, а в одной из них даже посещали мечеть и совершали мусульманские омовения [*Чичерина* 1907: 349]. Об отатаривании чувашей в этом и Симбирском уезде (д. Буинка, Сиушево, Чепкасы, Ильметево, Чакилдым, Шаймурзино) сообщал священник К.Прокопьев [*Прокопьев* 1907: 142]. Во всех селениях имелись молитвенные дома и неофициальные, так называемые «пятивременные» муллы, совершавшие пятикратные суточные моления. Нередким было совместное обучение чувашских и татарских детей [Отчет СмбЕК 1877: 107]. Следы мусульманского влияния наблюдались среди буинских и симбирских чувашей не только в религиозной атрибутике и обрядовой практике (к примеру, в сбривании волос на голове или праздновании пятницы), но и в религиозных представлениях: идее предопределения и учения о мосте Сират [*Прокопьев* 1907: 145].

«Отступничеством» были охвачены чуваши в Саратовской губернии. В 1889 г. в ислам перешли 19 семей из деревень Абдуловка и Белая Гора Петровского уезда. В ходе расследования этого дела выяснилось, что они и их предки всегда тайно исповедовали магометанство, а с 1889 г. «совершенно отпали от православия ... рождение (обрезание) и браки производятся по магометанскому обряду» [ЦГИА РБ 5. Д. 1132].

Наиболее масштабно исламизация проходила в Уфимской губернии начиная с 70-х гг. XIX в., где этому способствовали и многочисленность «язычников», и специфика расселения среди мусульман – татар и башкир, а также активность и влияние мусульманской пропаганды. В отличие от западных губерний, деятельность православных миссий здесь не получила большого распространения [*Ильминский* 1895: 17].

Исламизация происходила чаще всего в чувашско-татарских селениях, хотя случалась и в русском окружении, как, например, в с. Баткак Мензелинского уезда. Имея постоянные контакты с русскими, местные чуваши, по убеждению приходского священника Д.Григорьева, должны были обрусеть, а не отатариться. Однако за полвека, к концу XIX в., здесь все оказалось «поглощено татаризмом [*Григорьев* 1905: 26–27].

Пик «отпадений» в Уфимской епархии пришелся на 1879–1882 гг. и наиболее активно происходил в Белебеевском (села Слакбаш, Новые Карамалы, Базлык-Васильевка, Бижбуляк, Базгиево и др.), Мензелинском (д. Драгун-Бехметево) и Стерлитамакском (с. Мелеуз и др.) уездах [Отчет УЕК 1889. № 17–18: 545, 570, № 20: 654; 1890. № 14: 579; РГИА 3. Оп. 162. Д. 1077]. Большинство этих селений были многонациональными. В Базгиево большую часть населения (65%) составляли чуваши-христиане, соседствовавшие с православной мордвой (21%) и чувашами-мусульманами (14%). Последние в количестве 56 чел. (12 семей) восприняли ислам еще в 1882 г. В Ахманово этнический и конфессиональный состав был еще более разнообразным: православные русские (около 11%), крещеные татары (55%) и чуваши (33%), часть из которых придерживалась «язычества». Вблизи обоих сел обитали татары-мусульмане, что многократно усиливало возможности для дальнейшего отпадения в ислам [Отчет УЕК 1892. № 15: 336–337].

Другой «мусульманский» куст чувашских селений располагался в Зириклинском приходе Белебеевского уезда, в который кроме Зириклов входили чувашские деревни Седяк-Баш, Седяк-Васильевка и Елбулак. В 1894 г. население деревень состояло из христиан, «язычников» и магометан. Однако и некоторые крещеные чуваши, находившиеся в близком родстве с «отпавшими» в ислам татарами – жителями с. Базлык, тайно исповедовали ислам, принимали у себя муллу и обучали детей татарской грамоте [Отчет УЕК 1895: 210]. В селах Юмашево и Новосеменкино Белебеевского уезда на фоне внешнего благополучия наблюдалось тайное исповедание ислама. По сообщению священника Рекеева, молодые мужчины брили головы, умывались из кумганов, жертвовали деньги на мечети, а некоторые старухи соблюдали пост (уразу). Все жители в совершенстве владели татарским языком, а многие одевались по-татарски [*Спасский* 1900: 154].

Не менее впечатляющей предстает картина мусульманского влияния в чувашских селениях Стерлитамакского уезда. В отчете Миссионерского комитета за 1894 г. отмечалось, что «проживающие в них инородцы-чуваши окружены фанатическими магометанами и сильно поддались магометанским религиозным обрядам и верованиям. Все с большим усердием и полнейшим неразумием празднуют вместо воскресенья пятницу как магометане; будучи в гостях у магометан, часто зауряд с ними

после угощения молятся Богу вместе с татарами по-магометански. Вообще чуваши эти в житейских сношениях более тяготеют к магометанам и очень хорошо владеют их языком; храм же божий посещают редко…» [Отчет УЕК 1895: 238].

«Очагом отатаривания чуваш и других инородцев» называл Н.И.Ильминский в начале 80-х гг. Самарскую губернию [*Ильминский* 1895: 387]. Случаи перехода чувашей в ислам в Самарской епархии наблюдались в чувашских и чувашско-татарских селениях Бугульминского и Бугурусланского уездов, расположенных по соседству с татарскими селениями Ерилкино, Кульшарыпово, Новое и Старое Суркино, Старое Афонькино, Булантамак, Алексеевка, Абдикеево и др. В последнем, по сообщению священника А.Скворцова, в 1904 г. из 70 чувашских семей лишь 20 жили по-христиански; остальные не соблюдали постов, ели мясо, а в домашнем быту говорили по-татарски и даже читали татарские молитвы [Отчет СЕК 1905. № 11: 3].

Священник с. Никольское Бугурусланского уезда отмечал, что «несколько семейств, благодаря своим родственным связям с татарами соседних деревень, совсем почти омусульманились, и хотя не отказываются выполнять все требования христианства, но тайно соблюдают “уразу”, на “байрам” или на открытие “уразы” отправляются в Булантамак к татарам, едят мясо только татарского резания, без всякого стеснения творят “намазы” и учат тому детей своих, снимают святые иконы с божниц своих, когда приезжают к ним в гости татары или башкиры» [Отчет СЕК 1905. № 11: 3–4]. Аналогичные сообщения поступали от священнослужителей из деревень Николькино, Сарайгир (Васильевка) Бугурусланского, Нижний Нурлат и Старое Иглайкино Самарского, Ивановка и Алексеевка Бугульминского уездов [*Иванов* 1900 б: 173; Отчет СЕК 1901. № 15: 81; 1903. № 8: 8].

Во второй половине 90-х гг. по епархии прокатилась волна официальных переходов в ислам. В феврале 1896 г. прошение подали 79 семей (492 чел.) «язычников» из с. Старое Ганькино Бугурусланского уезда [Отчет СЕК 1898: 86]. В марте того же года прошение последовало от жителей соседнего с. Рысайкино [*Михайлов* 1907: 60–69]. Единичные переходы отмечены в начале XX в. в деревнях Сарайгир, Старое Афонькино, Алексеевка [Отчет СЕК 1903. № 8: 8; *Филимонов* 1908: 620–625].

Последняя четверть XIX в. стала эпохой противостояния в Урало-Поволжье двух религиозных систем – христианства

и ислама, воздействие которых на нерусские народы было так велико, что, по словам американского исследователя П.Верта, последние просто «увязли» между этими двумя религиями [*Werth* 2002: 196]. Не усвоив христианских истин, они в то же время не смогли сохранить в преобладающем татарском окружении традиционную религию и становились легкой добычей мусульманских миссионеров. В конечном итоге они утрачивали этническую идентичность [*Jersild* 2000].

В отношении властей к данному процессу наблюдается двойственность. С одной стороны, ислам по-прежнему воспринимался как конкурирующая религия, под влиянием которой церковь безвозвратно теряла контроль над «язычниками». Официальное признание их мусульманами давало повод к усилению исламской пропаганды и ее легитимизации [РГИА 4. Оп. 18. Д. 41173. Л. 27]. С другой стороны, МВД рассматривал переход «язычников» в ислам как прогрессивный ход в постижении идолопоклонниками идеи единобожия [РГИА 5. Оп. 133. Д. 432. Л. 4]. Различались также позиции церкви и государства в разрешении мусульманского вопроса: уступая исламу в широте распространения грамотности, доступности литературы, популярности идей, православие нуждалось в миссионерской поддержке, в то время как государство в сложившейся внешнеполитической ситуации (присоединение Средней Азии, русско-турецкая война) стремилось избежать открытой конфронтации с исламом. К тому же христианский прозелитизм уже нуждался в новых методах [*Werth* 2002: 199].

В конце XIX в. чуваши-мусульмане рассматривались в православных кругах в двух категориях: «отступников» и «магометан». К первой относились бывшие христиане, находившиеся под сильным влиянием татар, отразившимся на их культурно-языковых характеристиках. Проживая в шести основных губерниях – Казанской, Симбирской, Самарской, Уфимской, Оренбургской и Саратовской, они различались по степени «отатаривания» в зависимости от региона. Наибольшей ассимиляции подвергались чуваши в районах совместного проживания, где от татар усваивались не только внешние формы (язык, обычаи, костюм), но и самосознание; на чувашское происхождение указывали лишь языковые (фонетические) нюансы и антропологические особенности. В других регионах, где чуваши не находились в столь тесном и постоянном контакте с татарами, отмечались следы

чувашской культуры, особенно в языке и костюме женщин. Чуваши этой категории в официальных отчетах не признавались мусульманами, чем отличались от другой группы – «чувашей-магометан», состоявшей из фактических и официально признанных еще в середине XIX в. (по ревизии 1857 г.) мусульман. И хотя в языке и культурном облике чувашей данной группы, особенно ее женской части, сохранялись элементы чувашской этнической культуры, по самосознанию и отношению к религии они принадлежали к татаро-мусульманскому сообществу [Краткая заметка 1897: 24–25].

По переписи 1897 г., чуваши-мусульмане (определены по двум критериям: «родной язык» и «вероисповедание») проживали в следующих губерниях: Симбирской – 74 чел., Томской – 69 чел., Казанской – 67 чел., Саратовской – 61 чел., Самарской – 57 чел., Оренбургской – 2 чел. (всего – 330 чел.). Самые многочисленные группы отмечены в Буинском (74 чел.), Кузнецком (65 чел.), Петровском (53 чел.), Свияжском (50 чел.) и Новоузенском (41 чел.) уездах (НА ЧГИГН 1: 220. Л. 3–396) (таблица 2; (карта-схема 12).

Наибольших масштабов исламизация чувашей в Урало-Поволжье достигла в конце XIX – начале XX вв. и особенно в 1905–1907 гг. после Манифестов 17 апреля и 17 октября 1905 г., объявивших свободу вероисповедания и возвестивших о наступлении времени «рыночного религиозного плюрализма» [*Кудряшов* 1974: 71]. Манифесты вызвали широкий резонанс и разноречивые толкования среди всех слоев населения России. Манифест от 17 апреля об укреплении начал веротерпимости был однозначно истолкован мусульманами как легитимизация открытого перехода крещеных татар в ислам [*Егоров* 1906: 483].

Между тем циркулярным распоряжением МВД от 18 августа 1905 г. регламентировался переход из православия в «иноверные исповедания» таким образом, что, во-первых, он разрешался лишь номинальным христианам, фактически исповедовавшим ту веру, в которую они собирались переходить; во-вторых, разрешение на переход давалось только губернатором и после предварительного следствия, в ходе которого определялась истинная религиозная принадлежность просителей. Поэтому свободами Манифестов фактически могли воспользоваться лишь чуваши-язычники, предки которых и они сами никогда не были крещены. Прошения, последовавшие от чувашей в 1905–

1908 гг., принадлежат именно некрещеным чувашам, которые в своих обращениях подчеркивали «языческое» происхождение.

*Таблица 2*

**Численность чувашей-мусульман России в конце XIX – начале XX вв.**

| **Губернии / уезды / округа** | **1897 (чел.)** | **1911 (чел.)[19]** |
|---|---|---|
| **Казанская губерния** | **67** | **78** |
| Казанский уезд | 1 | – |
| Свияжский уезд | 50 | – |
| Спасский уезд | – | 14 |
| Тетюшский уезд | 4 | – |
| Цивильский уезд | 1 | – |
| Чебоксарский уезд | 8 | – |
| Чистопольский уезд | 3 | 64 |
| **Оренбургская губерния** | **2** | **5** |
| Орский уезд | 2 | 5 |
| **Пензенская губерния** | **–** | **305** |
| Пензенский уезд | – | 305 |
| **Саратовская губерния** | **61** | **187** |
| Петровский уезд | 53 | 187 |
| Хвалынский уезд | 8 | – |
| **Самарская губерния** | **57** | **574** |
| Самарский уезд | 1 | - |
| Бугульминский уезд | 4 | 195 |
| Бугурусланский уезд | 9 | 379 |
| Бузулукский уезд | 3 | – |
| Новоузенский уезд | 41 | – |
| **Симбирская губерния** | **74** | **483** |
| Буинский уезд | 74 | 363 |
| Симбирский уезд | – | 120 |
| **Томская губерния** | **69** | **–** |
| Томский округ | 2 | – |
| Кузнецкий округ | 65 | – |
| Барнаульский округ | 2 | – |
| **Уфимская губерния** | | **702** |
| Белебеевский уезд | | 118 |
| Мензелинский уезд | | 70 |
| Стерлитамакский уезд | | 514 |
| **Итого** | **330** | **2334** |

Безусловным следствием появления Манифестов стало усиление исламской пропаганды в 1905–1906 гг., распространявшей среди невежественной массы чувашей слух об указе, согласно которому «язычникам» придется выбирать между исламом или православием, т. к. правительство разрешило существование только двух конфессий. И хотя мусульманские пропагандисты были фактически не столь далеки от правды, тем не менее преднамеренно вводили в заблуждение чувашей-«язычников» [Съезд 1906: 790–798].

В апреле 1905 г. был отменен также запрет на браки мусульман с лицами иных исповеданий, существовавший с 1888 г. Разрешалось вступление в брак мусульман не только с «язычницами», фактически уже исповедовавшими ислам, но и официально придерживавшимися традиционных верований. Данный акт стимулировал межконфессиональные и межэтнические браки между татарами-мусульманами и чувашами-язычниками в районах их совместного проживания. Безусловно, брак с татарами-мусульманами вел к отатариванию их жен, но опосредованное влияние через них распространялось на родственников и знакомых и вовлекало в этот процесс все больше чувашей [Миссионерский съезд 1910: 262].

Исламская пропаганда привела к массовому переходу в ислам не только «язычников», но и крещеных чувашей в Уфимской и Симбирской губерниях [РГИА 3. Оп. 186. Д. 5999; Оп. 191. Д. 163; РГИА 4. Оп. 76. Д. 115 а; Оп. 79. Д. 51; РГИА 5. Оп. 8. Д. 800; РГИА 6]. На данном этапе активный переход чувашей в ислам в Уфимской губернии наблюдался в Белебеевском (с. Базгиево, Сардык, Ахманово, Липовый Ключ, Менеузбашево), Мензелинском (д. Клементейкино) уездах [*Егоров* 1906: 486; Западные башкиры: 485; ЦГИА РБ 5. Д. 495]. Часть прошений, поступивших в ДУМ из этих и некоторых других селений (Юмашево, Зирган), были «оставлены без последствий». В ходе дознания выяснялось, что просители происходят из чувашей, сначала тайно, а с 1906–1907 гг. и открыто исповедывавших мусульманскую религию, но в официальных документах числившихся православными [ЦГИА РБ 2: 1208, 1212–1214, 1218–1220]. Несмотря на отказ в официальном признании, чуваши продолжали считать себя мусульманами, носили мусульманские имена, выполняли определенные религиозные требования.

Одним из районов активной исламизации чувашей в Приуралье в начале XX в. был Стерлитамакский уезд, а центрами – села Зирган, Мелеуз, Тятербашево, Уралка, Карлы-Куль (Аллагуватово). «Нет ни одного села, ни одной деревни, где бы было такое большое количество отпавших чуваш от православия в ислам», – писал о Зиргане уездный миссионер Г.Тихонов. В 1906–1908 гг. в ислам здесь перешли 450 чел., в Мелеузе – 55 чел. (4 двора), в Тятербаше – 14 чел., в Уралке – 10 чел., в Аллагуватово – 7 чел., во Мраково – 30 семей (200 чел.) [Миссионерский съезд 1910: 670]. Таким образом, только в Стерлитамакском уезде в 1905–1908 гг. ислам официально восприняли 736 чел. [*Тихонов* 1913: 106–107]. «Отпадническое» движение в Уфимской епархии было остановлено только в 1915–1916 гг. [Исторический обзор 1914: 164].

Оптимальным способом сохранения религиозной самостоятельности для мусульманских и «языческих» общин чувашей стало образование хуторов и выселков в первое десятилетие XX в. Перепись 1917 г. зафиксировала в Западной Башкирии несколько десятков чувашских выселков, часть из которых появилась вследствие религиозных разногласий жителей в материнском селении: хутор Ведерникова (ныне – д. Ибрайкино Бижбулякского района), Бикмухаметов хутор, д. Борисовка в Белебеевском уезде [Западные башкиры: 483–639].

Исламизация чувашей в Самарском Заволжье продолжалась в языческо-мусульманских селениях Бугульминского (7 селений), Бугурусланского (5). Самарского (3), Ставропольского (2) уездов (Съезд 1906: 790–798). В одном только Бугульминском уезде в 1905 г. «отпало» 113 человек. В том же году в мусульманство перешли 36 семейств (268 чел.) в с. Артемьевка (Булантамак) Бугурусланского уезда, которое священник о. А.Иванов назвал «царством ислама среди чуваш» [Царство 1907: 697–707]. Только в течение одного 1906 г. ислам восприняли 146 чел. Булантамакские мусульмане были воинственно настроены по от-ношению к христианам и чинили над ними, по словам А.Иванова, «дикую зверскую расправу»: насмехались над церковью и обижали прихожан: переломали все кресты на кладбище, а на Крещение женщины полоскали белье на речке в освященной воде [Отчет СЕК 1909. № 11: 1].

В 1905–1908 гг. о своем желании перейти в ислам заявили жители деревень Рысайкино (22 чел.) Бугурусланского уезда, Новое Суркино (34 чел.), Старое Суркино (45 чел.), Кульшарыпово

(27 чел.), Алексеевка (17 семей) Бугульминского уезда [Отчет СЕК 1909. № 11: 17; Миссионерский съезд 1910: 670; ЦГИА РБ 5. Д. 495, 1132].

В Казанской губернии прошения о переходе в ислам поступали в 1906 г. только от чувашей д. Полевое Байбахтино (8 семей) Цивильского уезда [Миссионерский съезд 1910: 666], но в целом ряде селений этого, а также Чебоксарского, Тетюшского и Чистопольского уездов отмечено влияние ислама и татарской культуры, проявлявшееся в общении на татарском языке, участии в совместных праздниках, приглашении мулл для проведения некоторых обрядов и лечения детей, распространении татарских имен[20].

Длительное пребывание в мусульманстве уже к началу XX в. способствовало полному отатариванию чувашей в девяти селениях губернии: в Чистопольском уезде в селах Старое и Новое Никиткино, Салдакаево (Абрыскино), Новое Узеево, Старые Челны – в 1910 г. всего 2154 чел., в Цивильском уезде в с. Тугаево и Сунчелеево – всего 1938 чел., в Тетюшском уезде в с. Белая Воложка и Утеево-Биково – всего 1301 чел. [*Багин* 1910: 4]. По другим данным, «окончательно отатарившиеся» чуваши проживали в Тетюшском уезде еще в двух селениях – Кукшуме и Сугут [*Коблов* 1910: 21,23; Миссионерский съезд 1910: 369].

В Симбирской губернии многочисленная группа чувашей-мусульман (363 чел.) проживала в Буинском и Симбирском (деревни Старые Чукалы, Новое Дуваново, Старое Шаймурзино) уездах [*Браславский* 1997: 41]. В 1905 г. в ислам перешли чуваши в селах Бюрганы, Хорнвар-Шигали, Убеи, Сиушево находившихся в татарском окружении [Протокол 1906: 433–434].

По данным Н.В.Никольского, в начале XX в. среди чувашей ислам исповедовали 2334 человека, из которых почти 85% обитали на периферии: 702 – в Уфимской губернии, 574 – в Самарской, 305 – Пензенской, 187 – в Саратовской, 78 – в Казанской и 5 – в Оренбургской губернии [*Никольский* 1912 а: 194–219]. Эти показатели более чем в семь раз превышают данные переписи 1897 г., а значит, рост численности чувашей-мусульман осуществлялся в первое десятилетие XX в., вероятно, после 1905 г. Всего, по данным Д.М.Исхакова, в течение второй половины XIX – первой четверти XX вв. в Среднем Поволжье было ассимилировано около 12 тыс. чувашей [*Исхаков* 2000: 73–77; 1980: 30–31].

Каков же был характер религиозности чувашей-мусульман в этот период? Целый ряд фактов указывает на бытование

среди них языческо-мусульманского двоеверия. Соблюдая требования мусульманской религии (уразу, посещение мечети, ношение одежды и др.) и принимая у себя мулл, они бывали на «языческих» молениях, обращались при необходимости к юмзям, а некоторые продолжали носить чувашский костюм. Другие признавались православным священникам, что могут снять татарские наряды и снова надеть чувашские сурбаны. Но от решающего шага их якобы удерживало чувство долга перед татарами, от которых они получили подарки [*Тихонов* 1906: 108].

По мнению чувашского религиоведа Г.Е.Кудряшова, привязанность мусульманизированных чувашей к исламу была неглубокой: «Внешне уступая новой религии, большинство их на ранней ступени оставалось на языческих или языческо-мусульманских позициях». Однако в дальнейшем некоторые из них, более придерживаясь мусульманских догматических предписаний, изменили этническую принадлежность, но большинство, являясь номинально мусульманами-татарами, оставались на позициях языческо-мусульманской полисинкретической религии [*Кудряшов* 1974: 76]. Эти тенденции определили судьбу чувашей-мусульман в XX в.

Таким образом, исламизация чувашей в Урало-Поволжье происходила с середины XVIII в., а наиболее интенсивно – с 60-х гг. XIX в. и охватила также первые десятилетия XX в. Этот процесс осуществлялся в контексте политико-религиозной жизни региона и страны в несколько этапов, различавшихся районами проживания и интенсивностью омусульманивания.

Начиная с 20-х гг. XX в. темпы исламизации замедлились под влиянием социально-политических факторов (прежде всего, атеистической пропаганды), поставивших религиозный вопрос вне общества. Судьба чувашей-мусульман и их потомства определялась отныне эффективностью результатов исламизации на предыдущих этапах. Различия в условиях и глубине внедрения мусульманских элементов в культуру чувашей обусловили формирование разных по степени исламизации и отатаривания групп внутри этноконфессиональной общности «чувашей-мусульман».

### *3.2. Ислам у чувашей в XX в. – начале XXI в.*

С революционными событиями 1917 г. связано начало четвертого, советского, этапа в истории ислама на территории России [*Халидов*: 21]. На развитие религиозной ситуации в советский период (1917 г. – середина 80-х гг. XX в.) оказали влияние факто-

ры социально-политического и экономического харак-тера. Борьба с религиозностью в обществе, воинствующая атеистическая пропаганда, разрушение сельской общины – социальной основы чувашского «язычества», индивидуализация жизненного уклада и другие причины отразились на функционировании религиозных институтов в обществе и характере религиозности в нем. Вследствие ослабления как христианского, так и мусульманского влияния относительное преимущество получило «язычество».

Ареал распространения ислама среди чувашей, более масштабный в предыдущий период, был сведен к отдельным локусам – селениям чувашей-мусульман, основная часть которых располагалась в Заволжье и Приуралье. Ведущей тенденцией развития этих общин стала их территориальная изоляция, обозначившаяся еще в первые десятилетия XX в. Как правило, между христианской, с одной стороны, и «языческой» или мусульманской частями чувашского селения, с другой стороны, на религиозной почве возникали трения, взаимная неприязнь и даже отрытые конфликты. Сначала мусульмане и «язычники» отмежевывались на отдельной улице или конце селения, а при возможности старались отселиться. В 20-х гг. XX в. чуваши-мусульмане основывали собственные селения, решая при этом не только конфессиональную, но и хозяйственную проблему – освоение новых земельных участков. Так, например, из с. Мраково (современный Гафурийский район Республики Башкортостан) в 1929 г. выделился пос. Ноябревка (чув. *Саппар*), в котором поселились 20 семей чувашей-мусульман, перешедших в ислам в том числе и из православия [ПМЯ 2003 а]. В результате выселения мусульман из с. Базлык появился пос. Мусино (современный Бижбулякский район РБ), жители которого сегодня исповедуют ислам, говорят по-татарски, хотя знают и чувашский [ПМЯ 2004 а]. Чувашская речь и мусульманские обычаи сочетаются в культуре чувашей с. Илингино (современный Похвистневский район Самарской области) [ПМА 1996]. В 1919 г. в результате переселения четырех семей из с. Уязыбашево возник пос. Дубровка (современный Миякинский район РБ) [ПМЯ 2004 а].

Коренные изменения в политическом строе и экономике государства в постсоветский период повлекли за собой существенную трансформацию общественных структур, в том числе и религиозных институтов. В атмосфере открытости и легитимности православие и ислам значительно укрепили свои позиции

в обществе, вовлекли в лоно религии новых адептов. Религиозная принадлежность стала значимым маркером в личной идентификации в обществе и стимулировала интерес к своим религиозным корням у тысяч чувашей, ранее индифферентно относившихся к вопросам веры. Номинальные христиане стали активнее посещать церковь и изучать христианскую литературу, креститься, венчаться и выполнять иные требования культа. Другая часть углубилась в исторические пласты чувашской веры и увлеклась «язычеством». Это явление, не всегда связанное с повышением уровня религиозности населения, тем не менее позволяет судить о значимости религиозного фактора в обществе.

Ислам, в отличие от христианства или «язычества», все эти годы «религиозного бума» не пользовался особым вниманием чувашей в силу малочисленности самой группы чувашей-мусульман и традиционного отношения к нему большинства народа как к религии «чуждой» и оппозиционной православию. Тем не менее в некоторых регионах Урало-Поволжья – Татарстане, Башкирии, Оренбуржье и частично в Самарском Заволжье – связь с мусульманскими общинами татар и башкир является для чувашей более значимой и интенсивной, чем контакты с христианским русско-мордовским окружением. Особенно актуален этот вектор межэтнического взаимодействия для тех групп чувашей, предки которых в свое время пережили исламизацию.

Современная география «чувашей-мусульман» охватывает селения в различных уголках Урало-Поволжья; относительно многочисленные и культурно обособленные группы проживают также в Приуралье (Республика Башкортостан, Оренбургская область), Заволжье (Самарская область) и Закамье (Республика Татарстан) [ПМЯ 1996–2009] (карта-схема 13). Анализ этнографического материала показал, что различия в условиях и глубине внедрения мусульманских элементов обусловили формирование разных по степени исламизации и отатаривания групп, представляющих два основных подтипа религиозного синкретизма среди чувашей-мусульман: «языческо»-мусульманский (с некоторыми элементами православия, поэтому возможно и другое название – «языческо»-мусульманско-православный) и мусульманско-«языческий».

Подтип *«языческо»-мусульманского синкретизма* представлен двумя вариантами. Первый распространен среди потомков чувашей-мусульман, вернувшихся в XX в. к традиционным верованиям и сохранивших этноконфессиональное самосознание

«некрещеных чувашей» (*тĕне кĕмен чăвашсем*) или частично обратившихся к концу века в христианство. Это жители пос. Дубровка Миякинского и пос. Борисовка Шаранского районов Республики Башкортостан, большинство населения в селах Старое Афонькино Шенталинского, Рысайкино и Старое Ганькино Похвистневского районов Самарской области, Алексеевка Бавлинского, Новое Ильмово Черемшанского районов Республики Татарстан [ПМЯ 1996, 2001, 2003 а, 2004 а, 2005 а] (рис.14).

Для данной группы характерна давняя традиция чувашско-татарского билингвизма, территориальная обособленность (своя улица, отдельное кладбище или участок на нем), распространение татарских имен, соблюдение некоторых мусульманских обычаев (пост *ураза*, пищевые запреты, ежедневные молитвы, поминальный обряд *çураçма* и др.).

Мусульманская обрядовая практика поддерживалась поколением, родившимся до 30-х гг. XX в. В обрядности XX в. в целом преобладал «языческий» комплекс: например, празднование окончания весенней пахоты (*сапантуй*), летнее общественное моление (*чӳк)*, благодарственное моление за новый урожай (*чӳклеме*), поминовение предков в течение года (*çимĕк, кĕр/автан сăри* и др.). Но в каждый из обрядовых блоков были включены мусульманские и даже христианские элементы. К примеру, *мункун* (праздник, аналогичный христианской Пасхе) проводили в среду Страстной недели, но по окончании совместной трапезы с родственниками возносили хвалу Аллаху. На *семик* резали скот и приглашали для этого татар. При похоронах могильную яму рыли с подбоем, но вместе с надгробной плитой ставили также деревянный столб.

Языческие обычаи сохраняются сегодня в большей степени в похоронно-поминальной обрядности: в жертвоприношении *хывни,* «проводах» души, устройстве могилы (поперечная палочка для свеч) и изготовлении маленьких поминальных столика и стульчика для еды, традиции еженедельных четверговых поминок (*эрнекаç*) до 40 дней, пышном проведении сорокадневных поминок *пумилке* или *çурта айне* (под свечу) с причитанием по покойному (*сас кăларни*) и обильным угощением, а также в обычае ежегодных поминовений весной на *мункун*, летом на семик (*çимĕк*) и осенью.

Сохранение языческих традиций стало возможным благодаря тесным и постоянным связям с некрещеными чувашами

в своих (Ст. Афонькино, Ст. Ганькино, Рысайкино и др.) или в соседних (Дубровка) селениях. Не последнюю роль сыграло и соседство с чувашами-христианами, также придерживавшимися ряда языческих обрядов и обычаев. Брачные контакты с обеими группами, усиливавшиеся на протяжении XX в., ослабляли татарское (мусульманское) влияние и вытесняли ислам из селения.

Примечательно, что наряду с языческими, в обрядовом календаре местных чувашей проявляются и христианские элементы: к примеру, мункун и семик приурочивают к православным праздникам – Пасхе и Троице. В похоронно-поминальную обрядность постепенно входят девятый и двадцатый поминальные дни, а *пумилке* часто совмещается с третьим днем.

Второй вариант «языческо»-мусульманского синкретизма представлен у чувашей по этническому признаку (язык, культура, этническое самосознание), но мусульман по религиозному самосознанию; таковые составляют меньшинство (по 3–5 семей) в с. Ст. Суркино Альметьевского района Республики Татарстан, пос. Илингино (выселок из Ст. Ганькино) Похвистневского района Самарской области, с. Зириклы Бижбулякского района Башкирии, а также в описанных выше селах Алексеевка, Рысайкино, Ст. Афонькино [ПМЯ 1996, 2001, 2002 а, 2003 б, 2004 б].

Судьба чувашей-мусульман здесь определялась языческой религиозной ориентацией большинства населения, фактически «проглотившего» мусульманское меньшинство. Но последнему удалось сохранить за собой этноконфессионим «татар» (*тутара тухнӑ* – дословно «вышли в татары») и некоторые исламские традиции, преимущественно в похоронно-поминальной обрядности: устройство собственного кладбища или участка, установка намогильной плиты с полумесяцем в изголовье (рис.15), приглашение на поминки мулл или татар, отказ от исполнения поминального плача *юпа юрри*. Но при этом практиковались захоронения в одежде и в гробу, поминовение по четвергам до обряда установления столба, ритуал *хывни*. Обряды календарного цикла мусульмане и сейчас совершают совместно с «язычниками»: в среду Страстной недели отмечают *мункун,* поминают предков на *çимĕк* и *кĕр сăри*, а вместе с христианами нередко празднуют и Троицу. Намаз и пост соблюдались в XX в. старшим поколением, но это не утвердилось в обычае нынешнего поколения, которое проводит *ураза-байрам* и *курбан-байрам* только в качестве поминального обряда. В отдельных семьях сохраняется празднование пятницы.

Наиболее четко сосуществование двух религиозных традиций прослеживается в с. Зириклы, которое изначально было разделено по конфессиональному принципу на две половины: мусульманско-«языческую» (Анаткас) и христианскую (Туркас). На протяжении XX в. общины существовали автономно, занимая разные «концы» селения и обладая отдельными кладбищами. Среди мусульман распространялись мусульманская антропонимия, одежда и внешний вид (например, тюбетейка и рубаха навыпуск у мужчин), утверждались брачные нормы, устанавливались контакты с татарами, что несколько усилило исламские черты в культуре по сравнению с другими селениями. Так, похоронный обряд совершается здесь по мусульманскому обычаю: умершего хоронят головой на юг в яме с подбоем, тело обертывают в саван, надгробие устанавливают в изголовье; поминовение совершается на третий, седьмой, сороковой, пятидесятый дни, в полгода и ежегодно до трех лет. Наряду с этим довольно полно сохранился чувашский поминальный комплекс: дни поминовения и порядок их проведения (посещение кладбища летом, жертвоприношение птицы, поминальная еда, совместная трапеза и гостевание с родственниками). Однако у мусульман отсутствуют два значимых элемента поминального ритуала: жертвоприношение *хывни* и зажигание свеч. Поминовение представляет совместную трапезу родственников, перед началом которой каждый из присутствующих произносит фразу: *«Бисмилле! Ваттисем, сире асăнса сăра турăмăр, апат хатĕрлерĕмĕр, тутă пулса кайăр!»* («Бисмилле! Предки, вас поминая, пиво сварили, еду приготовили, да насытитесь!»).

Во второй половине XX в. в брачный круг зириклинцев вошли селения чувашей-христиан и русских, что способствовало трансформации религиозных представлений и формированию лояльного отношения к православию. Так, местные мусульмане утверждают, что различия между религиями касаются только «веры», а точнее ритуала, но не сути божественного: *«Турри пурин те пĕрре, тĕнсем кăна урăх»* («Бог у всех един, только веры разные»). В их обрядность вошли христианский праздник Благовещения (правда, с чувашскими обрядами «магии первого дня»), Пасха и Троица [ПМЯ 2002 а].

Причудливое переплетение «язычества», ислама и православия можно наблюдать в антропонимии жителей с. Алексеевка (данные списаны автором главы с намогильных плит на сель-

ском кладбище): Мурзаков Минулла Ямаевич (1938–2002), Мурзаков Бриант Николаевич (1928–2000), Павлов Мурзахан Николаевич, Мурзаков Леонид Андреевич (1919–1989), Федотов Эмирам (19?–1992), Капитонова Карима (1913–1996). На всех могилах установлены деревянные крашеные столбы. Большинство намогильных знаков алексеевцев ничем не отличаются от таковых у чувашей-«язычников». Лишь закрепленный в верхней части памятника полумесяц на участке рода Мурзаковых указывает на принадлежность покойного к исламу.

Антропонимия и намогильный знак не всегда отражают реальную религиозную ориентацию человека. К примеру, на могиле Ивана Федоровича Стекольникова установлены деревянный столб и памятник, но похоронный ритуал был совершен по мусульманскому обычаю: тело обернули в саван, могильную яму рыли с нишей и не зажигали свеч. Других «мусульман» в селении хоронили также в яме с подбоем, но уже в гробу. Таким образом, ислам проник в культуру чувашей с. Алексеевка достаточно глубоко и сохранялся в XX в. даже под маской «языческих» и православно-русских атрибутов [ПМЯ 2004 б]. В целом, характеризуя тип «языческо»-мусульманского синкретизма, следует отметить не только переплетение основных форм религии («язычества» и ислама), но проникновение и утверждение в нем на протяжении XX в. православных элементов как следствие влияния доминирующей в чувашской среде религиозной системы.

Второй подтип – *мусульманско-«языческий» синкретизм* – представлен у потомков чувашей-мусульман, воспринявших вместе с исламом и татарское этническое самосознание, но сохранявших чувашских язык, а в быту и в обрядности – элементы чувашской культуры: например, в с. Артемьевка Абдулинского района Оренбургской области, д. Ибрайкино Бижбулякского района Башкирии, имевших длительные, постоянные и активные контакты с татарами-мусульманами [ПМЯ 2002 г, 2004 а]. Ислам вызвал здесь также территориальное обособление от христиан (отдельные, как правило, «татарские», улицы и участки кладбища), внедрился в обрядовую практику, особенно похоронно-поминальную, быт (к примеру, кумган в туалете), антропонимию и внешний облик местных чувашей, обусловил брачные ориентации на чувашско-мусульманские и татарские селения и определил не только религиозное (мусульмане), но и этническое (татарское) самосознание данной группы. Однако чу-

вашская составляющая в этнической культуре местных «татар» приоритетна, что позволяет отнести их также к этноконфессиональной группе «чувашей-мусульман».

Показателен пример с. Артемьевка, где хранителями чувашской традиции сегодня являются жительницы именно «татарского конца». В XX в. чувашские традиции активно бытовали здесь в сфере брачной обрядности, обрядового календаря и поминальных обычаев. В обрядовом календаре наряду с *ураза-байрам, курбан-байрам, çураçма, намаз* прочно закрепились новогодние гадания, масленичные катания, пасхальный цикл, молодежные игрища, языческие моления и годичные поминальные обряды. В поминальной обрядности сохраняются жертвоприношение *хывни*, четверговые поминки. Соседство с христианами почти не отражается на обрядности местных мусульман, хотя светские праздники обе группы проводят совместно [ПМЯ 2002 г].

Наиболее последовательными в приобщении к исламу оказались жители д. Ибрайкино, основанной в 1910 г. чувашами-мусульманами из соседней деревни. Их потомки числятся по всем официальным документам татарами, поэтому Ибрайкино отсутствует сегодня в списке чувашских селений (рис.16). Однако история появления деревни, а также особенности языкового поведения и обрядовой культуры жителей позволяют причислить ее к селениям чувашей-мусульман.

В течение XX в. у ибрайкинцев утвердилась мусульманская обрядность (праздники *ураза-байрам* и *курбан-байрам*), пост *ураза,* молитвы (*намаз укканă)* и антропонимия, но сохранялись и языческие праздники и обряды: *мункун*, жертвоприношение *чӳк*. Не посещая мечети и полагая, что это не является обязанностью мусульманина (*мусульман мечете каймасан та пурăнма пултарать*), в дни праздников они обязательно пекли блины, но на *курбан-байрам* резали барана и угощали мясом всех родственников и соседей. В доме имелись ритуальные предметы: Коран, молельные коврики, специальная обувь *çиттĕк*, настенные тексты – выдержки из Корана.

Погребение и поминки ибрайкинцы совершали как по мусульманскому, так и по «языческому» обычаю: хоронили в одежде и гробу (иногда без него), но в саване и яме с подбоем, который закрывали досками; поминали с приглашением мулл на третий, седьмой, сороковой, пятьдесят первый дни, на полгода, ежегодно до трех лет, но также каждый четверг вечером до со-

рокового дня, а в течение года – весной на второй день пасхальной недели, летом на *семик* и осенью в конце октября. В 1950–1960-х гг. сохранялась также чувашская свадебная обрядность со всеми ее основными элементами: функциями главных персонажей, гостеванием поездов жениха и невесты, обрядовым фольклором и т. д. Бытовал жанр гостевых песен.

Исламизация оказала заметное влияние на внешний облик ибрайкинцев. Мужчины сбривали волосы на голове и шее и оставляли маленькую бородку на подбородке, носили рубаху навыпуск, штаны, жилетку, а на голове – тюбетейку. Женщины надевали широкие рубахи без оборок, а на голову повязывали платок «потатарски», т. е. завязывая под подбородком два смежных конца.

Ибрайкинцы также были включены в вышеуказанный брачный круг чувашей-мусульман. Параллельно существовали контакты с татарами близлежащих селений. В редких случаях местные парни женились на чувашках-христианках, которые вдохнули новую жизнь в исчезающие чувашские обряды. Среди всех чувашей-мусульман ибрайкинцы показали себя наиболее яркими последователями ислама. Отдельные персоны, в том числе и женщины, преподавали основы ислама в мектебе.

Многие обряды подверглись редукции в деталях и времени проведения (*мункун*, поминовение) или же вытеснены из актуальной сферы (*ураза-байрам* и *курбан-байрам*). В ритуальной практике сохраняется утвердившийся ранее компромисс между мусульманскими и «языческими» нормами. Особенно ярко он по-прежнему проявляется в похоронно-поминальной обрядности. Кроме вышеописанных особенностей погребения компромиссно решается и вопрос посещения кладбища. Женщин не допускают туда во время погребения, но разрешают зайти по его окончании. Таким же образом кладбище посещают на *семик*, но поминальную трапезу устраивают за кладбищенской оградой. В большинстве случаев окончательное решение вопросов похоронного и поминального ритуала остается за муллами, которых обязательно приглашают по соответствующим поводам из соседних селений.

В религиозных настроениях жителей Ибрайкино сегодня отсутствует единство. Некоторые из них, наиболее последовательные мусульмане, не признают *мункун* и *семик*, относя их на счет предков и пришлых чувашей, а «своими» считают только два праздника: *ураза-байрам* и *курбан-байрам*. В характеристике современного состояния религиозности они видят отход от ислама.

Наиболее ярким проявлением религиозного синкретизма, в том числе и с христианством, в культуре ибрайкинцев является кладбище – одно на всех: и мусульман, и христиан, и некрещеных чувашей. Пожалуй, оно является самым веским аргументом религиозной и этнической двойственности местных жителей. В других селениях, как известно, именно раздельное устройство кладбищ служило подтверждением конфессиональных различий в сельском обществе [ПМЯ 2004 а].

Таким образом, в типе мусульманско-«языческого» синкретизма при явном доминировании исламских черт сохраняется существенный пласт язычества как культурного наследия предков и как результат влияния окружающего чувашского населения. Христианские элементы в этом типе минимальны.

В ряде селений Урало-Поволжья исламизация завершилась полной, т. е. религиозной, языковой и этнической, ассимиляцией чувашей и привела к появлению целой группы «новых мусульман» – *яңа мәселманлар* – с татарским языком и татарским этническим самосознанием. Одним из таких селений оказалось Аллагуватово Стерлитамакского уезда, жители которого в 60-х гг. XX в. были переселены в д. Кантюковка Ишимбайского района Башкирии. В с. Зирган Мелеузовского района потомки исламизированных чувашей и сегодня проживают в так называемом «чувашском конце» в окружении православных чувашей. Они, как и их соседи, знают о «чувашском происхождении», но это не препятствует добрососедским отношениям. Мусульмане и христиане даже обмениваются визитами в дни важнейших религиозных праздников: первые приглашают на *ураза-байрам* и *курбан-байрам*, а вторые – на Пасху. Языком общения, как правило, является татарский, которым одинаково хорошо владеют члены обеих групп. Сложнее складываются отношения «новых татар» из чувашей с местными татарами, в большинстве своем мишарями, которые не признают «новых мусульман» за «своих» и считают их чувашами, несмотря на то, что несколько семей уже успели породниться между собой.

Отатарившиеся потомки чувашей-мусульман сегодня проживают также в пос. Ноябревка Гафурийского района Башкирии, с. Кульшарипово Альметьевского района Республики Татарстан, д. Верхний Чепкас Шемуршинского района Чувашской Республики. Вместе с жителями Зиргана и Кантюковки они образуют особую группу, обладающую наиболее радикально ис-

ламизированным религиозно-обрядовым комплексом. Языческие элементы практически вытеснены из обрядности. Особый этноконфессионим *яңа мәселманлар* подчеркивает значительную этнокультурную дистанцированность их как от чувашей, так и от татар, что позволяет с оговорками включить эту группу в состав «чувашей-мусульман» [ПМЯ 2004 а, 2009].

Показателен пример тотальной исламизации чувашей в д. Татарское Сунчелеево Аксубаевского района Республики Татарстан. С момента своего основания в середине XVIII в. деревня была многонациональной и поликонфессиональной: здесь проживали татары-мусульмане и некрещеные чуваши [РГАДА 1. Д. 1220. Л. 151–158 об., 1003–1004]. На протяжении полутора столетий этноконфессиональные общины располагались на раздельных улицах, имели свои кладбища, вели достаточно изолированный в культурном отношении образ жизни, ориентируясь в брачных связях на единоверцев. Усиление контактов чувашей с татарами и влияния на них ислама конца XIX в. привело на протяжении первой половины XX в. почти к полному их отатариванию [*Иванов* 1911: 888]. В 1920–1930-х гг. чуваши начали активно воспринимать ислам, среди них распространилась татаро-мусульманская антропонимия, исламская культовая практика, а в быту – татарский язык. «Языческое» кладбище перестало функционировать с 1950-х гг., когда большинство сунчелеевских чувашей перешло в ислам; всех новообращенных хоронили уже на татарском кладбище и по мусульманскому обычаю: в саване и яме с подбоем. Старшее поколение, сохранявшее приверженность старой вере и чувашское самосознание, под давлением своих детей вынуждено было перед смертью принять ислам. К 1980-м гг. все население деревни считало себя татарами и мусульманами.

Мусульманская обрядность активно практиковалась в советский период, несмотря на запреты. Мулла из числа местных жителей приглашался в каждый дом на все обряды: похороны и поминовение, свадьбу и имянаречение; всеми жителями праздновались *ураза-байрам* и *курбан-байрам*. Одновременно в быт входили атрибуты татаро-мусульманской культуры (тюбетейки, намазлыки). Активность в религиозно-обрядовой жизни и знание ритуала демонстрировали не только татары, но и отатарившиеся чуваши, которых первые не отвергали и не отличали от себя. Возможно, именно поэтому в селении

были распространены татаро-чувашские браки, явившиеся, в свою очередь, мощным катализатором процесса исламизации чувашей. По мере отатаривания в брачных контактах чувашские селения замещались татарскими.

Одновременно с утверждением татаро-мусульманских традиций в культуре чувашей исчезали элементы язычества: верования, обряды, чувашская одежда и т. д. Так, празднование *мункун* в послевоенный период превратилось в домашний праздник с угощением крашеными яйцами, пирогами и блинами, а после смерти старшего поколения в 1980-х гг. вовсе исчезло. Вместе с тем культура сунчелеевских «татаро-чувашей» на протяжении всего XX столетия имела мусульманско-«языческий» облик, в котором традиционные элементы «прорывались» в экстремальных ситуациях (некоторые чувашки во время болезней членов семьи совершали «языческие» моления) или же были навечно запечатлены в причудливых сочетаниях антропонимических данных (например, Бикулов Паймурза Бикулович, Ивандеев Борис Матвеевич, Захаров Бикр Биктагирович, Саврилов Блюхер Минсабирович и т. д.) [ПМЯ 2009 а].

Судьба ислама в чувашской среде определялась не только качественными критериями, но и количественным фактором. Малочисленные мусульманские общины не выдерживали конкуренции с христианством или с все еще родственным «язычеством», которые поглощали не утвердившихся в вере мусульман. Единственным способом выживания было выселение и образование самостоятельных селений. Во всех иных случаях мусульмане были ассимилированы численно превосходящими и более сплоченными «языческими» или православными общинами.

Безусловно, влияние ислама не ограничивается выявленными типами, подтипами и вариантами религиозного синкретизма среди чувашей-мусульман. Многовековое сосуществование с мусульманскими народами привело к проникновению некоторых элементов религиозной практики в среду некрещеных чувашей и даже христиан: например, православные чуваши в Башкирии (Кистенли-Богдановo, Теняево) называли «муллой» руководителя «пасхального» ритуала угощения пивом [ПМЯ 2002 а, 2003 а]. Поэтому изучение данной проблемы может быть в дальнейшем продолжено на примере других этноконфессиональных групп чувашей.

Таким, образом, религиозность «чувашей-мусульман» в XX–XXI вв. проявлялась в различных типах и вариантах син-

кретизма языческих и мусульманских элементов и воззрений: «языческо»-мусульманского и мусульманско-«языческого». Первый подтип включает два варианта, один из которых распространен среди потомков чувашей-мусульман, либо вернувшихся в XX в. к традиционным верованиям и сохранивших этноконфессиональное самосознание «некрещеных чувашей», либо частично обратившихся к концу века в христианство. Второй вариант представлен у чувашей по этническому признаку (язык, культура, этническое самосознание), но мусульман по религиозному самосознанию. Второй подтип синкретизма – мусульманско-«языческий» – распрстранен у потомков чувашей-мусульман, воспринявших вместе с исламом и татарское этническое самосознание, но сохранявших чувашских язык, а в быту, в обрядности – элементы чувашской культуры. Таким образом, различия в степени проникновения ислама в религиозно-обрядовую сферу обусловили и неоднородность самой группы, включавшей как бывших «язычников», слабо ориентировавшихся в догматике и обрядовой стороне ислама, так и устойчиво придерживавшихся мусульманства и почти отатарившихся чувашей. Своеобразная пространственно-культурная ориентация чувашей-мусульман на предпочтительное внутриконфессиональное общение, в том числе и с другими мусульманскими народами (татарами и др.), вела к их обособлению от христианского большинства народа.

В современной обрядности оба комплекса выступают в сильно трансформированном виде, будучи редуцированы в доктрине, деталях и времени проведения обрядов, географии. Несмотря на это, мусульманский сегмент в культуре современного чувашского этноса сохраняется и этноконфессиональная группа чувашей-мусульман является неотъемлемой частью его структуры.

Исследование особенностей формирования, а также типов и вариантов религиозного синкретизма в культуре «чувашей-мусульман», во-первых, раскрывает роль религиозного фактора в историко-культурном развитии народа, во-вторых, показывает характер синкретизации традиционных религиозных систем с мировыми религиями, в-третьих, указывает на вариативность данного процесса, обусловленную комплексным воздействием целого ряда факторов (временного, территориального, социально-экономического, культурно-языкового и т. д.), в-четвертых, дает конкретную культурно-типологическую характеристику данной этноконфессиональной группы.

## 4. Марийцы и ислам в XVIII в. – начале XXI в.

Марийцы были знакомы с исламом со времен Волжской Булгарии (X–XII вв.). По мнению марийского исследователя Н.С.Попова, ислам обогатил картину мира марийцев через мусульманские представления о добре и зле, аде и рае, о судьбе, смысле жизни и назначении человека. Во времена Казанского ханства (XV–XVI вв.) среди поволжских народов получили распространение элементы исламской культуры, проявлявшиеся в семейных обычаях, похоронно-поминальных обрядах, почитании пятницы и др. [*Попов* 2004: 325, 327, 328]. Часть марийцев, особенно родовая верхушка, в XVI в. под влиянием татар приняла ислам [*Бахтин*: 30]. Этот процесс наблюдался и в более поздние периоды: например, в 1737 г. в Кукнурской волости проживал помещик мариец Симей, принявший магометанство [*Егоров* 1929: 81]. Под влиянием ислама в «языческих» традициях луговых и восточных марийцев появилась словесная формула, с которой начиналась любая молитва: «*Ыcмылла* (*бисмилла*)» («Господи, благослови!») или «*Алла саклысын*» («Боже, упаси!»).

Наиболее сильное влияние ислам оказал на религию и культуру восточных марийцев – самобытной этнографической группы за пределами исконной этнической территории. Она возникла в Прикамье и Приуралье в результате миграции марийцев из Среднего Поволжья преимущественно со второй половины XVI до середины XVIII вв. Одной из причин миграции был протест против насильственной христианизации. Во второй половине XIX в. завершилось формирование восточных марийцев как особой этнографической группы, заметно отличающейся от поволжских групп [*Сепеев*: 15]. Все группы восточных марийцев соседствовали с татарами, башкирами и русскими. Уральские и прикамские группы раньше вступили в контакт с русским населением, икско-сюньские сравнительно долго жили в окружении татар и башкир, поскольку русские расселились в Закамье в более поздний период. Поэтому на культуру икско-сюньских и прибельских марийцев значительное влияние оказали тюркские народы – татары и башкиры [*Сепеев*: 17]. С татарской культурой марийцы были хорошо знакомы до переселения в Башкирию, т. к. они были ближайшими соседями в период Казанского ханства и в составе России.

Особенно сильное воздействие со стороны мусульманской религии восточные марийцы испытывали во второй половине XIX в. [*Гареев* 2007: 71]. В конце XIX в. в ряде своих статей П.Ерусланов отмечал сильное влияние ислама на религиозно-нравственные, правовые воззрения и понятия части восточных марийцев [*Ерусланов* 1895; 1896]. Он подчеркивал: «Если вместе с языком считать религию одним из более существенных и постоянных признаков самобытности народа, то в этом отношении Белебеевские и Мензелинские черемисы находятся на рубеже перехода в магометанство. Достаточно сказать, что во многих деревнях керемети ими совершенно забыты (например, в Чикеевой, Ново-Чикеевой, Балчаклы, Буклевой, Матау-баш, Шырлыковой и Бабековой) или находятся в крайнем небрежении (Акборисово, Чупаево, Сокто и Токбердино). Так как языческая религия черемис всего полнее выражается в обрядах и праздниках, то считаю не лишним указать значительные изменения или искажения в них. Так, первый по времени весенний языческий праздник поминовения умерших (кон кече) большею частью оставлен, равно как и ага-пайрем заменился башкирским "карга-бутка". Самый главный из языческих праздников "кусьо" называется по- магометански "курбан-байрам"» [*Ерусланов* 1895: 326–327].

Проживая в близком соседстве с татарами и башкирами, марийцы хорошо знали религиозно-нравственные устои, психологию, языки и имели возможность общаться с представителями мусульманского мира. По замечаниям Н.В.Никольского, отношение к татарам у марийцев было более доверчивым и дружественным, чем к русским. В Казанском, Мамадышском, Бирском, Кунгурском уездах они настолько сближались с татарами, что стиралась разница между ними [Никольский 2008: 242]. Значительное влияние тюркские народы оказали на духовную культуру восточных марийцев, на их праздники, народное творчество. Так, в некоторых марийских селениях были восприняты праздники *сабантуй* и *джиен* [*Сепеев*: 237]. Иногда марийцы сами принимали участие в татарских обрядах – например, в д. Новоямурзино (Балтачевский район Республики Башкортостан) в ритуале вызывания дождя *карга бутка* (воронья каша) [ПММ 2008: Кабитова, Валияхметова]. Молитвенные тексты восточных марийцев были насыщены немалым количеством мусульманских терминов (*алал, амен, кавыл* и др.). Во время молений верующие особо строго следили за чистотой своего

тела. В священных рощах запрещалось курить и разговаривать по-русски [*Попов* 2004: 327]. П.Ерусланов отмечал: «Черемисы Уфимской губернии, вследствие долговременного совместного жительства с магометанами и скрытой неразборчивой в средствах пропаганды ислама, подверглись сильному влиянию магометанства. … Ислам проникает во все стороны жизни черемис, вытесняя все самобытное, черемисско-языческое, как во внешней бытовой обстановке, так равно в религиозно-нравственных, правовых воззрениях и понятиях» [*Ерусланов* 1895: 35]. Так, под влиянием ислама языческих жрецов во второй половине XIX в. стали называть «моллами» [*Гареев* 2006: 63].

Влияние культуры тюркских народов отразилось в оформлении жилища, пище, народном костюме данной группы марийцев. Характерной чертой животноводства большей части восточных марийцев является то, что вплоть до 60-х гг. прошлого века в их хозяйствах не держали свиней, т. к. по их представлениям это животное считалось нечистым и непригодным в пищу.

В XIX в. – начале XX в. для восточных марийцев ислам был более знакомой и близкой религией, чем христианство, т. к. марийцы с древности проживали в близком соседстве с магометанами и хорошо знали татарский и башкирский языки, а русским языком владели плохо или чаще совсем не знали его. Языками межнационального общения восточных марийцев с другими народами региона были татарский и башкирский. В начале XX в. епископ Андрей, рассуждая о русской культуре среди марийцев, отмечал: «Возьмите карту России 16, 17 веков, и вы убедитесь, что там, где в то время жили черемисы, чуваши, вотяки, – там теперь сплошное мусульманское море и ни одного черемисина или чувашина нет ... явление совершенно поразительное. Но что с воза упало, то пропало. Нужно теперь только позаботиться, чтобы оставшиеся язычники Уфимской, Казанской и других губерний не увеличили собой на десятки тысяч количество правоверных панисламистов. Между тем эти десятки тысяч язычников почти поголовно говорят уже по-татарски, носят татарское платье и, оставаясь еще язычниками, по местам уже всецело отатарились. Белебеевский, Бирский, Мензелинский, Чистопольский, Мамадышский уезды ... владеют татарским языком в совершенстве, без различия народностей, а русский язык среди инородцев почти не знаком в этих местах» [*Епископ Андрей*: 4]. Он высказывает мысль о дипломатичности мусульман при об-

ращении язычников в свою веру: «Нет, татары несравненно умнее наших националистов и никогда не проявляют ... ни малейшего намека на насилие, покоряя себе слабейшие племена. Но они делают свое дело умно, строго планомерно и настойчиво, поэтому и дело их, дело татаризации мелких инородцев, идет быстро и чрезвычайно прочно». Далее он высказывает критические замечания по поводу действий администрации: «Целый ряд черемисских и чувашских селений носят в официальных книгах татарские названия. Удивительно, что среди самих этих мелких инородцев их селения иногда еще называются по-прежнему их собственными названиями, а официально у администрации они уже вполне «отатарены» и носят татарские имена. Таких селений немало, поэтому я и не называю их. Какое же впечатление может получиться у инородцев – чуваш, черемис и вотяков, когда они видят, как русское начальство сначала забывает об их духовных нуждах, а потом забывает, как их зовут, а потом навязывает татарские имена… Разве это не насильственное отатаривание… Во многих волостях и обществах представителями являются и у крещеных татар и язычников, черемис или чуваш, не кто-либо, как татарин-мусульманин… Только этими назначениями татар-мусульман в волостные и сельские общины можно объяснить такое странное явление, что язычники почти всегда носят татарские имена, а не свои языческие. Очевидно, что при записи новорожденных детей в метрические волостные книги татарин-старшина оказывает на язычников соответствующее давление» [*Епископ Андрей*: 5, 8–9].

Помимо общекультурного влияния татаро-мусульманской традиции на восточных марийцев во второй половине XIX в. – начале XX в. необходимо отметить открытый переход марийцев, как и других поволжских народов, в ислам. В архивных материалах Оренбургского Магометанского духовного собрания (ОМДС, 1788–1917 гг.) имеются документы с просьбами о принятии марийцами-язычниками ислама. Прошения по этому поводу поступали в духовное собрание в связи с различными ситуациями: в случае бракосочетания с мусульманином или мусульманкой, по духовно-религиозным представлениям от тех, кто считал себя истинным последователем этой религии [ЦГИА РБ 5. Д. 395, 495, 979, 5497, 8400]. В одном из прошений от 31 декабря 1911 г., направленном марийцем д. Тибелевой Старобалтачевской волости Бирского уезда Ахмадином Ахметшиным,

сообщалось, что «по рождению он язычник, но по доброй воле, искренне не хочет находиться в неопределенном положении, т. е. считается язычником, а в действительности исповедует мусульманство и является искренним мусульманином и после смерти желает остаться в магометанской религии» [ЦГИА РБ 5. Д. 495]. В другом обращении от 29.07.1917 г. марийка Лыстанай Яшкина, уроженка д. Яндыгановой Мишкинской волости Бирского уезда, просила о принятии ислама и объясняла свое решение так: «Проживая в Уфе среди мусульман, чувствую себя в тяжелом угнетенном состоянии, при мысли, что я есть невежественная язычница, и стало быть великая грешница… Понятие мое теперь прояснилось, и совесть подсказывает, что необходимо принять религию ислама, которую я так полюбила и глубоко уверовала...» [ЦГИА РБ 5. Д. 5497]. В случаях принятия марийцами ислама менялись фамилия, имя и постепенно их идентичность – они становились татарами или башкирами. Вероятно, марийцы, преодолевавшие на пути официального признания их фактической религиозной принадлежности сложнейшие препятствия, становились верующими мусульманами и стремились распространять ислам среди своих соплеменников. Я.Коблов в своей работе о татаризации народов Приволжского края отметил следующую тенденцию: «Случается, что в инородческом селении – чувашском, черемисском или вотском – обратятся в ислам два–три человека, а по прошествии некоторого времени можно видеть, что эти двое или трое уже привлекли на свою сторону многих других односельчан» [*Коблов* 1910: 17].

Перемена конфессиональной принадлежности не была сиюминутным делом, она находилась под надзором властных структур, духовенства, ей предшествовали длительные бюрократические этапы. Просителю необходимо было привести убедительные аргументы в пользу принятия той или иной конфессии. Так, в одном из документов крестьянин Вятской губернии Турекской волости д. Усолы Тукташ Тухтагулов с семейством подал прошение губернатору «ходатайствовать о распоряжении об увольнении из ведомства Православной Духовной Консистории и причислить магометанской мечети, с тем, чтобы вновь рожденные дети фактически были записаны в магометанские метрические книги, так как он, происходя из черемис и будучи не крещен и святым миром не помазан, включая все семейство, наследует магометанскую веру, которую тайно исповедовали

предки его…» [ЦГИА РБ 5. Д. 253. Л. 1]. По поводу этого исправник провел расследование, «не было ли в данном случае в семействе Тухтагулова совращения». Исправник предоставил донесение, в котором говорилось, что «Т.Тохтагулов из черемисской деревни Усолы с семьей в числе 6 человек переселился в д. Параньгу с помошью муллы Хафиза», которому помогал в делах мечети. В документе также было выражено мнение односельчан о Т.Тохтагулове: «Как удостоверили усолинские черемисы, Токтауш по натуре бродяга и поэтому, пользуясь язычеством, примкнул к татарской народности под влиянием параньгинского муллы Хафиза. Доказательством безнравственности его служит то, что, уезжая из д. Усолы в д. Параньгу, он оставил там вдового отца Тухтагула Токтарова 75 лет в одиночестве и тайком перетащил с собой скот и домашний скарб, а хлеб запер замком и заявил отцу, что ему не достанется ни крошки. Своевольствуя таким образом, он надеялся на заступничество муллы Хафиза… Между тем параньгинские татары на сходе по решению, в виде поощрениия, приняли Т.Тохтагулова в свое общество и дали ему земельный подушный надел и однодворицу. Как помощник муллы Хафиза, в делах в обращении в магометанство большую роль сыграл параньгинский грамотный татарин Сулейман Хамзин, который наставляет семью новообращенного... Дочери Т.Тухтагулова Фатима (17 лет) и Патима (12 лет) первоначально не изъявляли желания принять магометанство и хотели остаться в родной деревне, но он увез их насильно…». По этому делу исправники просили сообщить Прокурору Вятского Окружного суда о возбуждении судебного преследования за совращение в мусульманство [ЦГИА РБ 5. Д. 253. Л. 2, 4].

В некоторых случаях причиной принятия человеком той или иной конфессии были меркантильные интересы. Поэтому в принятии ислама среди восточных марийцев были наиболее заинтересованы зажиточные, которые желали заниматься торговлей [*Ерусланов* 1896: 327].У луговых мари зажиточные наоборот не желали переходить ни в православие, ни в ислам, поскольку перемена религии не открывала им каких-либо перспектив в социальном продвижении [*Попов* 2004: 330 ].

Как правило, в случае перехода марийцев в ислам постепенно менялась и их этническая идентичность. Этнограф И.А.Износков, описывая в конце XIX в. черемисскую деревню Бабикову Кара-Якуповской волости Уфимского уезда, отмечал, что

«бабиковские черемисы, бывшие язычники, успели в короткий сравнительно промежуток времени значительно обашкириться, ... старики и старухи еще помнят свой язык … что же касается молодежи, то она большею частью знает только один башкирский язык». Та же ситуация была характерна и для д. Тенсить Стерлитамакского уезда [*Износков* 1893 б: 185]. Исследователь отмечает: «Проживая среди магометан и называясь не черемисами, а тептярями, они давно желают принять магометанство, об этом они неоднократно хлопотали в Уфе, но до сих пор, по словам башкир, они не могут приискать такого дельца, который указал бы им на статью закона, дозволяющего переход язычников в магометанство» [*Износков* 1893 б: 185]. По статистическим данным Н.В.Никольского за 1911 г., марийцы д. Бабиковой приняли ислам: в селении на тот момент насчитывалось «отпавших в мусульманство» 79 мужчин и 88 женщин, «язычников» – 7 мужчин и 9 женщин [*Никольский* 2008: 593]. По административно-территориальному делению Башкирской АССР в 1981 г. д. Бабикова Чишминского района БАССР и д. Тансаитово Кармаскалинского района являлись по этническому составу соответственно башкирским и татарским селениями [БАССР: 310, 191].

Если говорить об общей численности марийцев-мусульман, то в 1911 г. их было зафиксировано 433 чел. [*Никольский* 1913: 7]. Из них 86 чел. проживали в Яранском уезде Вятской губернии, 158 чел. – в Царевококшайском уезде Казанской губернии и 189 чел. – в Белебеевском, Бирском, Уфимском уездах Уфимской губернии [*Никольский* 2008: 354–357]. По подсчетам Н.С.Попова, во второй половине XIX – в начале XX вв. в Уфимской губернии марийских селений, жители которых перешли в ислам, насчитывалось чуть больше 20 [*Попов* 2004: 330]. По статистическим материалам Н.В.Никольского за 1911 г., нет марийских селений, состоявших исключительно из мусульман. В восьми деревнях проживали «отпавшие» в ислам в количестве от одного до трех человек, и лишь в трех селениях численность мусульман достигала почти десятка и более человек: в с. Коран Бишинды – 19 чел., в Старо-Байгильдино Белебеевского уезда Уфимской губернии – 9 чел., в д. Бабикова – 167 чел. Но и в этих селениях марийцы-мусульмане проживали вместе с «язычниками» [*Никольский* 2008: 591, 593]. Указанные Н.В.Никольским как мусульманские марийские деревни Большие и Малые Шиды Уфимского уезда (современный Нуримановский

район Республики Башкортостан) в настоящее время состоят из «язычников»-марийцев, в культуре которых не обнаруживается следов мусульманского влияния, в то время как деревни Бишинды Туймазинского и Бабикова Чишминского районов Башкортостана являются башкирскими [БАССР: 274, 310].

В начале XX в. Я.Коблов отмечал, что марийцы восточной части Царевококшайского, Казанского, Мамадышского уездов Казанской, Бирского и Мензелинского уездов Уфимской и части Малмыжского уезда Вятской губернии подвержены сильному влиянию татар и перенимают от них вместе с языком татарские обычаи и нравы: «В некоторых черемисских селениях Бирского уезда, напр., в д. Черлакь, Сахаяз, Торгем-дурь и др., все мужчины поголовно носят тюбятеи. У них установился даже обычай, в силу которого, во время свадьбы, тесть, в знак уважения, дарит своему зятю парчевую тюбятейку» [*Коблов* 1910: 24]. В таком же положении, по мнению Я.Коблова, находилась и д. Шарабаш Казанского уезда, где марийцы совершенно отатарились и в значительной части исповедовали ислам [*Коблов* 1910: 24]. Вместе с тем в этих примечаниях нередко отражались впечатления от поверхностного знакомства с населением. Вероятно, сторонние наблюдатели воспринимали владение марийцами татарским языком и их внешнюю схожесть с татарами в костюме, облике, манерах как свидетельство полной татаризации и исламизации, хотя эти признаки вовсе не свидетельствовали о смене веры. Так, и в настоящее время в с. Черлак Дюртюлинского и д. Большесухоязово Мишкинского районов Республики Башкортостан преобладает марийское население [БАССР: 147, 236].

Что же касается д. «Шарабаш Казанского уезда», то в настоящее время д. Шурабаш Арского района Татарстана является смешанной, наполовину марийско-татарской. Согласно преданию, в прошлом эта деревня была марийской, но лет 300 назад марийцы наняли в пастухи татарского паренька, который остался в Шурабаше жить – так в деревне появились татары. Характерной чертой жителей является взаимное татарско-марийское двуязычие: марийцы хорошо владеют татарским, а татары – марийским языком. Есть и татарско-марийские браки, которые чаще всего заключаются по мусульманскому обряду *никях*. У снох русские имена меняются на татарские: Марина – на Мадину, Фая – на Фариду, Рая – на Рауфу и т. д. [НРФ 3: 13–14].

На наш взгляд, уровень исламизации марийцев несколько преувеличен исследователями. В дореволюционных источниках и литературе содержится незначительное количество примеров «отпадения» марийцев в мусульманство. Неоспоримым остается лишь тот факт, что культура татар и башкир оказала большое влияние на материальную и духовную культуру этноса, в том числе и на традиционную религию. Но восточные марийцы упорно сохраняли приверженность своей этнической вере, т. к. в обстановке многонационального смешанного расселения «язычество» выступало фактором самоидентификации, отличавшим их от соседних этносов. Среди марийцев сохранялось четкое убеждение, что изменение веры есть преступление, которое не останется без наказания [*Гареев* 2007: 75].

Взаимосвязь конфессиональной и этнической принадлежности ярко проявляется на примере д. Нарат-Чукур Бакалинского района Республики Башкортостан, где проживают марийцы (по самосознанию), не знающие марийского языка и считающие родным говор татарского языка, на котором говорят в кряшенской д. Староазмеево. Она образовалась в 1921 г. после большого пожара в с. Азмеево, где марийцы-«язычники» жили совместно с татарами-мусульманами и кряшенами. К моменту переселения в Нарат-Чукур все марийцы уже говорили «по-кряшенски».

Закреплению этого диалекта способствовали также брачные связи: нарат-чукурцы брали невест не только из марийскоязычных деревень Шаранского района Башкирии (Куртутель, Новотумбагушево), Муслюмовского района Татарстана (Мари-Буляр, Калтак), но и из татароязычных марийских селений (д. Бикмесь того же района); в быту также предпочитали общаться на татарском языке. Женщины-невестки, знавшие марийский язык, пользовались им между собой как секретным языком. Детей и внуков своих они не учили марийскому языку, считая, что в окружении татар он совершенно не нужен. Наши информанты с сожалением отмечали, что не знают марийского языка, даже отдельных слов. Вероятно, психологические ощущения марийцев данного селения двойственные: с одной стороны, они считают себя марийцами, а с другой – не знают родного языка. Единственная женщина, владеющая марийским, – Гульбика Мавлекаевна Абдрашитова, 1930 г. р., – освоила его во

время замужества в другой марийской деревне. Большинство местных жителей утратило марийский язык еще в 30-е гг. XX в.

Татарский язык активно функционировал в Нарат-Чукуре благодаря преобладающему татарскому окружению, в то время как ближайшие марийские селения расположены на расстоянии 40–50 км. В прошлом Нарат-Чукур относился к союзу нескольких деревень (*дин*), в который входили деревни Бикмесь (Бикмечь), Калтак, Мари-Буляр, Тонбердино, Балчиклы, также расположенные на значительном расстоянии друг от друга в Республиках Башкортостан и Татарстан.

Основной причиной сохранения марийского самосознания у жителей Нарат-Чукура является, вероятно, традиционная религия, которой они придерживались при отсутствии особого давления со стороны как ислама, так и христианства. Именно с «язычеством» связаны основные характеристики обрядовой жизни деревни. В 1,5 км от селения находится священная дубово-липовая роща *Курбан байрам*, где ежегодно летом проводились «языческие» моления с участием всех жителей деревни (рис. 17).

Специально к дню моления откармливались жертвенные животные (бараны, гуси, быки). Перед жертвоприношением все участники мылись в бане и одевались в чистую одежду. В роще было отведено специальное место для разведения костров, где в честь разных божеств в больших котлах варили жертвенное мясо. Молитвы читались марийским «моллой» на татарском языке; основным содержанием их были просьбы о ниспослании богами жизненных благ для всех однодеревенцев. Приступая к трапезе, жертвенное мясо освящали молитвой. Остатки мяса забирал хозяин жертвенного животного и угощал им соседей. В более ранний период во время летнего моления иногда в жертву приносили коня.

Перед уходом на фронт мужчины клялись, что в случае благополучного возвращения непременно принесут в жертву барана, и выполняли свое обещание в роще. Последние жертвоприношения проводились здесь в начале 1950-х гг. Священная роща сохранилась до настоящего времени благодаря запрету рубить в ней деревья, ломать ветки; не возбраняется только косить траву [ПММ 2008 д. (Абдрашитова)].

Очевидно, что языческие религиозные ритуалы играли немаловажную роль в сохранении марийского сообщества в иноэтничном окружении: укрепляли религиозные чувства, усиливали ощущение принадлежности к своей семье, роду, этнической

группе в целом. Этнографические материалы свидетельствует о том, что религия восточных марийцев была важным фактором укрепления этнической идентичности и самосознания.

Из традиционных обрядовых праздников в деревне до 60-х гг. сохранялись Рождество, Пасха (*Олы көн*), Семик (*Шәм көне*) с предписанными правилами их проведения. На Рождество, к примеру, пекли блины, ряженые надевали разные маски, переодевались в солдат, старух, невест, овец и т. д., ходили по домам, где их угощали блинами, пирогами и вином.

Основным содержанием обрядов Пасхи и Семика было поминовение усопших и взаимные гостевания родственников. В настоящее время в Нарат-Чукуре Пасха празднуется так же, как и у православных. В Семик молодые люди собирались в определенном месте на горе, веселились, играли в игры, пели. Песни, исполнявшиеся на татарском языке, у данной группы марийцев по мелодии отличаются от кряшенских. На Семик в четверг устраивали поминки по умершим родственникам, для чего резали курицу или барана, т. е. «выпускали кровь». На поминки приглашали души усопших. Из мяса варили суп и угощали им гостей. Поминальную еду, собранную в отдельной посуде для усопших, выбрасывали в определенном месте. Души покойных провожали в конце праздника и пели поминальные песни. В настоящее время уже не помнят ни текстов, ни мелодий этих песен.

Если в календарной обрядности марийцев сохранился «языческий» пласт, то их похоронно-поминальные обряды сочетают в себе как традиционные, так и мусульманские черты. Как у «язычников», вдоль тела покойного протягивались три цветные нитки, что символизировало мост для перехода через реку, на руки надевали варежки. В гроб помещали ветку шиповника, а в его стенке раньше делали небольшое окошечко. На могилу ставили шест, к которому привязывали полотенце.

В настоящее время устанавливаются памятники, где указаны фамилия, имя, отчество и годы жизни усопшего потатарски. На некоторых памятниках изображен полумесяц. Поминки по усопшему проводятся на третий, седьмой, сороковой дни и через год после смерти. На сороковой день и на годовые поминки режут барана, кости и шкуру которого уносят на могилу, как и у других восточных марийцев. В современных похоронно-поминальных обрядах есть элементы, воспринятые от мусульман. Так, могилу устраивают со специальной нишей (*ляхет*),

в которой устанавливается гроб. Голова покойного на кладбище ориентирована на Священную Мекку. Несмотря на ряд мусульманских черт, основу этнической культуры населения Нарат-Чукура составляет традиционная марийская религия, приверженцами которой признают себя все взрослые жители села. Вместе с тем недостаточная степень приобщенности к ней молодежи и утрата этнического языка не исключают этнической ассимиляции в будущем, а через браки с мусульманами – также и исламизации [*Молотова* 2009 в: 152–154].

Аналогичные этнические процессы наблюдаются в ряде марийских селений Татарстана, в которых жители практически утратили родной язык и перешли на татарский, но при этом сохраняют марийское этническое самосознание и являются приверженцами традиционной религии. Это, например, д. Терпеле Актанышского района, д. Бикмесь Муслюмовского района и др. [ПММ 2006].

В других селениях вследствие исламизации марийцы постепенно теряли свою этничность и растворялись среди тюркоязычных соседей; их селения в настоящее время считаются татарскими. Но об истинном происхождении таких татар хорошо знает их окружение [ПММ 2006].

Характерной чертой восточно-марийского населения в настоящее время является хорошее знание татарского языка. Если для старшего поколения он традиционно был средством общения с соседями, то молодежь осваивает его, как правило, в школе. В марийский язык проникло много татарских заимствований, хотя в нем есть свои языковые эквиваленты. Характерной особенностью является и то, что в некоторых селениях Татарстана во время праздников и обрядов марийцы поют татарские песни на татарском языке. Даже при проведении годовых поминок, например, в д. Мари Суксу Актанышского района в марийской семье по умершему марийцу исполнялись татарские песни, хотя в обряде участвовали преимущественно марийцы.

По результатам социологических исследований, проведенных Марийским научно-исследовательским институтом, до середины 1980-х гг. среди марийцев существовала немногочисленная религиозная группа, исповедующая ислам. Для сравнения: в 1973 г. мусульман-марийцев в МАССР было 4,3%, в 1985 г. – лишь 0,4% от общего числа верующих марийцев республики. Традиционно мусульманство в марийской среде воспринималось как этниче-

ская религия татар. К началу 1990-х гг. произошел всплеск национального самосознания и данная конфессиональная группа прекратила свое существование [*Чемышев*: 156].

Духовная и материальная культура марийского этноса формировалась в условиях тесных этнокультурных контактов с другими народами полиэтничных и поликонфессиональных регионов, какими являются Поволжье, Прикамье и Приуралье. Со времен Волжской Булгарии, Казанского ханства на традиционной религии марийцев отразилось влияние ислама, что проявилось в молитвах, в некоторых мифопоэтических представлениях, ритуалах, обрядах, формах поведения, языке, пище, костюме и т. д. Особенно это характерно для восточных, этнически смешанных, населенных пунктов, где марийцы проживали в ближайшем соседстве с мусульманами и были оторваны от основной этнической массы, и тех регионов, где численно преобладали татары и башкиры (восточная часть Царевококшайского уезда, Мамадышский уезд Казанской губернии, Бирский, Мензелинский, Белебеевский уезды Уфимской губернии).

Тенденция принятия ислама не была ярко выраженной, эту религию приняла небольшая часть марийцев, о чем свидетельствуют статистические данные. Поскольку ислам был связан с этнической религией татар и башкир, то марийцы-мусульмане постепенно меняли свою этничность, становились татарами или башкирами. Массового отхода в ислам не происходило и из-за позиций Православной Церкви, т. к. она в какой-то степени контролировала ситуацию и выступала против исламизации. Немаловажную роль играла и традиционная этническая вера, проповедники которой отрицательно относились к смене конфессии и этничности. Вероятно, процесс исламизации у восточных марийцев продлился бы, если бы не революция 1917 г. Она ослабила влияние ислама и христианства на марийцев, поскольку, с одной стороны, религия была отделена от государства и религиозная принадлежность стала личным делом человека, с другой – в первые годы советской власти возрос интерес к своей этнической вере. У восточных и части луговых марийцев укрепились позиции традиционной религии. Несмотря на длительные процессы аккультурации со стороны различных конфессий и других народов, восточные марийцы до настоящего времени сохранили религиозно-этнические особенности.

## 5. Удмурты и ислам: процессы исламизации у закамских удмуртов

Удмурты знакомы с исламом еще со времен Волжской Булгарии. Политическая и экономическая зависимость южных удмуртов от мусульманских государственных образований Волжской Булгарии и Казанского ханства во многом предопределили значительное влияние на них исламской культуры. Но, как и в случае с православием, удмурты воспринимали не канонические исламские положения, а народно-мусульманские воззрения. Переселенцы на башкирские земли (закамские удмурты) также оказались в мусульманском окружении. То, что они были хорошо знакомы с мусульманской культурой, способствовало безболезненной интеграции их в местную этнокультурную среду. Это же имело следствием относительно легкий переход некоторой части закамских удмуртов в мусульманство. Принятию новой религии способствовало проживание удмуртов в тесном соседстве с башкирами и татарами. Большую роль в этом процессе сыграла миссионерская деятельность мусульман конца XIX – начала XX вв. Миссионерством занимались не только священнослужители, но и простые верующие. Как отмечал С.Рыбаков, «мусульмане, главным образом татары, ведут свою пропаганду среди инородцев – язычников и крещеных чуваш, черемис, вотяков и ведут настойчиво, пронырливо, вкрадчиво, – пользуются своим положением, как торговцы, продавая крещеным и язычникам товары, критикуют и высмеивают христианскую и языческую веру» [*Рыбаков* 1900 б: 8].

Результаты миссионерской работы не заставили себя долго ждать. Так, по словам А.Ф.Комова, на конец XIX в. из двадцати удмуртских деревень второго стана Бирского уезда Уфимской губернии «лишь в пяти не нарушилось язычество, затем в трех: Енауловой, Урманатыкуль и Тупралиной все магометане, в дер. Гарейбашевой четыре пятых частей, в Максимовой почти половина, в Верхне и Нижне Татышлиной до одной трети всего населения исповедуют магометанство», причем «новая религия захватила лучшие дома». По его же сведениям, из 2205 дворов удмуртов второго стана Бирского уезда 507 дворов являются мусульманами [*Комов* 1889: 51]. С.Рыбаков отмечал, что «вотяки многих деревень (Бирского уезда. – *Р.С.*) не только магометанствуют, но и построили уже мечети» [*Рыбаков* 1900 б: 25].

По сведениям Н.И.Тезякова, в Осинском уезде Пермской губернии в конце XIX в. «перешедшими в магометанство» официально считалось 359 чел. (43 семьи), что составляло около 6% всех удмуртов. Но, как отмечает автор, в действительности это число, вероятно, было большим. 26 семей исповедовали ислам уже давно, а остальные 17 – получили на это «высочайшее разрешение» в 1881 г. [*Тезяков* 1892: 6]. По данным Н.В.Никольского, на начало XX в. в Осинском уезде насчитывалось 943 удмурта, исповедующих мухамедданство [*Никольский* 1912 б: 67].

С.Рыбаков различал «инородцев», в том числе удмуртов, «магометанствующих открыто» и «магометанствующих тайно»: «...вотяки, большею частию магометанствующие тайно, и несколько человек в вотской деревне Кисияровой магометанствуют открыто» [*Рыбаков* 1900 б: 9, 25]. Под первыми, видимо, имеются в виду «инородцы-язычники», добившиеся официального разрешения на переход в ислам. В фонде Оренбургского Магометанского Духовного собрания (Ф. И-295) Центрального государственного исторического архива Республики Башкортостан сохранились прошения удмуртов Бирского и Осинского уездов с просьбой о разрешении официального принятия мусульманской религии. Так, в 1883 г. подобное прошение подал житель д. Четырмановой Бирского уезда Каптий Абдиев со «своим семейством»: «Желаю перейти и исполнять магометанское вероисповедание» [ЦГИА РБ 5. Д. 253]. В 1885 г. житель д. Биксяновой Бирского уезда Арменша Адыльшин заявил: «Назад тому более 15 лет я вместе с братом Бадамшой Адыльшиным исполняем обряды магометанской религии как прочие мои одножители, поэтому я с братом желаем прийти из язычников в магометанство, если не будет противно закону» [ЦГИА РБ 5. Д. 495]. В 1898 г. в Магометанском Духовном собрании обсуждался вопрос о переходе в ислам жительницы д. Большой Гондырь Осинского уезда: «Ахун Осинского уезда Мунасыпов рапортом от 18 ноября 1898 г. за № 16 доносит, что жена того же уезда Больше Гандуровской волости дер. Больше Гандуровой Шамсинура (жена Зейнуллы) заявила ему, ахуну, что она уже 10 лет по собственному убеждению приняла ислам и по настоящее время с двумя дочерьми исповедует мусульманскую религию, почему просит его, ахуна, чтобы ее как мусульманку после смерти не хоронили на кладбище не верующих в ислам. Ахун же, Мунасыпов, просит по этому делу сделать ему распоряже-

ние присовокупляя, что и ранее сего из той же волости трое заявляли ему желание принять мусульманскую религию, но он, ахун, без ведома высшего начальства никакого заключения дать не мог» [ЦГИА РБ 5. Д. 495].

В некоторых деревнях удмуртов Бирского и Осинского уездов были построены мечети. В «Полном списке населенных мест Уфимской губернии» за 1896 г. мечети отмечены в удмуртских деревнях Верхние и Нижние Татышлы, Итеево, Гарибашево, Максимово (Андым) [Полный список 1896: 130–198]. Мечеть в д. Гарибашево была построена в 1887 г., в д. Максимово – в 1892 г. (по другим данным – в 1895 г.) [Полный алфавитный список 1906: 169–170; ЦГИА РБ 6. Д. 2997. Л. 12]. В 1910 г. мечеть была открыта в д. Четырман Бирского уезда [*Насибуллин* 1969: 57]. В Осинском уезде в конце XIX в. мечети были построены в деревнях Большой и Верхний Гондырь [*Черных* 1995: 16; ПМС 2002 б]. Первоначально в Большом Гондыре был открыт молельный дом («магометанская молельня с особым муллою») и мектеб («магометанская школа»). В дальнейшем они были закрыты властями. После открытия в 1897 г. в Большом Гондыре церкви вновь был поднят вопрос о постройке мечети. Мусульмане Большого Гондыря ввиду своей малочисленности обратились за помощью к единоверцам в д. Аксаитово, чтобы те приписались к мечети с. Большой Гондырь. 118 человек из Аксаитово изъявили желание приписаться к вновь открываемому приходу. Необходимое число прихожан было найдено. На сельском сходе было решено ассигновать на постройку мечети 700 рублей из мирского капитала. В итоге в 1898 г. в Большом Гондыре мечеть была построена [*Рыбаков* 1900 а: 6–8]. Однако в 30-е гг. XX столетия мечети были закрыты. Так, в 1937 г. была закрыта мечеть в д. Максимово Янаульского района Башкортостана. Деревянное здание мечети было передано под детскую площадку, в дальнейшем ее использовали под школу и сельский клуб [ЦГИА РБ 6. Д. 2997. Л. 1, 12; ПМС 1997].

По сведениям С.Рыбакова, «указные муллы из вотяков учились в дер. Бураевой. Эти вотяки более ревностные магометане, чем татары» [*Рыбаков* 1900 б: 25]. Но в большинстве случаев в удмуртских приходах служили муллы из татар, которые вели активную борьбу с «язычеством», и вообще с «удмуртским началом» в культуре и повседневном быту своих прихожан. Например, по воспоминаниям жителей д. Четырман Янаульско-

го района, записанным Р.Ш.Насибуллиным, муллой в мечети служил Баймухамет Амирханов. Удмурты прозвали его Длинным муллой (*Кузь молло*). Он не разрешал деревенским парням и девушкам плясать и петь по-удмуртски, приходил на место гуляний и разгонял их. На месте моления мулла переворачивал котлы, заставлял рубить священные деревья. Человек, не посеща-ющий мечеть, боялся проходить мимо его дома: тот мог выйти и ударить дубинкой [*Насибуллин* 1969: 58].

Факты принятия закамскими удмуртами мусульманства и строительства в их деревнях мечетей позволили исследователям сделать вывод, что вотяки (удмурты) особо склонны к переходу в ислам: «Вотяки, хотя чуждые фанатизма, обнаруживают явную склонность к магометанству»; «вотяки … склонны к магометанству, которое свило себе прочное гнездо среди вотяков и увлекает их в ислам»; «вотяки … склонны к тайному и даже явному отпадению в магометанство» [*Рыбаков* 1900 а: 2; *О-в* 1897: 208; *Луппов* 1999: 22].

Переход в ислам одновременно означал и смену этнического самосознания. Принятие ислама понималось удмуртами как «переход в татары», а мусульманство – как *бигер вӧсь*, буквально «татарская вера». По замечаниям исследователей, «все обращающиеся в магометанство инородцы называют себя и слывут под именем татар»; «начинают называть себя татарами и даже обижаются, если напомнить им о их прежней национальности» [*Рыбаков* 1900 б: 14; *Коблов* 1910: 17]. Побывавший в 1894 г. у удмуртов Бирского уезда финский ученый Ю.Вихманн отмечал, что «множество удмуртских деревень полностью отатарилось и впало в магометанство» [*Чуч* 1990: 40].

Перемена этнического самосознания приводила к изменению этнокультурных характеристик и быта неофитов, т. к. они воспринимали татарские традиции. Как писал С.Рыбаков, «изменяется самый быт инородцев, например, мущины бреют голову и носят тюбетейки, а женщины одеваются по-татарски, совершают омовение из кумганов (медных кувшинов), молитвы пять раз в день, или к тому же говорят по-татарски, принимают мулл» [*Рыбаков* 1900 б: 9]. Своих умерших они хоронили на отдельных кладбищах, которые удмуртами назывались *башкырт шай* («башкирское кладбище»).

Таким образом, принятие удмуртами ислама приводило к их ассимиляции татарами / башкирами. Ассимиляционные про-

цессы проходили быстрее в этнически смешанных поселениях. Удмурты, поселившиеся в «арском конце» той или иной татарской или башкирской деревни, ввиду более тесных и открытых контактов с татарами или башкирами, чем в моноэтничной деревне, через некоторое время подвергались полной ассимиляции.

Итак, можно назвать несколько причин относительно легкого распространения ислама среди закамских удмуртов. Немаловажную роль играл территориальный фактор, а именно проживание удмуртов среди населения, исповедующего ислам. Мусульмане проводили активную миссионерскую деятельность, распространяя среди удмуртов свои религиозные традиции и убеждения, причем этим занимались не только муллы, но и простые верующие. Как писал очевидец, «каждый башкир является миссионером, с твердостью, свойственной фанатикам, доказывающий правильность своей веры» [*Макаров* 1915: 582].

Удмурты в большинстве своем свободно владели татарским языком – это, в свою очередь, снимало всякие преграды для общения с мусульманами. Удмурты были близки к татарам по многим этнокультурным характеристикам, что являлось результатом многовекового совместного проживания как на «исторической родине», так и на новых территориях обитания. Например, закамские удмурты не ели свинину, носили мусульманские (арабо-персидские) имена, пели татарские песни и т. д. Исследователи отмечают тюркское влияние на костюм и жилище удмуртов. Интересные факты мусульманского влияния зафиксированы нами в д. Давлеканово Бураевского района Башкортостана. Своих умерших здесь хоронили в нишах – *ляхет*, во время празднования Великого дня (*Быдзынал*) молились, обращаясь лицом в сторону Киблы (*Кибла пала учкыса*). Необходимо отметить, что данная деревня основана в 1925 г. выселенцами из д. Вотские Курзи. Основная часть жителей последней приняла ислам, приверженцы удмуртских традиций были вынуждены переселиться на новое место. По словам одного из информаторов, «в Курзях жили вместе с татарами. “Стань татарином”, – говорили. “Черную овцу хоть как отмывай, белой не станет”, – сказал отец. Многие остались там, став татарами» [ПМС 2001 б].

Под влиянием мусульманских народов у закамских удмуртов изменились и некоторые психологические черты. Ю.Вихманн отмечал: «Здешние удмурты (Бирский уезд. – *Р.С.*)

имеют другой характер, нежели северные: более грубые, более жесткие, но вместе с тем более живые. На них оказали влияние их соседи – татары-магометане и башкиры» [*Чуч* 1990: 40].

Первыми ислам восприняли состоятельные удмурты, которые, в свою очередь, распространяли новую религию среди своих односельчан. Как писал Н.И.Тезяков, «успех этой (мусульманской. – *Р.С.*) пропаганды определяется тем, что в магометанство переходят более состоятельные и влиятельные вотяки, увлекая за собой и бедняков, как людей менее самостоятельных» [*Тезяков* 1892: 5].

Процесс распространения ислама среди социальной верхушки удмуртского общества наглядно демонстрируется следующим примером (запись Е.К.Егоровым жителя д. Верхний Гондырь Куединского района Пермской области 87-летнего татарина Абдуллина Шайдуллы, произведенная в 1971 г. – *Р.С.*): «Когда-то к Исекею (дед Шакирова Файзи, 1908 года рождения) … прибыл богатый татарин и попросил денег, обещая привезти мочала. Исекей тоже был богатым. Он пригласил свидетеля и отдал тому татарину деньги. Прошло несколько дней, и тот татарин привез 6 возов мочала. Удмурты удивились честности и исполнительности татарина. Тот в свою очередь предложил: а почему бы им не принять татарскую веру. Исекей (теперь он стал Исламгали) со своим братом принял эту веру. И целый год об этом в деревне никто не знал. Приехал через год тот татарин и удивился в свою очередь, что удмурты о своем деле никому не сказали. Целый год выдержали. Поинтересовался, кого еще можно привлечь в татарскую веру. Назвали Абдуллу (отца информатора), богатого человека. Пригласили его. Тот с радостью согласился и недовольство высказал, почему они ничего не говорили об этом до этого времени. Пригласили еще других богатых удмуртов Хазиахмата и Альмухамета. Их тоже приняли. После этого Абдулла отправился в Большой Гондырь. Собрал из богатых, желающих переменить веру, человек 40. После этого побывал в Малом Гондыре. Желающих и здесь научили молиться по-татарски. Затем посетили деревню Кипчак. Все те, кто желал переменить веру, впоследствии собрались и отправились в волость просить документ, разрешающий поездку в г. Уфу к муфтию. Документ дали. Сход решил послать с этим документом в г. Уфу Абдуллу. Муфтий принял посланца, удовлетворил его просьбу, дал документ и сказал, чтоб сюда

больше не ездили, а желающих принять ислам записывали бы в эту бумагу – это будет вполне законно» [НОА: 109–110].

Между принявшими ислам и ревнителями религии предков складывались противоречивые отношения. Принявшие ислам продолжали жить в той же деревне, среди своих односельчан, в то же время считали себя уже не удмуртами, а башкирами / татарами, заводили себе отдельное кладбище, разговаривали на татарском языке. У остальных жителей складывалось некоторое предубежденное отношение к ним. Как отметила жительница Большого Гондыря Гараева Менток (1902 г. р.), «удмурты, принявшие татарскую веру, наверное посчитали удмуртов плохими, раз приняли другую веру. Они в основном торговали. Были они, как обычно, из богатых («*Диньзэ вузаса потиллям башкыртэ*» – буквально: «веру продав, вышли в башкиры». – *Р.С.*) [НОА: 109–110].

Распространению ислама способствовал и кризис «языческого» мировоззрения, наступивший в конце XIX – начале XX вв. «под влиянием все более широко распространявшихся мировых религиозно-философских систем и усложнившейся общественно-политической жизни в стране» [*Ягафова* 2004 б: 242]. Этот кризис привел к тому, что исповедание традиционной религии («язычества») воспринималось как своего рода отсутствие религии, веры. С.Рыбаков подчеркивал: «Языческую веру вотяки большею частью забыли, и те, которые не успели еще заразиться магометанским вероучением, часто жалуются, что плохо жить без веры» [*Рыбаков* 1900 б: 12].

В настоящее время все потомки удмуртов, принявших ислам в конце XIX – начале XX вв., считают себя татарами, некоторые – башкирами. Например, информатор из д. Вотские Курзи Бураевского района Башкортостана на вопрос об этнической принадлежности ответила: «Мы башкиры. Мой отец был ар (удмурт. – *Р.С.*)» («*Без башкорт. Минем әти ар булган*») [ПМС 2001 б]. В данной деревне, как уже отмечалось, все удмурты приняли ислам и подверглись тюркизации. Небольшая часть приверженцев удмуртских традиций основала д. Давлеканово. К настоящему времени все жители д. Вотские Курзи причисляют себя к башкирам / татарам.

В тех удмуртских деревнях, где исламизации подверглась только некоторая часть населения, их потомки также считают себя татарами / башкирами, хотя практически ничем не отличаются от удмуртов. В таких деревнях потомков удмуртов, при-

нявших в прошлом ислам, хоронят на «*бигер / башкырт шай*» («татарское / башкирское кладбище»). В относительно крупных поселениях они образуют консолидированные группы, таким образом сохраняя свой мусульманский идентитет. Такая консолидированная группа мусульман – потомков исламизированных удмуртов – проживает, например, в с. Новые Татышлы Татышлинского района Башкортостана (примерно 20 дворов). В 1996 г. при финансовой поддержке сельхозпредприятия «Дэмен» в селе была построена мечеть. Имам-хатыбом мечети служит Сабих Сафиевич Сафин, 1931 г. р. По его словам, на пятничный намаз в мечеть приходит 5–6 чел., но на праздники (*Курбан байрам, Ураза байрам*) собирается много молодежи [ПМС 2004 а].

Рассмотрим этноконфессиональную ситуацию среди исламизированных удмуртов на примере трех поселений, а именно с. Максимово Янаульского, д. Асавтамак Бураевского и с. Гарибашево Татышлинского районов Башкортостана, основываясь на полевых и архивных материалах. В первых двух поселениях они проживают совместно с удмуртами, сохранившими приверженность своей традиционной религии, во втором – все удмурты приняли ислам и подверглись тюркизации.

С. Максимово (*Максим, Эннекыр, Андым*) было основано по грамоте 1735 г. [*Асфандияров* 1994: 91]. Оно отмечено в ревизской сказке 1747 г. как д. «Максимова на речке Селдяк», где проживало 19 душ мужского пола вотяков [РГАДА 2. Д. 3791. Л. 783]. По преданиям, основателем деревни явился некий Максим, прибывший из-за р. Камы (*тупал удмурт*, буквально: «удмурт с того берега»), спасаясь от крещения. Их было трое: Максим осел здесь, Андрей – в Андреевке, третий – в Верхней Барабановке [ЛА 1].

Поселение было основано как моноэтничное удмуртское селение. Во второй половине XIX в. часть удмуртов приняла ислам и отатарилась (обашкирилась). Так, по данным на 1870 г., здесь проживало 340 вотяков и 96 татар [Список 3: 73]. По данным переписи 2002 г., в селе проживает 255 башкир, 150 татар, 228 удмуртов (всего – 642 чел.). Татары именуют удмуртов *ар*, удмурты татар – *башкырт* («*Бигеръёсыз башкырт шуиськом*» – «Татар называем башкирами»).

Коренное тюркское население села осознает свое удмуртское происхождение: «*Татарлар удмуртлардан татарга илән-*

*гәнләр. Мусульман дингә чыкканлар. Уфага муфтийга барып мусульман булганлар*» – «Татарами удмурты стали. Они приняли мусульманскую веру. Сходили в Уфу к муфтию и стали мусульманами» [ПМС 2007 г]. Процесс исламизации и тюркизации продолжается и в настоящее время: «*Удмортъёс бигерлы берыкмо татын*» – «Удмурты здесь превращаются в татар».

В конце XIX в. в селе была построена мечеть, которую закрыли в 30-е гг. (В настоящее время мечети в селе нет, для совершения мусульманских обрядов мулл приглашают из других мест.) Удмурты проводили жертвоприношения, у них были свои святилища (две *куалы* и один огороженный *керемет*). В настоящее время верующие удмурты посещают места жертвоприношений в соседних удмуртских деревнях.

Жители нынешней д. Асавтамак первоначально проживали в д. Асавтамак (Большой Асова) Ичкиеланской волости Бирского уезда, которая известна еще по материалам I народной ревизии (1723 г.). В 1811 г. земли, арендованные удмуртами, были проданы башкирами помещику Н.Е.Теплякову, который поселил здесь своих крепостных крестьян. Часть жителей д. Асавтамак обосновалась на новом месте в пределах той же волости и основала деревню под тем же названием, часть ушла дальше и основала д. Асавка современного Балтачевского района Республики Башкортостан [*Минниахметова, Садиков* 2005: 13–15].

С самого начала основания д. Асавтамак являлась моноэтничным поселением. Здесь проживали удмурты, исповедующие свою традиционную религию. В конце XIX – начале XX вв. часть удмуртов приняли ислам; изменилось их этническое самосознание. Согласно материалам «Списка населенных мест по сведениям 1870 г.», в д. Асав-Тамакова числилось 180 вотяков и 9 тептярей [Список 3: 72]. По данным местной сельской администрации, на 1 января 2007 г. в деревне проживали 97 татар и 51 удмурт. По замечанию жителей, «чистых» татар в деревне было только 2–3 семьи, остальные – отатарившиеся удмурты.

Процесс тюркизации удмуртов продолжается и в настоящее время. Во многих удмуртских семьях принято разговаривать на татарском языке, дети в этих семьях, как правило, удмуртского языка не знают.

В начале XX в. в д. Асавтамак был основан самостоятельный приход, была построена соборная мечеть. В декабре 1911 г. мусмульмане деревни совместно с жителями деревень Минлиной и

Юмакаевой Бирского уезда на «соединенном сельском сходе» «имели суждение о выборе муллы имам-хатыпа к вновь устроенной по ходатайству нашему в д. Асафтамаковой Никольской волости соборной мечети для отправления духовных треб и службы». Сельский сход избрал на должность муллы башкира д. Тоичубаевой Бирского уезда Валиуллу Хабибуллина, 28 лет. На должность муэдзина-азанчи был избран башкир д. Юмакаевой Агзямутдин Ахматалиев [ЦГИА РБ 5. Д. 9817. Л. 18, 32].

По словам информаторов, в мечеть, помимо татар, ходили и удмурты подавать милостыню по пятницам (*хаер*). Такая традиция сохраняется по сей день. Милостыню дают одиноким людям или пожилой женщине, которая читает мусульманские молитвы. В советское время мечеть разобрали и из ее сруба на новом месте построили клуб. Рядом с мечетью стоял дом муллы (*Валиулла мулла*), который был переоборудован под школу. В настоящее время мусульмане деревни в случае необходимости (похороны, *никах*, наречение имени) приглашают мулл из соседних деревень.

Несмотря на интенсивный процесс исламизации среди удмуртов, у них сохранились и языческие традиции. Так, жертвоприношения в святилищах *керемет* и *куала* проводились в послевоенные годы. В деревне имелись два керемета и куала. Жрецами (*куриськись*) были Ахматнур, который молился в куале и одном из кереметов, и Галимзян, молившийся во втором керемете.

В настоящее время умерших хоронят на двух кладбищах – удмуртском (*удморт шай*) и мусульманском (*бигер шай*), причем супругов не разлучают: так, если удмурт имел жену татарку, то ее хоронят после смерти на удмуртском кладбище рядом с мужем. Удмурты хоронят своих умерших в гробах в одежде, татары – обернув в саван. Ориентация могил на обоих кладбищах широтная (восток – запад). Удмурты в изголовье ставят дубовый столб и камень-плитняк, в ногах – столб меньших размеров. Ранее на могилах устанавливали срубные ограждения. Они сохранились только на некоторых старых захоронениях [ПМС 2007 б]. Сейчас конфессиональные границы между мусульманами и «язычниками» размыты. Особенно неустойчивую конфессиональную идентичность имеют удмурты, среди которых многие воспринимают мусульманскую обрядность.

Примеры с. Максимово и д. Асавтамак свидетельствуют об исламизации и тюркизации удмуртов, которые продолжают-

ся и в настоящее время. Основанные как моноэтничные удмуртские поселения, они превратились в этнически смешанные селения. При этом никаких иноэтничных подселений не было – удмурты отатарились, приняв ислам. Полевые материалы показывают, что такой же процесс наблюдается в д. Четырман Янаульского района Башкортостана [ПМС 2010].

С. Гарибашево, согласно архивным документам, скорее всего, было основано в 7135 (1627) г. на земле, пожалованной удмуртам царем Михаилом Федоровичем [ЦГИА РБ 1. Д. 1755. Л. 245; Д. 428. Т. 2. Л. 281]. В 1723 г. (I народная ревизия) в деревне было учтено 69 вотяков-мужчин, в 1795 г. (V народная ревизия) – 139 удмуртов [РГАДА 2. Д. 3790. Л. 437; ЦГИА РБ 3. Д. 29]. Все последующие народные ревизии также зафиксировали в данном населенном пункте удмуртов [*Асфандияров* 1994: 40]. По документам 1870 г., в д. Гарейбаш проживало 269 удмуртов и 243 башкира [Список 2: 69]. Материалы советских переписей населения свидетельствуют о том, что здесь проживали башкиры (удмурты уже не фиксируются). Согласно Всероссийской переписи населения 2002 г., в с. Гарибашево башкиры составляют 92% населения.

Таким образом, налицо трансформация этнического состава населения Гарибашево. Основанное как удмуртское, в настоящее время оно считается башкирским (с татарским языком общения). Причиной стала исламизация местных удмуртов, которые, приняв новую веру, сменили также свою этническую идентичность. Жители села осознают свое удмуртское происхождение. Они отмечают, что их предки были удмуртами: «*безнең каныбыз удмурт*» («наша кровь – удмуртская»); «*безнең ата-бабаларыбыз удмурт булганнар*» («наши отцы – деды были удмуртами») [ПМС 2008; ЛА 2]. По их мнению, «удмурты превратились в мусульман. Построили мечеть и потихоньку стали мусульманами» («*Арлар мөселманга әйләнгәннәр. Мәчет салганнар. Әкреннән мөселман булганнар*») [ПМС 2008]. Башкиры соседних деревень (например, с. Шульган, центра сельсовета) до сих пор называют жителей Гарибашево *ар*, т. е. удмуртами, причем так называют обычно мужчин, женщин же чаще именуют *әкәй* (прозвище, употребляемое татарами для обозначения представителей марийцев и удмуртов; произошло от названия марийского женского головного убора).

В селе сохранились два старых удмуртских «языческих» кладбища (*ар зираты*). Одно, старинное, находится в центре села, другое – на окраине, рядом с мусульманским кладбищем, от которого отделено посаженными в ряд березами. Жители могут показать место *арларның теләклеге* (место моления удмуртов). В местной микротопонимии сохранился незначительный удмуртский пласт, например речка Валюктан (от удм. *вал* – «лошадь», *люктан* – «водопой»); озерцо Кажмакты (от *Кажмак*, вероятно антропоним, *ты* – «озеро»); холм Четкертау (от удмуртского слова *Четкер* – «гора, возвышенность» и *тау* – тат. «гора»).

Удмуртское происхождение чувствуется также в антропологических признаках жителей Гарибашево. Они отмечают, что некоторые дети рождаются с рыжими волосами; в таких случаях говорят, что это проявляются черты предков-удмуртов. В своих психологических чертах жители села также видят удмуртский след: «Здесь трудолюбивый народ, это близко к удмуртскому характеру»; «*Безнең авыл халкы елек-електән үк бик тырыш булган. Алар урманның һәр агачын тазартып үзләрене җир хәзерләгәннәр. Ә Шулгән, Кашкакта башкорт нәселләре яшәгән. Алар урманны яндырып җир хәзерләгәннәр*» – «Народ в нашей деревне издревле был очень трудолюбивым. ... выкорчевывали каждое дерево в лесу, чтобы устроить себе пашню. А в Шульгане, Кашкаке жили башкирские роды. Они устраивали себе пашню, выжигая лес» [ПМС 2008; ЛА 2].

По рассказам старожилов, записанным в 1990-е гг. бывшей учительницей татарского языка Назифой Савиевной Фаткыевой, известно, что примерно в середине XIX в. в Гарибашево поселился мулла Файзулла. Он сам был удмуртом, но принял ислам и проповедовал эту религию среди удмуртов. До его прихода в деревне уже было примерно 10–15 мусульман. Мулла построил себе двухэтажный дом, где на первом этаже начал учить основам ислама детей, а потом и взрослых. Файзулла не был указным муллой, поэтому в деревне не было мечети и своего прихода (*мәхәллә*). Мусульмане ходили в мечеть в д. Акбулат. Через некоторое время в деревню прибыл указной мулла из д. Новое Тазларово (ныне Бураевского района) Жалалетдин (*Җәләй мулла*). Его называли *оло мулла* – старший мулла. Он женился на старшей дочери Файзуллы Фариге. Вскоре он съездил в Уфу к муфтию и взял от него разрешение на постройку мечети. После этого весь народ собрался на горе Янситтау на рубку леса, из которого совместными усилиями построили мечеть. Во время

строительства из д. Бураево прибыл молодой мулла Султангали. Так в Гарибашево появились два муллы и один муэдзин, которым стал сын Файзуллы Муртаза. Муэдзин вскоре открывает медресе и начинает учить детей [ЛА 2].

Данные сведения подтверждаются архивными документами. В 1869 г. против некоторых жителей деревни было возбуждено уголовное дело о «совращении язычников в магометанскую веру». Оказалось, что в д. Гарибашево проводил миссионерскую работу Фейзулла Имянов, 40 лет, «вотяк (удмурт. – *Р.С.*) из деревни Можги» (ныне в Янаульском районе Башкортостана). На следствии он отметил: «Точно происхожу из вотяков Кыргинской волости деревни Можги и проживаю в деревне Горибаш двенадцать лет без всякого письменного вида собственно по желанию некоторых жителей, исповедающих магомеданскую веру, которую я знаю хорошо и служу им муллою, хотя утверждения в этой должности от начальства не имею». Фейзулла Имянов занимался обучением детей мусульман и совершал богослужения [ЦГИА РБ 5. Д. 8188. Л. 4].

Мусульмане д. Гарибашево относились к приходу соборной мечети д. Акбулатовой Бирского уезда [ЦГИА РБ 5. Д. 9180. Л. 4]. Собственная мечеть в д. Гарибашево была построена в 1887 г. [Полный алфавитный список: 169]. В 1891 г. азанчеем к этой мечети специальным указом назначается сын Фейзуллы Имянова Муртаза Файзуллин [ЦГИА РБ 5: Д. 17816. Л. 3]. Постепенно все население Гарибашево принимает ислам, лишь некоторое число удмуртов сохраняет приверженность своей религии. Удмурты, принявшие ислам, сменили также свою этничность на башкирскую / татарскую и выучили татарский язык. К 1930-м гг. удмурты, не принявшие ислам, проживали уже только в трех дворах. В настоящее время удмуртов в с. Гарибашево не осталось. Последняя жительница села, владевшая удмуртским языком, умерла в середине 1990-х гг. В советские годы мечеть была закрыта, ее здание использовалось под школу. Современные жители села также проявляют интерес к мусульманской религии. В 2005 г. здесь открыли новую кирпичную мечеть (рис. 18), а в 2007 г. построили медресе.

Подобные процессы происходили в удмуртских поселениях Верхние и Нижние Татышлы, Янаул и Тупралы (ныне Татышлинский и Аскинский районы Башкортостана). Здесь мусульмане также одержали верх над «язычниками», в результате чего эти селения к настоящему времени считаются башкирскими / татарскими.

# Глава III
# Христианские течения среди народов Урало-Поволжья

## 1. Старообрядчество среди народов Урало-Поволжья

Этноконфессиональная карта Урало-Поволжья, отличающаяся значительным разнообразием и выраженной мозаичностью, помимо трех основных распространенных в регионе религий – христианства, ислама и традиционных верований («язычества»), включает множество неортодоксальных течений, в том числе старообрядчество. В общественном мнении и среди большинства ученых оно определяется как специфически русское религиозное явление. Однако, как свидетельствуют исторические документы, старообрядчество имело достаточно широкое распространение у целого ряда финно-угорских народов и даже у тюркоязычных чувашей. Выявление механизмов межкультурного взаимодействия на микроструктурном уровне – в частности, на примере локальных конфессиональных групп и с привлечением конкретного регионального материала (архивного и полевого) – открывает интересные перспективы для научного поиска, позволяя, с одной стороны, избежать поверхностных заключений, с другой – оставляя возможность для определения общих закономерностей. В этой связи подобные этноконфессиональные группы представляют несомненный научный интерес.

В современных исследованиях, посвященных старообрядцам среди карел и коми-зырян [*Фишман* 2003*; Власова* 2002*; Чувьюров* 2003], отмечается, что, несмотря на известное стремление старообрядцев к замкнутости, их учение постепенно проникает в другую этнокультурную среду вследствие различных – хозяйственно-бытовых, брачных, социокультурных – взаимодействий с окружающим населением. О подобных процессах можно говорить и применительно к Урало-Поволжью, где в течение нескольких столетий существовали самые благоприятные условия для межэтнических контактов. Наибольший же интерес в контексте данного исследования, на наш взгляд, представляет проблема открытости других народов для старообрядческой религиозной доктрины, до сих пор не получившая детального осмысления. Ведь проникновение религиозных идей, носителями которых изначально было русское население, в среду так

называемых «инородцев» должно предполагать как некую готовность последних к восприятию «чужого» вероучения, так и какие-либо интенции в самой религиозной системе, заменявшей традиционные верования. Кроме того, особого внимания заслуживают социально-культурный и языковой аспекты проблемы, т. е. обращение финно- или тюркоязычных групп к древнеславянской книжности, отличной от собственной обрядовой и догматической традиции.

Согласно материалам Всероссийской переписи 1897 г., в которой впервые составлялись перекрестные таблицы по вероисповеданиям и родному языку, более всего нерусских старообрядцев в Урало-Поволжье было среди мордвы и коми-пермяков, незначительное количество среди чувашей и по несколько человек среди татар, башкир, удмуртов и марийцев. В данной главе мы рассмотрим мордовские и чувашские старообрядческие группы, среди которых проводились полевые исследования.

### *1.1. Старообрядчество среди мордвы*

Упоминания о «расколе» в различных мордовских селах Урало-Поволжья имеются в отчетах православных священников, деятелей миссионерских организаций и обществ по просвещению инородцев. Так, С.В.Чичерина отмечала, что «мордва не склонна к мусульманству, но очень склонна к расколу и другим сектам – молоканству, хлыстовству и прочим» (*Чичерина* 1906*:* 8). Получить представление о расселении таких групп по различным поволжским губерниям в конце XIX столетия можно из материалов Первой Всероссийской переписи, которые позволяют обозначить очаги распространения старообрядчества среди мордвы.

В Саратовской губернии они фиксировались в северо-восточных районах – в расположенных вдоль Волги Вольском и Хвалынском уездах, в которых значилось 221 и 1276 старообрядцев из мордвы соответственно, и граничащих с ними Кузнецком (154 чел.) и Петровском уездах (523 чел.) [ПВП 4: 82–97]. В Симбирской губернии религиозные общины имелись в центре и на севере губернии в Алатырском (507 чел.), Буинском (30 чел.) и Корсунском (682 чел.) уездах, где складывались русско-мордовско-чувашские взаимодействия. Значительная часть старообрядцев-мордвы расселялась также в Сенгилейском (609 чел.) и Сызранском (689 чел.) уездах, образуя вместе с поселениями соседних Саратовской и Самарской губерний обширную «старооб-

рядческую территорию» [ПВП 5: 64–75]. Мордовские поселения Самарской губернии располагались в Бугурусланском (1780 чел.), Бугульминском (136 чел.), Бузулукском (1306 чел.), Николаевском (632 чел.), Самарском (68 чел.) и Ставропольском (129 чел.) уездах [ПВП 3: 60–77]. В настоящее время они административно относятся к Самарской и Оренбургской областям, частично – к Татарстану. Здесь сложился русско-мордовский старообрядческий куст, часть переселенцев из которого сформировали к концу XIX в. компактную группу в Орском (577 чел.) и Оренбургском (1078 чел.) уездах Оренбургской губернии [ПВП 6: 58–71] (сегодня это северо-восток Оренбургской области и зауральские районы Республики Башкортостан). Еще один мордовско-старообрядческий куст сложился в результате переселенческих процессов в Белебеевском (155 чел.) и Стерлитамакском (1149 чел.) уездах Уфимской губернии [ПВП 8: 42–57]. Местом выхода переселенцев была Нижегородская губерния, где, по материалам переписи, в Лукояновском уезде значилось 623 старообрядца из мордвы [ПВП 2: 70–82] (карта-схема 14).

Особенности формирования групп старообрядческих поселений на той или иной территории обширного Урало-Поволжского региона определялись, с одной стороны, постоянными миграциями населения, способствующими складыванию локальных этноконтактных зон, с другой – сложными процессами внутри старообрядчества, находящегося в оппозиции по отношению к официальной власти, кроме того, изначально неоднородного и сложноструктурированного. Старообрядцы, подвергавшиеся гонениям, бежали на окраины государства, где образовывались координирующие центры в рамках отдельных направлений.

Одним из таких центров, сыгравшим огромную роль для всей поповщины, стал Иргиз – несколько старообрядческих монастырей и поселений вокруг них, возникших в Иргизском бассейне после известного Указа Екатерины II от 1762 г. Старообрядцам, ушедшим в свое время в Польшу, разрешалось возвращаться на поселение в Российскую Империю, им выделялись земли в Саратовском Поволжье и в Оренбургской губернии: «В Оренбургской Губернии по реке Сакмаре, в сорока верстах от Оренбурга, и вниз реки Самары от онаго ж в трехстах верстах до реки Канели, да ниже города Самары по реке Волге до устья речки Иргиза, и вверх по реке Иргизу, к поселению на несколько тысяч семей, весьма плодородныя и выгодныя земли имеют-

ся, на которых при устье большаго Иргиза и по другим речкам более тысячи человек Российских подданных уже и поселилось» [ПСЗ: 132]. Таким образом, старообрядческий массив занял сначала левобережную часть Вольского уезда Саратовской губернии (здесь находились все монастыри) и впоследствии распространился на Хвалынский уезд, захватил и правую сторону Волги. С ужесточением политики в отношении старообрядчества при Николае I, следствием чего стали разгром и перевод в единоверие Иргизских монастырей, много старообрядцев переселилось в Хвалынский край, где на частных землях образовались Черемшанские монастыри – один мужской (самый большой) и семь женских (пять – белокриницких и два – «беглопоповских») [*Наумов* 2004: 47, 60].

Активная миссионерская деятельность сначала Иргиза, затем Черемшанских обителей и связанных с ними скитов на территории Уральского войска способствовала переходу в «раскол» не только русских крестьян, но и так называемых «инородцев». Это нашло отражение в архивных источниках. Так, в 40-х гг. XIX в. чиновник МВД Артемьев отмечал, ссылаясь на признание приходского священника, что в д. Сукино «возник раскол между чувашами. Отпали от церкви самые усердные и имевшие более сознательное понятие о вере». Кроме того, в деревнях Прилежайка, Барановка, Пичеур «мордва признает обряды раскольников и просит крестить и венчать по солнцу», в д. Чувашская Кулатка «не признают святых тайн», в д. Яблонка «молятся в церкви с лестовками и подручниками по обычаю староверов. В среду мордвы проникают настроения пустынножительства – девки-мордовки избегают замужества, уходят жить в лесные кельи, хотя многие из них за это подвергаются насмешкам соплеменников и односельчан». Судя по обеспокоенности православного духовенства, старообрядчество заняло достаточно прочные позиции среди части мордвы и чувашей этой местности, а для некоторых приняло характер глубокой убежденности, тем более, что гонения, которым подвергались «раскольники», а также высокие религиозные и бытовые требования если не исключали, то серьезно ограничивали приток неофитов, принимающих только внешнюю сторону «старой веры» и православия вообще. В этом отношении весьма характерно признание приходского священника д. Оркино, что он «не опасается проповеди раскольников только потому, что мордва его при-

хода грубо невежественная и вообще не восприимчива к христианству» [*Ряжев* 1995: 167].

Известно, что одним из активно использующихся официальной церковью и светской властью способов воздействия на «раскол» был перевод его адептов в единоверие, когда старообрядцам разрешалось устроение храмов и исполнение служб в них по старопечатным книгам и дониконовскому уставу, однако такие храмы находились в подчинении господствующей церкви[21]. Для многих состоятельных старообрядцев такой компромисс открывал новые возможности, расширяя их гражданские права и избавляя от преследований. Однако, как правило, это не мешало им поддерживать связи со старообрядческими центрами и исполнять там необходимые требы. Нередко перевод в единоверие вызывал открытое сопротивление и сопровождался судебными разбирательствами. В любом случае описанная мера применялась властями в ситуациях, когда масштабы распространения «раскола» начинали вызывать серьезные опасения. Некоторые сведения об этих масштабах можно почерпнуть из более поздних статистических источников. Так, в «Списке населенных мест Саратовской губернии за 1911 год» отмечалось наличие в поселениях церквей, в том числе единоверческих. В Хвалынском уезде таковые имелись в русско-мордовском с. Дёмкино (4033 жителя), наряду с ортодоксальными церквями было по одной единоверческой церкви в мордовских селах Новая Яблонка (2443 чел.) и Илюшкино (4171 чел.) и, наконец, в чувашско-мордовском Калмантае (2880 чел.) действовали три церкви, из которых две – единоверческие [Список 1: 2–4]. Эти сведения не отражают полной картины, скорее, добавляют к ней отдельные штрихи. В тех же «Списках» во всех уездах, где проживали русские старообрядцы и мордва, обозначена лишь одна старообрядческая церковь, хотя, по другим источникам, в начале XX в. там были и церкви, и молитвенные дома, и даже достаточно крупные монастыри и скиты [*Наумов* 2004: 47, 111].

Мероприятия по переводу в единоверие были рассчитаны на далекую перспективу и предполагали постепенный и безболезненный переход «раскольников» в лоно официального православия. В селах, где одновременно действовали старообрядческие и единоверческие общины, православие существовало в той форме, когда различия в обрядовой стороне двух церквей практически отсутствовали, что способствовало процессу их посте-

пенного естественного сближения. В районах, где сложилась подобная ситуация, последним толчком к окончательному стиранию идеологической границы стала атеистическая политика советского времени. Для верующих, лишенных возможности открытых проявлений религиозности, существовавшие разногласия между старообрядчеством и единоверием утратили свою остроту и актуальность, перестав служить как препятствием для совместных богослужений, так и предметом для рефлексии [*Данилко* 2002: 84–85]. В этой связи существование единоверия также являлось одним из факторов, повлиявших на состояние исторической памяти и характер религиозной самоидентификации современных старообрядцев, хотя, безусловно, гораздо большее значение имел атеистический пресс советского государства. В настоящее время у старообрядцев остается потребность в религиозном самовыражении, но возможность ее реализации в селах и удаленных от административных центров деревнях существует только в рамках официальной церкви.

По материалам полевых исследований 2010 г., в Старой Лебежайке (Хвалынский район Саратовской области) осталась всего одна старообрядка пожилого возраста (рис.19), несколько человек в соседних деревнях Ёремкино, Елшанка, Поповка. Регулярное посещение храма является для них серьезной проблемой, т. к. ближайшая церковь их согласия находится в Самаре, при этом транспортное сообщение даже с районным центром затруднено. Еще в советские послевоенные годы здесь существовала небольшая община из нескольких старообрядческих семей (Пузовы, Ильины, Ёремкины, Кошкины), но совместные моления уже не устраивались, а необходимые требы и церковные таинства (венчание, крещение детей) совершались с периодичностью один раз в несколько лет, когда приезжал священник из Москвы. Вместе с тем, благодаря старшему поколению, сохранялась традиция внутригрупповых браков, когда выбор супруги (-а) определялся родительским решением и конфессиональной принадлежностью: *«Моя свекровь сказала сыну: Не надо мне “мирскую”, мне только старообрядческую девочку возьми, чтобы из старообрядцев была. Так я была молоденькая, он меня ждал, когда вырасту.[А ваши родители были из старообрядцев тоже?] И родители, и дед с бабкой из старообрядцев»*.

Непосредственным продолжением конкретных положений религиозного учения и соответственно выраженным конфессио-

нальным маркером сейчас являются не догматические особенности, о которых имеются самые неопределенные представления *(«Ну, молитвами как-то отличается, наши длиннее на два–три слова всегда, чем "мирские"»*), а ряд бытовых правил и запретов и традиционная обрядность, связанная с крещением и похоронно-поминальным комплексом. В этих комплексах информаторами выделяется определенный набор элементов, который можно обозначить как «старообрядческий»: погружательное крещение с использованием холодной проточной воды и наречение именем по святцам в первом, пеленание и наличие савана – во втором. В целом же можно говорить о старообрядчестве среди мордвы этого региона как об исчезающем явлении [ПМД 2010 б].

Как было сказано выше, распространение старообрядчества в Урало-Поволжье связано, прежде всего, с притоком русского населения, однако дальнейшее его существование на этой территории проходило в теснейшем взаимодействии с другими этносами, в частности с мордвой, что и обусловило принятие некоторыми ее группами старообрядческого вероучения. Основа для такого взаимопроникновения закладывалась в основном в течение XVIII и XIX столетий, характеризующихся активными миграционными движениями, а в отдельных районах и несколько раньше. Строительство крепостных линий, ограничивающих приток населения из Азии и Волго-Яицкого междуречья и открывающих пути для проникновения в еще слабо заселенные районы Нижнего Поволжья, Западного и Южного Приуралья, расширило возможности миграционных сдвигов не только русского населения. Плодородные земли этих районов притягивали как земледельцев, так и кочевников. Вытеснение с коренных территорий постоянным и интенсивным притоком русских крестьян, истощение охотничьих и рыболовных угодий, низкая производительность крестьянского хозяйства способствовали активизации переселенческих процессов финно-угорских и тюркских народов. Еще одним стимулом для ухода с обжитых мест стала насильственная христианизация [*Кузеев* 1992: 140–141].

В этом контексте для настоящего исследования наибольший интерес представляет развернувшееся в XVIII в. массовое движение мордвы с северо-запада и запада – из Нижегородского, Арзамасского и Алатырского уездов, т. е. преимущественно мордвы-эрзи, в Заволжье. Основные пути проходили по уже сравнительно заселенному (на севере – чувашами, на юге – русскими)

пространству между реками Сурой и Волгой и через Симбирск шли далее, на восток, в слабо заселенные лесостепные и степные уезды Самарской и Оренбургской губерний, прежде всего в Бугурусланский, Бузулукский, Николаевский и Самарский уезды [Мордва Заволжья: 11].

Продолжался колонизационный приток в Оренбуржье и русских крестьян, поэтому образовавшиеся здесь мордовские села впоследствии оказывались в плотном русском (часто – старообрядческом) окружении. Так, в это время близ Бугуруслана возникло самовольное поселение с характерным названием Староверовка. Затем крестьяне из Тамбовского наместничества (современная Рязанская область) основали с. Елатомка (1797 г.) [*Кабанов* 1999: 10–18]. Отсюда старообрядцы разъехались по округе: в Нижнее и Верхнее Заглядино, Русскую Боклу, Борисовку, Козловку и др [ПМД 2001].

Как отмечают исследователи, подавляющее большинство прибывавших на ранних этапах освоения края мордовских крестьян не были крещены [*Корнишина* 2008: 218], т. е. их христианизация происходила позже под влиянием русского населения, среди которого было распространено и старообрядчество, а также другие неортодоксальные течения (молоканство, хлыстовщина и др.). В этой связи знакомство с христианским вероучением для мордовских переселенцев могло происходить как в форме официального православия, так и в альтернативных ему вариантах.

Каналом проникновения старообрядческого вероучения были различные бытовые взаимодействия в рамках смешанных и соседских поселений, приводившие и к брачным контактам. В условиях небольших деревенских сообществ, состоящих из разных конфессиональных групп, однако объединенных множеством других разнообразных связей и отношений (общее владение землей, покосами, лесными угодьями, общее направление хозяйственной деятельности, общие обязательства перед органами власти и т. д.), внутрисемейные события практически всегда становились событиями общедеревенскими. Это отмечал известный исследователь М.Е.Евсевьев: «Живут сектанты большею частью в одних селениях с православной мордвой. Сектантская и православная молодежь играют на улицах вместе, поют одни песни. То же самое бывает и на свадьбах: если выходит замуж сектантка, приглашают на свадьбу и православных подруг, только кормят последних за отдельным столом и из осо-

бой посуды, которую для этого берут у православных соседей… По словам православных, после перехода в сектантство сектанты некоторое время держали себя изолированно от прочей мордвы: молодежь свою на улицу по вечерам не пускали и на свои свадьбы православных не приглашали, и спиртных напитков не употребляли. Но это продолжалось недолго. Молодежь сначала украдкой от родителей стала выходить на улицу и петь мордовские песни, а потом открыто. Православные стали жениться на сектантках, сектанты – на православных, и снова все перемешались между собой» [*Евсевьев* 1966: 337].

Локализовать поселения, в которых проживали «раскольники» из мордвы, и определить хотя бы примерное их количество в рассматриваемом кусте поселений позволяют «Приходские списки» различных губерний за 1857 г., хранящиеся в Санкт-Петербургском филиале Архива РАН. Более всего старообрядцев-мордвы было в Бугурусланском уезде (деревни Кирюшкино, Узели, Б. Павлушина, Кабаевка, Алешкина) [НА РАН: 130, 135, 138]. В «Списке населенных мест Самарской губернии» за 1910 г. на этой территории значится множество смешанных мордовско-русских поселений, где соотношение «православных» и «раскольников» примерно равное; помимо уже упомянутого Бугурусланского, старообрядцы появляются и в Бузулукском уезде (таблица 3).

К сожалению, в «Списке» не указана численность по всем населенным пунктам, однако имеются некоторые красноречивые примечания. Например, в графе «с. Дубовое» сделана запись о том, что вокруг расположены русские раскольничьи села Дураковка, Екатериновка и Давыдовка; то же для с. Михайловка – рядом села Дмитриевка и Богдановка. Существовали и чисто мордовские села со смешанным «православно-раскольничьим» конфессиональным составом. Это с. Ега (где отмечено 728 православных и 715 раскольников), с. Кабаевка (соответственно 424 и 475), с. Кирюшкино (1339 и 1491), с. Рождественское (1345 и 1498), с. Пронькино (1261 и 1411), с. Каменка (610 и 715) [Список 2]. При этом не исключено, что под «православными» обозначали единоверцев, т. е. по сути тех же старообрядцев.

Впоследствии, в начале XX в., старообрядцы-мордва из Бугурусланского и Бузулукского уездов Оренбургской губернии, а также из Самарской, Казанской, Саратовской губерний переселились в Башкирское Зауралье и обосновали там несколько сел: Яковлевка, Хворостянка, Самарск, Богачевка, Ершовка, Гусевка и др. [*Маннапов* 2004: 12].

*Таблица 3*

**Конфессиональный состав русско-мордовских населенных пунктов в Самарской губернии в 1910 г.**

| Населенные пункты | Конфессиональный состав | |
|---|---|---|
| | *Православные* | *Раскольники* |
| **Бугурусланский уезд** | | |
| сл. Аманакская | 4 800 | 5050 |
| с. Мартыновка (Елань) | 1490 | 1518 |
| д. Абдуловский завод | 678 | 682 |
| **Бузулукский уезд** | | |
| д. Большая Ремезенка | 631 | 618 |
| с. Съезжее (Леонтьевка) | 1907 | 1891 |
| с. Старая Тепловка | 1523 | 1571 |
| с. Благодаровка | 1004 | 1008 |
| **Николаевский уезд** | | |
| с. Дубовое | 1412 | 1494 |
| с. Михайловка | нет | сведений |
| с. Каменный Брод | нет | сведений |
| с. Дергачи | нет | сведений |
| с. Левинка | нет | сведений |
| с. Малая Глушица | нет | сведений |
| с. Константиновка | нет | сведений |
| с. Малое Перекопное | нет | сведений |
| с. Мосты | нет | сведений |
| с. Ново-Захаркино | нет | сведений |
| с. Преображенка | нет | сведений |

Таким образом, применительно к середине XIX столетия можно говорить о том, что старообрядческое вероучение укоренилось среди достаточно большой части оренбургской мордвы, о чем свидетельствует и активная вовлеченность последней в различные процессы внутри старообрядчества, прежде всего, в догматические споры и поиски истинного священства. Так, с середины XIX в. среди уральских старообрядцев (никудышников[22]) актуализируется идея поиска Беловодья – легендарной страны, где сохранилось истинное благочестие. Письменное сочинение об этой стране, автором которого считается некий инок Марк из Топозерской обители (в Архангельской губернии), описавший «земное царство» с идеальным общественным строем, совер-

шенными нормами морали и всяческим изобилием, переписывалось старообрядцами и имело широкое распространение среди уральских казаков и крестьян из близлежащих поселений. Сочинение бурно обсуждалось старообрядцами на специально созванных для этого съездах, результатом чего становились довольно далекие путешествия в поисках Беловодья. Мордва, в частности крестьяне деревень Старая и Новая Яковлевка Оренбургского уезда, также участвовала в подготовке таких поездок, вкладывая в них денежные средства [Из дневника 1896].

Новой актуализации идей поисков Беловодья на Урале способствовало появление в этих краях в 1880-е гг. некоего Аркадия Беловодского, якобы представителя Мелетия, патриарха славянобеловодского, камбайского, индостанского и пр. Личность этого человека так и осталась неустановленной, а в следственных материалах сохранились самые разноречивые свидетельства. Так, будучи под арестом в 1885 г., он давал показания, что является крестьянином Степаном Антоновичем Матвеевым, родом из д. Кабаевки Бугурусланского уезда Оренбургской губернии: «А по происхождению я мордвин, теперь говорить по-мордовски не могу и отдельных слов не знаю». Видимо, лже-Аркадий был хорошо знаком с местностью, которую выдавал за свою родину, и имел сведения, что в Кабаевке действительно жили два брата – Степан и Федор Антоновы Матвеевы, но в начале 1840-х гг. они куда-то ушли из деревни и больше не возвращались. Следствие считало более достоверной версию, согласно которой, подсудимый был Антоном Савельевичем Пикульским, сыном мелкого чиновника из-под Киева. Сам же «патриарший посланник» приписывал себе и княжеский титул, и фамилию Урусовых [*Никифоровский* 1891: 6–8]. Аркадию удалось найти сторонников и образовать несколько приходов – в д. Русский Кондыз и уже упоминавшейся Кабаевке под Бугурусланом. Из последней новопоставленный отец Треофил (Тимофей Устинович Южов, местный старообрядец-мордвин) ездил отправлять требы даже в довольно отдаленные уезды Уфимской губернии – Белебеевский и Стерлитамакский [*Никифоровский* 1891: 24–25]. В 1920-х гг. в Кабаевке значилась община старообрядцев беловодского согласия. Сегодня в селе сохраняется небольшая община, однако далеко не все жители придерживаются старой веры: большинство перешло в официальную церковь. Начало такому переходу было положено еще в первой четверти

XIX в. введением единоверия, затем большую роль в этом процессе сыграли трансформации советского периода.

Во второй половине XIX в. старообрядцы из мордвы сами весьма успешно занимались миссионерской деятельностью. Показательна ситуация, описанная в «Оренбургских епархиальных ведомостях»: в бывшем крепостном селе Троицкое с населением в две с половиной тысячи душ до 1861 г. вообще не было старообрядцев. После отмены крепостного права сюда хлынул поток переселенцев из Самарской губернии, среди них русские старообрядцы спасовского согласия и мордва из никудышников, которые образовали несколько новых хуторов. Вскоре Троицкое разделилось в религиозном отношении на две равные части, т. е. половина, а это порядка тысячи человек – приверженцев официальной церкви, перешла в «раскол», из них большая часть в никудышническое согласие. В 1886 г. троицкий уставщик из никудышников Евстратьев отправился в Москву, а затем организовал здесь белокриницкий приход [Из дневника 1896].

Современные полевые исследования проводились в Северном, Бугурусланском, Бузулукском, Асекееевском районах Оренбургской и Похвистневском районе Самарской областей (карта-схема 14). Картина распространения мордовского старообрядчества в рассматриваемом кусте поселений значительно изменилась с начала прошлого века. На сегодняшний день небольшая старообрядческая община, в которой регулярно проводятся совместные богослужения, сохраняется в д. Кабаевка Северного района, группу старообрядцев в д. Новая Тепловка составляют несколько пожилых женщин. В остальных исследованных деревнях информация представлена крайне скудно; жителей, которые причисляли бы себя к старообрядчеству, за исключением 1–2 человек, фактически не осталось. Все они относятся к Древлеправославной церкви, или так называемому «беглопоповскому согласию»[23] и составляют приход церкви в г. Бугуруслане, оттуда во время постов приезжает священник для исполнения необходимых треб (исповедь и причастие). Раньше в Новой Тепловке и соседних деревнях (Старой Тепловке и Завраженке) было распространено белокриницкое согласие[24], в Старой Тепловке имелась церковь, в которой служила местная священническая династия Седовых: *«Церква была хорошая деревянная, большая церква. [А священником там кто был?] Священник нашенский, отсюда из деревни. Даже первый священник*

*около церкви похоронен. Седов Егор. Фамилия нашенская – Седовы, местные. Потом он умер, похоронили, его сын, Иван Седов был. До сих пор этого Ивана сын в городе живет, Димитрий Седов. Ему уж под 90 лет».* После разрушения храма в послевоенные годы верующие собирались в частных домах в Завраженке, а с открытием беглопоповской церкви в Бугуруслане стали ездить туда. Память о принадлежности к белокриницкому согласию сохраняется у местных старообрядцев, и до сих пор этот факт остается актуальным для некоторых информантов, например, при решении, в какую церковь отдать старинные иконы, оставшиеся от предков: *«Вон у меня тоже есть образ деревянный. Когда церковь ломали, бросили его, сохранился, Иоанн Предотеча. Эти иконы хочу передать в церковь в Оренбург, вот приедут, заберут. [А почему в Оренбург, а не в Бугуруслан?] А вот веры же у нас отличаются. Наша вера была старинная, белоастрицкая. Эти иконы нажиты дедами-прадедами. Туда отдам. А я сама – беглопоповщина, с 57-го года».* Кроме того, в Бузулуке несколько человек, выходцев из местных сел, не присоединившихся в беглопоповскому приходу, пытаются зарегистрировать белокриницкую общину и устроить молитвенный дом. Никакой информации о существовании здесь некогда старообрядцев спасовского согласия [*Корнишина* 2008: 218] в ходе наших исследований обнаружено не было [ПМД 2009 а].

К беспоповскому направлению, а именно к спасовскому и рябиновскому старообрядческим согласиям, относятся мордва-старообрядцы, проживающие в Башкирии. Сегодня их общины сосредоточены в основном в районных центрах (городах Стерлитамак, Благовещенск, с. Мраково), других крупных населенных пунктах (городах Ишимбай, Салават) и нескольких близлежащих деревнях. Связи с русскими старообрядцами в этих населенных пунктах ослаблены и почти не поддерживаются.

Мордовские старообрядческие группы сформировались здесь переселенцами из Нижегородской губернии, которые после крестьянской реформы 1861 г. отправились на поиски пригодных для хозяйствования земель. В это время на карте Южного Урала появилось множество новых населенных пунктов. В Уфимской губернии они располагались в основном в южных и центральных уездах, заселенных не так плотно, как остальные [*Самородов* 1996: 168]. В 1871 г. в Стерлитамакском уезде Уфимской губернии старообрядцы основали с. Помряскино (другое название –

Убежище), затем часть его жителей основала Озерковку (1891 г.) и Гурьяновку (1896 г.) [*Асфандияров* 1997: 150, 154, 166]. Села Гавриловка (1886 г.) и Полыновка (1890 г.) также были известны как «раскольничьи» [ЦГИА РБ 2: 34]. В настоящее время, согласно полевым исследованиям, Помряскино является русским селом, однако из публикации известного историка А.З.Асфандиярова можно сделать вывод, что в конце XIX в. в этом селе проживала и мордва, т. к. основателями Гурьяновки были 14 мордовских семей из этого села [*Асфандияров* 1997: 170]. На вторую половину XIX столетия пришелся наибольший приток мордовского населения в Уфимскую губернию, при этом многолюдные и компактные поселения мордвы образовались именно в Стерлитамакском уезде. В крупном поселении Федоровка насчитывалось 1600 жителей, в Кузьминовке – 1,2 тыс., в Садовке – 1 106, в д. Зирган мордва жила вперемешку с татарами и чувашами (мордвы – 1279 чел., татар – 1168, чувашей – 295 чел.) [Народы Башкортостана 2002: 327].

Сохранились любопытные документы, подтверждающие активное участие мордвы-старообрядцев в освоении пахотных земель вокруг развивающегося и растущего уездного г. Стерлитамака и включенность отдельных старообрядческих семей в его социально-экономическую структуру. Так, в начале 90-х гг. XIX в. городской голова К.Д.Ростовцев в письме уфимскому губернатору сетовал на то, что всю землю вокруг города скупили временнообязанные (бывшие помещичьи) крестьяне. Как один из крупных земельных «скупщиков» значился и некто «третьей гильдии купец Василий сын Николаев Коновалов», заключивший купчую сделку с отставным гвардии капитаном Н.С.Левашовым на покупку у последнего довольно обширного земельного владения (149 десятин по 25 руб. за десятину) в северо-восточной окраине города. О Николае Коновалове известно следующее: выходец из ясашных крестьян, он вместе с семьей в 1795 г. перебрался из мордовской д. Садовка в город и развернул там «фамильное» дело по выделке кож. Ко времени заключения упомянутой сделки в 1829 г. он сам и его старший сын слыли умелыми кожевенниками, а их семейное предприятие приносило в год от полутора до двух тысяч чистого дохода. Как и вся мордва Садовки, Кожевниковы были старообрядцами-беспоповцами, хотя официально числились «мордвой-новокрешенами». История имела продолжение, повлияв на распространение и укрепление «раскола» в Стер-

литамаке. Купленные Коноваловым земли оказались малопригодными для земледелия и в этой связи остались в пользовании Левашова, однако в 70-80-е гг. были раскуплены сельскими старообрядцами из мордвы, и здесь образовалось их компактное поселение, названное в дальнейшем Сайгановкой [*Сидоренко* 2004].

Архивные материалы начала XX в. фиксируют наличие в русских и мордовских населенных пунктах, расположенных в этом кусте, нескольких старообрядческих согласий – белокриницкого, спасовского и рябиновского[25]. По документам 1909 г., белокриницкое согласие было распространено в д. Саратовка (320 чел.), в ныне не существующих Полыновке и Ново-Михайловке (732 чел.) и в с. Помряскино (687 чел.). Большинство же здешних старообрядцев относились к спасовскому согласию и проживало в селах Помряскино (700 чел.), Садовка (196 чел.), Зирган (185 чел.), Бугульчан (30), Федоровка, деревнях Гумбет и Гавриловка (808 чел.); выделялись также рябиновское согласие на хуторе Морозовка, Бурангуловский, в с. Мелеуз и самокресты в с. Александровка [ЦГИА РБ 2: 21]. Современные полевые материалы подтверждают эти сведения и позволяют проследить перемещения старообрядцев после исчезновения мелких деревень в более крупные села и города Стерлитамак, Ишимбай, Салават, Мелеуз. В настоящее время небольшая группа белокриничан имеется только в г. Стерлитамаке. Остальные группы относятся к спасовцам и рябиновцам. Все они, как правило, связанные тесными родственными контактами, поддерживают отношения друг с другом в рамках своих согласий и собираются на общие богослужения в частных домах [ПМД 2004 а].

Как было сказано выше, мордовские старообрядческие группы появились в Башкортостане в результате переселений из Нижегородской губернии. «Раскольничья ересь» в этой губернии всегда была предметом беспокойства для православных миссионеров, которые писали, что «степень раскола повышалась каждогодно на 60–70%, пользуясь особой популярностью у малороссов и мордвы» [Нижегородский сборник 1869: 224]. Раньше, чем в Башкирии, – во второй половине XVIII в. – вышедшее отсюда мордовское старообрядческое население расселилось в Засурье, также прибывая сюда в составе переселенцев.

Впоследствии результатом активных межэтнических взаимодействий в регионе стало образование этнически смешанных старообрядческих общин. Так, по материалам современных

исследований, своеобразная надэтническая конфессиональная общность исторически сложилась в Вешкаймском районе Ульяновской области. В нее входили русские деревни Мухино, Карпаты, Красный Барыш, мордовская Коченяевка и чувашское Каргино. Сегодня в Коченяевке главные составляющие религиозной традиции продолжают сохраняться фрагментарно. Практика совместных богослужений уже утрачена, а внешним выразителем групповой солидарности и принадлежности к религиозной общине является участие в похоронно-поминальной обрядности, т. е. соблюдение правил, связанных с похоронным комплексом (чтение молитв по старопечатным книгам, погребение в саване и т. д.), в этой группе является едва ли не единственным показателем принадлежности к «старой вере»: *«Вот мы несколько уж человек остались староверы. Наверно, три старушки на этой улице, и там еще одна. [А молиться собираетесь?] Раньше собирались, а теперь уж нет, вот собираемся, когда хоронить, читаем над покойником. По Псалтыри. [С "мирскими" вместе?] Нет, "мирские" сами, а мы – сами»* [ПМД 2006]. Такая тенденция характерна для многих старообрядческих общин со слабой структурной организацией.

Как показывают современные полевые исследования, характерные для старообрядцев аскетизм и отказ от многих архаических дохристианских элементов в традиционной обрядности способствовали утрате некоторых этноспецифических черт в их ритуальной культуре. Эту особенность отмечают и сами информаторы, сравнивая комплекс своей семейной и календарной обрядности с комплексом, принятым у православной мордвы. Например, обычай мордвы раскладывать пищу на могилах в родительсие дни, а также одежду покойного на кладбище старообрядцы определяют как «языческий» и одновременно «мирский», тем самым отделяя свою группу по признаку чистоты веры [ПМД 2009 а]. В этой связи, на наш взгляд, тезис о предпочтениях мордвой неортодоксальных христианских направлений возможности сохранения в их рамках языческих обрядов, подтверждающийся полевыми исследованиями среди молокан и хлыстов [*Корнишина* 2008: 218], не совсем справедлив в отношении старообрядчества.

Практически во всех исследованных группах старообрядцев мордвы, включая те, где уровень катехизации верующих и знание особенностей своей религии сравнительно низки, остается действенной установка на оценку собственной культуры со знаком «плюс» по отношению к другой религиозной традиции и

сохраняется определенный набор признаков «старой веры». Это, прежде всего, большая «строгость» и «древность» веры. Даже те информаторы, которые не могут вспомнить ни одной канонической молитвы и ни разу не присутствовали на службе, определяя свою конфессиональную принадлежность как старообрядческую исключительно в силу происхождения (*«мои родители были староверами, значит, и я тоже»*), демонстрируют, как единственно правильно складывать персты при молитве, и аргументируют это древностью вероучения: *«Наша-то вера древняя, ведь на всех старых иконах Вы посмотрите, как крестятся святые, вот так, как мы, двумя перстами»*; «*Ну я уже давно в городе живу, замуж вышла, вся родня православная. Но в церкви я все равно крещусь вот так* [показывает двоеперстие], *как бабушка учила. Это старинное, правильное»* [ПМД 2004 а]. Нередко в силу жизненных обстоятельств перешедшие в официальное православие бывшие старообрядцы сохраняют двоеперстие, считая, что таким образом сохраняют и свою веру: *«У меня уж другого пути не было, я одна осталась. Но веру свою я не предала, я ведь все равно крещусь по-своему, я веру не предавала»* [ПМД 2006].

Состояние религиозной традиции у мордвы-старообрядцев в различных исследованных местностях на сегодняшний день в значительной мере определяется личностными характеристиками отдельных носителей культуры и сложно поддается обобщению. Информантами выделяется целый ряд внешних отличительных признаков старообрядческих конфессиональных атрибутов по сравнению с «мирскими»: старообрядческие иконы – деревянные и медные (рис.20), а не бумажные; на обратной стороне нательных крестиков написана «Воскресная молитва», у старообрядцев при молении используются лестовки и подручники (рис.23), а сами молитвы длиннее и т. д. Однако далеко не всегда они могут объяснить более глубокие различия между верами и происхождение этих различий, а также историю «раскола». Вместе с тем позитивное ценностное восприятие своей веры и осознание ее исключительности, ориентация на авторитет предков при определении собственной идентичности характерны для всех групп, что находит выражение в частных проявлениях. Так, у мордвы Ульяновской области, где еще в советское время сохранялось келейничество, авторитет келейниц, их образ жизни, которые современные старообрядцы считают истинными, выступают гарантом правильности и их действий, а традиция принимает функцию упорядочивания бытия (рис.22). Здесь

стараются соблюдать посты, читать утренние и вечерние молитвы, «правильно» шить подручники: *«Мы, как раньше шили, так и шьем, точь-в-точь.* [А почему именно так?] *Келейницы так шили, они уж точно знали, истинно жили, надо же все по старине. Вот они посты соблюдали, и нам надо. Они молились утром и вечером, и мы должны, как по старине»* [ПМД 2006].

При этом стремление делать все «по старине» органично включает и адаптационные стратегии. Например, нехватка в небольших региональных общинах деревянных и медных икон ощущается все более остро, что заставляет старообрядцев искать «неканонические» пути решения проблемы. Так, в спасовской общине (г. Ишимбай) одна из женщин сама начала писать иконы, копируя изображения с имеющихся старинных образцов. Под основу она использует гладкие деревянные доски (часто разделочные, купленные в магазине), рисунок наносится масляными красками. Такая деятельность не одобряется большинством членов общины: *«Чтобы иконы писать, благословение надо иметь и знать, как правильно. Из старины велось, что женщина таким делом не занимается»*, – но и не осуждается строго, некоторые верующие приобретают иконы за неимением других: «В*се-таки лучше, чем никонианские»* [ПМД 2004 а].

Как своеобразная мера определения «крепости веры» самими старообрядцами и их соседями, повсеместно используется так называемое «чашничество», или «своя посуда». Известны различные бытовые ситуации, когда старообрядцы выбросили посуду, в которой подали воду, или вовсе отказали в такой просьбе. Образ старообрядцев в значительной степени мифологизируется окружающими, о чем свидетельствуют используемые способы нарации и построение подобных текстов, но и для самих старообрядцев «соблюдение посуды» является важным конфессиональным маркером. Оно чаще связывается с пожилыми родственниками (свекровь, мать, дед), которые «крепко» хранили веру: *«Это вот у меня свекровка была, она очень религию свою держала. Вот даже ты бы попросила у нее кружку, она бы не дала. Дать-то даст попить, но свою кружку она не давала. Я уж с ней жила, она и мне свою кружку не давала»* [ПМД 2010].

Наряду с религиозными канонами, конфессиональными маркерами у старообрядцев служат и обыденные явления, например сарафан и особым образом подвязанный платок: *«Одевались староверы красиво. У мамы сарафаны были, присборенные, красивые. Это староверы так носили, а “мирские” не носили. Юбки*

*и кофты у них были. Еще платок под булавку надевали, а "мирские" на узелок завязывают»* [ПМД 2010 а]. «Старообрядческими признаками» считалось наличие бороды у мужчин и запрет стричь волосы у женщин. В экспедициях нами были записаны различные этиологические легенды и апокрифы, обосновывающие бытовые запреты (запрет оставлять открытую посуду, употреблять в пищу определенные продукты и др.), которые распространены в русской старообрядческой среде. Частью мордовской фольклорной культуры стали и эсхатологические рассказы.

Во всех исследованных мордовских группах религиозное самосознание сочетается с этническим. Общая вера и смешанные браки с русскими не ведут однозначно к культурной ассимиляции мордвы. «Присвоение» изначально русской религиозной традиции проявляется и на языковом уровне. Так, некоторые «старообрядческие термины» воспринимаются информаторами как мордовские, к отдельным подбираются русские синонимы: *«Лестовка – это по-мордовски, а по-русски – счетчики»; «Подручники – это мордовское слово, по-русски как-то по-другому, не помню»* [ПМД 2009 а]; *«Вот мы старообрядцы древлеправославной веры. «"Старообрядческая вера" – это по-мордовски так говорят, а по-русски говорят – древлеправославная»* [ПМД 2004 б].

Таким образом, к концу XIX столетия мордовские общины относились к наиболее деятельной и социально активной части старообрядчества в регионе. Религиозная самоорганизация в рамках старообрядческих согласий оказывалась достаточно приспособленной как к решению переселенческих проблем (выбор миграционных маршрутов, защита прав собственности, земельные разделы и т. д.), так и к включению крестьян в систему торгово-рыночных отношений. Кроме того, из мордовской среды выделялись и собственные религиозные лидеры, объединяющие вокруг себя региональные старообрядческие группы, т. е. можно говорить о формировании у части мордвы потребности к более глубокому религиозному самовыражению в рамках христианства, чем могла дать официальная церковь, что нередко обусловливало их переход в старую веру или в другие неортодоксальные течения (молоканство, хлыстовство).

На протяжении XX в. происходило постепенное сужение ареала старообрядчества среди мордвы, религиозная культура подвергалась существенной трансформации, сопровождавшейся утратой большинства ее составляющих и нивелировкой специфических черт.

### *3.2. Старообрядчество среди чувашей*

Старообрядчество среди чувашей распространилось позднее, чем у мордвы, – во второй половине XIX в., там, где были развиты различные отхожие промыслы, – этим и объясняется ареал этой группы – северо-восточная часть Симбирской (Буинский, Симбирский и Карсунский уезды) губернии и прилегающий к ней Цивильский уезд Казанской губернии. Помимо отходничества, еще одним каналом проникновения старой веры в Засурье были различные контакты с русскими и мордвой в смешанных и соседних селениях, где жили старообрядцы.

Как и в случае с другими «инородцами», православное духовенство серьезно опасалось влияния «раскольников» на «неокрепших в православии» чувашей и всячески препятствовало открытию старообрядческих моленных домов. Например, с такой просьбой обратились в 1885–1886 гг. старообрядцы поповского направления из д. Норваш-Кошки Янтиковской волости Цивильского уезда числом 449 чел. (русских – 352, чувашей – 97). Им было отказано под предлогом, что чуваши этих населенных пунктов, а также смежных с ними деревень Большие и Малые Турмыши попадут под влияние старообрядцев, тем более, что подобные примеры уже имелись. Так, в деревнях Подлесная, Старо-Бахтиярово, Уты Камаево (Вудоялы) Цивильского уезда чуваши по примеру старообрядцев отказались посещать официальную церковь. Кроме того, беспокойство вызывали участившиеся случаи перехода местного населения в «раскол» в результате заключения браков с иноверцами [*Браславский* 1984: 15].

Среди чувашей распространились, главным образом, белокриницкое согласие, а также беспоповские – поморское[26] и спасовское. По архивным документам 1898 г., «раскольники, признающие священство», числом 32 чел., проживали в чувашской д. Б. Меми Свияжского уезда, в соседнем Цивильском уезде их было существенно больше. Так, в д. Можарки фиксировалось 1804 старообрядца, в д. Вутабось 135, а в д. Подгорные Тимяши 375 старообрядцев. В Козмодемьянском уезде значились старообрядцы поповского и беспоповского направлений: в Б. Юнге (Покровское) по 4 человека, в Троицком 20 и 22 чел., в М. Юнге – 36 и 47 чел. соответственно [НА РТ 2. Д. 5. Л. 300, 309, 313, 316]. По данным более поздних статистических сводок (за 1901 г., 1905 г.), старообрядцы проживали в тех же поселениях [НА РТ 2. Д. 7. Л. 102, 112], а также в деревнях Норваш-Кошки и Бишево

[НА РТ 2. Д. 120729. Л. 11, 21]. В этих же документах обозначались места расселения русских «раскольников», находившиеся в непосредственной близости от чувашских (таблица 4).

*Таблица 4**

**«Раскол» в ареале чувашей**

| Селения | 1898 г. | | 1901 г. | | Народ |
|---|---|---|---|---|---|
| | поповцы | беспоповцы | поповцы | беспоповцы | |
| **Свияжский уезд** | | | | | |
| Б. Меми | 32 | | | | чуваши |
| **Цивильский уезд** | | | | | |
| Вутабось | 135 | | | | чуваши |
| Козмодемьянское | | | | | |
| Можарки | | | | | |
| Подгорные Тимяши | 375 | | 353 | | чуваши |
| Норваш-Кошки | | | 27 | | |
| Бишево | | | 5 | | |
| **Спасский уезд** | | | | | |
| Юхмачи | | 26(поморы) | | | русские |
| Покровское (Апаково) | | 54(поморы) | спасовцы | | русские |
| Шибаш | | 259(поморы) | спасовцы | | русские |
| Христорождественское (Матак) | | 45(поморы) | спасовцы | | русские |
| Базарные Матаки | | 652(поморы) | спасовцы | | русские |
| Лебедино | | 4(поморы) | | | русские |
| **Козмодемьянский уезд** | | | | | |
| Б. Юнга (Покровское) | 4 | 4 | 69(единоверцы, поморы, спасовцы) | | чуваши |
| Троицкое | 20 | 22 | 112 | | чуваши |
| М. Юнга (Спасское) | 36 | 47 | 60 | | чуваши |

**Примечание:* таблица составлена по: НА РТ. Ф. 4. Оп. 131. Д. 5. Л. 297, 300, 309, 313, 316; Оп. 133. Д. 7. Л. 102, 112.

Из примечаний, сделанных составителем сводок, следует, что старообрядчество распространялось в районах, где были развиты отходничество и речная торговля, т. е. в процессе экономических контактов [НА РТ 2. Д. 120729. Л. 4]. «Уклонение в раскол» чувашей происходило постепенно, в несколько этапов: в д. Вутабось самый ранний период пришелся на 1851–1862 гг., второй – на 1872 г., большая же часть перешла в старообрядчество с 1883 по 1885 гг.; в Можарках первые «уклонившиеся» появились в 1865 г., следующие – с 1883 по 1887 гг. [НА РТ 2. Д. 7. Л. 139 об].

Следует отметить, что приведенные архивные данные не совпадают с другими источниками и даже противоречат им – это свидетельствует о необходимости их дальнейшей проверки. Так, по результатам Всероссийской переписи населения 1897 г., старообрядцы среди чувашей Казанской губернии не обнаруживаются ни в одном уезде. По материалам Н.В.Никольского, в Цивильском уезде Казанской губернии в д. Подлесная среди 807 православных фиксировалось всего два старообрядца, в д. Старое Бахтиярово – 1400 православных и шесть старообрядцев. В пограничном Корсунском уезде Симбирской губернии старообрядцы-чуваши жили в двух поселениях: в д. Верхняя Туарма на 668 православных приходилось 17 старообрядцев, а в с. Каргино – на 1755 чел. 75 чел. соответственно [*Никольский* 1912 а: 214–215]. Перепись выявила здесь 122 старообрядца, считавших родным чувашский язык: 35 чел. в Буинском и 87 чел. – в Корсунском [ПВП 5: 70, 72] уездах. Еще один куст чувашских старообрядческих поселений находился в Хвалынском уезде Саратовской губернии, здесь их насчитывалось 294 чел. [ПВП 4: 94]. В любом случае, даже учитывая неточности и сложности старообрядческого учета, можно говорить о том, что численность чувашских групп была в целом невелика.

Существенную роль как в росте симпатии нерусских народов к старообрядчеству, так и в формировании персонального состава групп, переходящих в другую «русскую» веру, играл личностный фактор. Старообрядческие проповедники, не взимающие платы за требы и всегда готовые к контакту, обучению и разъяснению «темных мест» Священного Писания, рискуя при этом личной безопасностью, находили сочувствие у насиль-ственно крещеных «инородцев». А стойкость в сохранении своей веры вызывала неизменное уважение и даже служила

аргументом в спорах с миссионерами: «Русские давно нашли старую веру, и мы хотим быть в старой» [*Малов* 1892: 167]. «Раскольники» не представляли интересов государства, а так же, как и «инородцы», находились на положении аутсайдеров, между тем как идеологическая концепция, ритуальная и бытовая практика официального православия ассоциировались для них с государственным давлением. Все это, безусловно, способствовало сокращению социально-психологической дистанции между ними и возникновению взаимного притяжения.

В свою очередь, как можно видеть из редких сохранившихся свидетельств, переход в «раскол», как правило, был непосредственно связан с совершенно определенным типом людей, обладающих выраженной индивидуальностью и характеризующихся социальной мобильностью. Так, один из ареалов чувашского старообрядчества в Симбирской губернии сложился благодаря активности одного человека, жителя д. Верхнее Буяново Дмитрия Иванова. Во время посещения уездных торговых ярмарок в 1857 г. он сошелся со старообрядцами спасовского согласия, привез иконы и книги, которые переводил устно на чувашский язык. Ему удалось увлечь в старообрядчество пять семей своих родственников, которые отказались посещать церковь, принимать священника с молебнами, не крестили своих детей, жили без венчания, не отпевали покойников [*Новруский* 1898]. Благодаря сестрам Иванова, вышедшим замуж в соседние села Асаново и Старые Чукалы, там также появились приверженцы спасовщины и постепенно сформировался круг брачных контактов, включающий и русские старообрядческие деревни. При этом религиозные общины замыкались преимущественно в рамках семейно-родственных групп. В Малом Буяново еще в 1930-е гг. совершались групповые богослужения. В настоящее время старообрядцев здесь фактически не осталось, хотя и живет одна семья потомков Дмитрия Иванова [ПМД 2005].

Атеистический советский период оказал наиболее разрушительное влияние на современное состояние именно чувашских старообрядческих общин. В Хвалынском районе Саратовской области их уже не существует вовсе [ПМД 2010 б]. В деревнях Каргино и Верхняя Туарма (современный Вешкаймский район Ульяновской области), которые в начале XX в. оказались включены в исторически сложившуюся надэтническую конфессиональную общность, сегодня община состоит в основном из

мордвы и русских старообрядцев. По рассказам информантов, в рамках старообрядческой религиозной традиции были объединены чувашские поселения Каргино, Верхняя Туарма, Чувашская Решетка и Хомутерь, мордовская Коченяевка и русские Карпаты, Мухино, Красный Барыш, п. Садовый, в них имелись разные по численности группы верующих. По этим же точкам проходила граница брачных связей, хотя уже в середине XX в. участились конфессионально-смешанные браки, которые значительно ослабили позиции старообрядчества. Отдельные случаи перехода «мирских» чувашей в старую веру отмечались еще в 1960-е гг.; теперь жители Каргино рассказывают об отличительных особенностях «кулугуров» (местное название старообрядцев) – двоеперстии, других иконах (медных), лестовках, старых книгах, особой антропонимии (старинных именах), особенностях похоронного комплекса как об ушедшей традиции [ПМД 2006].

Согласно материалам полевых исследований, старообрядчество принимали некрещеные чуваши. Случаи перехода в старую веру, несмотря на единичность и ситуативность, на наш взгляд, свидетельствуют об определенных религиозных настроениях в их среде. Применительно к описываемому периоду (конец XIX – начало XX вв.) исследователи пишут о мировоззренческом кризисе «язычества» у чувашей, связанном с неформальным принятием христианства большинством народа под воздействием так называемой «системы Ильминского». «Язычество», теснимое мировыми религиями – христианством и исламом, – оказывалось, по словам Е.А.Ягафовой, «между двух огней», превращаясь в религиозное меньшинство, состоящее из небольших обособленных общин [*Ягафова* 2007 а: 52]. Переход чувашских семей в старообрядчество также способствовал их обособлению внутри деревенского социума, но вместе с тем через связи с русскими сельскими и городскими группами позволял им включаться в более широкий социокультурный контекст.

Как было сказано выше, старообрядчество распространялось в довольно ограниченном ареале, а именно в тех селениях, где, по наблюдению Н.Никольского, «имеются возможности для постоянных житейских сношений со старообрядцами», где «понимают русскую речь и сами говорят по-русски» [*Никольский* 1912 а: 212]. Вместе с тем общий уровень владения русским языком здесь не был достаточно высок, чтобы свободно воспринимать сложные канонические тексты. Складывалась ситуация

функционального, или конфессионального, двуязычия, когда языком повседневного общения был чувашский, а языком религиозной практики – русский, вернее, церковнославянский – архаическая форма чужого языка, которая не применялась ежедневно и в русской среде. Так, в селах Старые Чукалы и Асаново, по словам информаторов, даже в 1970-е гг. большую роль играли отдельные грамотные люди, которые являлись не только знатоками канонических и апокрифических священных текстов, но и их переводчиками на чувашский язык, а заодно и интерпретаторами, толкователями содержания сложной для крестьянского восприятия богословской литературы. Часто это были русские родственницы (чья-то сноха, свекровь), переселившиеся в деревню после заключения брака с местным парнем. В таких семьях русский язык постепенно усваивался и остальными родственниками, хотя бы на бытовом уровне [ПМД 2009 б].

Внутри сельских общин существовала своеобразная иерархия, характерная для беспоповского направления, когда выделялась небольшая группа, добровольно избравшая для себя жизнь по строгим религиозным и бытовым правилам. Для ее обозначения существовал местный локальный термин – «верные». Они подчинялись общим, однако более строгим правилам, которые теоретически являлись некими эталонами поведения и морали для всех членов группы. Эти нормы должны были находить конкретное воплощение в образе жизни: «верные» обязательно совершали предписанный каноном ежедневный цикл молитв, строго соблюдали посты, посещали все общественные богослужения. Отличались они и внешним видом: *«В сарафанах только “верные” ходили, а остальные – в чувашских платьях. Они и постились строго, и все знали. Строгие были»*. «Верные» занимались изготовлением сакральных предметов – лестовок (рис. 23), восковых свечей, соблюдали «посуду» и бытовые запреты, перечень которых здесь шире, чем в других местах: например, запрет употреблять картофель, помидоры, чай из самовара – все эти табу перечисляются в одном ряду с каноническими требованиями.

Информанты считают, что «старая вера пришла сюда из Ульяновской области»: там находились русские старообрядческие поселения Козловка (Куславка), Астрадамовка (Стардамка). Названия некоторых они не могут перевести на русский язык:Хурансала, Пумай. В последнем были кельи, где жили

«верные старушки». Именно в эти кельи еще в 1970-е гг. уезжали из дома пожилые «верные», которым запрещено было умирать в колхозных домах и вообще вступать в колхоз.

В настоящее время и Асаново, и Ст. Чукалы превратились в этнически смешанные селения, хотя и с численным преобладанием чувашей. Здесь функционируют несколько языков с разной степенью актуальности, но с выраженной тенденцией к усилению роли русского и постепенного вытеснения чувашского, особенно в среде среднего и молодого поколения. Однако для людей пожилого возраста, из которых преимущественно и состоят старообрядческие общины, даже активное вторжение в их быт разговорного русского языка не сняло существующей культурной дистанции между религиозным каноном и религиозной практикой. Лишь одна женщина из всех членов общины умеет читать по-старославянски, у нее сохранились книги, в ее доме проводятся богослужения (на чувашском языке по книгам, изданным официальной церковью и приобретенным в Чебоксарах).

Существует здесь и характерная для старообрядческой среды традиция переписывания книг или составления собственных молитвенников, содержащих рукописные тексты, обращение к которым наиболее часто (ежедневные утренние и вечерние молитвы, молитвы, обращенные к отдельным святым, тексты, читаемые в определенных ситуациях, и т. д.). В таких самодельных книгах тексты также записывались на двух языках – чувашском и церковнославянском. Использовались переводы богослужебных текстов, осуществленные после введения «системы Ильминского». Исследователи старообрядчества не склонны объяснять старообрядческое «рукописное тиражирование» только рациональными причинами (нехватка богослужебной литературы в удаленных от центра общинах, недостаток печатных изданий) – в большей мере желанием самих переписчиков участвовать в непрерывном процессе воссоздания религиозного текста, т. е. рукописным копиям в определенной мере придается статус «освященных» церковных книг [*Бубнов* 1995: 38]. Таким образом, можно говорить об укоренении одной из старообрядческих практик в описываемой группе. Отметим, что в мордовских общинах подобных случаев проведения богослужений на родном языке не выявлено. Вообще, как известно, языковая и культурная ассимиляция мордвы в русском окружении происходила гораздо быстрее, соответственно и уровень владения русским

языком в этих группах был гораздо выше, что облегчало распространение старообрядческого вероучения и отразилось на его масштабах.

В настоящее время все члены существующей небольшой общины (10–12 чел.) относят себя к «старой вере» (*славирсем* – от «староверы» с чувашским окончанием множественного числа *-сем*), противопоставляя свою группу окружающим «церковным». Они считают свою веру самой древней, отделившейся при патриархе Никоне в силу большей «чистоты» и «строгости». Основные различия с «церковными» информаторы выявляют в похоронно-поминальной обрядности, отмечая наличие специфически старообрядческих элементов (обряжение в сарафан, саван, форма крестов и т. д.) и отсутствие других, принятых среди односельчан (*хывни* – собирание кусочков еды для предков в отдельную посуду, трапеза на кладбище и т. д.). Как и в случае с мордвой, в этой группе происходило постепенное вытеснение архаических дохристианских черт в ритуальной культуре [ПМД 2009 б].

Таким образом, старообрядчество хотя и не имело массового распространения в чувашской среде, все же повлияло на этнокультурный облик отдельных групп чувашей, не приведя, однако, к их ассимиляции.

Проведенный анализ исторических фактов и современного полевого материала позволяет определить основные причины проникновения старообрядчества в инокультурную (мордовскую и чувашскую) среду: во-первых, социальный конфликт, вызванный мероприятиями по насильственной христианизации, во-вторых, отсутствие социальных барьеров между «раскольниками» и «инородцами», в-третьих, мировоззренческий кризис, выразившийся в одних группах в отходе от «язычества», переставшем удовлетворять духовным потребностям и социальному контексту, в других – в формировании стремления к более глубокому религиозному самовыражению в рамках христианства, чем могла дать официальная церковь.

Исследование моноэтничных (русских, мордовских, чувашских) и полиэтничных конфессиональных общностей на основе старообрядчества (русско-мордовских, русско-чувашско-мордовских) свидетельствует об отсутствии однозначной связи между принятием нерусскими народами старообрядчества и ассимиляционными процессами: религиозное самосознание у них сосуществует с этническим и языковым. Конфессиональная

(старообрядческая) принадлежность в таких группах, наряду с языком, выступает в качестве группового маркера как относительно основного этнического массива, так и относительно русского этноса. Вместе с тем старообрядчество приводило к изменению этнокультурного облика воспринявших его народов, изменяло обрядовую и бытовую сферу их жизни, вытесняя некоторые элементы традиционного комплекса и привнося новые, характерные для русской культуры в целом, и для старообрядческой традиции в частности.

Несмотря на то, что существующая богослужебная культура старообрядческих групп в Урало-Поволжье подверглась значительной трансформации в советский период, главные ее составляющие продолжают сохраняться, хотя бы фрагментарно. При этом степень репрезентации тех или иных фрагментов неравномерна в различных общинах и в значительной степени зависит от исторического контекста. Ценностная ориентация на старообрядческую традицию для многих современных старообрядцев не всегда выражается в педантичном следовании предписаниям и нормам, а скорее характеризуется неким латентным состоянием религиозного напряжения. Вместе с тем выявляется совершенно определенный набор ценностно окрашенных этноконфессиональных маркеров, позволяющих старообрядцам отделить свое сообщество от других и воспринимаемых ими как единственно правильные. Большей жесткостью отличается каноническая культура, пространство религиозного опыта оказывается более гибким и пластичным, способным создать динамическое равновесие между религиозными практиками и нормой. Примерами может послужить и использование родного языка в богослужениях, и сохранение двоеперстия при переходе в официальное православие, и «неканонические» решения проблемы нехватки старинных икон (рис. 25, 26).

## 2. Неортодоксальные христианские течения

Неортодоксальные христианские религиозные течения распространялись среди чувашского населения Урало-Поволжья начиная со второй половины XIX в. и особенно активизировались в 20-х гг. XX в. Наибольшее распространение получили такие течения, как ИПЦ (Истинно-Православная Церковь), ИПХС (Истинно-православные христиане странствующие), ИПВ (Истинно-православная вера), баптизм преимущественно в центральных, восточных и южных районах Чувашии и прилегающих районах современной Ульяновской области (Цильнинский, Барышский, Вешкаймский районы), Республики Татарстан (Дрожжановский, Аксубаевский районы), а также в Самарской области (Шенталинский район).

Общины ИПХС с чувашским населением существовали во второй половине XIX в. в Цивильском, Буинском, Симбирском и Карсунском уездах [*Кудряшов* 1974: 204]. Наиболее активно эти и другие общины проявили себя в 20-х гг. XX в. Ареалом их по-прежнему оставались правобережные уезды. Так, общины ИПВ действовали в Цивильском, Чебоксарском и Батыревском уездах ЧАССР, и особенно в с. Трехбалтаево и на хут. Кибечи. Другой очаг располагался в прилегающем тимерсянском кусте селений (ныне – Цильнинский район Ульяновской области) [*Кудряшов* 1974: 210–212]. Ареал чувашских общин ИПЦ охватывал Аликовский, Канашский, Цивильский и Батыревский районы Чувашии. Наиболее многочисленные общины располагались в селах Буртасы, Бол. Яниково, Карксирмы, Саруй [*Кудряшов* 1974: 214–218]. В послевоенный период эти течения сохранялись в пределах очерченных ареалов и распространились вне их. В конце XX в. наблюдается тенденция заметного сокращения как ареала, так и численности вышеуказанных течений.

Из *сектантских* течений христианства среди чувашей было распространено молоканство. Наиболее крупная община молокан располагалась в начале XX в. в д. Николаевка Белебеевского уезда (ныне – Чуюнчи-Николаевка Давлекановского района Республики Башкортостан), насчитывавшая 180 чел. (для сравнения: православных здесь было всего 15 чел.) [*Никольский* 1912: 216–217]. В 1999 г. здесь проживало лишь 5–20 чел. в возрасте 60–80 лет [*Браславский* 2000: 7].

*Протестантское* направление христианства среди чувашей было представлено баптистско-евангелистским течением.

Общины баптистов сформировались в сельской местности в закамских районах Татарии. Они известны с 20-х гг. в д. Васильевка, селах Новый Адам, Новое Ильдеряково бывшего Чистопольского кантона ТАССР (ныне – Аксубаевский район Республики Татарстан), а также в д. Ямбахтино Вурнарского района Чувашии [*Кудряшов* 1974: 218].

Баптизм к чувашам Закамья завез в годы Первой мировой войны житель с. Васильевка Михаил Назаров, который, будучи в немецком плену, познакомился с этим вероучением и по возвращении домой совратил в него своих односельчан, а также по 1–2 семьи в ближайших деревнях Чувашское Енорускино, Урмандеево и др. Баптисты названных селений поддерживали связи не только между собой, но и с общиной в г. Чистополе. Чувашибаптисты в Васильевке подвергались преследованиям. Так, житель села П.С.Краснов был репрессирован по ст. 58-10. Ч. 2 («участник группы сектантов-евангелистов, религиозная агитация»).

В годы Великой Отечественной войны, в 50–60-х гг. местная община пополнялась за счет веропреемников из числа православных сельчан. В настоящее время наиболее крупная община (восемь семей) чувашей-баптистов в закамских селах существует в с. Васильевка Аксубаевского района Республики Татарстан. Молельный дом располагается в доме Алексея Сидорова. По сообщениям информаторов, местные баптисты соблюдают все каноны своей веры (не пьют, не курят, не ругаются и т. д.), держатся обособленно от православных, хотя покойных хоронят на общем кладбище. Чувашское начало выражено в деталях. Так, надпись на вышивке, заменяющей баптистам иконы, сделана на чувашском языке; на свадьбы приглашают ансамбль баптистов из Чебоксар [ПМЯ 2005 а].

Другая община чувашей-баптистов в XX в. располагалась в ильмовском кусте селений: селах Старое Ильмово, Ивашкино, пос. Серебряный ключ Черемшанского района Республики Татарстан. В настоящее время многочисленные группы сохранились в первых двух селениях. Выходцы из ильмовского куста – активные члены самарской общины баптистов, регулярно посещающие молельный дом [ПМЯ 2010].

В настоящее время чуваши занимают девятое место по численности среди баптистов России [*Сидоров*]. В январе 2002 г. в Чувашии зарегистрирован Евангелическо-лютеранский приход святого апостола Иакова, входящий в Евангелическо-лютеран-

скую церковь Ингрии на территории России, половину членов которой составляют чуваши.

Баптизм распространен сегодня среди удмуртов Кировской области. В д. Удмурт-Китяк Малмыжского района община евангельских христиан-баптистов образовалась в 1920-е гг. Основателем ее стал местный житель Кузьма Иванович Овчинников (1883 г. р.), родившийся в бедной православной семье. Как и в большинстве случаев, Овчинников привез новую веру из немецкого плена в годы Первой мировой войны. По возвращении на родину в 1918 г. он начал проповедовать новое вероучение в Удмурт-Китяке и соседних деревнях, несмотря на уговоры, насмешки и побои родных. Об успешной миссионерской работе Овчинникова и его последователей свидетельствуют записи в общинном журнале, регулярно вносившиеся с 1918 по 1998 гг.: в 1918–1929 гг. баптистское крещение приняли 7 чел., в 1950-е гг. – более 9 чел., в 1958 – 1968 гг. – 11 чел., в 1968 – 1978 гг. – 16 чел., в 1978 – 1988 гг. – 10 чел. В настоящее время баптистов в деревне насчитывается примерно 20 чел., что составляет менее 10% населения (20 из 205 чел.) [*Баширова*: 5, 7].

С конца 1920-х гг. община ЕХБ в д. Удмурт-Китяк находилась под сильным давлением местных властей, представители которой неоднократно приходили на молитвенные собрания. Члены общины подвергались преследованиям: Овчинникова исключили из колхоза, его дочь не принимали в школу, а детей других членов общины вызывали к директору школы для беседы. По этой причине богослужения и обряд крещения стали проводить тайно. Преследования сплотили членов общины и утвердили их в правоте выбранной веры. В конце 1980-х гг. гонения на баптистов прекратились, но община столкнулась с другими проблемами. Гуманитарная помощь (теплые вещи, обувь, продукты питания, книги), поступавшая от единоверцев из-за границы, произвела раскол общинников на молодежную и «пожилую» группы.

Удмурт-китякские баптисты отмечают общераспространенные в этой конфессиональной среде праздники – Рождество, Пасху, Праздник урожая. К последнему закалывают барана и варят мясо в котле. Обряд Крещения совершается только в совершеннолетнем возрасте, предполагающем сознательный выбор человеком веры.

Удмуртские баптисты соблюдают запреты на иконопочитание, ношение крестов, просмотр телепередач, прерывание бе-

ременности, пьянство, сквернословие, ослушание старших и т. д. Обязательным элементом интерьера дома является полочка с молитвенниками. Вместе с тем в отношениях с православным большинством жителей селения нет непреодолимых барьеров. Своих умерших баптисты хоронят на общем с православными кладбище по родственным группам (в изголовье ставят деревянный памятник в виде тумбы); случаются и межконфессиональные браки, в которых чаще мужчины-баптисты женятся на православных девушках, что обусловлено более позитивными установками православного населения по отношению к «сектантам» (местное название баптистов), отмечающего их приверженность вере, отказ от курения, пьянства, осуждение сквернословия; многодетность семей. В таких браках жены принимают баптизм. Это единственный путь распространения в селах баптизма, т. к. устойчивые «языческие» традиции местных жителей и влияние православия препятствуют развитию этого процесса в широких масштабах [ПМС 2008].

Согласно данным Первой Всероссийской переписи населения 1897 г., мордва в основном (98,9%) исповедовала православную веру. Немногим более 1% относилось к старообрядцам и «уклоняющимся от православия». Из других христианских конфессий перепись зафиксировала несколько лютеран и католиков мордовской национальности [ПВП 5: 103]. «Уклоняющимися от православия» были названы баптисты, молокане, а также представители других христианских течений.

Наличие среди мордвы сторонников различных религиозных конфессий и групп отмечали еще дореволюционные исследователи. Так, самарские наблюдатели писали: «Мордва имеет большое влечение к грамоте и среди нее не трудно отыскать многих, знакомых со Св. Писанием и святоотеческими творениями. Но незнакомство с толкователями как писания, так и творений святоотеческих влечет за собою возникновение среди мордвы разных сект по большей части мистического направления» [*Гребнев*: № 23, 51].

Нужно отметить, что практически 90,0% мордвы-старообрядцев, а также последователей других христианских вероучений проживали и сейчас проживают за пределами исконного ареала расселения. Однако нет сомнений, что на вероисповедание мордвы большое значение оказала конфессиональная ситуация полиэтничного Урало-Поволжского региона. При этом определяющую роль, конечно, играли религиозные взгляды наи-

более многочисленного здесь русского населения. К концу XIX – началу XX вв. преобладающее большинство верующих в русской среде составляли православные. Кроме того, в крае существовали многочисленные старообрядческие и протестантские общины, а также молокане, субботники, хлысты и др. Поэтому нередко нерусские народы узнавали о христианском учении именно от последователей неортодоксальных христианских течений. Возможно, в свое время духовные установления этих учений, помимо прочего, помогали мордве сохранять свое национальное самосознание, т. к. многие из них впитывали древние «языческие» обряды.

*Протестантское* направление христианства представлено среди мордвы баптистско-евангелистским течением. Общины баптистов на территории Мордовии сформировались в начале XX в. Одна из них была основана Г.А.Дорожкиным в мокшанских селах Курташки и Духонькино Краснослободского уезда Пензенской губернии (ныне Краснослободский район Мордовии). Г.А.Дорожкин приобщился к новой вере в Австрии, куда он попал во время Первой мировой войны в качестве военнопленного. Вместе с солдатом К.Боевым после возвращения в Курташки он принял крещение в р. Ляча на виду у пораженных зрелищем односельчан. Г.А.Дорожкин выступал в качестве реформатора не только в религиозной сфере. Он круто изменил быт, прежде всего, быт своей семьи: вместо курной избы построил дом, топившийся по-белому, заставил домочадцев мыть пол не только в избе, но и в сенях, на крыльце. Свою дочь Александру вопреки сложившемуся в селе обычаю он отправил учиться в школу. До сих пор в селе она единственная из своих сверстниц знает грамоту [*Резепов*]. В 1930-х гг. курташкинская община была разрушена. Сейчас в ней состоит 10 членов, все мордва-мокша. Они собираются по воскресеньям в сельской библиотеке, заведующая которой Н.А.Пронина тоже баптистка. Религиозная литература поступает сюда из Москвы. Члены общины иногда бывают на баптистских богослужениях в Москве, Саранске и Краснослободске [*Мокшина* 2003: 189].

Еще одна баптистская община в Мордовии образовалась в период раскулачивания в эрзянском с. Кабаево Дубенского района. Организовала ее прибывшая сюда в это время семья Морозовых. Сейчас в селе проживает 15 баптистов, которые собираются на моления в выходные дни в здании старой школы или в домах членов общины. Надо отметить, что в данном селе сло-

жилась необычная конфессиональная ситуация: чуть менее полутора тысяч жителей исповедуют пять религиозных деноминаций, наиболее крупной из которых является православие. Здесь проживают и последователи других конфессий: молокане, баптисты, иудействующие (субботники) и пятидесятники. Важную роль в складывании пестрого конфессионального состава жителей сыграло отходничество. В прошлом, особенно в дооктябрьский период, отходники из Кабаево побывали во многих регионах Российской империи, на Севере и на Кавказе, в городах Астрахани и Тамбове. Часть из них оставалась в местах отхода надолго и принимала там новую веру. Возвратившись в родное село, они обращали в свое вероисповедание некоторых односельчан [*Шилов*].

Что касается общей численности баптистов в Мордовии, то их насчитывается примерно 320–370 чел. В Министерстве юстиции Республики Мордовия зарегистрированы Поместная церковь евангельских христиан-баптистов «Возрождение» (1993 г.) и Поместная церковь евангельских христиан баптистов «Благодать» (1996 г.), автономно входящие в Объединение евангельских христиан-баптистов Пензенской области и РМ. Три общины баптистов существуют сейчас в Саранске, есть они также в городах Краснослободске, Ковылкино, в районном центре с. Старое Шайгово, в уже упоминавшемся с. Кабаево Дубенского района и некоторых других населенных пунктах. Если раньше члены баптистских общин в Саранске собирались на моления в основном по домам или снимали помещения, то теперь в городе действуют два храма. Богослужения здесь проходят ежедневно в 9.00 и 17.00, при храмах работает воскресная школа для детей.

Общины христиан евангельской веры (пятидесятников) существуют в городах Саранск, Ковылкино, Рузаевка, Краснослободск, Инсар, поселках Зубово-Поляна, Кадошкино, Чамзинка, Комсомольский, селах Большие Березники, Дубенки, Судосево, Кабаево и др. Последователи этого христианского вероучения появились в республике во время Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. с прибытием сюда эвакуированных жителей из западных регионов СССР. В настоящее время пятидесятники создали в Мордовии две религиозные организации: христианскую миссию «Голос веры» (при Союзе христиан веры евангельской РФ), действующую официально с 1994 г. в г. Саранске, и Мордовский филиал международной миссии «Добрая весть и милосердие» (штаб-квартира находится в г. Днепропет-

ровске, Украина), который функционирует в Саранске с 1995 г. Члены этих религиозных организаций ведут миссионерскую деятельность, привлекают в свои ряды новых сторонников. Так, активист христианской миссии «Голос веры», уроженец мордовско-русского с. Судосево Большеберезниковского района РМ А.В.Курдюшкин, обратил в евангельскую веру часть односельчан. В основном это женщины пожилого возраста, которые сорвали с себя крест, вынесли из домов иконы и под руководством наставника занялись тщательным изучением Евангелия [*Богословская*].

В Мордовии действуют и приходы лютеран, ведущих богослужения на родных языках мордвы – эрзянском и мокшанском. Официальное открытие первого прихода Мокшэрзянской (лютеранской) церкви состоялось в г. Саранске в 1991 г. Богослужения лютеран собирали немало народа, особенно из числа национальной интеллигенции, которой поначалу казалось, что распространение лютеранства среди мордвы будет способствовать сохранению и развитию ее родных языков, расширению сферы их функционирования, создаст для них еще одну существенную «нишу» – религиозную.

В центре Саранска городскими властями было выделено место под строительство храма для лютеран. В августе 1992 г. здесь состоялась церемония закладки камня. Но здание так и не было возведено. Восторг, с которым часть национальной интеллигенции вначале воспринимала Мокшэрзянскую церковь, постепенно прошел. Лютеранские богослужения стали собирать гораздо меньшие аудитории.

Сейчас в Республике Мордовия действуют три небольшие лютеранские общины – две в г. Саранске и одна в г. Ковылкино. Ковылкинская община наиболее многочисленна, на ее богослужения приходят жители мокшанских сел Вечкенино и Парапино, находящихся в Ковылкинском районе. Община зарегистрирована в 1994 г. Руководит Ковылкинским приходом, как и одним из саранских (зарегистрирован в 1991 г.), дьякон Микиш (В.Н.Мишин). Оба эти прихода входят автономно в консисторию Эстонской евангелическо-лютеранской церкви.

Руководителем еще одного саранского прихода – «Вельмема» (зарегистрирован в 1995 г.) является дьякон А.Алешкин. Он ведет богослужение на эрзянском языке и принадлежит к другому централизованному религиозному объединению – Уральскому пробству Евангелическо-лютеранской церкви Ингрии, дей-

ствующей г. Санкт-Петербурге. Ингерманландские организации снабжают мордовских лютеран богослужебной литературой на мордовских языках, помогают материально. Ими в Саранске построен лютеранский собор.

«Вельмема» осуществляет своеобразную миссионерскую деятельность с помощью фольклорного ансамбля «Торама», участники которого приняли лютеранскую веру. Вместе с этим ансамблем А.Алешкин выступает в мордовских селах, совмещая богослужение с исполнением духовных песен. Посетив то или иное мордовское село, члены ансамбля обычно говорят: «Мы впервые привезли вам мордовское христианство». Сельские жители с радостью слушают проповеди на родном языке [*Филатов, Щипков:* 180].

Взаимоотношения Православной и Лютеранской церквей в Мордовии складываются непросто. Об их антагонизме свидетельствует, в частности, Обращение епископа Саранского и Мордовского Варсонофия ко всем верным чадам Православной церкви Мордовии, опубликованное 7 апреля 1995 г. В нем говорится, что лютеране занимаются «расколом мордовского народа, прикрываясь заботой о сохранении мордовских языков, сеют смуту в народе, отчуждая его от русского народа» [*Варсонофий*: 178]. Думается, однако, что деятельность Мокшэрзянской церкви не стоит оценивать столь однозначно отрицательно, как это делает местное православное духовенство. Ее работа в какой-то мере способствует процессу возрождения мордовских языков, расширению сферы их функционирования, заставляет и саму РПЦ более внимательно присматриваться к проблемам духовности мордовского народа, особенно ее этнокультурного аспекта.

*Из сектантских* течений, которые проповедует мордва, нужно отметить секты духоборов и молокан, действующие на территории Тамбовской, Пензенской, Симбирской, Саратовской, Воронежской, Самарской, Нижегородской, Казанской, Оренбургской и некоторых других губерний.

Наибольшую популярность у мордвы приобрело вероучение молокан. Оно появилось в России в конце XVIII в. и было основано бродячим портным Семеном Уклеиным в Тамбовской губернии, значительную часть коренного населения которой составляла мордва. Основателем одной из первых мордовских молоканских общин на территории Саранского уезда Пензенской губернии был мокшанин М.П.Кичаев. Около 1870 г. он примкнул к впавшему в молоканство крестьянину И.Е.Логинову и

вместе со своим ближайшим родственником П.С.Кичаевым активно занялся формированием секты. Вокруг Кичаевых образовалась сектантская группа из 27 человек. В основном это были крестьяне с. Ромоданово и соседней д. Китаевка. Деятельность секты наблюдалась в Ромоданово вплоть до 1960-х гг. [*Бахмустов*: 130, 166–167, 194].

Правительство и Православная Церковь, обеспокоенные возрастающим влиянием молоканства, старались вытеснить его последователей из центральных регионов России. Такая политика привела к массовому переселению молокан в восточные губернии. В конце XIX – начале XX вв. большое количество мордвы – членов молоканских общин, – из Тамбовской и Пензенской губерний переселились в Бугурусланский, Бузулукский и Ставропольский уезды Самарской губернии [*Козлов*: 27]. Мордва-молокане здесь не образовывали новых самостоятельных поселений, а оседали в уже имевшихся мордовских селениях или подселялись к своим единоверцам-русским. В мордовских поселениях молокане, как правило, основывали свои улицы, или «концы» (*пе*). Такое явление было отмечено в селах Благодаровка и Покровка Борского района (бывший Бузулукский уезд), Большой и Малый Толкай, Алешкино Похвистневского района (бывший Бугурусланский уезд) и др. [ПМК 1998].

В молоканских общинах, вероятнее всего, состояли как эрзяне, так и мокшане. Такое же положение сохранилось и при переселении в конце XVIII в. части этих субэтносов мордвы из Тамбовской и Пензенской губерний на левобережье Средней Волги. В Самарской губернии мокша и эрзя часто селились вместе. Еще М.Е.Евсевьев во время своего посещения сел Сенькино (Ерзовка) и Клявлино Бугульминского уезда (ныне Шенталинский и Клявлинский районы Самарской области) в 1914 г. отмечал, что в них вместе жили мокша и эрзя, хотя из-за большей численности эрзянского населения, как отмечал исследователь, мокша постепенно изменяла свою идентичность и переходила на эрзянский язык: «Мокша теперь говорит больше по-эрзянски»; «Мокшаны ... теперь стали эрзя» [РФ НИИГН: 98, 101]. В настоящее время жители этих сел все считают себя эрзей. Подобные процессы проходили и в других селениях. Так, в эрзянском с. Алешкино, где проживало много староверов и молокан, до сих пор один из многочисленных родников именуется Мокша лисьма, а в с. Багана Шенталинского района (где также по воспоминаниям жителей была молоканская община) одна из

улиц называется Мокшо. По утверждению старожилов этих сел, в них когда-то проживали мокшане [ПМК 1985; 1998].

В настоящее время последователей молоканской веры среди мордвы Самарского края осталось немного. Многие из них еще в середине XIX в. переселились в Закавказье к горе Арарат. Данному исходу способствовали проповеди молоканских «пророков» о том, что скоро наступит конец света и лишь «избранные», т. е. последователи их учения, спасутся у благословенной горы. В Закавказье переселенцы образовали новые, в основном смешанные, русско-мордовские поселения. Лишь выходцы из сел Шентала и Малый Толкай Самарской губернии основали на берегу оз. Севан мордовскую деревню Надеждино, в дальнейшем получившую название Шоржа [*Мокшин* 1977: 100].

Надежды молокан на «истинного Избавителя» не оправдались, он не явился к Арарату. Верующие были в отчаянии, проклинали своих «пророков». Новые «пророки» Михаил Попов, Максим Рудометкин уверяли, что «истинный Избавитель» непременно придет, «надо надеяться и ждать, ибо час близок». Они положили начало расколу молоканства на секты «общего упования» (М.Попов) и прыгунов, или максимистов (М.Рудометкин).

Основанная М.Рудометкиным, уроженцем с. Алгасово Моршанского уезда Тамбовской губернии, секта молоканского толка, получившая по его имени название «максимистов», стала одним из значительных ответвлений молокан. Например, в Эриванской губернии во второй половине 50-х гг. XIX в. более половины молокан были последователями этой секты [*Ляйстер*: 9]. Ее лидер вел в своей общине в Закавказье так называемое «хождение в духе» – священные пляски в молитвенном собрании, сопровождаемые подпрыгиванием, откуда пошло и второе их наименование – «прыгуны», по-мордовски *«кирнявтницят»*. М.Рудометкин называл себя Христом, первосвященником, пророком над всеми пророками, царем над всеми людьми божьими. В д. Никитино (ныне с. Фиолетово в Армении) у подножия горы Арарат он «венчался на царство» и под открытым небом «скакал и плясал, как царь Давид». В отличие от других молокан, вместо христианских праздников прыгуны отмечали иудейские. Царские власти подвергали прыгунов жестоким репрессиям. Их вожди Рудометкин,

Любавин, Соколов были арестованы и закончили свои дни в заключении в Соловецком монастыре [*Москаленко*: 43–44].

В настоящее время численность мордвы-молокан заметно сократилась. Так, часть молоканских общин бывшей Самарской губернии были разогнаны или распались в 1920–1930 гг., когда советскими властями велась активная антирелигиозная пропаганда. В это время многие мордва-молокане были вынуждены уезжать из своих родных мест, спасаясь от преследований. Таким образом, практически исчезла большая по численности и экономически зажиточная молоканская община уже упоминавшегося выше с. Алешкино. Практически все ее молодое поколение в предвоенные и первые послевоенные годы уехало в Сибирь и на Дальний Восток, а из старшего поколения к настоящему времени остались лишь единицы [ПМК 1998].

Что касается молокан, проживающих в Закавказье, то еще в конце XIX в. вследствие постоянных столкновений с властями они стали готовиться к эмиграции из России. На это повлияли и их духовные собратья духоборы, которые, получив согласие Министерства внутренних дел, выехали в 1898–1899 гг. в Канаду. В течение 1901–1911 гг. свыше 3,5 тыс. молокан эмигрировали в Калифорнию. Судя по рассказам старожилов-шоржинцев, среди молокан, переселившихся за границу, было немало мордвы [*Мокшин* 1998: 164–165].

В июне 1991 г. на прошедшем в Москве учредительном съезде было объявлено о возрождении Союза общин духовных христиан-молокан, избран его Совет и принят устав. Центр Союза находится в Москве. Общая численность молокан приблизительно 300 тыс. чел. По этнической принадлежности среди них преобладают русские, но немало мордвы, в том числе и на территории Мордовии (в с. Кабаево Дубенского района), в Тамбовской и Оренбургской областях, на Дальнем Востоке и на Кавказе, на Украине, в Молдавии, США, Канаде, Аргентине, Боливии и Австралии.

Среди мордвы большое распространение получили также учения хлыстовского направления – «последователи Христовой веры». Приверженцы этого учения считают возможным прямое общение людей со Святым Духом и верят в воплощение наиболее праведных своих единоверцев в Христа, Богородицу и Святого Духа. Хлыстовские общины («корабли») практически независимы друг от друга, поэтому они могут быть различными по

количеству и свободно существовать на большом отдалении от других «кораблей».

Хлысты не ведут открытой пропаганды своего вероучения и привлекают людей в общины очень осторожно, открывая свои «тайны» лишь в тех случаях, когда уверены, что человек способен их принять. Поэтому численность их можно определить весьма приблизительно: в настоящее время она составляет около 10 тыс. чел. Подавляющее большинство – русские, но есть и мордва. Живут хлысты главным образом в Тамбовской, Ростовской и Оренбургской областях, в Краснодарском и Ставропольском краях, в Мордовии, где в основном ранее были сосредоточены в Краснослободском и Ардатовском уездах, в том числе в двух селах, называвшихся по наименованию данной секты Хлыстовками. Одно из них, преимущественно русское по этническому составу, находилось в Краснослободском уезде и было переименовано в 1940 г. в с. Краснополье (ныне Краснослободского района РМ), а другое, эрзянское, в 1959 г. Приказом Президиума Верховного Совета Мордовской АССР переименовано в с. Отрадное (ныне Чамзинского района РМ). В Алатырском уезде Симбирской губернии хлысты проживали в с. Талызино, деревнях Кузьминка и Солдатское [*Мокшина* 2003: 59–60].

Несмотря на свою малочисленность, хлысты не представляют собой единую конфессиональную общность, ибо очень рано начали дробиться на более мелкие группы. В частности, на рубеже XIX – XX вв. возникла хлыстовская секта «Новый Израиль». Основателем ее был крестьянин Воронежской губернии В.Ф.Мокшин, объявивший себя Христом. Один из «кораблей» этой секты находился в Краснослободском уезде Пензенской губернии. В.Ф.Мокшин выступил с идеей обновления секты, пытаясь реформировать ее в интересах зарождающейся сельской и торговой буржуазии, вопреки сопротивлению низов, которые придерживались «старины» и «суеверий». В 1894 г. после смерти В.Ф.Мокшина очередным «Христом» стал В.С.Лубков.

В 1911–1914 гг. около 2 тыс. членов секты во главе с Лубковым эмигрировали в Уругвай, но в 1920-е гг. часть из них вместе со своим лидером вернулась в Россию, поселившись на Северном Кавказе и создав там сектантскую сельскохозяйственную коммуну. В 1931 г. Лубков и его помощники А.С. и А.Ф.Поярковы, Т.Е.Жидков были осуждены за антисоветскую деятельность. В феврале – марте 1919 г. в Краснослободском уезде Пензенской гу-

бернии (сейчас это Краснослободский район РМ) произошло восстание хлыстов-новоизраильтян против советской власти. В настоящее время численность приверженцев «Нового Израиля» составляет примерно 5 тыс. чел. Основной район сосредоточения – Ростовская область [*Казьмина* 1998: 850–851].

С середины XIX в. среди мордовского населения Бугурусланского и Бузулукского уездов Самарской губернии было известно течение кирилловцев. Его проповедовал о. Кирилл Любимов, расстриженный приходской священник из с. Савруха (сейчас Похвистневский район Самарской области). Это учение было сходно с хлыстовским. Исследователи XIX в. определяли основные принципы учения кирилловцев как «культ чувственной любви, неуважение к родителям и вражда к Государству» [*Серебренитский*: 65–66].

В 80-е гг. XIX в. в ряде мордовских сел Самарского, Бугурусланского и Бузулукского уездов Самарской губернии распространилось особое хлыстовское учение так называемых «блаженных». Так называли они себя сами по первому Псалму. Окружающие же звали их «лутошковцы», т. к. во время радений они насыпали на пол нарезанные веточки – лутошки. На этом своеобразном «ковре», который хорошо пружинил, они прыгали «в Духе», высоко взлетая. Возможно, что данная группа верующих была последовательницей упоминавшихся выше прыгунов.

В эрзянской д. Кирюшкино Бугурусланского уезда (ныне Бугурусланский район Оренбургской области) ее уроженец Аркадий Одушев основал секту блаженных. Он провозгласил себя Иисусом Христом (в полицейских отчетах его именовали «мордовской лжехристос»). Одушева несколько раз арестовывали, но всякий раз отпускали, т. к. не могли определить, к какой именно категории сект принадлежит его учение. Община блаженных укрепилась в основном в с. Ерзовка Бугурусланского уезда (ныне Кинель-Черкасского района Самарской области). Там из учеников Аркадия образовалась своеобразная община, члены которой «поверили новой Мессии, и он наградил их за это тем, что одного назначил апостолом Петром, другого Иоанном Богословом, третьего Фомой и т. д. вплоть до Иуды. За апостолами явились Мария-Дева и целая группа богородиц, которую О-в навербовал из мордовок-черничек» [*Гребнев*: № 2, 40].

В этот же период среди мордвы Самарского края появляется учение собеседников. Свое название оно получило оттого, что все его последователи должны были являться на «собеседо-

вания», которые заключались в чтении Святого Писания, пении псалмов и духовных стихов. Подобно другим хлыстовцам, собеседники отрицали брак, но отличались от них большим воздержанием в повседневной жизни и запрещением ходить к святым православным местам.

Среди мордвы восточной части Бузулукского уезда нашло последователей еще одно хлыстовское учение, известное как «Божьи люди», сущность которого заключалась в убеждении, что искупление грехов «совершается целым рядом избранников Божьих, следующих один за другим по мере накопления грехов» [*Гребнев*: № 2, 40–41].

В 1920-е гг. в ряде мордовских сел современных Похвистевского района Самарской области и Бугурусланского района Оренбургской области появились общины так называемых «тилебухов» (по-мордовски *«тилебухат»*). Это преимущественно мордовское хлыстовское направление, основателем которого был русский крестьянин из д. Удельная Похвистневского района, называемый своими последователями о. Серафимом. Первая из общин тилебухов сложилась в его родном селе, затем они появились в селах Красные Ключи, Подбельск, Большой и Малый Толкай Большая Ега и др.

Суть исповедания тилебухов мало чем отличается от других хлыстовских учений: они стремятся к соединению с Богом при жизни через Дух, который, по их мнению, нисходит непосредственно на людей во время особого хлыстовского обряда – радения. Вместо термина «радение» у тилебухов распространены понятия «работа», «дело». В с. Красные Ключи был в ходу и особый глагол «тилебухать», или «тилебовкать». Обычно такие радения проводятся по 5–6 раз в год: «Они сядут, все поют вот так стихи божественные. И вот в это время один должен, который одаренный, встает, все встают и работают, до поту работают. И тогда как Дух придет – это сразу видно, как Дух зайдет. И вот он кружится. Кругами ходят все, а которой на серединку – он кружит, это никому не доступно. Тут он выходит, или она выходит, вот так руки поставит и плачут-плачут, все молятся, и за мертвых, и за живых молитвуют, – и плачут, аж на полу мокро становится» [*Серебренитский*: 65]. Подобные рыдания являются одним из своеобразий радений у тилебухов: в других хлыстовских общинах такого обычая не встречается.

К Православной Церкви тилебухи всегда относились почтительно и считали, что их вера никак не противоречит ее канонам. Они строго придерживались православных обрядов, за исключением нарушения постов, и систематически посещали все церковные службы. С местным православным приходом у тилебухов складывались непростые отношения, но от храма их не отлучали. Если кто-то на исповеди признавался, что ходит на собрания к тилебухам, батюшка старался его отговорить, вразумить.

Нужно отметить, что приход с. Красные Ключи (в прошлом Архангельские Ключи – по названию церкви Михаила Архангела) был довольно большой, в него входили пять поселков и с. Большая Ега. Здесь проживало преимущественно мордовское (эрзянское) население, к тому же многие жители были членами различных христианских сект. В силу этого, как рассказывают пожилые жители этих мест, в приход обычно посылались наиболее подготовленные священники, многие из которых знали эрзянский язык и находили контакт с местными жителями. Они пользовались большим авторитетом у населения. Когда в середине 30-х гг. XX в. было принято решение о сносе церкви Михаила Архангела, жители сел, входивших в ее приход, не дали сделать это, заявив: «Не мы строили, не нам и ломать». Они разобрали по домам церковную утварь, иконы и сохранили их до окончания Великой Отечественной войны, до того времени, когда в церкви опять началась служба [ПМК 1998].

В настоящее время общины тилебухов в мордовских селах Похвистневского района практически исчезли. Это связано с тем, что с 1980-х гг. младшее поколение стало переселяться в города. Тилебухи основали новые общины в Похвистнево, Бугуруслане, Самаре и даже Москве. В селах же со смертью старших членов общины ее деятельность прекратилась. Осталась очень малочисленная (4–5 чел.) община в с. Подбельске.

Одними из наиболее активных членов различных христианских общин были так называемые «чернички», или «келейницы», которые в большом количестве появились у мордвы в XIX в. Ими становились девушки, которые не хотели выходить замуж. В связи с тем, что, по свидетельству многих исследователей, «условия, коими у нас обставлено поступление в монастыри, препятствовало мордве уединиться от мира», они обращались к черничеству [*Смирнов* 2002: 180]. Обычно келейницы жили отдельно от семейных в специально для них построенной «горен-

ке», куда они уходили после всех домашних работ. Иногда 3–4 чернички, объединившись, жили вместе. Занятием их было «рукоделие, жнитво, чтение по покойникам, отчитыванье от глазу и т. п., в свободное время – пение божественных гимнов» [*Красноперов*: 64]. Иногда, по сообщениям информаторов, они все же выходили замуж обычно за вдовцов с детьми [ПМК 1996].

Именно такие женщины становились наиболее преданными сторонницами различных проповедников. Как уже отмечалось, именно из них глава блаженных А.Одушев набирал себе «богородиц». Один из первых пророков тилебухов – дяденька Григорька – во время своих посещений с. Красные Ключи жил у старухи-келейницы. А в с. Малый Толкай местная келейница бабушка Васса сама стала руководительницей тилебухской общины, которую возглавляла вплоть до своей смерти в начале 1940-х гг. Именно в ее избе-келейке и проходили все собрания и ночные радения последователей этого учения. В послевоенное время до 70-х гг. прошлого века тилебухов в Похвистневском районе возглавляла Мария Сухорукова, старая дева, келейница. Она была дочерью репрессированного тилебуха Якова Дмитриевича. До сих пор ее сородичи придерживаются этой веры [*Серебренитский*: 63–64].

Нужно отметить, что православное духовенство обычно терпимо относится к другим конфессиям, имеющим какие-либо исторические корни. Это отметил ректор Саранской духовной семинарии А.Пелин: «Традиционные христианские конфессии баптистов, адвентистов и прочих в настоящее время вызывают гораздо меньше нареканий со стороны православных христиан, чем так называемые «свободные художники» – евангелисты, не определяющие своего статуса и являющиеся, что очевидно, дилетантами в религиозной сфере» [*Пелин*].

Подобные «дилетанты» после принятия в 1990 г. Закона «О свободе вероисповеданий» в Россию стали проводить активную пропаганду в стране, в частности в Мордовии. К примеру, в республике действует церковь евангелистско-харизматического направления «Саранский христианский центр», основанная американским пастором Чарльзом Энтони Сонджем. Службы в этой церкви проходят под сопровождение рока, а церковные песнопения идентичны западным шлягерам. Такая необычная манера богослужебного ритуала привлекает молодежь. Летом 1996 г. на берегу р. Суры Саранский христианский центр организовал мо-

лодежный лагерь, в котором 60 детей при миссионерах покаялись перед Богом, а 16 из них под звуки электрогитар приняли крещение в реке Сура [*Сергушкин*]. Функционируют в Саранске Христианская Новоапостольская церковь из Германии и Церковь Христа из США. Нередко они помещают рекламные объявления о своих богослужениях в СМИ, на которых бесплатно выдается Библия и другая религиозная литература.

До сих пор жители Мордовии вспоминают о визите в республику в 1993 г. последователей скандально известного Белого братства «Юсмалос». Они обклеили Саранск листовками с изображением «живого бога» Марии Деви Христос, раздавали прохожим религиозную литературу, вещали о скором конце света, вторгались в учреждения, общественные места, где устраивали скандалы, провоцировали социальные конфликты. Не ограничившись посещением Саранска, они выезжали в г. Темников и ряд сел Мордовии. В Темникове население, выросшее среди православных церквей и монастырей, старалось не обращать внимания на юсмалистов. В с. Марьяновка Большеберезниковского района между «белыми братьями» и местными жителями произошел конфликт: марьяновцы попытались выдворить непрошеных гостей из своего села, на что те ответили сопротивлением [*Преснякова*]. Никто из жителей не поверил уговорам «белых братьев» (юсмалистов) и не вступил в их ряды.

Таким образом, несмотря на то, что Республика Мордовия находится в сфере деятельности целого спектра конфессий различного толка, в настоящее время число последователей нетрадиционных вероисповеданий здесь невелико. И в этом заслуга не только православного духовенства, ведущего активную просветительскую работу с населением, но и общественности, которая своими обличительными выступлениями в адрес иностранных миссионеров и сектантов способствовала выработке иммунитета у большинства жителей РМ к этим деноминациям.

Принадлежность к определенным христианским учениям естественно накладывала свой отпечаток на образ жизни людей. Как правило, члены религиозных общин селились на отдельных улицах, или концах, села. Так, в с. Алешкино Похвистневского района Самарской области молокане жили на улице *Пой латко* (Осиновый овраг), старообрядцы с. Ново-Тепловка Бузулукского района Оренбургской области (бывший Бузулукский уезд) жили на улице *Вере пе*. Иногда представители различных общин

селились на одной и той же улице, но каждый на своем «конце» (*куринке*). В том же с. Алешкино старообрядцы имели свои концы как на основных улицах селения, так и на *Пой латко*. Разделение участков для захоронения существовало и на кладбищах. Хотя в подавляющем большинстве мордовских селений кладбище было единым для всех жителей, на нем разбивались отдельные участки для религиозных общин [ПМК 1987; 1998].

Более строгих запретов в отношении своих единоплеменников придерживались молокане. Мордва, входившая в религиозные общины хлыстовского толка, практически не соблюдала их. Об этом писал еще М.Е.Евсевьев в начале прошлого столетия: «Сектантство у мордвы – явление новое. Оно появилось среди нее около ста лет назад. Живут сектанты большею частью в одних селениях с православной мордвой. Сектантская и православная молодежь играют на улицах вместе, поют одни песни. То же самое бывает и на свадьбах: если выходит замуж сектантка, приглашают на свадьбу и православных подруг, только кормят последних за отдельным столом и из особой посуды, которую для этого берут у православных соседей. На православную свадьбу сектантки приходят с собственной посудой. Свадьба сектантская ничем не отличается от православной, мордовской, кроме венчания... Пируют на свадьбах и сектанты и православные вместе. По словам православных, после перехода в сектантство сектанты некоторое время держали себя изолированно от прочей мордвы: молодежь свою на улицу по вечерам не пускали и на свои свадьбы православных не приглашали, и спиртных напитков не употребляли. Но это продолжалось недолго. Молодежь сначала украдкой от родителей стала выходить на улицу и петь мордовские песни, а потом открыто. Православные стали жениться на сектантках, сектанты – на православных, и снова все перемешались между собою...» [*Евсевьев*: 336–337].

Подобное положение в мордовских селениях существовало практически везде. Жители их в подавляющем большинстве не считали людей отличной от них веры «чужими». Невзирая на конфессиональные различия, они считали их соплеменниками. Односельчане совместно участвовали в различных обрядовых действах: дети и молодежь ходили колядовать на Рождество, устраивали посиделки, взрослые собирались на «беседы», приглашали друг к друга на свадьбы, похороны и поминки. Так, жительница с. Большая Ега Похвистневского района К.Т.Беркутова, 1913 г. р., семья

которой состояла в общине тилебухов, всегда славилась своим умением руководить свадебным обрядом. Она хорошо знала ход мордовской свадьбы, замечательно исполняла свадебные песни и плачи. Ее приглашали для ведения свадьбы во многие семьи, независимо от религиозных взглядов. Сейчас дело К.Т.Беркутовой продолжает ее дочь А.И.Нечаева, которую даже называют «сельской свахой». Подобная ситуация наблюдается и у староверов, причем и теперь практически нет запретов на заключение брака между ними и православными. Как и раньше, в зависимости от того, в какую семью берут девушку, ее перед свадьбой перекрещивают. Так, по сведениям одного из активных пятидесятников с. Кабаево Дубенского района РМ А.А.Арискина, его сестра, выйдя замуж в баптистскую семью, стала баптисткой [*Мокшина* 2003: 192].

Не наблюдается заметных различий и в общем ходе похоронно-поминального ритуала, за исключением правил чтения молитв, а также установки надгробных памятников. Так, молокане вместо крестов ставили на могилы столбики. Также они не оставляли на могильном холме носилки, на которых несли гроб на кладбище. Обычно самарская мордва жерди от подобных носилок кладет сверху вдоль могил или прислоняет к кресту [ПМК 1998].

Таким образом, несмотря на то, что в течение довольно длительного периода в среде мордовского населения существуют различные религиозные общины, в настоящее время небольшие по численности, ведущим признаком его идентичности выступает не конфессиональная принадлежность, а общность «происхождения», которая проявляется посредством знания того, как человек должен вести себя в быту, как он изучает и соблюдает обычаи своего народа, на каком языке общается. Возможно, подобное положение вещей объясняется в том числе и тем, что последователями тех или иных вероучений жители мордовских селений становились по собственной воле, без принуждения. В свою очередь, они и сами не навязывали и не навязывают односельчанам своих взглядов. Более того, для многих хлыстовских течений, например, типична тайная обрядовая практика, которая не выставляется напоказ. К тому же последователи этих вероучений сами считают себя православными и соблюдают многие каноны официальной церкви.

Сегодня среди народов Поволжья распространяются новые религиозные течения, в том числе и зарубежные: Свидетели Иеговы, секта Муна, Общество сознания Кришны, «Белое братство», сатанисты и др. (*Шилов* 2001 б: 264). Активизировались

исламские секты, в первую очередь ваххабизм (*Мокшина* 2003: 180). Новые течения уже не ограничиваются этническими рамками, а распространяются среди разных этнических групп и этносов. Другими словами, происходит «деэтнизация» конфессий и «деконфессионализация» этносов (*Казьмина* 1997: 96). Тем не менее традиционные конфессии по-прежнему ориентируются на синтез с этническими основаниями культуры, создавая феномен этноконфессиональной группы.

Христианство и его неортодоксальные течения оказали мощное воздействие на развитие истории и этнокультурных традиций народов Урало-Поволжья, вызвав не только этноэволюционные, но нередко этнотрансформационные процессы (в первую очередь, ассимиляцию). Однако христианизация не привела к немедленному их обрусению; христианская доктрина допускала существование отличной от русской этничности. Более того, в мусульманском окружении (например, в Приуралье) именно христианство становилось основой этноконфессионального самосознания: например, православие у чувашей воспринималось самими чувашами и их соседями как «чувашская вера».

Восприятие христианских религиозных течений (направлений старообрядчества, протестантизма и др.) усложнило межконфессиональное и межэтническое, а также внутриэтническое общение, создав дополнительную линию противостояния между официальным православием, «язычеством», исламом и данными течениями. Их распространение в XIX–XX вв. являлось важным индикатором религиозных настроений среди этнических групп, переживавших мировоззренческий кризис «язычества», но не желавших приобщиться к христианскому или мусульманскому большинству.

Основными факторами распространения христианских течений, в том числе неортодоксальных, стали взаимодействие с окружающим русским населением, мировоззренческий кризис «язычества», неприятие философской концепции, ритуальной и бытовой практики официального православия, социальный конфликт с негативными общественными явлениями современного общества. Процесс развивался стихийно и охватил сравнительно немногочисленную часть народов, но тем не менее привел к определенному обособлению последних в рамках своих религиозных общин и дальнейшей изоляции их в социальном отношении. Появление адептов неофициального православия в

деревнях вело к внутренней конфронтации ее жителей, создавало напряженность в отношениях с церковью, пристально следившей за умонастроениями всего населения.

Восприятие новой религии существенно изменило обрядовую и бытовую сторону жизни всех этнических групп, но не вытеснило окончательно элементы традиционного комплекса. Новое, отличное от большинства народа, религиозное самосознание сосуществовало с общеэтническим и языковым самосознанием. В то же время наблюдались тенденции к актуализации и доминированию конфессионального самосознания. Соотнесение себя со своей культурной традицией и традициями окружающего населения реализовалось в рамках универсальной семантической оппозиции «мы – они», «свои – чужие»: «мы – истинно верующие», «они – мирские, православные».

Трансформация общественного быта и идеологический прессинг в XX в., особенно в его второй половине, ослабили значимость религиозного начала в культуре приверженцев различных христианских течений, вернув часть их потомков в лоно официальной церкви. Вместе с тем немногочисленные этноконфессиональные группы старообрядцев и представителей неортодоксальных течений из числа поволжских народов продолжали функционировать в рамках крупных и малых городских и сельских общин и составляют сегодня заметное явление в конфессиональной ситуации Урало-Поволжья.

## Заключение

Этноконфессиональные группы народов Урало-Поволжья формировались на протяжении XVIII–XX вв., во-первых, в ходе активного противодействия их представителей официальной политике христианизации, во-вторых, под влиянием ислама и татарской культуры с одной стороны и распространения среди них различных течений христианства (православия, старообрядчества, протестантизма и сектантства). Динамика численности групп развивалась в направлении сокращения приверженцев традиционных верований и увеличения доли христиан и мусульман, однако реальные масштабы существования «язычества» и исламизации народов были шире и сохранялись в течение всего периода. В результате в этнической культуре некрещеных групп законсервировались элементы традиционной религиозно-обрядовой культуры, а у мусульман и христиан выработались синкретические формы обрядовой культуры, включающей элементы как традиционной веры, так и ислама и христианства. Религиозные различия стали причиной формирования особых внутриконфессиональных и межконфессиональных отношений общин: складывалась своеобразная пространственно-культурная ориентация на предпочтительное внутриконфессиональное общение, что вело, с одной стороны, к социальной замкнутости групп, а с другой – к развитию надэтнических связей. Кроме того, группы «язычников» имели более частые контакты с мусульманами и являлись потенциальными приверженцами ислама.

Христианизация и утверждение гегемонии русского языка в конце XIX – первой половине XX вв. ослабили влияние ислама и татарской культуры и языка, вытеснив последний из сферы межнационального общения. Урбанизация и атеизация общества затормозили развитие процессов обособления этноконфессиональных групп от религиозного большинства этносов и сближения с иноконфессиональными сообществами. Со второй половины XX в. наметилось явное сближение с христианским сообществом. Более весомую роль в данном случае сыграл территориальный фактор.

***«Языческие» ЭКГ*** образовались в Урало-Поволжье в XVIII–XX вв. в результате сохранения частью этноса традиционной религии. «Язычество» выступило оппозицией, с одной стороны, все более распространявшемуся христианству, а с другой – наступавшему исламу Однако во второй половине XVIII в. «языче-

ство» было существенно потеснено христианством, а устоявшаяся религиозная структура региона претерпела деформацию вследствие изменения соотношения между православием, исламом и традиционными верованиями.

Ареал «язычества» в XVIII – начале XX вв. охватывал почти все основные районы проживания народов; наиболее многочисленные общины располагались вдали от крупных городов и центров христианизации, в глуши лесов Предкамья, Закамья, Заволжья и Приуралья. Реальные масштабы бытования традиционной религии среди народов Волго-Уральского региона в XVIII–XIX вв. были гораздо шире, охватывая преобладающую часть крещеных групп, о чем наглядно свидетельствовали многочисленные факты их «отпадения» в «язычество» в 20-х гг. XIX в. Большинство удмуртов, марийцев и чувашей в этот период жили двоеверно, исповедуя как традиционную религию, так и православие. В отличие о них большая часть мордвы в течение XVIII–XIX вв. была крещена и активно усваивала ценности православия, но принадлежность некоторых групп к христианству оставалась формальной, а «языческие» представления и обряды еще в начале XX в. занимали существенное место в религиозной жизни ряда уездов и губерний.

Разрушение патриархального уклада российской деревни во второй половине XIX в. спровоцировало кризис «языческих» верований и стимулировало возникновение национальных по содержанию и религиозных по форме движений среди мордвы, марийцев и удмуртов. Несмотря на попытки реформирования в XIX в., «язычество» не превратилось в структурированную, догматизированную, цельную религиозную систему, а будучи теснейшим образом связано с патриархальным бытом поволжского крестьянства, осталось узкой этнокультурной традицией, возможности для выживания которой сохранялись лишь при условии сознательного обособления от иноверцев и фанатичной преданности своей вере. В географическом отношении «язычество» в Урало-Поволжье заметно сузилось, превратившись в анклавы с преобладающим и стабильно «языческим» населением в некоторых районах Прикамья, Закамья, Приуралья.

Оказавшись в пограничье межконфессионального противостояния православия и ислама на рубеже XIX–XX вв., «язычество» подверглось сильнейшему воздействию со стороны обеих религий, приведшему не только к сокращению ареала и чис-

ленности «язычников», но и к существенной трансформации основ веры. Позиции «язычества» были сильно поколеблены и привели к его «кризису» – признанию идейной слабости традиционной веры самими некрещеными и сознательному переходу их либо в христианство, либо в мусульманство. Правда, статус «третьей стороны» позволил «язычеству» выстоять в религиозном споре и закрепиться в качестве приоритетного маркера этнической идентичности в иноэтничном русско-татарско-башкирском окружении.

Революционные события первых десятилетий XX в. (особенно 1905 и 1917 гг.), сопровождавшиеся принятием ряда важных законов о свободе совести и вероисповедания, оживили религиозную жизнь народов Урало-Поволжья. Но активная атеистическая работа, начатая в 20-х гг., привела к ее затуханию, а в советский период истории общины и их лидеры стали жертвами воинствующего атеизма: под лозунгом борьбы с культурной отсталостью уничтожались священные места – рощи, деревенские и семейные святилища, а участники обрядов объявлялись врагами народа. В результате традиционная религия удмуртов и марийцев приобрела черты сектантства.

С середины 80-х гг. народы Урало-Поволжья переживают своеобразный «языческий ренессанс», выразившийся в легализации и возрождении «языческих» культов и святилищ. Он стал возможным при сохранении значительной частью поволжских народов приверженности этническим религиям.

***Мусульманские ЭКГ*** распространены среди чувашей, марийцев и удмуртов, хотя, как отмечает Н.В.Никольский, исламское влияние испытала и мордва в Стерлитамакском уезде Уфимской губернии. Исламизации и тюркизации в XVII–XVIII вв. подверглись группы этих народов в Приволжье, Прикамье, Закамье, Заволжье и Приуралье, оказавшиеся в татарско-башкирском окружении. Процесс продолжался на протяжении XIX – начала XX вв. По данным Н.В.Никольского, в начале XX в. общая численность исламизированных групп среди народов Урало-Поволжья составила 6260 чел.: удмурты – 3493 чел., чуваши – 2334 чел., марийцы – 433 чел. Учет данных сообществ был осложнен тем, что на финальных этапах процесса исламизация приводила к смене этнической идентичности, чаще к отатариванию, и в последующем неофиты-мусульмане учитывались в составе соответствующих этнических или этносословных (тептярей) общностей.

Основными факторами исламизации стали близкое соседство с мусульманами, различные формы социокультурного и экономического взаимодействия, обусловленные сходством экономического уклада, общностью социально-политической истории, языковых и этнокультурных традиций, а также кризис традиционных религиозно-мировоззренческих основ сознания, умело использованный мусульманской пропагандой.

Исламизация в контексте социально-политических и историко-культурных процессов в Урало-Поволжье представляла собой сложное, неоднородное явление с различной степенью завершенности протекавших параллельно с религиозными языковых, этнокультурных процессов, позволяющих рассматривать в составе условной группы «мусульман» среди удмуртов, чувашей и марийцев группы, прошедшие через этап восприятия ислама, но сохранивших в итоге традиционную конфессиональную, языковую и этническую идентичность, а также те, в которых при смене языковых и этнокультурных параметров сохранилась этническая идентичность, или, наоборот, при смене последней бытовали языковые и культурные признаки материнского этноса. Доминирующей тенденцией являлась этническая ассимиляция (чаще отатаривание) мусульман, в результате чего ряд марийских, удмуртских и чувашских деревень в Урало-Поволжье стали считаться татарскими или башкирскими. В настоящее время мусульманские ЭКГ марийцев и удмуртов располагаются на северо-западе Башкортостана, потомки исламизированных чувашей проживают в разных районах Урало-Поволжья.

В XVIII–XX вв. исламизация этнических групп чувашей, марийцев, удмуртов в Урало-Поволжье осуществлялась в несколько этапов. На первом этапе, с середины XVIII – в первые десятилетия XIX вв., она имела единичный характер и происходила в местах тесного и многовекового соседства с мусульманами на всем пространстве Волго-Уральского региона. На последующих этапах, в XIX в. – первых десятилетиях XX в., переход в мусульманскую религию стал массовым явлением, отразившимся в росте численности и расширении ареала данной этноконфессиональной группы. Наиболее активно процесс проходил в Казанской, Уфимской, Самарской, Симбирской губерниях; в других районах фиксировались отдельные очаги исламизации поволжских народов.

Исламизация в рамках массового «отступнического» движения в Урало-Поволжье охватила почти все народы региона. Формирование группы шло путем тайного приобщения к исламу неофитов с последующей легализацией их конфессиональной принадлежности. Открытое признание ислама, легитимированное в соответствующих разрешительных документах, сопровождалось строительством в селении мечети или молельного дома, нередко – открытием школы (мектебе) при непрекращающейся миссионерской работе мулл; вырубкой священных рощ, восприятием татарских этнических традиций и языка (неслучайно ислам назывался «татарской верой»; в самом исламе воспринимались не канонические положения, а народно-мусуль-манские воззрения), а в конечном итоге – сменой этнического самосознания, т. е. полным отатариванием.

Исламизация этнических групп является социально обусловленным процессом. Наибольшее влияние мусульманской религии испытала социальная верхушка народа, вовлеченная, с одной стороны, в партнерские экономические отношения с татарами, с другой – заинтересованная в силу своего сравнительно высокого статуса в приобщении к престижным культурным явлениям, каковыми в указанный период были татарские язык и культура. Исламизация состоятельных членов общины вносила в нее раскол и вызывала противоречивые отношения среди односельчан, в том числе и в семейно-брачной сфере. Появление неофитов в селении (например, мусульман) вносило изменения в пространственную организацию селений: возникали улицы, преимущественно заселенные членами новой (или, наоборот, традиционной) этноконфессиональной общности, отдельные кладбища или уголки и участки на старом, культовые места и т. д.

Либерализация общественной жизни в первые десятилетия XX в. продемонстрировала достаточно мощный потенциал воздействия ислама на немусульманское население Урало-Поволжья. Начиная с 20-х гг. XX в. темпы исламизации замедлились под влиянием социально-политических факторов (прежде всего, атеистической пропаганды), поставивших религиозный вопрос вне общества. Судьба мусульман из чувашей, марийцев, удмуртов и их потомства определялась отныне эффективностью результатов исламизации на предыдущих этапах.

Религиозность таких «мусульман» в XIX – начале XX вв. проявлялась в различных вариантах синкретизма «языческих» и

мусульманских элементов и воззрений. В одном случае основу религиозно-обрядовой культуры неофитов составляло «язычество», испытавшее влияние ислама; в случае более длительного и интенсивного воздействия ислама традиционные верования сохранялись как один из элементов доминирующего мусульманского комплекса. Различия в степени проникновения ислама в религиозно-обрядовую сферу «мусульман» обусловили и неоднородность самой группы, включавшей как бывших «язычников», слабо ориентировавшихся в догматике и обрядовой стороне ислама, так и устойчиво придерживавшихся мусульманства и почти отатарившихся чувашей, марийцев и удмуртов. Своеобразная пространственно-культурная ориентация на предпочтительное внутриконфессиональное общение, в том числе и с другими мусульманскими народами, вела к их обособлению от христианского или «языческого» большинства народа.

Вариативность типов религиозного синкретизма и разнообразие форм этноконфессионального сознания «мусульман», характерные для начала XX в., сохранялись на протяжении всего столетия и определяют их характеристики в настоящее время. Так, среди современных локальных групп чувашей-мусульман представлены два основных подтипа религиозного синкретизма: «языческо»-мусульманский и мусульманско-«языческий». Первый подтип включает два варианта, один из которых распространен среди потомков чувашей-мусульман – либо вернувшихся в XX в. к традиционным верованиям и сохранивших этноконфессиональное самосознание «некрещеных чувашей» (*тĕне кĕмен чăвашсем*), либо частично обратившихся к концу века в христианство (*тĕне кĕнĕ чăвашсем*). Второй вариант представлен у чувашей по этническому признаку (язык, культура, этническое самосознание), но мусульман по религиозному самосознанию. Второй подтип синкретизма – мусульманско-«языческий» – отмечается среди потомков чувашей-мусульман, воспринявших вместе с исламом и татарское этническое самосознание, но сохранявших чувашских язык, а в быту, обрядности – элементы чувашской культуры. В последние десятилетия XX в. оба комплекса подверглись сильной трансформации, а точнее, редукции в деталях и времени проведения. В течение XX в. заметно сузилась география «чувашского ислама», а его доктрина и культовая практика существенно изменились. Несмотря на это, мусульманский сегмент в культуре современного чувашского этноса сохра-

няется и этноконфессиональная группа чувашей-мусульман является неотъемлемой частью его структуры.

Схожим образом выглядит сегодня культурно-языковая характеристика потомков исламизированных удмуртов и марийцев. Одна из групп – это полностью отатарившееся (обашкирившееся) население, сохраняющее лишь память о своем удмуртском или марийском происхождении. По этнокультурным характеристикам эта группа также приближается к татарам / башкирам, но по антропологическим и этнопсихологическим параметрам – к удмуртам или марийцам. Другая группа при наличии татарского (башкирского) этнического и мусульманского конфессионального самосознания функционирует в рамках удмуртской или марийской общности и не отличается от нее.

***Старообрядчество*** распространялось в Урало-Поволжье с XVIII в. в ходе расселения русского старообрядческого населения в этнически неоднородных местностях Среднего Поволжья и Южного Приуралья. Каналами распространения старообрядчества стали активные хозяйственные контакты с русскими старообрядцами и миссионерская деятельность старообрядческих проповедников, а в дальнейшем – переселение нерусских старообрядцев (в первую очередь, мордвы) в XIX в. из правобережных районов на восток, в Заволжье и Приуралье. Причинами проникновения старообрядчества в инокультурную (мордовскую и чувашскую) среду являются следующие: во-первых, социальный конфликт, вызванный мероприятиями по насильственной христианизации, во-вторых, отсутствие социальных барьеров между «раскольниками» и «инородцами», в-третьих, мировоззренческий кризис, выразившийся в отходе от «язычества» одних групп и в стремлении к более глубокому религиозному самовыражению в рамках христианства других. Значительное распространение среди народов Урало-Поволжья получили поповское (белокриницкое) направление, а также поморское, часовенное и спасово согласия, относящиеся к беспоповскому течению старообрядчества.

Старообрядчество вносило новые элементы в религиозную систему Урало-Поволжья, но одновременно и само модифицировалось и принимало другие формы, адаптируясь к новому окружению. Принятие старообрядчества существенно отразилось на обрядовой стороне жизни и бытовом укладе чувашей и мордвы, но религиозное самосознание сосуществовало с этническим и языковым. В смешанных селениях в результате актив-

ного межэтнического взаимодействия формировались своеобразные надэтнические конфессиональные общности. В современной старообрядческой среде главные составляющие религиозной традиции продолжают сохраняться фрагментарно, а в группах со слабой структурной организацией единственным выразителем солидарности и принадлежности к религиозной общине является участие в похоронно-поминальной обрядности.

С конца XVIII в. среди мордвы в Тамбовской, Пензенской губерниях, а затем и в заволжских селениях Оренбургской и Самарской губерний распространяются течения духовного христианства (молоканство, хлыстовство). В разное время в мордовской среде оформились протестантские группы: баптисты, адвентисты, пятидесятники и др. В первые десятилетия XX в. баптизм проникает к чувашам и удмуртам. С 20-х гг. XX в. среди чувашей становятся популярными отколовшиеся от РПЦ течения (ИПЦ, ИПХС, ИПВ).

Восприятие старообрядчества и неортодоксальных христианских религиозных течений усложнило межконфессиональное и межэтническое, а также внутриэтническое общение, создав дополнительную линию противостояния между официальным православием, «язычеством», исламом и указанными течениями. Их распространение в XIX–XX вв. являлось важным индикатором религиозных настроений среди поволжских народов, переживавших мировоззренческий кризис «язычества», но не желавших приобщиться к христианскому или мусульманскому большинству.

Таким образом, в течение XVIII–XX вв. произошли существенные изменения в этноконфессиональной структуре народов Урало-Поволжья. В ходе массовой христианизации приверженцы традиционных религий превращались в религиозные меньшинства: доля «языческих» ЭКГ варьировала от 2% у чувашей до 26, 3% у марийцев. Другую категорию этноконфессиональных меньшинств составляли группы, воспринявшие либо ислам, либо старообрядчество (от 0,07% у чувашей-старообрядцев до 1,7% у мордвы-старообрядцев), либо иные неортодоксальные христианские вероучения. Этноконфессиональные сообщества (ЭКГ) являются важными сегментами в структурах волго-уральских этносов, свидетельствующими об их сложности, а также неоднородности этнокультурных характеристик самих этносов.

## *Примечания*

[1] К примеру, выдающийся советский этнограф С.А.Токарев резко осуждал некритичное использование слова «язычество» касательно традиционных верований и культов. «Небезошибочным с точки зрения науки» считает употребление данного названия и этнограф Г.Б.Матвеев [*Матвеев*: 169]. С ним солидарен исследователь чувашской религии А.К.Салмин, считающий, что наиболее оптимальным вариантом названия стали бы «фольк-религия» или «фольк-верования», являющиеся кальками с английского термина «Folk Religion» [*Салмин* 1999: 245].

[2] Термин *чăн чăваш* (истинные, или исконные, чуваши) также вполне допустим в научной литературе, поскольку является самым распространенным самоназванием группы некрещеных чувашей. Позволю себе не согласиться с мнением Г.Б.Матвеева, что этноним «чуваш» тождественен понятию «приверженец, или носитель, древних обычаев, обрядов, культуры в целом» [*Матвеев*: 169]. Подавляющее большинство современных чувашей имеют слабое представление об этих обычаях и обрядах. И далеко неслучайно некрещеные добавили к этнониму слово *чăн*, т. е. «истинный, настоящий», подчеркнув, что они отличаются от крестившихся и тем самым отрекшихся от веры народа чувашей. «Истинность» они видели в следовании традиции.

[3] После закрытия Новокрещенской конторы в 1764 г. были учреждены миссии православных проповедников. В Казанской епархии действовали три проповедника. Но в 1789 г. работа миссии была приостановлена, а в 1799 г. и вовсе отменена [*Можаровский*: 162].

[4] С. Ново-Ильдеряково, д. Новое Аксубаево, Ишалькино, Урмандеево, Атлашкино (Средние Савруши), Красное Болото (Нижние Савруши), Новый Чувашский Адам, Чувашская Менча, Ерепкино, Якушкино, Большая Аксумла, Абрыскино, Салдакаево, Новое Тимошкино, Ерандаево, Татарское Сунчелеево, Карасы, Новое Ерепкино, Илюткино, Новое Ильмово, Киреметь 30 дубов, Ясак (выселок Старого Ильмово), Чувашская Чебоксарка, Нижняя Кондрата, Шама, Малая Камышла, Андреевка (Ермаковского прихода), Новое Аделяково, Чувашская Майна.

[5] Д. Латышево, Иваново, Старое Буяново, Подлесная, Тенеево, Вудояли (Уты), Полевое Байбахтино, с. Яншихово, с. Алдиярово, д. Ураслино, с. Старые Шигали.

[6] Жительница д. Кантюковка Ишимбайского района РБ АА.Кантюкова сообщила о «процедуре прекращения» *чӳклеме* своей матерью следующее: «*Виличчен анне пăрахса чӳклерĕ, чӳклемесен чире ярать. Виҫ-тăват хĕрарăм чĕнсе пăрахтарап тесе чӳклерĕ. Куркасене ылмашлатса ĕҫтерет, ак ку пĕтет (ячĕпе калать), вăл пĕтет, ак кăна çурмалла ĕҫ, кăна çуррине ĕҫ, теприне пĕтерсе ĕҫ, тет. Пĕтерсе чӳклеттерет. Вилни вăтăр çул. А если ачасене юлтăр тесен, юлать, тет, вăл. Чирлесе кайсан калаççĕ: “Ай, Турă, чӳкле-*

*мене туман вĕт эпĕр вăхăтлă, тумалла*!”» («Перед смертью мать прекратила чӳклеме (дословно – провела прекращающий обряд), если не прекратить – заболеешь. Собрала трех-четырех женщин. Подавала попеременно ковши: вот этот (по имени) прекращается, этот прекращается, вот это выпей наполовину, второй выпей до конца, говорит. С ее смерти прошло 30 лет. Если решатся оставить детям, говорят, остается. Тогда в случае болезни говорят: “Ай, Господи, мы же не провели чӳклеме вовремя, нужно провести!”») [ПМЯ 2004 а].

[7] Перевод осуществлен мной произвольно, поскольку подобное словосочетание мне ранее не встречалось, отсутствует оно и в «Словаре чувашского языка» Н.И.Ашмарина. В последнем присутствует слово *сăван* в значении «спасение души, блаженство, награда в загробной жизни» [*Ашмарин.* Вып. XI: 235].

[8] *Аҫа курки* – обязательная часть «языческого» поминального культа, сопровождающаяся сбором мелких денег, которые угощающий собирает при подношении пива, а потом на собранные деньги покупает вино и угощает им повторно или же оставляет деньги себе. Как правило, угощающим становился человек, который всю поминальную ночь дежурил у «длинной свечи», т. е. был одним из старших родственников или близких людей покойного. В ряде случаев их было двое: мужчина нес ведро, а женщина подносила ковш.

[9] У чувашей Башкортостана существует несколько вариантов названия этого обряда: *çăмăр чӳк* (моление о дожде*), çăмăрчăк, чӳк пăтти* (молельная каша), *çăмăр пăтти* (дождевая каша) и др.

[10] К примеру, в с. Зириклы Бижбулякского района информацию о свадебной и календарной обрядности удалось получить только на христианской «половине» селения, в то время как опрошенные мной жители мусульманского конца Анаткас в один голос утверждали, что это совершают «чуваши на той улице».

[11] В Дубровке одна из информаторов заявила, что *чӳклеме* совершают именно крещеные чуваши.

[12] Природа политеистических религий изначально малоконфликтна: по словам А.К.Салмина, «все боги и духи “имеют право на существование”». Позиция монотеиста в этом случае категорична: «если ты не служишь нашему богу, то служишь дьяволу» [*Салмин* 1999: 244].

[13] *Павай* – пожилой уважаемый человек, умудренный жизненным опытом.

[14] По данным Н.И.Шутовой, старинные имена тюркского происхождения сохранились также среди старшего поколения некрещеных удмуртов Кукморского района Татарстана (*Шутова и др*. 2009: 221–222).

[15] Так, пропагандировавший в Туарминском приходе Бугульминского уезда Самарской губернии татарин описывал мусульманский рай «в чисто чувашском вкусе», пообещав чувашам изобилие любимых кушаний (кислого молока, творога с маслом, копченого мя-

са, лепешек, пива, меда и др.), многоженство и мягкие постели из пуховых перин и 12 подушек (Миссионерский съезд 1910: 262).

[16] Молькеевские кряшены обитают в девяти селениях Апастовского района Республики Татарстан (*Исхаков* 1993 б: 4–9) – ныне Кайбицкий район РТ.

[17] В Симбирской провиниции – в д. Болтаево, Новые Челны-Сюрбеево, Сугут, Верхний Чепкас (РГИА 3: Оп. 23. Д. 896. Л. 3).

[18] К таковым им отнесены с. Ачасары, Большое Русаково, Янгильдино, Исаково (Аксаково), Деушево, Атабаево, Алькеево, Старое Тябердино, Хозесаново, Кукшум: (*Димитриев* 1993: 199–200).

[19] Использованы данные Н.В.Никольского (*Никольский* 1912: 194–219).

[20] Д. Семенчино, Уты, Избахтино, Табар Чирки, Ясашное Барышево, Татарское Сунчелеево, Киязлы, Нижняя Кондрата, Чувашская Майна, Красное Болото (Нижние Савруши) (Отчет КЕИМ 1915: 1130; Отчет КЕИМ 1913: 1075).

[21] *Единоверие (единоверцы)* – особенная часть официальной Православной Церкви, учрежденная в 1800 г. высочайшим указом по представлению московского митрополита Платона. Единоверцы при сохранении дониконовского богослужебного чина и древних обычаев принимали священников от господствующей церкви и административно подчинялись Синоду. Официальному учреждению единоверия предшествовал ряд мероприятий, направленных на легализацию старообрядчества при Екатерине II, – «дарование священников с дозволением служить по старым обрядам» старообрядцам, живущим в Малороссийской, Белорусской, Новороссийской губерниях и Уральской области. Законодательно единоверие оформилось после составления митрополитом Платоном «Правил единоверия» (16 пунктов). Присоединение к единоверию не пользовалось популярностью среди старообрядцев и большей частью носило формальный характер, наибольшее число обращений в единоверие пришлось на время после Правительственного указа 1855 г. о лишении права записи старообрядцев в купеческое сословие. В 1917 г. по решению поместного собора РПЦ были введены должности викарных единоверческих епископов в 30 епархиях. В советское время единоверческие приходы практически распались, развернувшееся со второй половины 1980-х гг. единоверческое движение не имеет прямой преемственности с прежним единоверием, представляя традиционалистское направление в РПЦ.

[22] Никудышники были известны среди уральского казачества. Их самоназвание дореволюционные исследователи выводили из наречия «никуда», оно относится к части казачества, которая не признала ни одно из поповских старообрядческих согласий, но и не склонилось к беспоповщине.

[23] *Беглопоповское согласие (беглопоповцы)* – крупное направление в поповщине. Первоначально беглопоповцами называли всех старообрядцев, приемлющих священство (бегствующее) от официальной церкви, в этом смысле оно равнозначно названию *поповцы*, с 1846 г. с выделе-

нием *белокриницкого согласия* название закрепилось за старообрядцами, не признавшими митрополита Амвросия. Беглопоповцы восстановили собственную иерархию в 1923 г., приняв архиепископа Николу (Позднева) от обновленческой церкви. Современное официальное название – Древлеправославная Церковь. Первосвятительская кафедра с 1963 г. находилась в г. Новозыбкове Брянской обл. В 2000 г. решением Собора была перенесена в Москву. Во главе – Древлеправославный Патриарх Московский и всея Руси Александр (Калинин). Насчитывается около 70 приходов в России и СНГ, пять – в Румынии, один – в Болгарии.

[24] *Белокриницкое, или австрийское, согласие* – влиятельное направление в поповщине, образовавшееся в 1846 г. в с. Белая Криница (территория бывшей Австрийской империи) с присоединением к старообрядчеству босно-сараевского митрополита Амвросия. В 1988 г. решением Освященного собора была учреждена митрополия в г. Москве (Рогожский поселок) и утверждено официальное название – Русская Православная Старообрядческая церковь, во главе которой в на-стоящее время находится митрополит Корнилий (Титов). Кроме того, имеются митрополичья кафедра в Румынии (г. Браила) и епископские кафедры в США, Канаде, Австралии, Болгарии.

[25] *Спасовское согласие* (*«нетовщина»*) появилось в конце XVII в. на Керженце, его основателями считаются крестьяне Козьма Андреев и Козьма Панфилов. Спасовцы отличаются от других беспоповцев тем, что не перекрещивают переходящих в их веру, а принимают таковых только через проклятие ересей или чтение специальных молитв, считают, что за отсутствием истинных церквей и священства спастись можно только через Спасову (Исусову) молитву, отсюда произошло и самоназвание. Второе самоназвание – «нетовцы» – произошло от слова «нет»: нет таинств, священников, храмов. *Рябиновское согласие* – беспоповское старообрядческое согласие. Название связано с тем, что рябиновцы признавали только деревянные кресты, изготовленные из рябины, считая ее упоминаемым в Священном писании «певгом» – одним из трех дерев, составляющих Крест Господень, и не молились иконам, на которых изображен кто-то кроме святых. В остальном практически не отличались от поморского согласия.

[26] *Поморское согласие* – умеренное течение в беспоповщине, одно из самых многочисленных и организованных на сегодняшний день. Сложилось в известном старообрядческом монастыре на р. Выг в Олонецкой губернии, основанном в 1694 г. Даниилом Викулиным. Помимо сохранившихся у беспоповцев таинств крещения и исповеди, было признано таинство брака, создан специальный брачный канон. Современное официальное название – Древлеправославная Поморская Церковь. Приходы имеются в России, Прибалтике, Польше. Духовной центр, объединяющий российских поморцев, находится в г. Москве (Преображенское кладбище).

## ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

### 1. Архивные источники

ЛА 1 – Личный архив Ф.М.Гарейшина. Материалы по истории с. Максим: Рукопись, 1973 г. с. Максимово Янаульского района РБ.
ЛА 2 – Личный архив Н.С.Фаткыевой. Гәрәбаш авылы тарихы турында материалдар (Материалы по истории д. Гарибашево – на тат. яз.): Рукопись. С. Гарибашево Татышлинского района РБ.
НА РАН. Ф. 30. Кеппен П.И. Оп. 2. Д. 51, 54.
НАРТ 1 – Национальный архив Республики Татарстан. Ф. 3. Оп. 2. Д. 484.
НАРТ 2 – НАРТ. Ф. 4. Оп. 1. Д. 120729; Оп. 77. Д. 116; Оп. 84. Д. 13; Оп. 131. Д. 5; Оп. 133. Д. 7; Оп. 134. Д. 37.
НОА – Научно-отраслевой архив УИИЯЛ УрО РАН. Оп. 2-Н. Д. 437 (*Егоров Е.К.* Дневник этнографической экспедиции института в Кировскую и Пермскую области. 1971 г.).
НРФ 1 – НРФ МарНИЯЛИ. Оп. 1. Д. 101; *Никольский Н.В.* История марий в XVI–XIX вв. Т. 4. Ч. 1.
НРФ 2 – НРФ МарНИЯЛИ (Научно-рукописный фонд). Оп. 2 МЭЭ–98. № 139. *Молотова Т.Л.* Отчет по экспедиции в 1998 г.
НРФ 3 – НРФ МарНИЯЛИ (Научно-рукописный фонд). Оп. 1–2003. № 144. *Молотова Т.Л.* Отчет по этнографической экспедиции в Моркинский район РМЭ в августе 2003 г.
ЧГИГН 1 – Научный архив Чувашского государственного института гуманитарных наук (НА ЧГИГН). Отд. I. Ед. хр. 220, 542 (№ 6042), 645, 647 (№ 9129, 9131, 9133).
ЧГИГН 2 – НА ЧГИГН. Отд. III. Ед. хр. 429. Материалы экспедиции 1929 г. в Спасский и Чистопольский кантоны Казанской губернии Юренева; 181. Материалы В.Д.Димитриева (Татарская АССР, Куйбышевская область; 1961 г.); 182. Материалы экспедиции (Татарская АССР, Куйбышевская область; 1961 г.); 277. Материалы В.Д.Димитриева (Башкирская АССР; 1962 г.); 878. Материалы Г.Б.Матвеева (Башкирская АССР; 1987).
РГАДА 1 – Российский государственный архив древних актов (РГАДА). Ф. 248. Сенат. Дела по губерниям. Д. 4342.
РГАДА 2 – РГАДА. Ф. 350. Ландрат книги и ревизские сказки (1710–1765). Оп. 2. Ч. II. Д. 1207, 1219, 1220, 1221, 2454, 2998, 2999, 3000, 3001, 3002, 3003, 3004, 3005, 3144, 3147, 3149, 3150, 3152, 3156, 3351, 3352, 3353, 3790, 3791, 3795, 4022, 4023, 4049, 4050.
РГИА 1 – Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 515. Оп. 8. Д. 435, 453.
РГИА 2 – РГИА. Ф. 571. Окладные книги VI–IX ревизии (1850–1856). Оп. 6. Д. 141.
РГИА 3 – РГИА. Ф. 796. Канцелярия Синода. Оп. 110. Д. 767; Оп. 23. Д. 896; Оп. 162. Д. 1077; Оп. 186. Д. 5999; Оп. 191. Д. 163.

РГИА 4 – РГИА. Ф. 797. Оп. 5. Д. 20775; Оп. 18. Д. 41173; Оп. 19. Д. 42701; Оп. 76. 3 ст. II отд. Д. 115 а; Оп. 79. Д. 51; Оп. 96. Д. 80, 83.
РГИА 5 – РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 770, 775, 777, 778, 780, 800; Оп. 133. Д. 432.
РГИА 6 – РГИА. Ф. 1278. Оп. 2. Д. 3583.
РГИА 7 – РГИА. Ф. 1290. Центральный статистический комитет МВД (1818–1917). Оп. 11. Д. 1245.
РГИА 8 – РГИА. Ф. 1291. Оп. 771. Д. 98, 845.
РГВИА. Ф. ВУА (Военно-ученый архив) (1832–1856). Д. 18994, 18895, 19025.
РФ НИИГН – Рукописный Фонд Научно-исследовательского института гуманитарных наук при Правительстве РМ. Л-52.
ЦГА – Центральный государственный архив Чувашской Республики (ЦГА ЧР). Ф. 350. Оп. 1. Д. 240. Л. 2.
ЦГИА РБ 1 – Центральный государственный исторический архив Республики Башкортостан (ЦГИА РБ). Ф. И-2. Оп. 1. Д. 428. Т. 2. Д. 1755.
ЦГИА РБ 2 – ЦГИА РБ. Ф. И-9. Оп. 1. Д. 830, 906, 1161, 1204, 1208, 1211, 1212, 1213, 1214, 1218, 1219, 1220.
ЦГИА РБ 3 – ЦГИА РБ. Ф. И-138. Оп. 2. Д. 29.
ЦГИА РБ 4 – ЦГИА РБ. Ф. И-172. Оп. 1. Д. 69. Л. 390, 403, 419.
ЦГИА РБ 5 – ЦГИА РБ. Ф. И-295. Оп. 3. Д. 8188, 8343, 9180; Оп. 4. Д. 17816; Оп. 5. Д. 9817; Оп. 6. Д. 873, 1132, 1170, 1483, 2559; Оп. 11. Д. 253, 395, 495, 3259, 5497.
ЦГИА РБ 6 – ЦГИА РБ. Ф. И-394. Оп. 2. Д. 2997.

## 2. Опубликованные источники

*Андреев* 1 – *Андреев И.* (1) Марла кумалше ушем // Марий коммуна. 1991. 12 июня. С. 1.
*Андреев* 2 – *Андреев И.* (2) Кок юмылан кумалаш лиеш мо? // Марий коммуна. 1991. 26 июня. С. 4.
*Андреев* 3 – *Андреев И.* (3) Марий уэш шке Юмыжлан кумалеш // Марий коммуна. 1991. 15 окт. С. 3.
*Андреев* 4 – *Андреев И.* (4) Иктыжлан – Рошто, весыжлан – Шорыкйол // Марий Эл. 1993. 7 янв.
*Андреев* 5 – *Андреев И.* (5) Тумерыште – агаварем // Марий Эл. 1995. 3 июня.
*Андриевский – Андриевский А.* Дела о совершении языческих обрядов и жертвоприношений крещеными инородцами Вятской губернии (1828–1857) // Столетие Вятской губернии. 1780–1880: Сб. матлов к истории Вятского края: В 2 т. Т. 2. Вятка, 1881. С. 535–580.
*Багин* 1910 – *Багин С.* Об отпадении в магометанство крещеных инородцев Казанской епархии и о причинах этого печального явления // Православный собеседник. 1910. № 1. С. 118–127.

БАССР – Башкирская АССР. Административно-территориальное деление. Уфа, 1981.
*Баширова – Баширова К.В.* История возникновения, верования, праздники, обряды евангельских христиан-баптистов деревни Удмурт-Китяк. 2005 г.: Рукопись. (Хранится в школьном музее с. Новая Смаиль Малмыжского района Кировской области.)
*Богаевский* 1890 – *Богаевский П.М.* Очерки религиозных представлений вотяков // Этнографическое обозрение. 1890. Кн. 4. № 1. С. 116–163; № 2. С. 77–109.
*Богословская – Богословская М.* Грешный путь // Советская Мордовия. 1994. 26 марта.
*Бухаров – Бухаров П.* Сюрем Кюсо кумалтыш тылзе // Чолман. 2009. № 31. 5 авг. С. 3.
*Васильев* 1904 – *Васильев М.Г.* Языческие представления чуваш о загробной жизни // ИКЕ. 1904. № 14. С. 431–443.
*Васильев* 1906 – *Васильев И.* Обозрение языческих обрядов, суеверий и верований вотяков Казанской и Вятской губерний. Казань, 1906.
*Варсонофий – Варсонофий, епископ.* Обращение епископа Саранского и Мордовского Варсонофия ко всем верным чадам Православной церкви Мордовии // *Варсонофий.* Соч. Т. 1. Саранск, 1995. С. 194–198.
*Васильев* 1911 – *Васильев В.М.* Закон божий. Рассказы о священной истории и молитвы. На черемисском языке. Казань, 1911.
*Верещагин* 1995 – *Верещагин Г.Е.* Вотяки Сосновского края // *Верещагин Г.Е.* Собр. соч.: В 6 т. Т. 1. Вотяки Сосновского края. Ижевск, 1995.
*Верещагин* 1996 – *Верещагин Г.Е.* Вотяки Сарапульсого уезда Вятской губернии // *Верещагин Г.Е.* Собр. соч.: В 2 т. Т. 2. Вотяки Сарапульского уезда Вятской губернии. Ижевск, 1996.
*Вишневский – Вишневский В.П.* О религиозных поверьях чуваш // Казанские губернские ведомости. 1844. № 28, 36, 37; 1846. № 23. С. 221–228, № 24. С. 235–241, № 25. С. 249–259 (Ч. неоф.).
*Воронец* 1877 – *Воронец Е.Н.* К вопросу о свободе веры и о современных, внутри России, отпадениях от христианства в мухаммеданство // Православный собеседник. 1877. Т. 1. С. 222–258.
В царстве – В царстве тысячи богов // Марийская правда. 1997. 19 апр. С. 13.
*Галлеев – Галлеев В.* Тошто юлам пагален // Марий коммуна. 1990. 8 июня. С. 1.
*Гаврилов* 1880 – *Гаврилов Б.* Произведения народной словесности, обряды и поверья вотяков Казанской и Вятской губерний. Казань, 1880.
*Георги* 1799 – *Георги И.Г.* Описание всех обитающих в Российском государстве народов, их житейских обрядов, обыкновений, одежд, жилищ, упражнений, забав, вероисповеданий и других достопамятностей: В 4 ч. Ч. 1. СПб., 1799.

*Герберштейн – Герберштейн С.* Записки о Московитских делах. СПб., 1908.
*Гребнев – Гребнев М.* Мордва Самарской губернии. Историко-этнографический очерк // СЕВ. 1886. № 23. С. 51; 1887. № 2. С. 33–45.
*Григорьев* 1905 – *Григорьев Д.* Среди отступников и магометан // УЕВ. 1905. № 1. С. 26–38.
*Губаев – Губаев И.* Ош тюняште верым муаш – марий чон капкажым почшаш // Чолман. 2009. № 27. 8 июля. С. 2.
*Данилов – Данилов М.* Кумалмаш кугу паша // Чолман. 2009. № 28. 15 июля. С. 3.
*Диаконов* 1891 – *Диаконов* В. Влияние Шаминской церковно-приходской школы на жителей // ИКЕ. 1891. № 24. С. 764–768.
*Дурова – Дурова Н.* Записки кавалерист-девицы. Казань, 1979.
*Евсевьев* 1966 – *Евсевьев М.В.* Избр. тр.: В 5 т. Т. 5. Саранск, 1966.
*Егоров* 1906 – *Егоров Н.* Как иные понимают закон 17 апреля 1905 г. // УЕВ. 1906. № 7. С. 483–486.
*Епископ Андрей – Епископ Андрей*. О русской культуре среди язычников-черемис Уфимской губернии. Сергиев Посад, 1915.
*Ерусланов* 1895 – *Ерусланов П.* Родственный союз по понятиям восточных черемис // Этнографическое обозрение. Т. 25. М., 1895. С. 35–49.
*Ерусланов* 1896 – *Ерусланов П.* Краткий отчет о поездке к черемисам Уфимской губернии летом 1896 // Этнографическое обозрение. Т. 29–30. № 2–3. М., 1896. С. 324–329.
Журнал 1901 а – Журнал Симбирского епархиального Училищного Совета от 19 декабря 1900 года за № 22 // СмбЕВ. 1901. № 3. С. 30–34.
Журнал 1902 – Журнал общего годичного Собрания членов ПМО по Симбирскому комитету 7 апр. 1902 г. // СмбЕВ. 1902. № 24. С. 476–481.
Журнал 1892 – Журнал Симбирского общего собрания членов православного миссионерского общества 8 марта 1892 г. // СмбЕВ. 1892. № 7–8.
Журнал 1895 – Журнал Симбирского общего собрания членов православного миссионерского общества 12 марта 1895 г. // СмбЕВ. 1895. № 2. С. 142–147.
Журнал 1901 б – Журнал Симбирского общего собрания членов православного миссионерского общества 22 апреля 1901 г. // СмбЕВ. 1901 (б). № 16. Ч. неоф. С. 269–279.
Журнал 1908 – Журнал Симбирского общего собрания членов Православного миссионерского общества 2 марта 1908 г. // СмбЕВ. 1908. № 15. С. 307–308.
*Зайдуллин* 1999 – *Зайдуллин Р., Зайдуллин А.* Районысь удмурт гуртъёслэн кылдэмзы // Азьлань: Общественно-политическая газета Татышлинского района РБ. 1999. 5 июня. № 46 (6878).
Закон РСФСР – Закон РСФСР «О свободе вероисповеданий» // Ведомости съезда народных депутатов РСФСР и Верховного Совета РСФСР. 1990. № 21.

Западные башкиры 2001 – Западные башкиры по переписям 1795–1917 гг. Уфа, 2001.
*Иванов* 1894 – *Иванов А.С.* Поминки у чуваш Бугурусланского уезда Самарской губернии // Православный благовестник. 1894. Т. 1. С. 261–264.
*Иванов* 1900 а – *Иванов А.С.* Характер чувашских молитвословий и наговоров // Православный благовестник. 1900. Кн. 2. № 4. С. 158–165; № 5. С. 211–218; № 6. С. 268–273.
*Иванов* 1900 б – *Иванов А.* Из истории христианского просвещения Самарской епархии во второй половине XIX в. // Православный благовестник. 1900. № 13.
*Иванов* 1906 – *Иванов А.С.* Жизнь и служение пастыря-миссионера в инородческом приходе // СЕВ. 1906. № 5. С. 665–670.
*Иванов* 1907 – *Иванов А.* Братства и союзы ревнителей православия в инородческих приходах // СЕВ. 1907. № 12. С. 436–442.
*Иванов* 1910 а – *Иванов А.С.* Церковно-школьное образование и просвещение инородцев Самарской епархии по системе Н.И.Ильминского // СЕВ. 1910. № 18. С. 1235–1254.
*Иванов* 1910 б – *Иванов А.С.* Казанский миссионерский съезд деятелей внешней миссии 13–26 июня 1910 г. // СЕВ. 1910. № 17. С. 1770–1772.
*Иванов* 1913 – *Иванов А.С.* Из истории христианского просвещения Самарской епархии во второй половине XIX в. // Православный благовестник. 1900. № 13. С. 357.
*Иванов* 1911 – *Иванов М.* Краткие сведения о религиозном стоянии инородцев Казанской епархии // ИКЕ. 1911. № 30. С. 884–892 (Ч. неоф.).
*Иванов* 1915 – *Иванов П.* Верования и обычаи черемис Бирского уезда // Вестник Оренбургского учебного округа. 1915. № 4. С. 172–182.
*Иванов* 1996 – *Иванов С.* Кугезына-влакын юлаштым шуктен. Саваран кусотышто калык вуйжым савен // Марий Эл. 1996. 31 окт. С. 7.
Извлечение – Извлечение из Отчета Высокопреосвященного Сергия, Архиепископа Казанского и Свияжского, о состоянии Казанской епархии за 1881 г. // ИКЕ. 1882. № 17. С. 445–446.
Из быта – Из быта крещеных чуваш // ИКЕ. 1889. № 16. С. 438–439; № 18. С. 497–503.
Из жизни – Из жизни крещеных инородцев Казанского края за 1887 г. // ИКЕ. 1888. № 1. С. 4–5 (Ч. неоф.).
Из дневника 1896 – Из дневника епархиального миссионера. Раскол в селе Троицком Оренбургского уезда // Оренбургские епархиальные ведомости. 1896. № 5–6.
*Износков* 1893 а – *Износков И.А.* Материалы для истории христианского просвещения инородцев Казанского края. М., 1893.
*Износков* 1893 б – *Износков И.* Кара-Якуповская волость. Этнографические материалы // ИОАИЭ. Т. 11. Вып. 2. Казань, 1893. С. 183–187.

*Ильин* 1914 – *Ильин М.И.* Похороны и поминки вотяков дер. Купченеево Белебеевского уезда Уфимской губернии // Вестник Оренбургского учебного округа. 1914. № 8. С. 319–325.
*Ильминский* 1895 – *Ильминский Н.И* Письма Николая Ивановича Ильминского к Обер-прокурору Святейшего Синода Константину Петровичу Победоносцеву. Казань, 1895. 414 с.
*Ильминский* 1913 – *Ильминский Н.И.* О системе просвещения инородцев и о Казанской Центральной крещено-татарской школе. Издание П.В.Щетинкина, 1913.
Инородческие школы – Инородческие школы в Саратовской епархии // СарЕВ. 1900. № 12. С. 751–793.
Информационный бюллетень – Информационный бюллетень по итогам работы республиканских учреждений культуры, искусства и предприятий отрасли печати в 2006 году. Йошкар-Ола, 2007.
Исторический обзор – Исторический обзор деятельности Уфимского Епархиального комитета Православного миссионерского общества за 35 лет его существования // УЕВ. 1914. № 17. С. 307–320.
*Кабанов* 1999 – *Кабанов Г.С.* Мы – переселенцы. Оренбург, 1999.
К истории – К истории инородческого вопроса (Заметки о христианско-просветительском движении среди чуваш) // СмбЕВ. 1897. № 14. С. 556–566.
*Коблов* 1903 – *Коблов Я.* Состояние миссионерского дела в Казанской епархии в 1903 г. // ИКЕ. 1903. № 43. С. 1459–1466, № 44. С. 1488–1494.
*Коблов* 1905 – *Коблов Я.* Секта «Кугу Сорта». Этнографический очерк из жизни черемис. Казань, 1905.
*Коблов* 1910 – *Коблов Я.Д.* О татаризации инородцев Поволжского края. Казань, 1910.
*Ковалевский* – *Ковалевский А.П.* Книга Ахмеда Ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921–922 гг. Харьков, 1956.
*Комиссаров Г.И.* Религиозное состояние чуваш в XIX веке // Православный благовестник. 1913. № 19. С. 532–672.
*Комов* 1889 – *Комов А.Ф.* Вотяки середины северной половины (второй стан) Бирского уезда. Этнографические очерки // Уфимские губернские ведомости. 1889. № 51.
*Красноперов* – *Красноперов И.* Мордовская община в Бугульминском уезде // Северный вестник. СПб., 1887. С. 60–75.
Краткая заметка – Краткая заметка об инородцах Волжско-Камского края // СмбЕВ. 1897. № 1. С. 20–29.
Краткие сведения – Краткие сведения о религиозном состоянии инородцев Казанской епархии // ИКЕ. 1911. № 27–29. С. 824–833.
*Крылов* – *Крылов И.* Обозрение епархиальной жизни за 1894 г. // СарЕВ. 1895. № 4 (отд. неоф.). С. 147–180.
*Кузнецов* 1879 – *Кузнецов С.К.* Четыре дня у черемис во время Сюрема: Этнографический очерк. СПб., 1879.

*Кузнецов* 1904 – *Кузнецов С.К.* Культ умерших и загробные верования луговых черемис // Этнографическое обозрение. 1904. № 1 (кн. 61). С. 56–109.
*Кузнецов* 1905 – *Кузнецов С.К.* Поездка к древнейшей черемисской святыне, известной со времен Олеария. М., 1905.
*Кузнецов* 1909 – *Кузнецов С.К.* Черемисская секта «Кугу Сорта». Опыт исследования религиозных движений поволжских инородцев. 59 с.
*Лепехин – Лепехин И.И.* Дневные записки путешествия … по разным провинциям Российского государства в 1768 и 1769 году. Ч. 1–2. СПб., 1771.
*Лебедев – Лебедев В.* Симбирские чуваши // ЖМВД. 1850. Ч. 30. № 6. С. 303–355.
*Леонтьев – Леонтьев Н.Д.* Этнографические записки о Казанской губернии, о религии чуваш // ЖМГИ. 1848. Ч. 10. С. 11–15, Ч. 11. С. 77–87, Ч. 12. С. 110–125.
*Луппов* 1999 – Луппов П.Н. Христианство у вотяков со времени первых исторических известий о них до XIX в. Ижевск, 1999.
*Магницкий – Магницкий В.К.* Материалы к объяснению старой чувашской веры. Казань, 1881.
*Макаров* 1915 – Макаров В. Краткое описание жизни и верований язычников вотяков Бирского уезда // Уфимские епархиальные ведомости. 1915. № 13. С. 578–582.
*Мардиев – Мардиев М.* Серышла гыч ой-савыртыш // Марий Эл. 1998. 11 авг. С. 4.
*Мике – Мике П.* По чувашским приходам // ИКЕ. 1904. № 22. С. 702–719.
*Мессарош – Мессарош Д.* Памятники старой чувашской веры. Чебоксары, 2000.
Миссионерские школы – Миссионерские церковно-приходские школы в Саратовской епархии // СарЕВ. 1891. № 1. С. 12–19.
*Миллер – Миллер Г.Ф.* Описание живущих в Казанской губернии языческих народов… СПб., 1791.
Миссионерский съезд – Миссионерский съезд в городе Казани 13–26 июня 1910 года. Казань, 1910.
*Михайлов* 1905 – *Михайлов А*. Приход села Стюхино Бугурусланского еузда Самарской епархии // *Чичерина С.В.* У приволжских инородцев: Путевые заметки. СПб., 1905. Приложение № 6. С. 60–69.
*Михайлов* 1972 – *Михайлов С.М.* Масленица у горных черемис Казанской губернии // Труды по этнографии и истории русского, чувашского и марийского народа. Чебоксары, 1972. С. 201–209.
*Моляров – Моляров И.Я.* Беседы к черемисам Кузнецовского прихода // ИКЕ. 1873. № 7. С. 209–293; № 8. С. 245–256; № 9. С. 271–290.
*Мышкина – Мышкина А.* Почему в начальниках мало русских? // Общая газета. 1997. № 19. 15–21 мая. С. 5.

На большом молении кровь льется ручьем // Местное время. 1998. 3 нояб. С. 6.
Населенные места – Населенные места Российской империи в 500 и более жителей с указанием всего наличного в них населения и числа жителей преобладающих вероисповеданий по данным Первой всеобщей переписи населения 1897 года. СПб., 1905.
*Насибуллин* 1969 – *Насибуллин Р.* Башкириысь удмуртъёс но сосланэн нимъёссы // Молот. 1969. № 5. С. 57–58.
Нижегородский сборник 1869 – Нижегородский сборник. Т. II. Н.Новгород, 1869.
*Никифоровский* 1891 – *Никифоровский И.Т.* К истории «Славяно-Беловодской» иерархии. Самара, 1891.
*Никольский* 1912 а – *Никольский Н.В.* Христианство среди чуваш Среднего Поволжья в XVI–XVIII веках. Исторический очерк // ИОАИЭ. Т. XXVIII. Вып. 1–3. Казань, 1912. С. 1–416.
*Никольский* 1912 б – *Никольский Н.В.* Статистические сведения о вотяках за 1911 год с указателем литературы о них и изданий на вотском языке. Казань, 1912.
*Никольский* 1913 – *Никольский Н.В.* Статистические сведения о черемисах за 1911 год с указанием литературы о них и изданий по черемисскому языку. Казань, 1913.
*Никольский* 2007 – *Никольский Н.В.* Собр. соч. Т. II. Тр. по истории христианизации и христианского просвещения чувашей. Чебоксары, 2007.
*Никольский* 2008 – *Никольский Н.В.* Собр. соч.: В 4 т. Т. 3. Чебоксары, 2008.
Несколько слов – Несколько слов по адресу священников инородцев // УЕВ. 1907. № 16. С. 882–883.
*Новруский* – *Новруский Н.* К истории христианско-просветительского дела среди инородцев (история одного инородческого прихода) // СмбЕВ. 1898. № 8. С. 289–295; № 23. С. 603–609.
Новые – Новые религиозные организации России деструктивного и оккультного характера: Справочник. Информационно-аналитический вестник. Белгород, 1997.
*Нурминский* – *Нурминский С.А.* Секта «Кугу сорта» среди черемис Яранского уезда. Вятка, 1893.
Обращение – Обращение «Божией милостию» // СмбЕВ. 1886. № 8. С. 9–27.
*О-в* 1897 – *О-в П.Г.* Освящение храма в Большом Гондыре – вотяцкой деревне, Осинского уезда // Пермские епархиальные ведомости. 1897. № 6. С. 205–219.
*Олеарий* – *Олеарий А.* Подробное описание путешествий голштинского посольства в Московию и Персию в 1633, 1636 и 1639 гг. М., 1870.

ОР 1903 – О.Р. Чуваши в Константинополе // УЕВ. 1903. № 10. С. 660–674; № 11. С. 738–748.
О современном – О современном состоянии чуваш в религиозно-нравственном отношении // СмбЕВ. 1911. № 10. Ч. неоф.
Открытие – Открытие в селе Старых Алгашах Симбирского уезда женской церковно-приходской школы в связи с историей образования самого села и о состоянии женского образования в означенном селе // СмбЕВ. 1897. № 13. Ч. неоф. С. 536–537.
Отчет 1868 – Отчет миссионера 4 стана … А.Глинского // СЕВ. 1868. № 5. С. 331–334.
Отчет БТС 1886 – Отчет о деятельности Симбирского духовно-просветительского Братства Трех Святителей (далее БТС) за 1885 г. // СмбЕВ. 1886. № 5. С. 111–120; № 6. С. 141–148.
Отчет БТС 1888 – Отчет о деятельности БТС за 1887 г. // СмбЕВ. 1888. № 12. С. 189–199.
Отчет БТС 1895 – Отчет о деятельности БТС за 1893 г. // СмбЕВ. 1895. № 4.
Отчет БСГ 1883 – Отчет о деятельности Братства св. Гурия (далее – БСГ) за 1881–1882 гг. // ИКЕ. 1883. № 14. С. 427–444, 463–470; № 19. С. 600–614.
Отчет БСГ 1883 – Отчет о деятельности БСГ за 1882–1883 гг. // ИКЕ. 1883. № 22. С. 692–698; № 23–24. С. 746–767.
Отчет БСГ 1887 – Отчет о деятельности БСГ за 1886–1887 гг. // ИКЕ. 1887. № 3. Приложение XII. С. 7–15.
Отчет БСГ 1890 – Отчет о деятельности БСГ за 1889–1890 гг. // ИКЕ. 1890. Приложение XXIII. С. 1–73.
Отчет БСГ 1891 – Отчет о деятельности БСГ за 1890–1891 гг. // ИКЕ. 1891. № 4. С. 124–128.
Отчет БСГ 1893 – Отчет о деятельности БСГ за 1892 г. // ИКЕ. 1893. № 1. С. 27–43; № 2. С. 74–96.
Отчет БСГ 1896 – Отчет о деятельности БСГ за 1896 г. // ИКЕ. 1896. № 7. С. 184–197.
Отчет СЕК 1887 – Отчет Самарского епархиального комитета Православного миссионерского общества (далее – СЕК ПМО ) за 1887 г. // СЕВ. 1888. № 8.
Отчет СЕК 1890 – Отчет СЕК ПМО за 1889 г. // СЕВ. 1890. № 6. С. 187–212.
Отчет СЕК 1897 – Отчет СЕК ПМО за 1896 г. // СЕВ. 1897. № 7. С. 1–43.
Отчет СЕК 1898 – Отчет СЕК ПМО за 1897 г. // СЕВ. 1898. № 8. С. 1–56.
Отчет СЕК 1899 – Отчет СЕК ПМО за 1898 г. // СЕВ. 1899. № 17. С. 1–28.
Отчет СЕК 1901 – Отчет СЕК ПМО за 1899 г. // СЕВ. 1901. № 15. С. 1–40.
Отчет СЕК 1902 – Отчет СЕК ПМО за 1901 г. // СЕВ. 1902. № 17–23.
Отчет СЕК 1903 – Отчет СЕК ПМО за 1902 г. // СЕВ. 1903. № 8. С. 1–45.
Отчет СЕК 1905 – Отчет СЕК ПМО за 1904 г. // СЕВ. 1905. № 11. С. 1–6.
Отчет СЕК ПМО 1907 – Отчет СЕК ПМО за 1906 г. // СЕВ. 1907. № 11. С. 1–35.
Отчет СЕК 1909 – Отчет СЕК ПМО за 1908 г. // СЕВ. 1909. № 11. С. 1–17.

Отчет СЕК 1910 – Отчет СЕК ПМО за 1909 г. // СЕВ. 1910. № 11. С. 1–26.
Отчет СЕК 1912 – Отчет СЕК ПМО за 1911г. // СЕВ. 1912. № 13. С. 1–12.
Отчет СЕК 1914 – Отчет СЕК ПМО за 1913 г. // СЕВ. 1914. № 14. С. 1–27.
Отчет СмбЕК 1876 – Отчет о деятельности Симбирского Епархиального Комитета Православного Миссионерского Общества за 1876 г. (далее – СмбЕК ПМО) // СмбЕВ. 1877. № 5. С. 105–111.
Отчет СмбЕК 1877 – Отчет СмбЕК ПМО за 1877 г. // СмбЕВ. 1878. № 7. С. 161–172.
Отчет СмбЕК 1879 – Отчет СмбЕК ПМО за 1878 г. // СмбЕВ. 1879. № 6. С. 138–149.
Отчет СмбЕК 1885 – Отчет СмбЕК ПМО за 1884 г. // СмбЕВ. 1885. № 7–8. С. 198–201.
Отчет СмбЕК 1896 – Отчет СмбЕК ПМО за 1896 г. // СмбЕВ. 1896. № 14. С. 311–313.
Отчет СмбЕК 1896 – Отчет СмбЕК ПМО за 1895 г. // СмбЕВ. 1896. № 16. С. 311–313.
Отчет СарЕК 1891 – Отчет о деятельности Саратовского Епархиального Комитета Православного миссионерского общества (далее – СарЕК ПМО) за 1890 г. // СарЕВ. 1891. № 4. С. 53–64.
Отчет СарЕК 1894 – Отчет о деятельности СарЕК ПМО в 1894 г. // СарЕВ. 1895. № 4 (отд. неоф.)
Отчет СарЕК 1896 – Отчет о деятельности СарЕК ПМО за 1895 г. // СарЕВ. 1896. № 11. С. 223–240; № 12. С. 256–267.
Отчет СарЕК 1900 – Отчет о деятельности СарЕК ПМО за 1899 г. // СарЕВ. 1900. № 8. С. 116–139.
Отчет КЕИМ 1913 – Отчет Казанского епархиального инородческого миссионера (далее – КЕИМ) за 1912 г. // ИКЕ. 1913. № 32. С. 936–944; № 34–35. С. 1067–1078.
Отчет КЕИМ 1915 – Отчет КЕИМ за 1914 г. // ИКЕ. 1915. № 42. С. 1125–1131.
Отчет УЕК 1885 – Отчет по Уфимскому епархиальному комитету православного миссионерского общества (далее – УЕК ПМО) за 1884 г. // УЕВ. 1885. № 12. С. 391–398.
Отчет УЕК 1889 – Отчет УЕК ПМО за 1888 г. // УЕВ. 1889. № 17–18. С. 529–577; № 20. С. 651–658.
Отчет УЕК 1890 – Отчет по УК ПМО за 1889 г. // УЕВ. 1890. № 7. С. 235–241; № 14. С. 579–582; № 18. С. 758–760.
Отчет УЕК 1891 – Отчет по УК ПМО за 1890 г. // УЕВ. 1891. № 20. С. 245–246; № 21. С. 252–261; № 23. С. 309–312.
Отчет УЕК 1892 – Отчет по УК ПМО за 1891 г. // УЕВ. 1892. № 11. С. 230–233; № 13. С. 280–285; № 15. С. 336–337.
Отчет УЕК 1893 – Отчет по УК ПМО за 1892 г. // УЕВ. 1893. № 13. С. 203–206; № 14. С. 216–222.
Отчет УЕК 1894 – Отчет по УК ПМО за 1893 г. // УЕВ. 1894. № 12. С. 171–172.

Отчет УЕК 1895 – Отчет УЕК ПМО за 1894 г. // УЕВ. 1895. № 14. С. 210–211; № 15. С. 237–238.
Отчет УЕК 1907 – Отчет УК ПМО за 1906 г. // УЕВ. 1907. № 16. С. 919–920; № 18.С. 1132–1139.
Отчет УЕК 1912 – Отчет по УК ПМО за 1911 г. // УЕВ. 1912. № 18. С. 808–817.
Отчет 1882 – Отчет Стерлитамакского уезда с. Мелеуз Троицкой церкви священника Дмитрия Громогласова // УЕВ. 1882. № 13 (ч. неоф.). С. 403–416.
*Паллас – Паллас П.С.* Путешествие по разным провинциям Российской империи. Ч. 1. СПб., 1773.
Памятники – Памятники истории, культуры и природы РМЭ: Каталог. Йошкар-Ола, 1993.
ПВП 1 – Первая Всеобщая перепись населения Российской империи, 1897 г. Издание Центрального статистического комитета Министерства внутренних дел / Под ред. Н.А.Тройницкого. XIV. Казанская губерния. СПб., 1904.
ПВП 2 – Первая Всеобщая перепись населения Российской империи, 1897 г. Издание центрального статистического комитета Министерства внутренних дел / Под ред. Н.А.Тройницкого. XXV. Нижегородская губерния. Тетрадь 1. СПб., 1904.
ПВП 3 – Первая Всеобщая перепись населения Российской империи, 1897 г. Издание центрального статистического комитета Министерства внутренних дел / Под ред. Н.А.Тройницкого. XXXVI. Самарская губерния. СПб., 1904.
ПВП 4 – Первая Всеобщая перепись населения Российской империи, 18977 г. Издание центрального статистического комитета Министерства внутренних дел / Под ред. Н.А.Тройницкого. XXXVIII. Саратовская губерния. СПб., 1904.
ПВП 5 – Первая Всеобщая перепись населения Российской империи, 1897 г. Издание центрального статистического комитета Министерства внутренних дел / Под ред. Н.А.Тройницкого. XXXIX. Симбирская губерния. СПб., 1904.
ПВП 6 – Первая Всеобщая перепись населения Российской империи, 1897 г. Издание центрального статистического комитета Министерства внутренних дел / Под ред. Н.А.Тройницкого. XXVIII. Оренбургская губерния. СПб., 1904.
ПВП 7 – Первая Всеобщая перепись населения Российской империи, 18977 г. Издание центрального статистического комитета Министерства внутренних дел / Под ред. Н.А.Тройницкого. XXXI. Пермская губерния. СПб., 1904.
ПВП 8 – Первая Всеобщая перепись населения Российской империи, 18977 г. Издание центрального статистического комитета Министерства внутренних дел / Под ред. Н.А.Тройницкого. XLV. Уфимская губерния. Тетрадь 2. СПб., 1904.

*Пелин – Пелин А.* Низкий поклон и многие благие лета // Известия Мордовии. 1994. 1 сент.
*Первухин* 1888 – *Первухин Н.* Эскизы преданий и быта инородцев Глазовского уезда. Эскиз I. Древняя религия вотяков по ее следам в современных преданиях. Вятка, 1888.
Полный алфавитный список – Полный алфавитный список всех населенных мест Уфимской губернии. Уфа, 1906.
Полный список – Полный список населенных мест Уфимской губернии. Т. II. Бирский уезд. Уфа, 1896.
*Попов* 1991 – Марий кумылташ мут / Ред. Н.С.Попов. Йошкар-Ола, 1991.
*Преснякова – Преснякова Л.* Ловцы душ // Известия Мордовии. 1995. 14 янв.
*Прокопьев* 1903 а – *Прокопьев П.К.* Брак у чуваш // ИОАИЭ. Т. 19. Вып. 1. Казань, 1903. С. 1–63.
*Прокопьев* 1903 а – *Прокопьев П.К.* Похороны и поминки у чуваш // ИОАИЭ. Т. 19. Вып. 5–6. Казань, 1903. С. 215–250.
*Прокопьев* 1903 в – *Прокопьев А.* Школа среди язычников Чистопольского уезда Казанской губернии // Православный благовестник. 1903. № 6. С. 279–283.
*Прокопьев* 1907 – *Прокопьев К.П.* Религиозное состояние инородцев до распространения среди них просветительской ситемы Н.И.Ильминского // *Чичерина С.Ф.* У приволжских инородцев: Путевые заметки. СПб, 1907. Приложение № 14. С. 113–136.
*Прокопьев* 1907 – *Прокопьев К.* Влияние татар-мусульман на чуваш // *Чичерина С.В.* У приволжских инородцев. СПб, 1907. Приложение 16. С. 142–145.
*П.П. – П.П.* Недоуменные вопросы, вызванные дневником инородческого священника // Православный благовестник. 1902. № 4. С. 168–172.
Прекращение – Прекращение одного чувашского чука // ИКЕ. 1892. № 18. С. 518–519.
Протокол 1906 – Протокол заседаний 2 и 3 ноября 1906 года СмбЕК ПМО // СмбЕВ. 1906. № 23. С. 433–434.
ПСЗ – Полное собрание законов Российской Империи с 1649 года. Т. XVI: С 28 июня 1762 по 1765.
Путешествия – Путешествия в восточные страны Плано Карпини и Рубрука. М., 1957.
*Резепов – Резепов Е.* Дочь книжника // Столица С. 1997. 24 янв.
*Рекеев – Рекеев А.В.* Из чувашских преданий и верований // ИКЕ. 1896. № 15–16. С. 293–298; № 18. С. 337–341; № 21. С. 417–424; 1897. № 2. С. 49–52; № 3. С. 72–76; № 15. С. 266–272; № 16. С. 296–298.
*Риттих – Риттих А.Ф.* Материалы для этнографии России. Казанская губерния. Т. XIV. Ч. 1–2. Казань, 1870.
*Руновский – Руновский Н.* Очерк истории христианского просвещения инородцев Волжско-Камского края в связи с историей перево-

дов на их языки до половины XIX в. // СмбЕВ. 1901. № 11. Ч. неоф. С. 237–243.
*Рыбаков* 1900 а – *Рыбаков С.* Русское просвещение и магометанская пропаганда в селе Б. Гондыре (Осинского уезда Пермской губернии). СПб., 1900.
*Рыбаков* 1900 б – *Рыбаков С.* Ислам и просвещение инородцев в Уфимской губернии. СПб., 1900.
*Рычков* 1762 – *Рычков П.И.* Топография Оренбургская: В 2 ч. Ч. 2. СПб., 1762.
*Рычков* 1770 – *Рычков Н.П.* Журнал, или Дневные записки путешествия капитана Рычкова по разным провинциям Российского государства в 1769 и 1770 году. СПб., 1770.
*Садовин* – *Садовин С.* Алал кумыл дене перкем, шулыкым йодыныт // Марий Эл. 1997. 16 окт.
*Сбоев* – *Сбоев В.А.* Чуваши в бытовом, историческом и религиозном отношениях. Их происхождение, язык, обряды, поверья, предания и пр. М., 1865.
Село Сернур – Село Сернур в Уржумском уезде // Волжско-Камское слово. 1882. № 158, 174.
*Сергушкин* – *Сергушкин И.* Крещение под звуки электрогитар // Известия Мордовии. 1996. 1 окт.
*Сидоренко* – *Сидоренко Ю.* «Дайте землицы» // Стерлитамакский рабочий. 2004. № 135.
*Смелов* – *Смелов В.Я.* Нечто о чувашских языческих верованиях и обычаях // ИКЕ. 1880. № 20. С. 528–543 (ч. неоф.).
Собрание – Собрание законодательства Республики Марий Эл: Официальное издание. Йошкар-Ола, 1997. 24 сент.
*Спасский* – *Спасский Н.А.* Просветитель инородцев Казанского края // Самарские епархиальные ведомости. 1900. № 15. С. 147–153.
Список 1 – Список населенных мест Саратовской губернии за 1911 год. Саратов, 1912.
Список 2 – Список населенных мест Самарской губернии за 1910 год. Самара, 1911.
Список 3 – Список населенных мест по сведениям 1870 г. Т. XLV. Уфимская губерния. СПб., 1877.
Съезд 1906 – Съезд инородческих священников-миссионеров Самарской епархии, бывший 20–3 июня 1906 г. в Самаре // СЕВ. 1906. № 17. С. 790–98.
*Таныгин* – *Таныгин А.И.* Марий калыкын акрет кечышотшо // Марий сандалык. 2008. № 2. С. 22–23.
*Тезяков* 1892 – *Тезяков Н.И.* Вотяки Больше-Гондырской волости: Медико-статистический и антропологический очерк. Чернигов, 1892.
*Тезяков* 1896 – *Тезяков Н.И.* Праздники и жертвоприношения у вотяков-язычников (из записной книжки земского врача) // Новое слово. 1896. № 4. С. 1–10.
*Тихонов* 1913 – *Тихонов Г.* Чуваши Уфимского края // УЕВ. 1913. № 5.

Тошто – Тошто юлам мондыман огыл // Марий коммуна. 1991. 4 июня. С. 3.
Устав – Устав Православного церковного Братства во имя Святителя Николая, Архиепископа Мирликийского, учрежденного при Казанской церкви села Промзина Алатырского уезда Симбирской епархии // СмбЕВ. 1878. № 2. С. 37–45.
Ушнымаште – Ушнымаште – вий // Марий коммуна. 1991. 13 апр. С. 3.
*Ф.-в.* – *Ф.-в.* А. Религиозно-нравственное состояние чуваш в настоящее время // СмбЕВ. 1912. № 7–8. С. 253–258.
*Федоров* – *Федоров В.* Марий верам кё арала // Ончыко. 1990. № 3. С. 72–76.
*Филимонов* – *Филимонов Д.* Успехи ислама среди чуваш-язычников дер. Старо-Афонькиной Бугульминского уезда // СЕВ. 1908. № 16. С. 620–625.
*Филиппов* – *Филиппов Г.А.* Из истории христианского просвещения татар-мещеряков Цивильского и Тетюшского уездов Казанской губернии // Известия по Казанской епархии. 1915. № 37. С. 1038–1043.
*Фукс* – *Фукс А.* Записки о чувашах и черемисах. Казань, 1840.
Царство – Царство ислама среди чуваш // СЕВ. 1907. № 19. С. 697–707.
*Чашкин* – *Чашкин Е.* Акрет годсо кюсото угыч ылыжын // Кугарня. 1995. 6 окт. С. 7.
Черемисы – Черемисы и языческие верования. Казань, 1910.
*Чичерина* 1906 – *Чичерина С.В.* Положение просвещения у поволжских инородцев // Известия Русского географического общества. 1906. С. 7–15.
*Чичерина* 1907 – *Чичерина С.В.* У приволжских инородцев. СПб., 1907.
*Шилов* – *Шилов В.Н.* Кабаево – село особенное // Финно-угорский мир: история и современность. Саранск, 2000. С. 310–312.
*Юзефович Б.* Христианство, магометанство и язычество в восточных губерниях России (Казанская и Уфимская губернии) // Русский вестник. 1883. Т. 164. № 3. С. 5–64.
*Юлиан* – *Юлиан*. Рассказ римско-католического миссионера доминиканца Юлиана о путешествии в страну приволжских венгерцев, совершенном перед 1235 годом, и письмо папы Венедикта XII к хану Узбеку, его жене Тайдолю и сыну Джанибеку в 1340 году // Записки Одесского общества истории и древностей: В 40 т. Т. V. Одесса, 1863. С. 998–1002.
*Якимов* – *Якимов А.* Пюртюс капка // Марий Эл. 1996. 28 фев. С. 6.
*Яковлев* 1887 – *Яковлев Г.* Религиозные обряды черемис. Казань, 1887.
*Яковлев* 1903 – *Яковлев И.В.* Из жизни пермских вотяков гондырского края (общественные празднества, моления и обряды) // Известия Общества археологии, истории и этнографии: В 42 т. Т. 19. № 3–4. Казань, 1903. С. 183–195.
*Яковлев* 1915 – *Яковлев К.* Верования и религиозные обряды вотяков Бирского и Осинского уездов // Вестник Оренбургского учебного округа. 1915. № 6–7. С. 258–265.
*Яндулова* – *Яндулова Н.* Кюсото – Юмо дене чон почын кутырмо вер // Шернур вел. 1995. 13 окт. С. 2.

*Heikel* 1884 – *Heikel A.O.* Tjeremissien ja votjakkien luona Birskin seuduilla, mordvalaisten luona Samaran laanissa kesalla. 1884 // Museoviraston Kansatieteen kasikirjoitusarkisto.
*Holmberg* 1914 – *Holmberg U.* Permalaisten uskonto. Porvoo, 1914.
*Mainov – Mainov W.* Lez restes de la mythologie Mordvine // Yournal de la Societe Finno- Ougrienne. Helsingissa. 1889. S. 4–291.
*Munkacsi* 1887 – *Munkacsi B.* Votjak nepkolteszeti hagyomanyok. Budapest, 1887.
*Paasonen* 1939 – *Paasonen H.* Tscheremissische Texte. Herausgegeben von Paavo Siro. SUST, 78. Helsinki, 1939.
*Paasonen* 1949 – *Paasonen H.* Gebräuche und Volksdichtung der Tschuwaschen gesammt von Heikki Paasonen, herausgeben von Eino Karanka und Martti Rässanen. Helsinki, 1949.
Volksbrauche 1952 – Volksbrauche und Volksdichtung der Wotjaken. Aus dem Nachlasse von Bernhard Munkacsi. Herausgegeben von D.R. Fuchs // Memories de la Societe Fenno-Ougrienne. Vol. 102. Helsinki, 1952.
*Wichmann – Wichmann Y.* Volkdichtung und Volksbrache der Tscheremissen. SUST, 59. Helsinki, 1913.
*Wichmann* 1954 – *Wichmann Y.* Wotjakische Chrestomatie mit Glossar. Turku, 1954.

## 3. Полевые материалы

### Полевые материалы Е.С.Данилко (ПМД)

ПМД 2001 – ПМД, 2001 г.: Оренбургская область, Бугурусланский район, с. Елатомка, д. Заглядино, Русская Бокла.
ПМД 2004 а – ПМД, 2004 г.: Республика Башкортостан, г. Стерлитамак, Стерлитамакский район, д. Помряскино, Садовка; г. Ишимбай, Мелеуз, Салават.
ПМД 2004 б – ПМД, 2004 г.: Оренбургская область, Северный район, д. Кабаевка, Аксенкино, Алешкино.
ПМД 2005 – ПМД, 2005 г.: Республика Чувашия, Шемуршинский район, с. Малое Буяново.
ПМД 2006 – ПМД, 2006 г.: Ульяновская область, Вешкаймский район, д. Коченяевка, с. Каргино.
ПМД 2009 а – ПМД 2009 г.: Оренбургская область, Бугурусланский район, с. Кирюшкино, Мордовский Бугуруслан, Пронькино; Бузулукский район, с. Новая Тепловка; Северный район, с. Кабаевка, Алешкино; Асекеевский район, с. Мартыновка.
ПМД 2009 б – ПМД, 2009 г.: Республика Чувашия, Шемуршинский район, с. Старые Чукалы, Асаново.
ПМД 2010 а – ПМД, 2010 г.: Самарская область, Похвистневский район, с. Большая Ёга.
ПМД 2010 б – ПМД, 2010 г.: Саратовская область, Хвалынский район, с. Старая Лебежайка.

### Полевые материалы Г.А.Корнишиной (ПМК)

ПМК 1985 – ПМК, 1985 г.: Куйбышевская область, Шенталинский район, с. Багана.
ПМК 1987 – ПМК, 1987 г.: Оренбургская область, Бузулукский район, с. Ново-Тепловка.
ПМК 1996 – ПМК, 1996 г.: Самарская область, Кошкинский район, д. Городок.
ПМК 1998 – ПМК, 1998 г.: Самарская область, Похвистневский район, с. Большой и Малый Толкай, Алешкино.

### Полевые материалы Т.Л.Молотовой (ПММ)

ПММ 1997 – ПММ, 1997 г.: Республика Марий Эл, Моркинский, Мари-Турекский, Параньгинский районы.
ПММ 2006 – ПММ, 2006 г.: Республика Татарстан, Актанышский, Муслюмовский районы.
ПММ 2008 а – ПММ, 2008 г.: Республика Башкортостан, Бирский район, с. Старобазаново (У.И.Батырова, С.И.Фазлеева).
ПММ 2008 б – ПММ, 2008 г.: Республика Башкортостан, Бирский район, д. Чишма (И.Б.Бухаров, 1932 г. р.).
ПММ 2008 в – ПММ, 2008 г.: Республика Башкортостан, Бирский район, д. Акуди (У.И.Батырова, 1932 г. р.; С.И.Фазлеева, 1955 г. р.).
ПММ 2008 г – ПММ, 2008 г.: Республика Башкортостан, Балтачевский район, д. Ярмино.
ПММ 2008 д – ПММ, 2008 г.: Республика Башкортостан, Бакалинский район, д. Нарат-Чукур.

### Полевые материалы Р.Р.Садикова (ПМС)

ПМА 1997 – ПМС, 1997 г.: Республика Башкортостан, Янаульский район, д. Максимово (М.С.Султанов, 1924 г. р.).
ПМС 2001 а – ПМС, 2001 г.: Республика Башкортостан, Бураевский район, д. Давлеканово (З.Г.Мадиева, 1913 г. р.).
ПМС 2001 б – ПМС, 2001 г.: Республика Башкортостан, Бураевский район, д. Вотские Курзи (Б.Ш.Шайдуллина, 1937 г. р.)
ПМС 2002 а – ПМС, 2002 г.: Свердловская область, Красноуфимский район, д. Верхний Бугалыш (М.Б.Скарадина, 1914 г. р.); с. Юва (А.С.Янбаева, 1920 г., П.И.Тихонова, 1926 г. р.).
ПМС 2002 б – ПМС, 2002 г.: Пермская область, Куединский район, д. Верхний Гондырь (Г.Г.Гыльмуллина, 1913 г. р.).
ПМС 2004 а – ПМС, 2004 г.: Республика Татарстан, Бавлинский район, д. Измайлово (С.Я.Батыршина, 1918 г. р.).
ПМС 2004 б – ПМС, 2004 г.: Республика Башкортостан, Татышлинский район, с. Новые Татышлы (С.С.Сафин, 1931 г. р.).

ПМС 2006 – ПМС, 2006 г.: Республика Татарстан, Бавлинский район, д. Удмуртские Ташлы (Д.А.Вотчинников, 1915 г. р.; Б.Б.Баширов, 1939 г. р.; С.М.Романов, 1953 г. р.; Г.Д.Платонова, 1956 г. р.).
ПМС 2007 а – ПМС, 2007 г.: Республика Татарстан, Менделеевский район, с. Монашево (Л.П.Семенова, 1939 г. р.; Н.М.Портнова, 1931 г. р.).
ПМС 2007 б – ПМС, 2007 г.: Удмуртская Респбулика, Граховский район, с. Порым (Кузебаево) (А.А.Полева, 1933 г. р.; Л.Д.Кимеева, 1946 г. р.).
ПМС 2007 в – ПМС, 2007 г.: Республика Башкортостан, Бураевский район, д. Асавтамак (М.Н.Нуртдинова, 1939 г. р.; Б.М.Гафиуллина, 1924 г. р.; Х.И.Халимов, 1929 г. р.; С.Х.Халимова, 1927 г. р.).
ПМС 2007 г – ПМС, 2007 г.: Республика Башкортостан, Янаульский район, с. Максимово (Н.Ш.Мингараева, 1928 г. р.).
ПМС 2008 – ПМС, 2008 г. Республика Башкортостан, Татышлинский район, с. Гарибашево (Р.Г.Хайдаршина, 1929 г. р.; Ф.К.Карабаева, 1930 г. р.; Ф.Н.Нургалиев, 1954 г. р.).
ПМС 2009 – ПМС, 2009 г.: Республика Башкортостан, Татышлинский район, д. Кызылъяр (Ф.Б.Бадретдинова, 1928 г. р.; Б.Т.Шаймиева, 1930 г. р.).
ПМС 2010 – ПМС, 2010 г.: Республика Башкортостан, Янаульский район, д. Четырман (Ф.Х.Хатиуллина, 1932 г. р.; Г.Ш.Шакрисламов, 1932 г. р.; Г.Г.Шакрисламова, 1925 г. р.).

**Полевые материалы Е.А.Ягафовой (ПМЯ)**

ПМЯ 1994 – ПМЯ, 1994 г.: Ульяновская область, Цильнинский район, с. Средние Алгаши.
ПМЯ 1995–1999 – ПМЯ, 1995–1999 гг.: Самарская область, 1995 г. (Челно-Вершинский район), 1996 (Похвистневский район), 1997 г. (Кошкинский и Шенталинский районы), 1998 (Клявлинский район), 1999 (Исаклинский район).
ПМЯ 2000 а – ПМЯ, 2000 г.: Республика Татарстан, Нурлатский район, д. Чувашская Менча.
ПМЯ 2000 б – ПМЯ, 2000 г.: Оренбургская область, Грачевский, Сорочинский районы.
ПМЯ 2000 в – ПМЯ, 2000 г.: Республика Башкортостан, Бижбулякский, Аургазинский районы.
ПМЯ 2001 – ПМЯ, 2001 г.: Самарская область, Шенталинский район, с. Старое Афонькино, Салейкино.
ПМЯ 2002 а – ПМЯ, 2002 г.: Республика Башкортостан, Бижбулякский, Ермекеевский, Кармаскалинский районы.
ПМЯ 2002 б – ПМЯ, 2002 г.: Республика Татарстан, Аксубаевский, Алькеевский, Буинский, Дрожжановский, Тетюшский районы.
ПМЯ 2002 в – ПМЯ, 2002 г.: Ульяновская область, Цильнинский район.
ПМЯ 2002 г – ПМЯ, 2002 г.: Оренбургская область, Абдулинский район.
ПМЯ 2002 д – ПМЯ, 2002 г.: Республика Татарстан, Бавлинский район.

ПМЯ 2003 а – ПМЯ, 2003 г.: Республика Башкортостан, Бакалинский, Шаранский, Чекмагушевский, Федоровский районы.
ПМЯ 2003 б – ПМЯ, 2003 г.: Республика Татарстан, Алькеевский, Альметьевский районы.
ПМЯ 2003 в – ПМЯ, 2003 г.: Ульяновская область, Мелекесский район.
ПМЯ 2004 а – ПМЯ, 2004 г.: Республика Башкортостан, Бижбулякский, Ишимбайский, Гафурийский, Мелеузский, Миякинский, Стерлибашевский, Стерлитамакский районы.
ПМЯ 2004 б – ПМЯ, 2004 г.: Республика Татарстан, Бавлинский район.
ПМЯ 2005 а – ПМЯ, 2005 г.: Республика Татарстан, Нурлатский, Аксубаевский, Черемшанский районы.
ПМЯ 2005 б – ПМЯ, 2005 г.: Чувашская Республика, Шемуршинский, Комсомольский, Урмарский районы.
ПМЯ 2006 – ПМЯ, 2006 г.: Республика Башкортостан, Шаранский район.
ПМЯ 2009 а – ПМЯ, 2009 г.: Республика Татарстан Альметьевский, Аксубаевский районы.
ПМЯ 2009 б – ПМЯ, 2009 г.: Чувашская Республика, Шемуршинский район.
ПМЯ 2010 – ПМЯ, 2010 г.: г. Самара.

## 4. Литература

*Александров – Александров Г.А.* Формирование дореволюционной чувашской интеллигенции и ее идейные поиски // Проблемы национального в развитии чувашского народа. Чебоксары, 1999. С. 220–234.
*Алишев* 1990 – *Алишев С.Х.* Исторические судьбы народов Среднего Поволжья. XVI – начало XIX в. М., 1990. 268 с.
*Алишев* 1995 – *Алишев С.Х.* Образование татарской народности // Материалы по истории татарского народа. Казань, 1995. С. 221–223.
*Асанова – Асанова Ю.Ш.* Лютеранство в Мордовии // IV Конгресс этнографов и антропологов России. Нальчик, 2001. С. 255.
*Асеев – Асеев О.В.* Язычество в современной России: социальный и этнополитический аспекты: Автореф. … канд. философ. наук. М., 1999. 22 с.
*Асфандияров* 1994 – *Асфандияров А.З.* История сел и деревень Башкортостана. Кн. 5. Уфа, 1994. 176 с.
*Асфандияров 1997 – Асфандияров А.З.* История сел и деревень Башкортостана. Кн. 1. Уфа, 1997. 104 с.
*Алметева – Алметева И.В.* Система Н.И.Ильминского применительно к школам Марийского края во второй половине 19 в. // Христианизация народов Среднего Поволжья и ее историческое значение. Йошкар-Ола, 2001. С. 74–81.
*Атаманов* 1994 – *Атаманов М.,* диакон. Ньыль зарезь пыр – Иерусалиме. Ижкар, 1994. 52 с.
*Атаманов* 1997 – *Атаманов М.Г.* История Удмуртии в географических названиях. Ижевск, 1997. 248 с.

*Атаманов* 2005 – *Атаманов М.Г.* От Дондыкара до Урсыгурта. Из истории удмуртских регионов. Ижевск, 2005. 216 с.
*Атаманов* 2008 – *Атаманов М.Г.* Сибирская группа удмуртов // *Смирнова С.К., Губогло М.Н.* и др. Феномен Удмуртии. Т. 8. Удмуртская диаспора. М.; Ижевск, 2008. С. 186–194.
*Ашмарин – Ашмарин Н.И.* Словарь чувашского языка. Вып. 1–17. Чебоксары, 1928–1950.
*Байдин – Байдин В.И.* Начальный период истории Верх-язьвинских скитов (к вопросу о распространении староверия среди финно-угров) // Чердынь и Урал в историческом и культурном наследии России. Пермь, 1999. С. 195–200.
*Балтанова – Балтанова Р.Г.* Ислам в СССР: анализ зарубежных концепций. Казань, 1991. 146 с.
*Бартольд – Бартольд В.В.* Мусульманский мир. Т. 6. М., 1966.
*Бахмустов – Бахмустов С.Б.* Монастыри Мордовии. Саранск, 2003. 976 с.
*Бахтин – Бахтин А.Г.* XV–XVI века в истории Марийского края. Йошкар-Ола, 1998. 191 с.
*Берштам – Берштам Т.А.* Христианизация в этнокультурных процессах финно-угорских народов Европейского Севера и Поволжья (сравнительное обобщение) // Современное финно-угроведение: Опыт и проблемы. Л., 1990. С. 133–140.
*Браславский* 1981 – *Браславский Л.Ю.* Эволюция социально-этических поучений в старообрядчестве и христианском сектантстве // Проблемы истории религии и атеизма. Чебоксары, 1981. С. 116–124.
*Браславский* 1984 – *Браславский Л.Ю.* Старообрядчество и христианское сектантство в Чувашии. Чебоксары, 1984. 96 с.
*Браславский* 1988 – *Браславский Л.Ю.* Протестантские секты в Чувашии. Чебоксары, 1988. 96 с.
*Браславский* 1997 – *Браславский Л.Ю.* Ислам в Чувашии. Исторические и культурологические аспекты. Чебоксары, 1997. 160 с.
*Браславский* 2000 – *Браславский Л.Ю.* Религиозные и оккультные течения в Чувашии. Чебоксары, 2000. 376 с.
*Бубнов* 1995 – *Бубнов Н.Ю.* Старообрядческая книга в России во второй половине XVII в. СПб., 1995. 434 с.
*Валеев – Валеев Р.М., Набиев Р.А.* История ислама в России // Ислам и мусульмане в России. М., 1999. С. 91–117.
*Васильев* 1920 – *Васильев В.М.* Верования и обряды мари // ИОАИЭ. 1920. Т. 31. Вып. 1. С. 49–70.
*Васильев* 1927 а – *Васильев В.М.* Марийская религиозная секта «Кугу сорта». Краснококшайск, 1927. 84 с.
*Васильев* 1927 б – *Васильев В.М.* Материалы для изучения верований и обрядов народа мари. Краснококшайск, 1927. 127с.
*Васильев* 1928 – *Васильев В.М.* Марийская религиозная секта «Кугу сорта». Йошкар-Ола, 1928. 84 с.

*Васин и др*. – *Васин К.К., Коробов С.А., Рейнфельд Б.К.* Из истории развития философской и общественно-политической мысли в Марийском крае. Йошкар-Ола, 1968. 154 с.
*Владыкин* 1994 – *Владыкин В.Е.* Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. Ижевск, 1994. 384 с.
*Владыкин* 1997 – *Владыкин В.Е.* Неоязычество удмуртов: современное состояние и перспективы // Второй Международный Конгресс этнографов и антропологов. Ч. II. Уфа, 1997. С. 104.
*Владыкин* 2000 – *Владыкин В.Е., Шепталин А.А.* Камо грядеши? Удмуртия на перекрестках веры (некоторые предварительные размышления) // Этносы и культуры на стыке Азии и Европы: Сб. ст. Уфа, 2000. С. 165–173.
*Владыкин* 2008 – *Владыкин В.Е., Христолюбова Л.С.* Удмурты: Историко-этнографический очерк. Ижевск, 2008. 248 с.
*Власова* 2002 – *Власова В.В.* Группы коми (зырян) староверов: конфессиональные особенности социально-обрядовой жизни (XIX–XX вв.): Автореф. дис. ... канд. ист. наук. СПб., 2002. 21 с.
*Волкова* 2000 – *Волкова Т.Ф.* Литературные и исторические сюжеты в устной интерпретации печорских крестьян // Старообрядчество: история, культура, современность: Материалы. М., 2000. С. 303–311.
*Гареев* 1998 – *Гареев И.С.* Причины сохранения язычества у марийцев Прикамья и Приуралья // Марийская религия и культура: Мат-лы науч.-практ. конф. Йошкар-Ола, 1998. С. 48–53
*Гареев* 2001 – *Гареев И.С.* Христианизация марийцев Прикамья и Приуралья в конце 18 – первой половине 19 в. // Христианизация народов Поволжья и ее историческое значение. Йошкар-Ола, 2001. С. 57–62.
*Гареев* 2006 – *Гареев И.С., Зайнуллин В.В.* Очерки дореволюционной истории села Чураево Мишкинского района Республики Башкортостан. Бирск: Бирская государственная социально-педагогическая академия, 2006. 100 с.
*Гареев* 2007 – *Гареев И.С.* Марийцы Бирского уезда в конце XIX – начале XX века (1897–19617 гг.) // Башкортостан и Марий Эл: Исторический опыт и перспективы сотрудничества: В 2 ч. Ч. 2. Бирск; Йошкар-Ола, 2007. С. 56–78.
*Горшков* – *Горшков А.С.* Комплексная экспедиция института в чувашские селения Татарской АССР, Ульяновской и Куйбышевской областей в 1984 году // Культура и быт низовых чувашей. Чебоксары, 1986. С. 3–14.
*Грачев* – *Грачев С.В.* Христианизация язычников Среднего Поволжья в середине XVI – начале XX в. // Христианизация народов Среднего Поволжья и ее историческое значение. Йошкар-Ола, 2001. С. 15–21.

*Данилко* 2002 – *Данилко Е.С.* Старообрядчество на Южном Урале: Очерки истории и традиционной культуры. Уфа, 2002. 219 с.
*Данилко* 2005 – *Данилко Е.С.* Старообрядчество среди финно-угорских народов Урало-Поволжья // Диаспоры Урало-Поволжья. Ижевск, 2005. С. 66–71.
*Данилко* 2006 а – *Данилко Е.С.* Старообрядчество среди язьвинских и зюздинских коми-пермяков: Исторический очерк // Староверие на северо-востоке Европейской части России: Сб. ст. Сыктывкар, 2006. С. 32–52.
*Данилко* 2006 б – *Данилко Е.С.* Язык и вера: особенности этнической идентичности язьвинских и зюздинских коми-пермяков // Этнос. Общество. Цивилизация: Кузеевские чтения. Уфа, 2006. С. 158–159.
*Данилко* 2006 в – *Данилко Е.С.* Распространение старообрядчества среди мордовского населения Южного Урала // Этническое взаимодействие на Южном Урале. Челябинск, 2006. С. 173–176.
*Данилко* 2006 г – *Данилко Е.С.* Старообрядчество среди чувашей в контексте межкультурного взаимодействия в Урало-Поволжье // Проблема этнокультурного взаимодействия в Урало-Поволжье: история и современность. Самара, 2006. С. 93–98.
*Данилко* 2007 – *Данилко Е.С.* Механизмы самосохранения русских и финно-угорских общин Урало-Поволжья: Дис. ... д-ра ист. наук. М., 2007. 499 с.
*Данилко* 2009 – *Данилко Е.С.* «Склонность к расколу»: история распространения старообрядчества среди мордвы // Финно-угроведение. 2009. № 2. С. 22–35.
*Данилко* 2010 – *Данилко Е.С.* Маркирующая функция традиционных обрядов в финно-угорских старообрядческих общинах Урало-Поволжья (по материалам полевых исследований) // Финно-угроведение. № 1. 2010. С. 25–39.
*Девяткина – Девяткина Т.П.* Мифология мордвы. Саранск, 1998. 332 с.
*Денисов* 1959 – *Денисов П.В.* Религиозные верования чуваш. Чебоксары, 1959. 408 с.
*Денисов* 1972 – *Денисов П.В.* Религия и атеизм чувашского народа. Чебоксары, 1972. 477 с.
*Димитриев* 1957 – *Димитриев В.Д.* Некоторые исторические данные к вопросу об этногенезе чувашского народа // О происхождении чувашского народа. Чебоксары, 1957. С. 96–118.
*Димитриев* 1963 – *Димитриев В.Д.* Изучение быта, фольклора и языка чувашского сельского населения Татарской АССР, Куйбышевской и Ульяновской областей // УЗ ЧНИИ. Вып. 22. Чебоксары, 1963. С. 316–318.
*Димитриев* 1969 – *Димитриев В.Д.* О динамике численности татарского и чувашского населения Казанской губернии в конце XVII – начале XIX вв. // УЗ ЧНИИ. Вып. 47. Чебоксары, 1969. С. 242–246.

*Димитриев* 1978 – *Димитриев В.Д.* Распространение христианства и чувашские народные массы в период феодализма (середина XVI в. – 1861 г.) // Проблемы религиозного синкретизма и развитие атеизма в Чувашской АССР: Труды ЧНИИ. Вып. 86. Чебоксары, 1978. С. 81–120.
*Димитриев* 1984 – *Димитриев В.Д.* О последних этапах этногенеза чувашей // Болгары и чуваши. Чебоксары, 1984. С. 18–30.
*Димитриев В.Д.* Чувашские исторические предания. Т. 1–3. Чебоксары, 1983–1986.
*Димитриев* 1993 – *Димитриев В.Д.* Чувашские исторические предания. Чебоксары, 1993. 446 с.
*Дмитриев – Дмитриев И.А.* Этнотеатральные формы в чувашском обряде. Чебоксары, 1998. 280 с.
*Дуглас – Дуглас М.* Чистота и опасность = Purity and danger : Анализ представлений об осквернении и та. М., 2000. 285 с.
*Егоров* 1984 – *Егоров Н.И.* Болгаро-чувашско-кыпчакские взаимоотношения в XIII–XVI веках // Болгары и чуваши. Чебоксары, 1984. С. 90–102.
*Егоров* 1986 – *Егоров Н.И.* Женские имена низовых чувашей-язычников // Культура и быт низовых чувашей. Чебоксары, 1986. С. 88–104.
*Егоров* 1929 – *Егоров Ф.Е.* Материалы по истории народа мари. Козьмодемьянск, 1929. 110 с.
*Емельянов* 1921 – *Емельянов А.И.* Курс по этнографии вотяков. Остатки старинных верований и обрядов у вотяков. Казань, 1921. 156 с.
*Ермолаев – Ермолаев И.П.* Писцовая книга Ивана Болтина как источник // Писцовая книга Казанского уезда 1602–1603 годов. Казань, 1978. С. 5–31.
*Загидуллин – Загидуллин И.К.* Перепись 1897 года и татары Казанской губернии. Казань, 2000. 222 с.
*Зыков – Зыков И.В.* Религиозные течения среди марийцев. Н.Новгород, 1932. 51 с.
*Иванов* 1998 – *Иванов В.П.* Чувашский этнос. Проблемы истории и этногеографии. Чебоксары, 1998. 156 с.
*Иванов* 1999 – *Иванов В.П.* Чувашская диаспора. Чебоксары, 1999. 316 с.
*Иванов* 2005 – *Иванов В.П.* Этническая география чувашского народа. Чебоксары, 2005. 383 с.
*Ильинский – Ильинский С.И.* Языческий фактор в религиозной, социально-политической и этнокультурной жизни современной Удмуртии // http:www.rusoir.ru/03rint/01/43index.html.
История МАССР – История Марийской АССР: В 2 т. Йошкар-Ола, 1986–1987. Т. 1. 301 с.

*Исхаков* 1980 – *Исхаков Д.М.* Расселение и численность татар в Поволжско-Приуральской историко-этнографической области в XVIII–XIX вв. // Советская этнография. 1980. № 4. С. 25–39.
*Исхаков* 1993 а – *Исхаков Д.М.* Этнографические группы татар Волго-Уральского региона. Казань, 1993. 172 с.
*Исхаков* 1993 б – *Исхаков Д.М.* Молькеевские кряшены: проблема формирования и демографическое развитие в XVIII – начале XX в. / Отв. ред. Д.М.Исхаков. Казань, 1993. С. 4–25.
*Исхаков* 1995 – *Исхаков Д.М.* Динамика численности и особенности размещения татар в Волго-Уральском регионе в XVI – начале XX вв. // Материалы по истории татарского народа. Казань, 1995. С. 257–297.
*Исхаков* 2000 – *Исхаков Д.М*. Этническое развитие волго-уральских татар в XV–XX вв.: Дис. ... д-ра ист. наук. М., 2000. 112 с.
*Кабузан* 1963 – *Кабузан В.М.* Народонаселение России в XVIII – первой половине XIX в. М., 1963. 230 с.
*Кабузан* 1971 – *Кабузан В.М.* Изменения в размещении населения России в XVIII – первой половине XIX в.(по материалам ревизий). М., 1971. 190 с.
*Кабузан* 1990 – *Кабузан В.М.* Население России в XVIII в. М., 1990. 254 с.
*Кабузан* 2008 – *Кабузан В.М.* Распространение православия и других конфессий в России в XVIII – начале XX в. (1719–1917 гг.). М., 2008. 271 с.
*Казаков – Казаков Е.П.* Культура ранней Волжской Болгарии: Науч. док., представленный в качестве дис. ... уч. степ. д-ра ист. наук. М., 1994. 40 с.
*Казьмина* 1997 – *Казьмина О.Е.* Христианские церкви и секты в России в 1990-е гг. (новые тенденции) // II Международный конгресс этнографов и антропологов. 1–5 июня 1997 г.: Резюме докладов и сообщений. Ч. II. Уфа, 1997. С. 96.
*Казьмина* 1998 – *Казьмина О. Е.* Хлысты // Народы и религии мира. – М., 1998. С. 850–851.
*Калиев* 1998 – *Калиев Ю.А.* Современное язычество мари: проблемы и перспективы // Марийская религия и культура: Мат-лы науч.-практ. конф. Йошкар-Ола, 1998. С. 53–59.
*Калиев* 2001 – *Калиев Ю.А.* Религиозные верования // Этнография Марийского народа. Йошкар-Ола, 2001. С. 161–167.
*Калиев* 2003 – *Калиев Ю.А.* Мифологическое сознание мари. Феноменология традиционного восприятия. Йошкар-Ола, 2003. 216 с.
*Капустин* 1968 – *Капустин Н.С.* Пережитки древних религиозных верований и борьба с ними. Йошкар-Ола, 1968. 60 с.
*Каргина – Каргина М.И.* Пространство и время в мифологии мордвы. Саранск, 1997. 211 с.
*Каховский – Каховский В.Ф.* О некоторых параллелях погребального обряда волжских болгар и чувашского языческого населения // Вопросы истории Чувашии периода феодализма и капитализма. Чебоксары, 1979. С. 101–108.

*Кефели-Клай – Кефели-Клай А.Н.* Народный ислам у крещеных православных татар в XIX веке // Российская империя в зарубежной историографии. М., 2005. С. 539–569.
К истории 2007 – К истории межконфессионального согласия. Йошкар-Ола, 2007. 214 с.
*Кобзев – Кобзев А.В.* Расселение и численность чувашей-мусульман Симбирской губернии в XIX – начале XX в. // http://sodmu.narod.ru/t_kob.htm.
*Козлов – Козлов В. И.* Расселение мордвы // Вопросы этнической истории мордовского народа. М., 1960. С. 5–62.
*Корнишина* 2000 – *Корнишина Г.А.* Традиционные обычаи и обряды мордвы: исторические корни, структура, формы бытования. Саранск, 2000. 150 с.
*Корнишина* 2008 а – *Корнишина Г.А.* Экологические воззрения мордвы. Саранск, 2008. 160 с.
*Корнишина* 2008 б – *Корнишина Г.А.* Конфессиональная характеристика мордвы Самарского края в контексте этнической идентичности // Роль конфессий в развитии межнациональных отношений: Россия – Балканы – Поволжье: Тр. Международ. науч. конф. (Самара, 11–13 сентября 2008 г.). Самара, 2008. С. 217–224.
*Краснов – Краснов А.В.* Коммунизм и православие. Йошкар-Ола, 1966. 42 с.
*Кудрявцев – Кудрявцев В.Г.* Языческие верования и культовая практика современных мари // IV Конгресс этнографов и антропологов России: Тез. док. Нальчик, 2001. С. 276.
*Кудряшов* 1961 – *Кудряшов Г.Е.* Пережитки религиозных верований чуваш и их преодоление. Чебоксары, 1961. 164 с.
*Кудряшов* 1974 – *Кудряшов Г.Е.* Динамика полисинкретической религиозности. Чебоксары, 1974. 355 с.
*Кудряшов* 1978 – *Кудряшов Г.Е.* Этноспецифика обыденной религиозности // Проблемы религиозного синкретизма и развития атеизма в Чувашской АССР: Тр. ЧНИИ. Вып. 86. Чебоксары, 1978. С. 30–46.
*Кузеев – Кузеев Р.Г.* Народы Среднего Поволжья и Приуралья: этногенетический взгляд на историю. М., 1992. 347 с.
Культура – Культура и быт низовых чувашей. Чебоксары, 1986. 104 с.
*Левин – Левин Ив.* Двоеверие и народная религия в истории России. М., 2004. 214 с.
*Луппов* 1999 – *Луппов П.Н.* Христианство у вотяков со времени первых исторических известий о них до XIX века. Ижевск, 1999. 390 с.
*Ляйстер – Ляйстер А.Ф.* Прыгуны в Закавказье. Эривань, 1912.
*Мажитов – Мажитов Н.А.* За объективное освещение истории Волжской Булгарии и Золотой Орды // Языки, духовная культура и история тюрков: Тр. Международ. конф. Казань, 9–13 июня 1992 г.: В 3 т. Т. 3. Казань; М., 1997.

*Малов* 1892 – *Малов Е.А.* Миссионерство среди мухаммедан и крещеных татар: Сб. ст. Казань, 1892. 112 с.
*Макаров* 1981 – *Макаров Д.М.* Самодержавие и христианизация народов в Поволжье во второй половине XVI–XVII вв. Чебоксары, 1981. 103 с.
*Макаров* 2000 – *Макаров Д.М.* Самодержавие и христианизация народов Среднего Поволжья (XVI–XVIII вв.). Чебоксары, 2000. 280 с.
*Маннапов* 2004 – *Маннапов М.М.* История Яковлевки: от хутора к селу. Уфа, 2004. 108 с.
Марийская религия – Марийская религия и культура: Мат-лы науч.-практ. конф. Сентябрь, 1995 г. Йошкар-Ола, 1998. 75 с.
*Маркелов* 1922 – *Маркелов М.Т.* Саратовская мордва: Этнографические материалы // Саратовский этнографический сб. Вып. 1. Саратов, 1922. С. 53–238.
*Маркелов* 1931 – *Маркелов М.Т.* Мордва // Религиозные верования народов СССР. М., 1931. Т. 2. С. 190–212.
*Мартынов – Мартынов Н.А.* Пережитки религиозной секты «Кугу сорта» и ее реакционная роль в социалистическом строительстве // Тр. МарНИИ. Вопросы языка, литературы, фольклора, истории мари. Вып. 1. Козьмодемьянск, 1939. С. 82–92.
*Матвеев – Матвеев Г.Б.* Об этничности и этнических ценностях материальной, духовной и соционормативной культуры // Проблемы национального в развитии чувашского народа. Чебоксары, 1999. С. 161–172.
*Маторин – Маторин Н.М.* Религия у народов Волжско-Камского края прежде и теперь. М., 1929. 89 с.
*Мельников – Мельников П.И.* (Андрей Печерский). Очерки мордвы. Саранск, 1981. 136 с.
*Миннияхметова – Миннияхметова Т.Г.* Календарные обряды закамских удмуртов. Ижевск, 2000. 168 с.
*Миннияхметова* 2001 – *Миннияхметова Т.Г.* Поминальные обряды закамских удмуртов // Финно-угорская фольклористика на пороге нового тысячелетия. Ижевск, 2001. С. 84–95.
*Миннияхметова* 2003 – *Миннияхметова Т.Г.* Традиционные обряды закамских удмуртов: Структура. Семантика. Фольклор. Tartu, 2003. 256 с.
*Миннияхметова, Садиков* 2005 – *Миннияхметова Т.Г., Садиков Р.Р.* Ми бурай удмуртъёс… Тарту; Уфа; Инсбрук, 2005. 108 с.
*Можаровский – Можаровский А.* Изложение хода миссионерского дела по просвещению инородцев с 1552 по 1867 г. Казань, 1880. 261 с.
*Мокшин* 1977 – *Мокшин Н.Ф.* Этническая история мордвы. Саранск, 1977. 280 с.
*Мокшин* 1998 – *Мокшин Н.Ф.* Религиозные верования мордвы. Саранск, 1998. 244 с.
*Мокшин* 2005 – *Мокшин Н.Ф., Мокшина Е.Н.* Мордва и веры. Саранск, 2005. 531 с.

*Мокшина* 1998 – *Мокшина Е.Н.* Этническая ситуация в Мордовии на современном этапе. Саранск, 1998. 180 с.
*Мокшина* 2003 – *Мокшина Е.Н.* Религиозная жизнь мордвы во второй половине XIX – начале XXI в. Саранск, 2003. 248 с.
*Молотова* 2009 а – *Молотова Т.Л.* Религиозный фактор в сохранении идентичности восточных марийцев (по материалам этнологической экспедиции) // Конфессии и конфессиональные отношения: история и современность: Мат-лы Всероссийской науч. конф. (12–13 декабря 2008 г.). Самара, 2009. С. 209–224.
*Молотова* 2009 б – *Молотова Т.Л.* Марийцы-язычники Татарстана // Форум «Идель – Алтай»: Мат-лы науч.-практ. конф. «Идель – Алтай: истоки евразийской ивилизации», I Международ. конгресса средневековой археологии евразийских степей: Тез. док. Казань, 2009. С. 152–154.
*Молотова* 2009 в – *Молотова Т.Л.* Особенности деревни Нарат-Чукур (по экспедиционным материалам) // Этнос – общество – цивилизация: 2 Кузеевские чтения. Уфа, 2009. С. 152–154.
*Молотова 2009 г – Молотова Т.Л.* Религиозно-этнические традиции малмыжских марийцев // Религии народов Вятского края: Учеб.-справ. пособие. Киров, 2009. С. 235–242.
Молькеевские кряшены – Молькеевские кряшены. Казань, 1993. 157 с.
Мордва Заволжья – Мордва Заволжья. Саранск, 1994. 242 с.
*Москаленко – Москаленко А.Т.* Современный иеговизм. Новосибирск, 1971. 227 с.
*Мухамедьяров – Мухамедьяров Ш.Ф.* Малоизвестная писцовая книга Казанского уезда 1602–1603 гг. // Известия Казанского филиала АН СССР. Серия гуманитарных наук. Казань, 1957. С. 191–196.
Народы Башкортостана – Народы Башкортостана: Историко-этнографические очерки. Уфа, 2002. 279 с.
*Наумов* 2004 – *Наумов А.* Земли Хвалынской храмы. Саратов, 2004. 144 с.
*Никитина* 1993 – *Никитина Г.А.* Сельская община бускель в пореформенный период (1861–1900 гг.). Ижевск, 1993. 160 с.
*Никитина* 1998 – *Никитина Г.А.* Удмуртская община в советский период (1917 – начало 30-х годов). Ижевск, 1998. 225 с.
*Нуриева* 1999 – *Нуриева И.М.* Музыка в обрядовой культуре завятских удмуртов. Проблемы культурного контекста и традиционного мышления. Ижевск, 1999. 272 с.
*Петров* 1981 – *Петров В.Н.* Иерархия марийских культовых объединений // Материальная и духовная культура марийцев. АЭМК. Вып. 5. Йошкар-Ола, 1981. С. 133–153.
*Петров* 1986 – *Петров Л.П.* Личные имена закамских чувашей-язычников // Культура и быт низовых чувашей. Чебоксары, 1986. С. 74–87.
*Плеханова – Плеханова Е.О.* Христианское / языческое в диалоге культур: Вятско-Камский регион. Ижевск, 2003. 190 с.

*Попов* 1979 – *Попов Н.С.* О некоторых обрядах и обычаях, связанных с хозяйственной деятельностью марийцев // Из истории хозяйства населения марийского края. Йошкар-Ола, 1979. С. 123–138.
*Попов* 1984 – *Попов Н.С.* К вопросу о религиозном движении в Марийском крае во 2 половине XIX – начале XX века (историография и источники) // Историография и источники по археологии и этнографии Марийского края. АЭМК. Вып. 7. Йошкар-Ола, 1984. С. 174–192.
*Попов* 1987 – *Попов Н.С.* Православие в Марийском крае. Йошкар-Ола, 1987. 112 с.
*Попов* 1996 – *Попов Н.С.* На марийском языческом молении // Этнографическое обозрение. 1996. № 3. С. 130–145.
*Попов* 2000 – *Попов Н.С.* История религиозного движения марийцев в контексте возрождения язычества в конце XX века // Этнологические проблемы в поликультурном обществе: Мат-лы всероссийской школы-семинара «Национальные отношения и современная государственность. Вып. 1. Йошкар-Ола, 2000. 206 с.
*Попов* 2001 – *Попов Н.С.* История религиозного движения марийцев в контексте возрождения язычества в конце XX в. // Этнологические проблемы в поликультурном обществе. Йошкар-Ола, 2000. С. 118–131.
*Попов* 2003 – *Попов Н.С., Таныгин А.И.* Юмын йюла. Йошкар-Ола, 2003. 272 с.
*Попов* 2004 – *Попов Н.С.* Влияние ислама на традиционные верования мари // Исламская культура в Волго-Уральском регионе: Док. Международ. конф. Казань, 8–11 июня 2001. Стамбул, 2004. С. 325–330.
*Попов* 2005 – *Попов Н.С., Таныгин А.И.* Марий сугынь. Йошкар-Ола, 2005. 262 с.
*Попов* 2006 – *Попов Н.С.* Из истории зарождения религиозного движения по возрождению язычества в конце XX века // Этнологические проблемы в поликультурном обществе. Йошкар-Ола, 2000. С. 118–131.
Пробуждение – Пробуждение финно-угорского Севера. Национальное движение Марий Эл. Т. 2 / Сост. С.М.Червонная. М., 1996. 327 с.
*Пучков, Казьмина – Пучков П.И., Казьмина О.Е.* Религии современного мира. М., 1997. 286 с.
*Рахматуллин – Рахматуллин У.Х.* Заселение Башкирии (30–90-е гг. XVIII в.): Автореф. дис. … канд. ист. наук. М., 1975. 21 с.
Религиозное сознание – Религиозное сознание населения Республики Марий Эл (Мат-лы социологических исследований 1994 и 2004 годов): Науч.-статистич. бюллетень. Йошкар-Ола, 2005. 363 с.
Религия – Религия // Энциклопедия Марий Эл. Йошкар-Ола, 2010. С. 156–872.
*Ряжев* 1995 – *Ряжев А.С.* Иргизские старообрядческие общины во второй половине XVIII – первой половине XIX в.: Дис. ... канд. ист. наук. М., 1995. 387 с.

*Садиков* 2001 – *Садиков Р.Р.* Поселения и жилища закамских удмуртов (материальный и духовный аспекты). Уфа, 2001. 181 с.
*Садиков* 2006 а – *Садиков Р.Р.* Между исламом и христианством: проблемы этноконфессиональной идентичности закамских удмуртов // Религиоведение. 2006. № 3. С. 56–70.
*Садиков* 2006 б – *Садиков Р.Р.* Закамские удмурты и ислам // V Всероссийский съезд востоковедов. Кн. 3. Восток в исторических судьбах народов России. Уфа, 2006. С. 148–151.
*Садиков* 2006 в – *Садиков Р.Р.* Процессы исламизации финно-угорских народов России: на примере закамских удмуртов // Россия и ислам: межцивилизационный диалог. М.; Уфа, 2006. С. 106–109.
*Садиков* 2006 г – *Садиков Р.Р.* Традиционные верования закамских удмуртов: историография проблемы // Этнографическое обозрение. 2006. № 2. С. 116–126.
*Садиков* 2007 – *Садиков Р.Р.* Бавлинская группа удмуртов: история формирования и этнокультурные особенности // Этнография восточно-финских народов: история и современность: Мат-лы Всероссийской науч. конф. Ижевск, 2007. С. 119–127.
*Садиков* 2008 а – *Садиков Р.Р.* Традиционная религия закамских удмуртов: история и современные тенденции развития // Известия СНЦ РАН. 2008. № 4 (26). Т. 10. С. 1285–1289.
*Садиков* 2008 б – *Садиков Р.Р.* Традиционные религиозные верования и обрядность закамских удмуртов (история и современные тенденции развития). Уфа, 2008. 232 с.
*Садиков* 2009 а – *Садиков Р.Р.* Удмурты и ислам: процессы исламизации среди закамских удмуртов // Этнос. Общество. Цивилизация: II Кузеевские чтения: Мат-лы Международ. науч.-практ. конф. Уфа, 2009. С. 363–369.
*Садиков* 2009 б – *Садиков Р.Р.* «Старые» и «новые» религии народов Урало-Поволжья: проблемы взаимоотношений (на примере удмуртов и чувашей) // Финно-угры – славяне – тюрки: опыт взаимодействия (традиции и новации): Сб. мат-лов Всероссийской науч. конф. Ижевск, 2009. С. 617–621.
*Садиков* 2009 в – *Садиков Р.Р.* Удмурты-«язычники»: история формирования, расселение и современное состояние этноконфессиональной группы (XVIII – начало XXI в.) // Финноугроведение. 2009. № 2. С. 35–53.
*Садиков* 2010 – *Садиков Р.Р.* Традиционная религия закамских удмуртов: процессы возрождения // Congressus XI Internationalis Fenno-Ugristarum. Part III. Summaria acroasium in symposiis factarum. Piliscsaba, 2010. S. 97–98.
*Садиков, Хафиз – Садиков Р.Р., Хафиз К.Х.* Религиозные верования и обряды удмуртов Пермской и Уфимской губерний в начале XX века (экспедиционные материалы Уно Хольмберга). Уфа, 2010. 100 с.
*Салмин* 1990 – *Салмин А.К.* Духи требуют жертв. Чебоксары, 1990. 168 с.

*Салмин* 1993 – *Салмин А.К.* Религиозно-обрядовая система чувашей. Чебоксары, 1993. 211 с.
*Салмин* 1994 – *Салмин А.К.* Народная обрядность чувашей. Чебоксары, 1994. 340 с.
*Салмин* 1999 – *Салмин А.К.* Фольк-религия чувашей // Проблемы национального в развитии чувашского народа. Чебоксары, 1999. С. 235–247.
*Салмин* 2004 – *Салмин А.К.* Система верований чувашей. Чебоксары, 2004. 208 с.
*Салмин* 2007 – *Салмин А.*К Система религии чувашей. СПб., 2007. 654 с.
*Самородов* 1996 – *Самородов А.П.* Русское крестьянское переселение в Башкирию в пореформенный период. 60–80-е гг. XIX в. Стерлитамак, 1996. 261 с.
*Семенов* – *Семенов Ю.В.* Православие и язычество в этническом самосознании восточно-финских народов. Дореформенный период (историко-философский подход). Ижевск, 2008. 216 с.
*Сепеев* – *Сепеев Г.А.* Восточные марийцы. Йошкар-Ола, 1975. 247 с.
*Серебренитский* – *Серебренитский К.* Тилебухи. Современное хлыстовское учение, распространенное среди православной мордвы-эрзи на востоке Самарской области // Этнос и культура. Самара, 1997. № 2–3. С. 63–66.
*Сидоров* – *Сидоров М.К.* Социально-экономическая регионика России, 2002: http://www.hi-edu.ru/e-books/xbook010/01/index.html?part-004.htm
Симбирско-саратовские чуваши – Симбирско-саратовские чуваши. Чебоксары, 2004. 274 с.
*Смирнов* 1890 – *Смирнов И.Н.* Вотяки: Историко-этнографический очерк // Известия Общества археологии, истории и этнографии. Т. 8. Вып. 2. Казань, 1890. 308 с.
*Смирнов* 1895 – *Смирнов И.Н.* Мордва: Историко-этнографический очерк. Казань, 1895. 291с.
*Смирнов* 2002 – *Смирнов И.Н.* Мордва: Историко-этнографический очерк. Саранск, 2002. 296 с.
*Смирнов* 1951 – *Смирнов А.П.* Волжские булгары. М., 1951. 277 с.
*Смирнова С.К., Губогло М.Н.* и др. Феномен Удмуртии. Т. 8. Удмуртская диаспора. М.; Ижевск, 2008. С. 186–194.
*Сморгунова* – *Сморгунова Е.М.* Староверы Верхней Язьвы: особая языковая ситуация // Традиционная духовная и материальная культура старообрядческих поселений России, стран Европы и Америки. Новосибирск, 1994. С. 157–162.
*Соловьев* 1968 – *Соловьев В.С.* Время и религия. Йошкар-Ола, 1968. 59 с.
*Соловьев* – *Соловьев А.М.* Проявление синкретизма в религиозных текстах мари // Марийская религия и культура: Мат-лы науч.-практ. конф. Йошкар-Ола, 1998. С. 42–47.
*Таймасов* 1993 – *Таймасов Л.А.* Христианизация чувашского народа в первой половине XIX в. Чебоксары, 1993. 144 с.

*Таймасов* 2004 – *Таймасов Л.А.* Православная Церковь и христианское просвещение народов Среднего Поволжья во второй половине XIX – начале XX века. Чебоксары, 2004. 523 с.
*Тараканов* 1959 – Тараканов И. О некоторых фонетических особенностях бавлинского диалекта удмуртского языка // Уч. зап. Тартуского гос. ун-та. Вып. 77. Труды по языкознанию. Tartu, 1959. С. 186–205.
*Ташкин – Ташкин С.Ф.* Инородцы Поволжско-Приуральского края и Сибири по материалам екатерининской законодательной комиссии. М., 1921. 190 с.
*Тойдыбекова – Тойдыбекова Л.С.* Марийская традиция и самосознание народа // II Международный конгресс этнографов и антропологов. Ч. I. Уфа, 1997. С. 172.
*Токарев* 1990 – *Токарев С.А.* Ранние формы религии. М., 1990. 622 с.
*Трофимов – Трофимов А.А.* Чувашская народная культовая скульптура. Чебоксары, 1993. 237 с.
*Трушкова, Сенькина – Трушкова И.Ю., Сенькина Г.А.* Зюздинские коми: этнокультурная специфика в прошлом и настоящем // Коми-Пермяцкий округ и Урал: история и современность. Кудымкар, 2000. С. 103–105.
*Федотов – Федотов М.Р.* Чувашский язык в семье алтайских языков. Чебоксары, 1980. 172 с.
*Феоктистов – Феоктистов А.П.* Мордовские языки и диалекты в историко-этнографической литературе XVII–XVIII вв. // Очерки мордовских диалектов: В 5 т. Т. II. Саранск, 1963. С. 3–36.
*Филатов – Филатов С.* Языческое возрождение – поволжская религиозная альтернатива // http://www/archipelag.ru/autors/filatov/?library=1469.
*Филатов, Щипков – Филатов С., Щипков А.* Язычество. Рождение или возрождение? // Дружба народов. 1994. № 11–12.
*Филиппов – Филиппов В.Р.* Постсоветская Чувашия: ислам в контексте этноконфессиональной и этнополитической ситуации // Мусульмане изменяющейся России. М., 2002. С. 191–200.
*Фирсов – Фирсов Н.А.* Инородческое население прежнего Казанского царства в новой России до 1762 г. Казань, 1869. 445 с.
*Фишман* 2003 – *Фишман О.М.* Жизнь по вере: тихвинские карелы-старообрядцы. М., 2003. 407 с.
*Хабенская – Хабенская Е.О.* Ислам в структуре татарской идентичности // Мусульмане изменяющейся России. М., 2002. С. 229–238.
*Халидов – Халидов А.Н.* Восточная Европа // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь: В 4 вып. Вып. 1. М., 1998. С. 20–27.
*Халикова – Халикова Е.А.* Мусульманские некрополи Волжской Булгарии. X – начало XIII вв. Казань, 1986. 159 с.
*Христолюбова* 1995 – *Христолюбова Л.С.* Калык сямъёсты чакласа. Дышетскисьёслы краеведениея юрттэт. Ижевск, 1995. 212 с.

*Христолюбова* 2008 – *Христолюбова Л.С.* Удмурты Татарстана // *Хузангай – Хузангай А.П.* Значение культурно-исторического контекста при этимологизации чувашских теонимов (Киреметь) // Проблемы состояния этимологического словаря отдельного языка. Чебоксары, 1986. С. 56–70.
*Чагин* 1993 – *Чагин Г.Н.* Язьвинские пермяки. Пермь, 1993. 26 с.
*Чагин* 1995 – *Чагин Г.Н.* Язьвинские пермяки: Историко-культурный остров. Пермь, 1995. 21 с.
*Чагин* 1997 а – *Чагин Г.Н.* Пудьвинская лавра // Уральский сборник. История. Культура. Религия. Екатеринбург, 1997. С. 168–173.
*Чагин* 1997 б – *Чагин Г.Н.* На земле то было, да на язьвинской… Пермь, 1997. 23 с.
*Чагин* 2001 – *Чагин Г.Н.* Старообрядчество в современном этнокультурном пространстве Волго-Камья // IV Конгресс этнографов и антропологов России. Нальчик, 2001. С. 263
*Чагин* 2002 – *Чагин Г.Н.* Коми-язьвинские пермяки – древний народ Северного Урала. Красновишерск, 2002. 26 с.
*Чемышев – Чемышев Э.В.* Этноконфессиональные группы марийцев на современном этапе // Вопросы этносоциальной истории марийского народа. АЭМК. Вып. 28. Йошкар-Ола, 2005. С. 153–156.
*Черных* 1994 – *Черных А.В.* Религиозные представления удмуртов Большегондырского края (по полевым материалам 1991–1993 гг.) // Тезисы XII Коми республиканской молодежной науч. конф. Сыктывкар, 1994. С. 139.
*Черных* 1995 – *Черных А.В.* Буйские удмурты: Этнографический очерк. Пермь, 1995. 52 с.
*Черных* 1996 – *Черных А.В.* Обряды и поверья, связанные с рождением ребенка у куединских удмуртов // Христианизация Коми края и ее роль в развитии государственности и культуры. Сыктывкар, 1996. Т. 1. С. 291–296.
*Черных* 2002 – *Черных А.В.* Традиционный календарь народов Прикамья в конце XIX – начале XX в. Пермь, 2002. 260 с.
*Черных* 2004 – *Черных А.В.* Традиционные религиозные представления и этничность удмуртов Прикамья на рубеже XX–XXI вв. // Формирование, историческое взаимодействие и культурные связи финно-угорских народов: Мат-лы III Международного исторического конгресса финноугроведов. Йошкар-Ола, 2004. С. 498–500.
*Чернышов* 1963 – *Чернышов Е.И.* Татарская деревня второй половины XVI и XVII вв. // Ежегодник по аграрной истории Восточной Европы. Рига, 1963.
*Чернышов* 1971 – *Чернышов Е.И.* Селения Казанского ханства // Вопросы этногенеза тюркоязычных народов Среднего Поволжья. Археология и этнография Татарии. Вып 1. Казань, 1971. С. 279–292.

*Чикурова – Чикурова О.В.* Исторические аспекты взаимодействия ислама, христианства (православия) и язычества в Волго-Камье: Автореф. дис. … канд. ист. наук. Ижевск, 2004. 22 с.
Чуваши Приуралья: культурно-бытовые процессы. Чебоксары, 1989. 136 с.
*Чувьюров* 2003 – *Чувьюров А.А.* Локальные группы коми Верхней и Средней Печоры: проблемы языковой, историко-культурной и конфессиональной самоидентификации: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. СПб., 2003. 23 с.
*Чузаев, Сануков – Чузаев Р.И., Сануков К.Н.* Первый Всероссийский Съезд мари: протоколы и материалы. Йошкар-Ола, 2006. 48 с.
*Чуч* 1990 – *Чуч Ш.* Письма Юрьё Вихманна с удмуртских земель // Пермистика–2: Вихманн и пермская филология. Ижевск, 1990. С. 33–41.
*Шаров – Шаров В.Д.* Марий Эл // Межэтнические отношения и конфликты в постсоветских государствах: Ежегодный доклад / Под ред. В.Тишкова и Е.Фименковой. М., 2002. С. 119–127.
*Шибаев – Шибаев В.П.* Этнический состав населения Европейской части Союза СССР: Тр. комиссии по изучению племенного состава населения СССР и сопредельных стран. Т. 20. Л., 1930. 298 с.
*Шкалина* 1999 – *Шкалина Г.* Предисловие // *Юадаров К.Г.* Вера предков. Язычество. Йошкар-Ола, 1999. С. 3–6.
*Шкалина* 2002 – *Шкалина Г.Е.* Традиционная культура народа мари. Йошкар-Ола, 2002. 208 с.
*Шнирельман – Шнирельман В.А.* Неоязычество и национализм. Восточноевропейский ареал. М., 1998.
*Шутова* 2001 – *Шутова Н.И.* Дохристианские культовые памятники в удмуртской религиозной традиции. Опыт комплексного исследования. Ижевск, 2001. 304 с.
*Шутова и др*. 2009 – *Шутова Н.И., Капитонов В.И., Кириллова Л.Е., Останина Т.И.* Историко-культурный ландшафт Камско-Вятского региона. Ижевск, 2009. 244 с.
*Щипков – Щипков А.* Национальное язычество. Мордовия, Чувашия, Удмуртия, Марий Эл // http:www.narodru.ru/peoples1297.html.
Этническая история – Этническая история и культура чувашей. Чебоксары, 1993. 268 с.
*Юнусова* 1999 – *Юнусова А.Б.* Ислам в Башкортостане. Уфа, 1999. 352 с.
*Юнусова* 2002 – *Юнусова А.Б.* Ислам и мусульмане в современном Башкортостане // Мусульмане изменяющейся России. М., 2002. С. 175–180.
*Юрченкова* 2002 – *Юрченкова Н.Г.* Мифология в культурном сознании мордовского этноса. Саранск, 2002. 156 с.
*Юрченкова* 2009 – *Юрченкова Н.Г.* Мифология мордовского этноса: генезис и трансформации. Саранск, 2009. 216 с.
*Ягафова* 1998 – *Ягафова Е.А.* Самарские чуваши (историко-этнографические очерки). Конец XVII – начало XX вв. Самара, 1998. 369 с.

*Ягафова* 2004 а – *Ягафова Е.А.* Типология обрядового календаря чувашей // 125 лет Обществу археологии, истории и этнографии при Казанском университете. Проблемы историко-культурного развития Волго-Уральского региона: Этнографические исследования. Казань, 2004. С. 122–128.
*Ягафова* 2004 б – *Ягафова Е.А.* Исламизация чувашей во второй половине XIX – начале XX в. По материалам ЦГИА РБ // Археография Южного Урала: Мат-лы IV Межрегион. науч.-практ. конф. Уфа, 2004. С. 239–245.
*Ягафова* 2004 в – *Ягафова Е.А.* Конфессиональные меньшинства чувашей Башкортостана: от истории к современности // Современные этнополитические и этносоциальные процессы в России: модель Республики Башкортостан. Уфа, 2004. С. 330–337.
*Ягафова* 2005 а – *Ягафова Е.А.* Исламизация чувашей в Урало-Поволжье в XVIII–XX вв. // Русский язык в тюрко-славянских этнокультурных взаимодействиях / Отв. ред. М.Н.Губогло. М., 2005. С. 255–268.
*Ягафова* 2005 б – *Ягафова Е.А.* Этноконфессиональная группа некрещеных чувашей в истории Урало-Поволжья в XVIII–XX вв. // Историко-культурные аспекты развития полиэтничных регионов России. Саранск, 2005. С. 244–252.
*Ягафова* 2007 а – *Ягафова Е.А.* Чувашское «язычество» в XVIII – начале XXI века. Самара, 2007. 128 с.
*Ягафова* 2007 б - *Ягафова Е.А.* Чуваши Урало-Поволжья: история и традиционная культура этнотерриториальных групп (XVII – начало XX в.). Чебоксары, 2007. 530 с.
*Ягафова* 2009 а – *Ягафова Е.А.* Чуваши-мусульмане в XVIII – начале XXI вв. Самара, 2009. 128 с.
*Ягафова* 2009 *б – Ягафова Е.А.* «Язычество» в современной религиозно-обрядовой системе чувашей // Форум «Идель – Алтай»: Мат-лы науч.-практ. конф. «Идель – Алтай: истоки евразийской ивилизации», I Международного конгресса средневековой археологии евразийских степей: Тез. док. Казань, 2009. С. 278–281.
*Ягафова* 2009 в – *Ягафова Е.А.* Этнокнфессиональные меньшинства народов Урало-Поволжья: исторический аспект // Этнос. Общество. Цивилизация: Кузеевские чтения: Мат-лы Международ. науч.-практ. конф. Уфа, 2009. С. 395–400.
*Якупов* 1998 – *Якупов Р.И.* Ислам в России в свете этнографии // Этничность и конфессиональная традиция в Волго-Уральском регионе. М., 1998. С. 92–101.
*Якупов* 2002 – *Якупов Р.И.* Тептяри: Историко-этнологические очерки. К проблеме генезиса этничности. М., 2002. 268 с.
*Ямурзин – Ямурзин А.А.* Картина марийского язычества (социальные аспекты): Автореф. дис. … канд. философ. наук. Уфа, 2007. 18 с.

*Ярыгин – Ярыгин А.Ф.* Современные проявления дохристианских верований марийцев. Йошкар-Ола, 1976. 75 с.

*Akiner – Akiner S.* Islamic peoples of the Soviet Union. London; Boston, 1983. 462 p.
*Bennigsen – Bennigsen A.* Muslims of the Soviet Empire. London, 1985. 294 p.
*Dowler – Dowler W*. Pedagogy and Politics: origions of the special conference of 1905 on primary education for non-russians in the East // Nationalities Papers. Vol. 26. N 4. 1998. P. 761–775.
*Frank – Frank Allen J.* Muslim Religions Institutions in Imperial Russia. The Islamic World of Novouzensk District and the Inner Horde. Brill. Leiden. Boston. Köln, 2001. 232 S.
*Fraehn – Fraehn H.D.* Drei Münzen der Wolga-Bulgaren aus dem X. Jahrhundert // Memoires de l' Academie Imperiale des sciences. Vol. 1. ST. Petersbourg. VI serie. 1830.
*Harva* 1926 – *Harva-Holmberg U.* Die Religion der Tscheremissen. Porvoo, 1926.
*Harva* 1951 – *Harva U.* Die Religiosen Vorstellungen der Mordwinen. Helsinki, 1952. 456 S.
*Geraci* 2001 – *Geraci Robert P.* Window on the East: National and imperial Identities in Late Tsarist Russia. Kasan, 1870–1914; Ithaca; London, 2001.
*Glazik* 1954 – *Glazik J.* Die russische Orthdoxe Heidenmission seit Peter dem Grossen. Münster, 1954.
*Glazik* 1959 – *Glazik J.* Die Islammission der russischen-orthodoxen Kirche. Eine missionergeschichtliche Untersuchung nach russischen Quellen und Darstellungen. Münster, 1959.
*Grammey – Grammey R.* Old Belief as Popular Religion: New Approaches // Slavic Rewiev. Vol. 52. N 4 (Winter 1993). P. 700–712.
*Jersild* 2000 – *Jersild A.* Fath, Custom, and Ritual in the Borderlands: Orthdoxy, Islam, and the "Small Peoples" of the Middle Volga and the North Caucasus // The Russian Review. 2000. Vol. 59. N. 1. P. 512–529.
*Isimoto* 1955 – *Isimoto K., Stremecki J.* Subcontractors monograph on the Votyak (Udmurt). New Haven, 1955.
*Kappeler – Kappeler A.* Russlands erste Nationalitäten. Das Zarenreich und die Völker der Mittleren Wolga vom 16. bis 19 .Jahrhunderts. Koln; Wien, 1982. 571 s.
*Kappeler – Kappeler A.* Russland als Vielvölkerreich. Entsehung, Geschichte, Zerfall. Munchen, 1992. 399 s.
*Khodarkovsky – Khodarkovsky M.* "Ignoble Savages and Unfaithful Subjects": Constructing Non-Christian Identities in Early Modern Russia // Russian Orient Imperial Borderlands and Peoples, 1700–1917. Indiana, 1997. P. 9–26.

*Minnijahmetova* 2000 – *Minnijahmetova T.* Surnute auks peetavad rituaalid Kaama-tagustel udmurtidel // Eesti Rahva Muuseumi aastaraamat. XLIV. Tartu, 2000. Lk. 215–226.
*Noack* 2000 – *Noack Christian*. Muslimischer Nationalismus im Russischen Reich: Nationalbildung und Nationalbevegung bei Tataren und Baschkiren. Stuttgart, 2000. 614 s.
*Werth* 2000 a – *Werth P.* From "Pagan" Muslims to "Baptized" Communitists: Religious Conversion and Ethnik Particularity in Russia's Eastern Provinces // Comparative Studies in Society and History, 2000.
*Werth* 2000 б – *Werth P.* Inorodtsy on obrusenie: religious conversion, indigenous clergy, and the politics of assimilation in late imperial Russia // Ab Imperio. 2000. N 2. P. 105–134.
*Werth* 2002 – *Werth Paul W.* At the Marginis of Orthodoxy: Mission, Coverance and Confessional Politics in Russian's Wolga-Kama Region, 1827–1903. Ithaca; NY, 2002.

| | |
|---|---|
| БСГ | Братство святителя Гурия |
| вол. | волость |
| Вып. | выпуск |
| губ. | губерния |
| Д. | Дело |
| д.м.п. | душ мужского пола |
| Ед хр. | Единица хранения |
| ЖМВД | Журнал Министерства внутренних дел |
| ЖМГИ | Журнал Министерства государственных имуществ |
| ИКЕ | Известия по Казанской епархии |
| ИОАИЭ | Известия Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете |
| КЕИМ | Казанский епархиальный инородческий миссионер |
| НА РАН | Научный архив Российской Академии наук (г. Санкт-Петербург) |
| Оп. | Опись |
| ПМО | Православное Миссионерское Общество |
| РГАДА | Российский государственный архив древних актов (г. Москва) |
| РГИА | Российский государственный исторический архив (г. Санкт-Петербург) |
| РГВИА | Российский государственный военно-исторический архив (г. Москва) |
| с. | страница |
| СарЕВ | Саратовские епархиальные ведомости |
| СарЕК ПМО | Саратовский Епархиальный комитет Православного Миссионерского Общества |
| СЕК ПМО | Самарский епархиальный комитет Православного Миссионерского Общества |
| СЕВ | Самарские епархиальные ведомости |
| СмбЕВ | Симбирские епархиальные ведомости |
| СмбЕК ПМО | Симбирский епархиальный комитет Православного Миссионерского Общества |
| тыс. | тысяч |
| у. | уезд |
| УЕВ | Уфимские епархиальные ведомости |
| УК ПМО | Уфимский комитет Православного Миссионерского Общества |
| Ф. | Фонд |
| ЦГИА РБ | Центральный государственный исторический архив Республики Башкортостан |
| ЧГИГН – НА | Чувашский государственный институт гуманитарных наук – научный архив (г. Чебоксары) |
| чел. | человек |
| ЧНИИ ЯЛИЭ | Чувашский научно-исследовательский институт языка, литературы, истории и экономики |
| Ч. неоф. | Часть неофициальная |
| ЭКГ | этноконфессиональная группа |

**Екатерина Андреевна Ягафова**
Доктор исторических наук (2004), заведующая кафедрой истории и теории мировой культуры Поволжской государственной социально-гуманитарной академии (Самара). Окончила исторический факультет МГУ им. Ломоносова (1992), аспирантуру при кафедре этнологии МГУ (1996). Автор четырех монографий и более 60 статей по истории и этнической культуре чувашей, семи этнографических фильмов о религиозно-обрядовой культуре чувашей, обладатель грантов зарубежных и отечественных фондов, призер российских фестивалей антропологических фильмов.

**Елена Сергеевна Данилко**
Доктор исторических наук (2007), ведущий научный сотрудник и заведующая этнографическим научно-образовательным центром ИЭА РАН. Окончила Башкирский государственный университет (1995), докторантуру при Институте этнологии и антропологии Российской академии наук (2007). Автор более 80 научных статей (в том числе монографии по старообрядчеству Южного Урала), этнографических фильмов, обладатель грантов зарубежных и отечественных фондов. Исполнительный директор Московского международного фестиваля визуальной антропологии «Камера-посредник». Член Международной комиссии исследователей старообрядчества при Международном конгрессе славистов. Сфера научных интересов: старообрядчество, этнокультурные процессы среди народов Урало-Поволжья, визуальная антропология.

**Галина Альбертовна Корнишина**
Доктор исторических наук (2002), профессор кафедры новейшей истории народов России Мордовского государственного университета им. Н.П.Огарева. Окончила историко-географический факультет Мордовского государственного университета (1981). Автор трех монографий и более 130 научных статей по этнической культуре и мифологии мордвы, учебников и учебных пособий для вузов и общеобразовательных школ по истории и культуре мордвы и Мордовского края.

**Тамара Лаврентьевна Молотова**
Кандидат исторических наук (1986), ведущий научный сотрудник отдела этнологии МарНИИЯЛИ, ответственный секретарь журнала «Финно-угроведение». Окончила исторический факультет Марийского государственного университета (1978), аспирантуру при Институте этнографии АН СССР (1984). Автор более 140 научных статей и двух монографий по истории и культуре марийского народа. Заслуженный деятель науки Республики Марий Эл (2000), лауреат Государственной премии Республики Марий Эл (2003), участник многих научных форумов.

**Ранус Рафикович Садиков**
Кандидат исторических наук (2000), заведующий отделом этнологии Института этнологических исследований Уфимского научного центра РАН. Окончил Башкирский государственный педагогический институт (1996), аспирантуру при Центре этнологических исследований УНЦ РАН (1999). Автор около 100 научных публикаций, в том числе пяти монографий. Область научных интересов: история и этнография закамских удмуртов и других финно-угорских народов Южного Урала и Приуралья; музееведение, архивоведение, краеведение.

*Рис.1.* **Надгробие юпа на кладбище некрещеных чувашей.**
**С. Старое Афонькино Шенталинского района Самарской области. 2008 г.**
**(Фото Е.Ягафовой)**

*Рис. 2.* **Полевое моление Учук.**
**С. Старое Афонькино Шенталинского района Самарской области. 1997 г.**
**(Фото Е.Ягафовой)**

*Рис. 3.* **Осеннее поминовение предков кĕр сăри.**
**Д. Чувашская Менча Нурлатского района Республики Татарстан. 2000 г.**
**(Фото Е.Ягафовой)**

*Рис. 4.* **Поминовение усопших во время Семика.**
**Д. Ямбатыр Моркинского района Республики Марий Эл. 2002 г.**
**(Фото Т.Молотовой)**

*Рис. 5.* **Руководитель традиционных религиозных обрядов У.И.Батырова. Д. Акуди Бирского района Республики Башкортостан. 2008 г. (Фото Т.Молотовой)**

*Рис. 6.* **Священная роща Юмыното. Д. Княгор Кукморского района Республики Татарстан. 2009 г. (Фото Т.Молотовой)**

*Рис. 7.* **Летний праздник Сюрем.**
**С. Шоруньжа Моркинского района Республики Марий Эл. 2004 г.**
**(Фото Т.Молотовой)**

*Рис. 8.* **Памятник марийскому святому Акпатыру.**
**Д. Б.Китяк Малмыжского района Кировской области. 2008 г.**
**(Фото Т.Молотовой)**

*Рис. 9.* **Священная береза с завязанными обетными платками и полотенцами на святилище керемет. Д. Кизганбашево Балтачевского района Республики Башкортостан. 2008 г. (Фото Р.Садикова)**

*Рис. 10.* **Огороженное место святилища куала. Д. Кизганбашево Балтачевского района Республики Башкортостан. 2008 г. (Фото Р.Садикова)**

*Рис. 11.* **Моление Элен вӧсь.**
**С. Кирга Куединского района Пермского края. 2010 г.**
**(Фото Р.Садикова)**

*Рис. 12.* **Место проведения моления Багыш вӧсь у д. Кызылъяр**
**Татышлинского района Республики Башкортостан. 2009 г.**
**(Фото Р.Садикова)**

*Рис. 13.* **Раздача жертвенной каши на молении.**
**Д. Байшады Бураевского района Республики Башкортостан. 2010 г.**
**(Фото Р.Садикова)**

*Рис. 14.* **Надгробия на могилах чувашей-мусульман и «язычников».**
**С. Новое Ильмово Черемшанского района Республики Татарстан. 2005 г.**
**(Фото Е.Ягафовой)**

*Рис. 15.* **Надгробия на могилах чувашей-мусульман. С. Старое Суркино Альметьевского района Республики Татарстан. 2010 г. (Фото Е.Ягафовой)**

*Рис. 16.* **Супруги Бикметовы – потомки чувашей-мусульман. Д. Ибрайкино Бижбулякского района Республики Башкортостан. 2004 г. (Фото Е.Ягафовой)**

*Рис. 17.* **Священная роща Курбан байрам.**
**Д. Нарат-Чукур. 2008 год.**
**(Фото Т.Молотовой)**

*Рис. 18.* **Мечеть в д. Гарибашево**
**Татышлинского района Республики Башкортостан. 2008 г.**
**(Фото Р.Садикова)**

*Рис. 19.* **Анна Игнатьевна Кошкина, 1929 г. р.**
**С. Ст. Лебежайка Хвалынского района Саратовской области. 2010 г.**
**(Фото Е.Данилко)**

*Рис. 20.* **Старообрядческая медная икона-складень.**
**С. Кирюшкино Бугурусланского района Оренбургской области. 2009 г.**
**(Фото Е.Данилко)**

*Рис. 21.* **Киот – специальный шкаф для икон. С. Ст. Лебежайка Хвалынского района Саратовской области. 2010 г. (Фото Е.Данилко)**

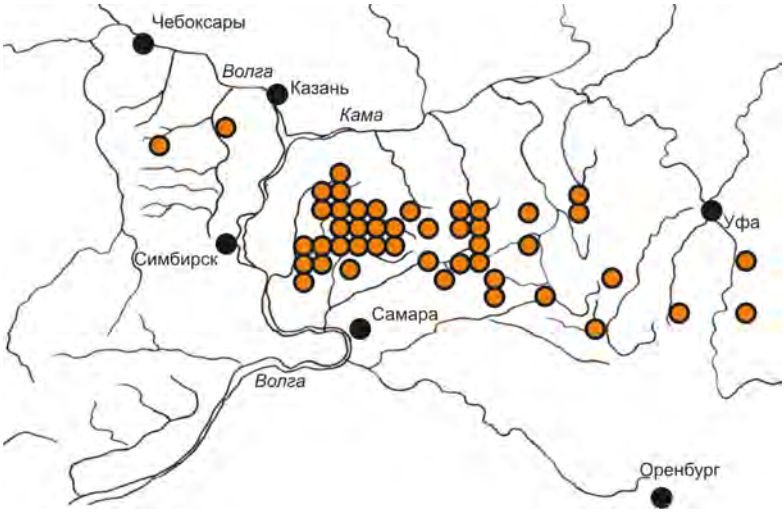
*Рис. 22.* **Бывшая келья, используемая под хозяйственные нужды. Д. Коченяевка Вешкаймского района Ульяновской области. 2006 г. (Фото Е.Данилко)**

*Рис. 23.* **Подручник и лестовка для моления.**
**С. Ст. Чукалы Шемуршинского района Республики Чувашия. 2009 г.**
**(Фото Е.Данилко)**

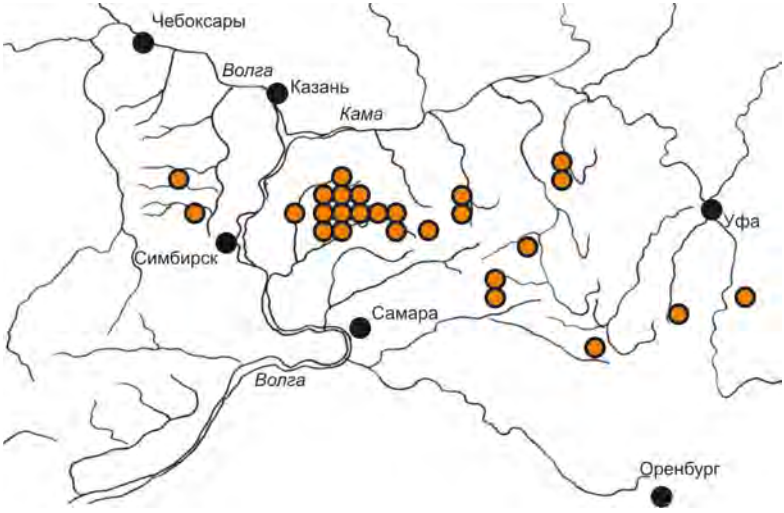
*Рис. 24.* **Место для моления в доме.**
**Д. Асаново Шемуршинского района Республики Чувашия. 2009 г.**
**(Фото Е.Данилко)**

*Рис. 25.* **Анатолий Никонорович Осипов, 1933 г. р. Д. Хорнвар-Шигали Дрожжановского района Республики Татарстан. 2009 г. (Фото Е.Данилко).**

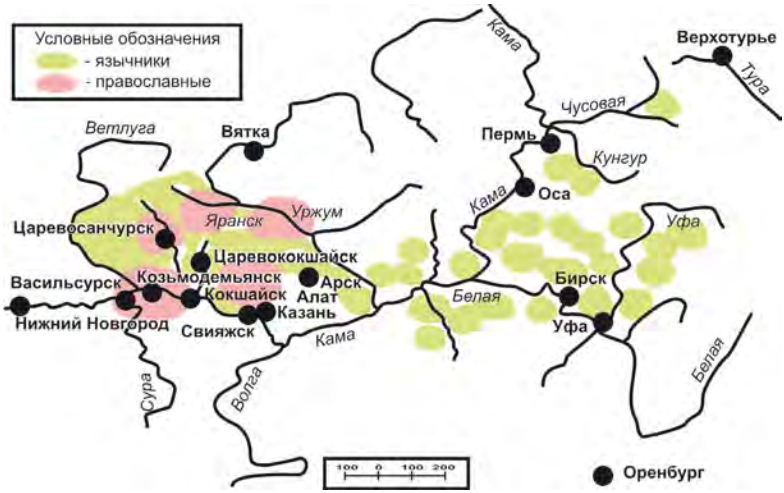
*Рис. 26.* **Елена Фоминична Афанасьева, 1929 г. р. С. Ст. Чукалы Шемуршинского района Республики Чувашия, 2009 г. (Фото Е.Данилко).**



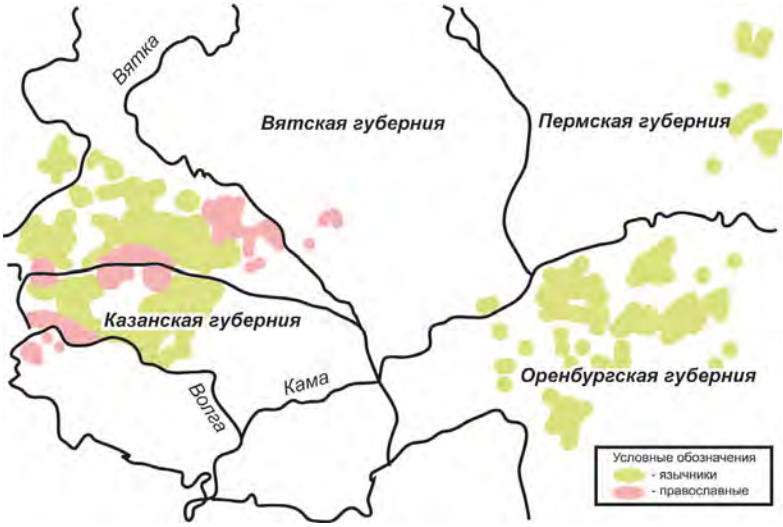

*Карта-схема 1.* **Расселение некрещеных чувашей в Урало-Поволжье в конце XIX – начале XX вв.**



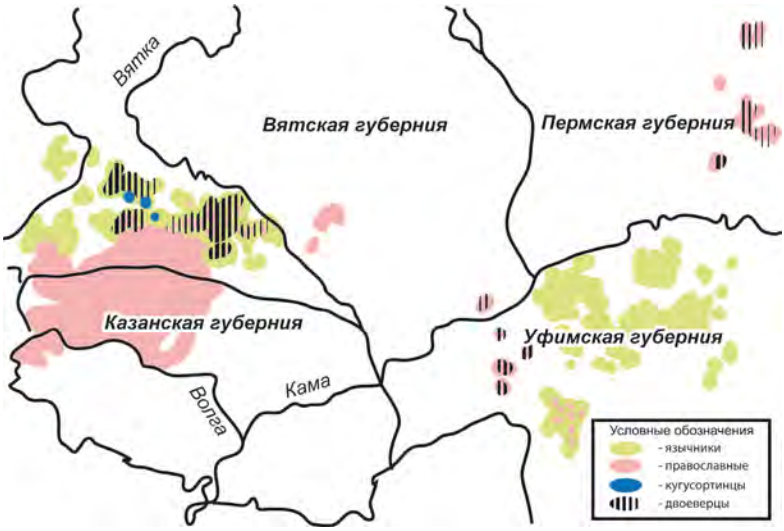

*Карта-схема 2.* **Расселение некрещеных чувашей в Урало-Поволжье в начале XXI в.**



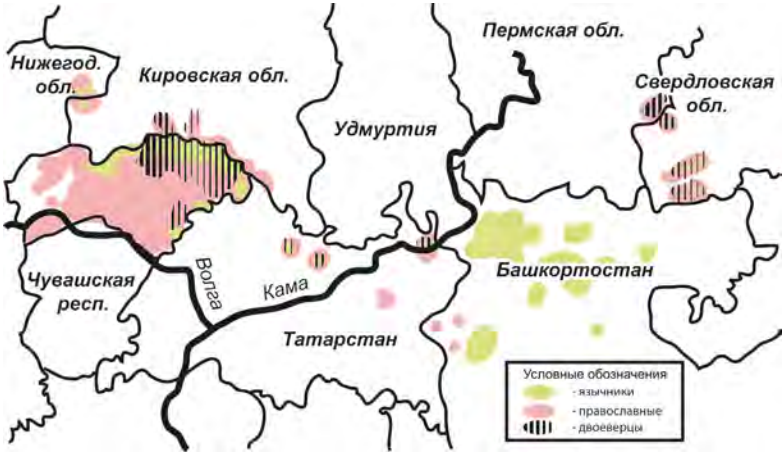

*Карта-схема 3.* **Конфессиональные группы марийцев («язычники», православные) в конце XVIII в.**



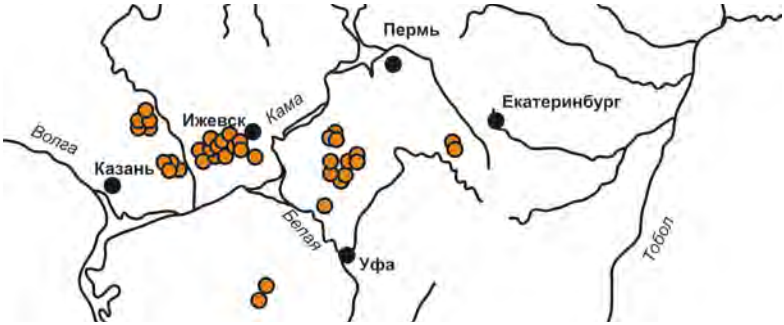

*Карта-схема 4.* **Конфессиональные группы марийцев («язычники», православные) в середине XIX в.**




*Карта-схема 5.* **Конфессиональные группы марийцев в конце XIX в.**



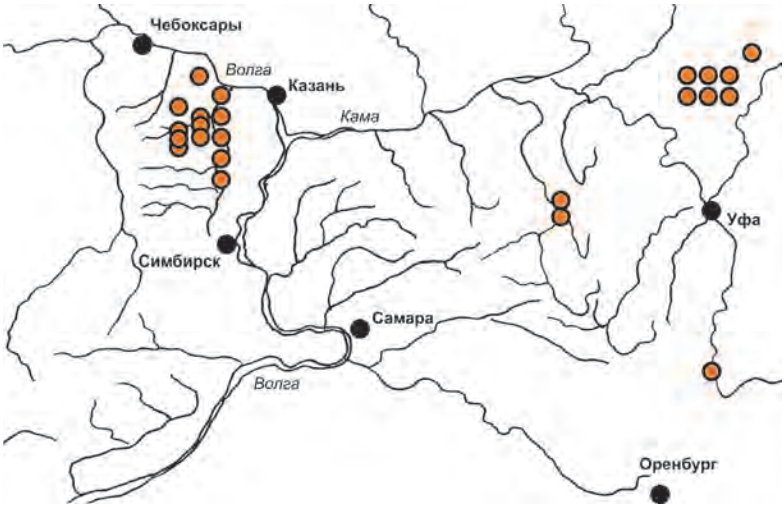

*Карта-схема 6.* **Конфессиональные группы марийцев в конце XX в.**



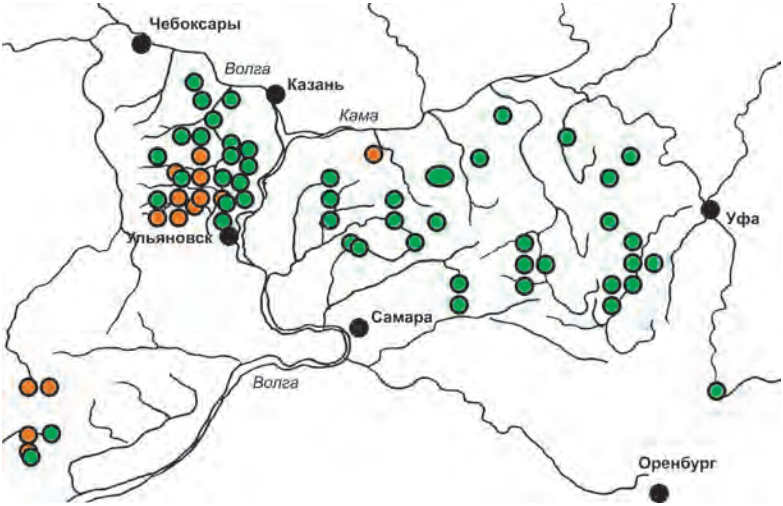

*Карта-схема 7.* **Ареалы удмуртов-«язычников» в конце XVIII в.**

*Карта-схема 8.* **Ареалы удмуртов-«язычников» в середине XIX в.**

*Карта-схема 9.* **Ареалы удмуртов-«язычников» в начале XX в.**

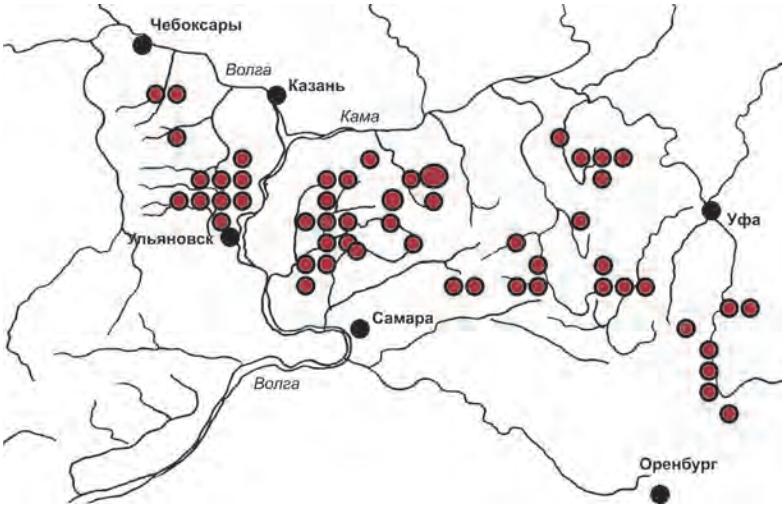



*Карта-схема 10.* **Ареалы исламизации чувашей в XVIII в.**
(Симбирская, Свияжская провинции, Осинская дорога Уфимского уезда)

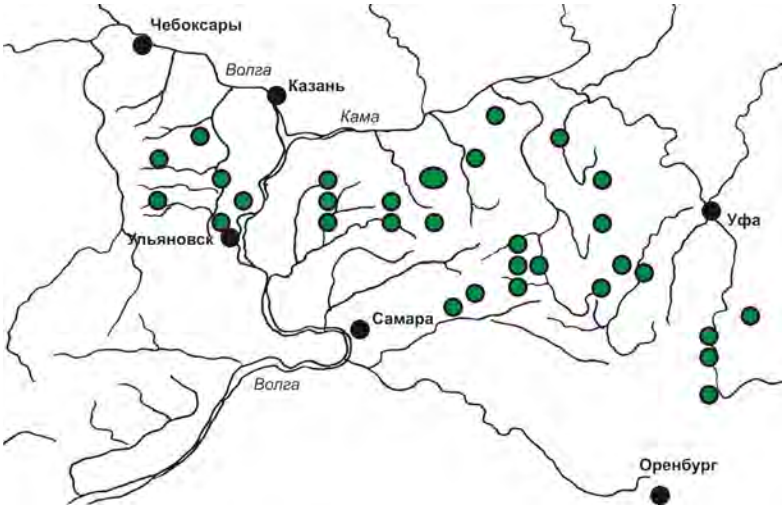



*Карта-схема 11.* **Ареалы исламизации чувашей в XIX в.**

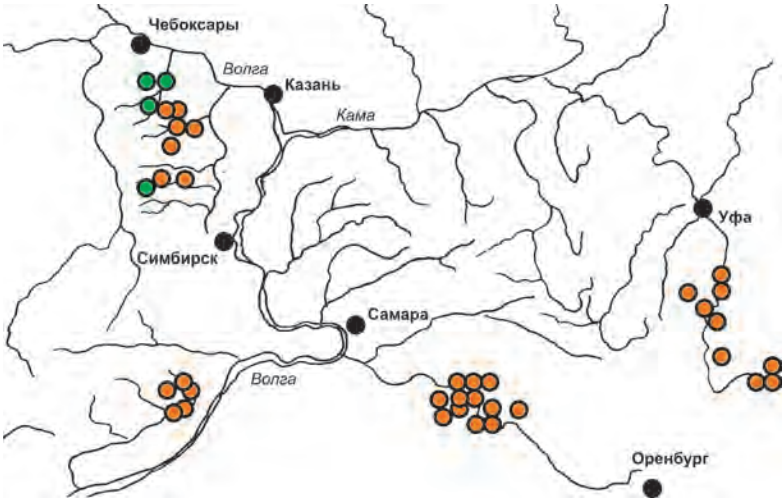
● *– в 20-60-х гг.* ● *– в 70-90-х гг.*




*Карта-схема 12.* **Ареалы исламизации чувашей в конце XIX – начале XX вв.**

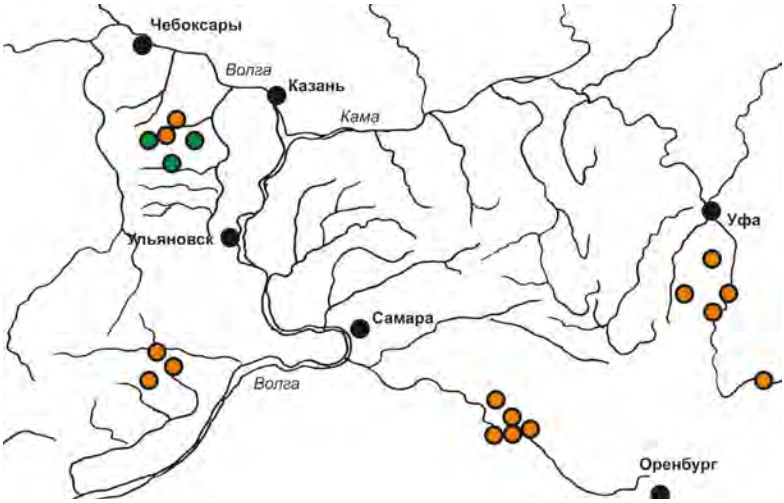



*Карта-схема 13.* **Ареалы чувашей-мусульман в конце XX – начале XXI вв.**




*Карта-схема 14.* **Расселение чувашей и мордвы-старообрядцев в Урало-Поволжье в конце XIX – начале XX в.**

– *чуваши* – *мордва*




*Карта-схема 15.* **Расселение чувашей и мордвы-старообрядцев в Урало-Поволжье в начале XXI вв.**

– *чуваши* – *мордва*

Екатерина Андреевна Ягафова
Елена Сергеевна Данилко
Галина Альбертовна Корнишина
Тамара Лаврентьевна Молотова
Ранус Рафикович Садиков

# Этноконфессиональные меньшинства народов Урало-Поволжья

Монография

Компьютерный набор – Е.А.Ягафова
Редактор М.Д.Лозанская
Главный редактор О.И.Сердюкова
Оформление иллюстраций – Т.Н.Луговенко
Дизайн обложки – О.В.Шиндяева

Подписано к печати 1.11.10.
Формат 60х84 1/16. Объем 16,5 п.л.
Тираж 300 экз. Заказ №

Издательство
Поволжской государственной
социально-гуманитарной академии:
443099, г. Самара, ул. М.Горького, 61/63.
Тел. 333-27-27
Отпечатано в типографии ПГСГА:
443099, г. Самара, ул. М.Горького, 65/67.

**Екатерина Андреевна Ягафова**
Доктор исторических наук (2004),
заведующая кафедрой
истории и теории мировой культуры
Поволжской государственной
социально-гуманитарной академии

**Елена Сергеевна Данилко**
Доктор исторических наук (2007),
ведущий научный сотрудник,
заведующая Этнографическим
научно-образовательным
центром ИЭА РАН

**Галина Альбертовна Корнишина**
Доктор исторических наук (2002), профессор
кафедры новейшей истории народов России
Мордовского государственного университета
им. Н.П.Огарева

**Ранус Рафикович Садиков**
Кандидат исторических наук (2000),
заведующий отделом этнологии
Института этнологических исследований
Уфимского научного центра РАН

**Тамара Лаврентьевна Молотова**
Кандидат исторических наук (1986),
ведущий научный сотрудник отдела этнологии
МарНИИЯЛИ, ответственный секретарь
журнала «Финно-угроведение»