

П.В.ДЕНИСОВ



П.В.Денисов

РЕЛИГИОЗНЫЕ
ВЕРОВАНИЯ
ЧУВАШ

**РЕЛИГИОЗНЫЕ
ВЕРОВАНИЯ
ЧУВАШ**



П. В. Денисов

РЕЛИГИОЗНЫЕ ВЕРОВАНИЯ ЧУВАШ

ИСТОРИКО-ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ
ОЧЕРКИ

*Чувашское Государственное
Издательство*

1 9 5 9

В данной книге рассматриваются вопросы происхождения и эволюции религиозных верований чувашского народа с древнейших времен до начала XX века. На основе историко-этнографического материала автор показывает изменение форм религии в зависимости от развития человеческого общества, от его классовой структуры, разоблачает реакционный союз господствующих классов с религией для подавления трудящихся масс.

В работе приводится большой материал, характеризующий протест трудовых масс Чувашии против насильственно насаждавшейся религиозной идеологии ислама и христианства. Значительное внимание уделяется формированию атеизма чувашского крестьянства, показу того, как трудящиеся, освобождаясь от религиозных пут, выходили на арену революционной борьбы.

Отзывы и пожелания о книге просим присылать по адресу: Чебоксары, ул. Володарского, 5, Чувашгосиздат, редакция научно-популярной литературы.

ПРЕДИСЛОВИЕ

Настоящая книга посвящена вопросам истории религиозных верований чуваш. Необходимость ее, на взгляд автора, вызывается насущными потребностями научно-атеистической пропаганды, являющейся составной частью общих больших задач, поставленных в области идеологической работы XXI съездом КПСС: воспитания трудящихся в духе коммунизма, формирования в них лучших нравственных качеств человека будущего, полного преодоления в сознании советских людей чуждых социалистическому обществу пережитков прошлого, тормозящих победоносное движение нашего народа к коммунистическому обществу.

Освобождение верующих от пут религии, как наиболее устойчивых и вредных пережитков прошлого, играет при этом далеко не второстепенную роль.

Несмотря на важность работы в этой области, атеистическая литература, изданная за последние годы в нашей республике, носит преимущественно общий характер, и отсутствие систематизированного конкретного материала по верованиям чуваш в значительной степени затрудняет работу лекторов-атеистов.

Автор поставил перед собой задачу — дать нашим пропагандистам и лицам, интересующимся вопросами истории религиозных верований чуваш, обобщенный материал для практических и исследовательских целей.

К. Маркс указывал, что «с такой религией как христианство нельзя покончить *только* с помощью насмешек и нападок, ее нужно также *преодолеть научно*, т. е. путем *исторического объяснения...*»¹

¹ Архив Маркса и Энгельса, том X, М., Госполитиздат, 1948, стр. 352.

В данной работе религиозные верования чуваш рассматриваются в историческом развитии, начиная с их ранних форм и кончая началом XX века. Во второй части книги значительное место отводится вопросам истории христианизации чуваш.

В книге приводится также материал, относящийся к древним языческим праздникам и обрядам, ныне почти позабытым или приобретшим узко локальный характер. Думается, что этот фактический материал, свидетельствующий об отмирании старых религиозных представлений и культов, будет далеко не лишним для понимания процесса развития религиозных верований и их исторически преходящего характера.

Историю религиозных верований чуваш автор, по возможности, старался дать в историко-этнографическом плане и одновременно — в сопоставлении с религиозными верованиями других народов Поволжья, используя архивные, этнографические, фольклорные и археологические материалы, имевшиеся в его распоряжении.

Автор.

РАННИЕ ФОРМЫ РЕЛИГИОЗНЫХ ВЕРОВАНИЙ У ЧУВАШ

Происхождение религии. Верования, связанные с существами и предметами реального мира. Обожествление огня. Почитание воды. Верования, относящиеся к небесным светилам. Культ солнца. Обожествление молнии и грома. Культ земли. Вера в существование души и демонологические представления. Следы тотемизма. Домашние духи («хёрт-сурт») и духи-хранители хозяйства. Культ «иереха». Поверья о водяных духах. Лесной дух «арсури». Злые духи. Следы культа предков и похоронные обряды.

Марксизм-ленинизм учит, что религия, как и всякая другая форма общественного сознания, явление земное, имеет свои глубокие корни в реальной жизни, религию создал сам человек.

В противовес религиозным толкованиям о божественном происхождении человека и жизни на Земле, наука доказала, что религия не извечна, а возникла на определенной ступени исторического развития человеческого общества.

Если человечество существует около миллиона лет, то период в 800—900 тыс. лет был безрелигиозным. Объясняется это тем, что в начальный период истории общества производство, труд развивались крайне слабо и люди были целиком поглощены добыванием пищи. В таких условиях примитивное сознание человека оказалось целиком связанным с трудом, непосредственно вплеталось в материальную жизнь. Поэтому в нем еще не могли складываться фантастические образы окружающей человека и господствующей над ним природе, не могли возникнуть никакие религиозные представления. Так прошли сотни тысяч лет, прежде чем у людей появились (около 80—100 тыс. лет тому назад) первоначальные формы религии, туманные религиозные представления.

Причины возникновения религии кроются в условиях материальной жизни общества, т. к. само сознание порождается

и определяется этими условиями и зависит от степени развития производительных сил общества, его экономического базиса.

Отражение внешнего мира — природы и общества — в сознании людей может быть правильным, научным, и извращенным, фантастическим. Религия отражает в сознании верующего человека окружающую действительность неправильно, фантастически, извращенно. «Всякая религия, — писал Ф. Энгельс, — является не чем иным, как фантастическим отражением в головах людей тех внешних сил, которые господствуют над ними в их повседневной жизни, — отражением, в котором земные силы принимают форму неземных»¹.

Религиозные представления впервые появляются в условиях первобытнообщинного строя, характеризующегося самым низким способом производства. «...Первобытный человек, — писал В. И. Ленин, — был совершенно подавлен трудностью существования, трудностью борьбы с природой»². Беспомощность и полная зависимость от природы, трудность борьбы за существование, постоянный страх за свою жизнь — все это подавляло человека и порождало в его темном сознании фантастическую веру в сверхъестественные, всемогущие существа, якобы господствовавшие над ними. Древнему человеку мир, по словам К. Маркса, представлялся переполненным вещами «чувственно-сверхчувственными».

По убеждению первобытных людей, от воли таинственных и непостижимых существ зависела и судьба людей, успех или неудача их хозяйственной деятельности. К этим таинственным существам и обращался первобытный человек за помощью в трудных случаях своей жизни, наделяя при этом их своими, человеческими свойствами: сознанием, волей, желаниями, чувствованиями. Одухотворение человеком отдельных конкретных предметов и явлений природы явилось первоисточником, из которого развились религиозные представления. Характеризуя это обстоятельство, В. И. Ленин писал, что «...бессилие дикаря в борьбе с природой порождает веру в богов, чертей, в чудеса и т. п.»³. Таким образом, религия родилась на почве слабости древнейших людей, их бессилия, неумения, страха перед стихийными силами и явлениями природы, на основе темных и невежественных представлений людей об окружающей их жизни.

Одной из самых древних форм религии является обожествление предметов и явлений природы. Первобытному человеку

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. О религии. Госполитиздат, М., 1955, стр. 113.

² В. И. Ленин. Соч., т. 5, стр. 95.

³ В. И. Ленин. Соч., т. 10, стр. 65.

всюду и всегда чудилась пугающая, полная неожиданностей тайна. Везде он готов был усмотреть вмешательство невидимого, таинственного сверхъестественного мира.

Первоначально такими сверхъестественными существами, которым поклонялся человек, были солнце, луна, звезды, земля, ветер, огонь, вода, гром, молния, деревья и т. д. Интересно отметить, что пережитки первобытного олицетворения предметов и явлений природы сохранились и в современном языке, в современных религиозных верованиях и в быту разных народов, в том числе и чуваш.

В первоначальных формах религии большое место занимало обожествление огня. На заре истории, когда человек еще не умел добывать огонь, потеря его была большим несчастьем, и люди старались поддерживать огонь постоянно. Сохранение постоянного огня в очаге составляло одну из важнейших обязанностей женщины. В этнографической литературе неоднократно отмечалось существование пережитка этого обычая и в домашнем быту чуваш. В старину, например, семейный огонь передавался отпрыску этой семьи при его переселении в новый дом. Для этого из старого дома брали уголья, разводили огонь в подполье нового дома, одновременно совершали обряд «никёс пӓтти»⁴. Характерен в этом отношении и запрет отдавать огонь на сторону (считалось, что вместе с огнем уходит и счастье).

Огонь представлялся нашим отдаленным предкам сверхъестественным существом, которое может благодетельствовать человека или повредить ему. Совпадение и сходство легенд и мифов об огне у различных народов заключается как раз в обожествлении этой силы природы. Например, как и у других народов, в преданиях чуваш существует огненная птица «вут кайӑкӑ». Она приносит и переносит огонь, является предвестницей пожара. Этой птице приписывалось возникновение и прекращение пожара⁵. Такая вера и ныне еще частично бытует среди некоторых групп чуваш.

В произведениях устнопоэтического народного творчества чуваш содержится ряд сказаний об огне и способах его добывания. Характерен при этом факт, что в некоторых легендах огонь наделяется чертами, свойственными людям: он обладает умом, разговаривает, вступает в спор и т. д. Для иллюстрации приведем одну такую легенду, записанную проф. Н. В. Никольским в с. Можарки Цивильского уезда:

⁴ Н. В. Никольский. Краткий курс по этнографии чуваш. Чебоксары, 1929, вып. 1, стр. 118.

⁵ Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. V, стр. 278.
— Н. В. Никольский. Краткий курс по этнографии чуваш, стр. 118.

«Когда-то в старину вода и огонь заспорили. Огонь говорит воде: я тебя сожгу, а вода огню — я тебя погашу. Вот принялся огонь жечь воду, но не смог. Вода, собравшись, подтекла к огню и чуть его не затушила навсегда. Огонь испугался и спрятался в кремь. Если бы огонь не спрятался, он бы совсем погиб. Позднее огонь опять возродился из кремья. Поэтому внутри него огонь имеется по сие время».⁶ Появление этой легенды, несомненно, относится ко времени, когда человек уже научился добывать огонь, пользуясь кремнем.

Интересна и другая чувашская сказка о добывании огня. В ней рассказывается, как «ухмах» Юркаби, благодаря своей хитрости, выманил у старика-волшебника огонь и принес его к своим братьям. Вместе с огнем к ним пришли и свет, и тепло, и сытая жизнь,— гласит сказка⁷.

В связи с тем, что огонь играл весьма важную роль в жизни древних людей, возникли поверья и в охранительные и очистительные силы огня. Древние черты таких поверий сохранились и в позднейших языческих верованиях чуваш. Так, например, по религиозным воззрениям низовых чуваш, огонь отгоняет нечистого духа, присутствующего при смерти человека, а также защищает живых от вмешательства в их жизнь духов умерших сородичей. «По выносе покойника из избы,— пишет К. П. Прокопьев,— одна из женщин вынимает из очага докрасна накаленный камень и кладет его на то место, где лежал покойник, а потом, выйдя на двор, бросает его вслед уносимому покойнику и в лицо умерших родственников, пришедших с кладбища для встречи сородича. Если не бросить камень, то, говорят, который-нибудь из умерших родственников заберется в дом и снова кто-нибудь умрет скоро в этом доме. В некоторых местах вместо камня бросают вслед покойнику зажжённое тряпье»⁸. Отголоски таких воззрений чуваш на огонь можно и ныне встретить среди верующих.

В прошлом чуваш приписывали огню охранительную силу от болезней, он же считался радикальным средством и для излечения людей и животных от разных болезней. Особенно целебными свойствами, по чувашским народным верованиям, отличался «живой огонь», который добывали при помо-

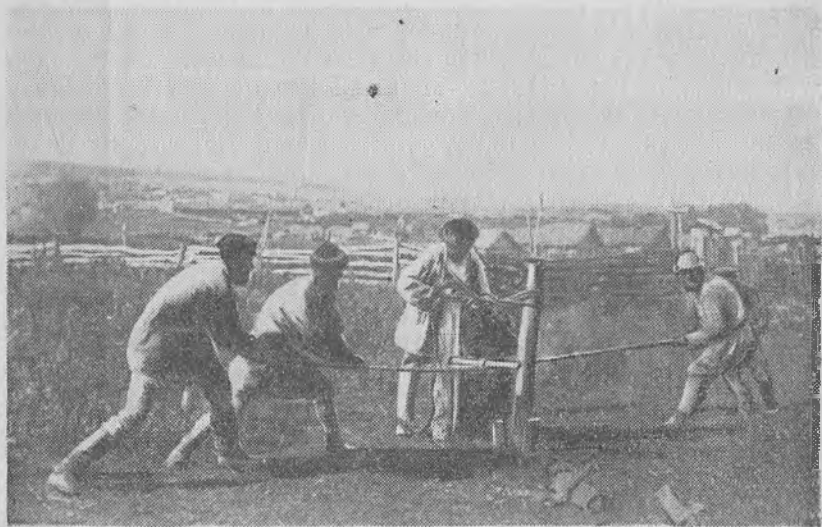
⁶ См. Н. В. Никольский. Краткий курс по этнографии чуваш, стр. 117. Вариант этой легенды приводит Н. И. Ашмарин в «Словаре чувашского языка», вып. V, стр. 281.

⁷ «Чувашские сказки». М., Изд-во художественной литературы, 1937, стр. 41—45.

⁸ К. П. Прокопьев. Похороны и поминки у чуваш. Казань, 1903, стр. 18. Аналогичный обряд бытовал и у верховых чуваш. Об этом см. в книге В. К. Магницкого. Материалы к объяснению старой чувашской веры. Казань, 1881, стр. 167.

щи трения и использовали во время повальных болезней людей и скота. Существовал ряд способов добывания огня трением. Один из способов, применявшийся у чувашского населения Чебоксарского уезда, описан в работе В. К. Магницкого. Этот способ сохранил в себе более древние черты и заключался в следующем: предварительно гасили все огни в деревне, после этого в поле выносили две дубовые плахи, одна из них обдывалась наподобие пилы, а другую клали плашмя. Затем двое начинали тереть одну плаху о другую для получения огня. Третий держал наготове трут. Добыв огонь, участники процессии немедленно разводили его, варили яйца, а затем разносили огонь по домам, где зажигали от него огни в очагах и печах⁹.

Костры, зажжённые от вновь добытого «нового огня» («сёнё вут»), обычно разводили около «земляных ворот»,



Добывание «нового огня» трением у чуваш.

Колл. ГМЭ, н. 3974—31.

устроенных специально для обряда очищения от болезней. В этом случае, после соответствующих культовых приготовлений, происходил обряд прохождения в «земляные ворота» и через зажжённые костры: сначала проходили сами люди, а затем прогоняли скот. Через огонь переносили больных, чтобы этим очистить их от болезней и злых духов, причиняющих

⁹ В. К. Магницкий. Материалы к объяснению старой чувашской веры, стр. 136.

болезнь. В костры бросали и рубашки больных в надежде очистить их от болезней¹⁰.

Все эти позднейшие обряды являются, конечно, отголосками первобытных культовых обрядов с огнем, с помощью которых древние люди надеялись «очистить» себя и скот от болезней.

Первобытные люди, обожествляя огонь, считали его существом живым и обладающим разумом, приносили ему жертвы: бросали в огонь яства, лили напитки и т. д. Так, у чуваш в старину женщина-домохозяйка каждый день лила немного воды в очаг, приговаривая: *«Акă сана шыв паратăп; вут, ясара ан кай»* («Огонь, вот даю тебе воды, не блуди»). Когда разводили в горниле огонь, то бросали блины (*икерчĕсем*) и говорили: *«Вучĕ пуртăр, мĕнĕ пуртăр, ăкна ёссе-çисе кайăр»* («Огонь ли есть или что-нибудь, испробуйте моего угощения»)¹¹.

Страх перед грозной стихией огня породил немало и других обрядов и поверий. Грозным бедствием для населения были пожары. Немало было случаев, когда во время пожаров сгорали целые селения. В борьбе с пожарами суеверные крестьяне весьма часто прибегали к помощи магических приемов: приносили жертвы божествам огня — *«вут ами»* («матери огня») и *«вут аси»* («отцу огня»), разводили огонь в домашнем очаге. Существовало поверье, что божества домашнего очага, а в некоторых случаях и просто домашний огонь, обладают способностью защищать жилище и хозяйственные постройки от чужого огня, т. е. от пожара¹². Не рекомендовалось тушить водой пожар, возникший от удара молнии¹³.

Почитая огонь, как источник очистительных и целебных сил, наши предки старались держать его в чистоте и не осквернять, чтобы не «прогневить» божества огня. Запрещалось, например, плевать в огонь, бросать в него нечистоты, тревожить ногой горящие поленья, перешагивать через костер (за исключением прыганий во время специальных очистительных обрядов). Нарушение этих запретов, непочтительное отношение к огню вызывали, по их поверьям, «недовольство» божеств огня. Например, возникновение кожных болезней суеверные чуваша чаще всего объясняли непочтительным об-

¹⁰ Подробное описание этого обряда см. С. И. Руденко. Добывание огня трением у чуваш. СПб., 1911.— К. П. Прокопьев. Обряд прохождения в земляные ворота. ИОАИЭ, т. XIX, вып. 3—4, стр. 208—213.

¹¹ Н. В. Никольский. Краткий курс по этнографии чуваш, стр. 118.

¹² Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. V, стр. 277—278.

¹³ Н. И. Ашмарин. Введение в курс чувашской народной словесности. Рукопись. Хранится в Научном архиве ЧНИИ, инв. № 1070, л. 68.

ращением с огнем. В таких случаях считалось необходимым приносить огню умиловительную жертву — «вут мимри». Помимо таких обрядов, в прошлом в каждом доме раз в год, зимой — а в некоторых селениях осенью — в честь огня справляли специальное жертвоприношение «вут чўкё»¹⁴.

Одновременно с почитанием огня с глубокой древности у многих народов бытуют многочисленные церемонии и обряды, свидетельствующие о почитании водных источников — ключей, рек, озер и т. д.

Поклоняясь воде, человек приписывал ей особую живоительно-целебную и очистительную силу, якобы уничтожающую всякую нечисть. Эта вера в очистительную силу воды отразилась в обрядах с водой у наших древних предков, пережитки которых нашли свое выражение в религиозных верованиях разных народов. Так, например, в прошлом широко были распространены многообразные способы лечения болезней знахарями при помощи воды. Считалось, что специальная обрядовая вода, т. е. обыкновенная вода, над которой совершены соответствующие заклинания, имеет силу, способную спасти человека от болезней и происков злых духов. Так чувашские йомзи при лечении больных, помимо различных магических приемов, очень часто применяли воду с солью, предварительно произнося над ней заклинания и молитвы, а затем давали эту воду пить больному, как лекарство.¹⁵

Вера в чудодейственную целебную силу воды нашла свое отражение и в ряде произведений устнопоэтического народного творчества чуваш. К примеру, в чувашской народной сказке большая роль отводится живой и мертвой воде, дающей возможность чудесно оживать героев сказки. О другой чудодейственной силе воды — плодородящей — свидетельствуют весенние и летние народные праздники, сопровождаемые купаньем, оolivанием. Среди чуваш этот обряд был известен под названием «сймәр чўк» (моление о дожде), который справлялся в старину ежегодно с целью вызвать дождь, необходимый для произрастания хлебов¹⁶. Подобные же обряды мы можем найти и у других народов, жизненное благопо-

¹⁴ D. r. Meszaros Gyula. A csuvas ősvallás emlékei. Budapest, 1909, (На венгерском языке), стр. 149. Далее везде даем русское название этой книги — Д. Мессарош. Памятники старой чувашской веры.

¹⁵ Н. И. Ашмарин. Введение в курс чувашской народной словесности. Рукопись, л. 65.

¹⁶ В. К. Магницкий. Материалы к объяснению старой чувашской веры, стр. 32—34. — Н. Paasonen. Gebräuche und Volksdichtung der Tschuwasen. „Mémoires de la Société Finno-Ougrienne“. XLV, Helsinki, 1949. (На немецком языке), стр. 87—88. Далее везде даем русское название этой книги — Х. Паасонен. Обычаи и устнопоэтическое творчество чуваш.

лучие которых в большей мере зависит от накопления влаги в течение зимы для орошения полей летом. В Мексике, в древнем Египте, у негров Центральной Африки мы встречаем священные озера, на берегу которых жрецы совершают обряды молитвенного купания, чтобы сохранить воду в летнюю засуху. Подобные обряды «вызывания» дождя посредством различных магических действий над водой были широко распространены в религиях различных племен и народов и бытовали еще в весьма отдаленные от нас времена¹⁷.

Обряд принесения жертвы водным источникам указывает также на существование у древних людей представлений о связи воды земной с водой небесной — дождем. Это представление нашло яркое выражение и в народных верованиях чуваш. Венгерский этнограф Дьюла Мессарош, в течение продолжительного времени изучавший язык и быт чуваш, в своей работе «Памятники старой чувашской веры» сообщает, что облако чуваша представляют в виде сосуда, который впитывает в себя из колодцев и чистых источников волю, необходимую для дождя. В старину видели, как вода столбом поднималась из источников к облакам, — гласит чувашское предание. В прежнее время колодцы на все лето оставались открытыми, чтобы облако могло легко вбирать в себя воду. Во время больших засух чуваша считали необходимым очищать колодцы, так как иначе будто бы не шел дождь. В предании говорится, что облака некогда ходили близко, не выше мельниц, так что можно было достать до них. Но когда люди испортились, то облака рассердились на них и рывком поднялись вверх, с тех пор они ходят далеко от людей¹⁸.

Как видно из приведенных выше материалов, обожествление предметов и явлений природы (огня, воды и др.), являясь отражением бессилия человека в борьбе с силами природы, одновременно закрепляло, консервировало эту беспомощность людей в их борьбе. Эта отрицательная роль религии характерна и для всех последующих времен.

Чувство трепетного почтения древние люди испытывали и к небесным светилам — солнцу, луне, звездам. Уже в далеком прошлом люди понимали, что солнце дает свет и жизнь. Однако, не зная природы дневного светила, они обожествляли его, считая, что оно может и облагодетельствовать и наносить вред человеку.

Чувствуя свою зависимость от солнца, многие древние народы считали его одним из главных богов. Одухотворение

¹⁷ См. Дж. Фрэзер. Золотая ветвь. Вып. 1, М., 1931, глава V. Магическое управление погодой, стр. 76—103.

¹⁸ Д. Мессарош. Памятники старой чувашской веры, стр. 77—78.

солнца у многих народов мира в дальнейшем привело к зарождению веры в умирающих и воскресающих богов. Первобытные люди не сразу заметили закономерность явлений природы, постоянное повторение теплого и холодного времени года, равномерность и неизменность годового кругооборота солнца. Они полагали: солнце к зиме греет слабее — значит, оно как бы умирает, а вместе с ним умирает и вся растительность. В конце декабря солнце поворачивает на весну: дни становятся длиннее, ночи укорачиваются — значит, солнце как бы вчовь рождается. На основе таких представлений в религии многих древних народов возникли праздники в честь рождения и воскресения богов: Митры — в Персии, Осириса — в Египте, Таммуза — в Вавилонии, Адониса — в Финикии и т. д.

Обожествление солнца можно проследить и по многим материалам языческой религии чуваш. В древности чувашаи видели в солнце могучего бога — подателя света и тепла, от него зависело их благосостояние и жизнь. По представлению чуваш, солнце — существо одушевленное, имеющее жену и детей. Так в работе Н. И. Золотницкого в числе языческих божеств у чуваш упоминаются «хёвел ашшё», «хёвел амашё», «хёвел ывылёсем» («отец солнца», «мать солнца», «сыновья солнца»), а также «хёвел халхи», «хёвел суначё» «хёвел ури» («уши солнца», «крылья солнца», «ноги солнца») ¹⁹. По словам Дьюла Мессароша, под хёвел суначё и хёвел халхи надо разумеать круги вокруг солнца, появляющиеся в холодные зимние дни по утрам, о которых чувашаи говорят: *хёвел сунатланса тухна* или *вицё хёвел тухна*. Он же сообщает, что о человеке, которого постигают одно за другим различные несчастья, чувашаи говорят: «*а́на хёвел ури пусна́*» («он попал под ноги солнца») ²⁰. В данном случае мы имеем, по всей вероятности, отголоски старинного представления чуваш о солнце, как о существе вредоносном, приносящем несчастья и уничтожающем жизнь. Иногда солнце представлялось чувашам и карателем всякого зла и неправды, что видно из слов чувашской клятвы. Например, в доказательство справедливости своих слов чувашин клялся солнцем: «да померкнет для меня солнце, если я лгу», «клянусь солнцем, не брал» ²¹. Такая клятва давалась лишь в серьезных случаях

¹⁹ Н. И. Золотницкий. Корневой чувашско-русский словарь, сравненный с языками и наречиями разных народов тюркского, финского и других племен. Казань, 1875, стр. 153—154.

²¹ Д. Мессарош. Памятники старой чувашской веры, стр. 70—80.

²¹ Ф. Виноградов. Следы язычества в домашнем обиходе чуваш. Симбирск, 1897, стр. 3.

в твердом убеждении, что карающая сила солнца накажет клятвопреступника.

Остатки прежнего солнечного культа можно проследить и в различных обрядах языческой религии у чуваш. Так, восточная сторона («*мал ен*», «*хёвелтухăс*») играла важную роль во время языческих жертвоприношений и молений у чуваш. Характерная черта старого языческого религиозного ритуала — обязательное обращение во время моления лицом на восток. Если моление происходило непосредственно в избе, то обращались лицом к двери. Последнее обстоятельство указывает лишь на старинный обычай чуваш строить избы дверью на восток. Этот обычай неоднократно отмечался многими авторами этнографических работ о чувашах. О том же наивном обожествлении солнца говорит и погребальный обряд у чуваш: умерших клали в могилы лицом на восток, лишь в некоторых местностях только несколько поворачивали голову на восток²².

Пережитки первобытного олицетворения солнца нашли яркое отражение в устном народном творчестве, в мифических сказаниях и в былых космогонических представлениях чуваш. Из произведений народного творчества видно, что чуваш в прошлом солнце считали существом антропоморфным. Так, в старой чувашской легенде «Роса» солнце — существо мужского пола, хозяин на небе, имеющий двух жен: зарю утреннюю и зарю вечернюю²³. Одна из чувашских загадок изображает солнце тоже одушевленным, а именно — в образе высокого ростом русского — «*Пӗрте вӑрӑм вырӑс кӗрет*» («Длинный русский в избу входит»), т. е. проникает длинный луч солнца.²⁴

Солнце, как любимый предмет народного творчества чуваш, часто фигурирует в образе «красной девы», девы величайшей красоты²⁵. Например: «*Пӗлӗт синче илемӗ хӗр сӗрет*», «*Чипер хӗр пысӑк уйна сӗрет*» («Красивая девушка ходит по небу», «красивая девушка ходит по большому полю»), — говорится в загадках. Согласно космогоническим представлениям чуваш, солнце до полдня едет на быке, в полдень — на лошади, после полдня — на зайце, а ночью спит за большой горой²⁶.

²² Д. Мессарош. Памятники старой чувашской веры, стр. 80—81.

²³ См. в сборнике «Чувашские сказки». М., 1937, стр. 61—63.

²⁴ Н. И. Золотницкий. Корневой чувашско-русский словарь, стр. 156.

²⁵ Д. Мессарош. Памятники старой чувашской веры, стр. 79.

²⁶ См. В. К. Магницкий. Материалы к объяснению старой чувашской веры, стр. 64.—Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. XVII, стр. 5—10.

Первобытные религиозные представления, связанные с почитанием солнца, нашли свое отражение и в мотивах орнаментальных узоров чувашского искусства. Мотив круга — колеса — один из ведущих в орнаменте чуваш. Этот мотив украшает резные столбы ворот, наличники окон и «полотенца», спускающиеся в фронтальной части избы. В вышивках нередко круг заменяет квадрат, перекрещенный по диагонали, или в круг заключен ромб. В орнаментальном мотиве круга или перекрещенного квадрата ученые не без основания видят древний символ солнца.

В противоположность солнцу, почитание луны как особого божества в языческой религии чуваш выражено менее. Как и у русских, месяц у чуваш имеет два значения: луны как небесного тела и месяца как известного периода времени.²⁷ По мнению Н. И. Ашмарина, чуваш в прошлом имели лунное времяисчисление, замененное в дальнейшем солнечным. Календарь чуваш, как видно из самих названий месяцев, преимущественно связан и определяется годичной последовательностью сельскохозяйственных работ, зависящих не от смены лунных месяцев, а от положения земли в отношении к солнцу. На этот факт обратил свое внимание еще Н. И. Золотницкий, который в результате изучения воззрений чуваш на луну пришел к выводу, что луна у чуваш «не считалась существом одушевленным, подобно солнцу; по ней чуваш даже не ведут исчисления времени, хотя время, относящееся к тому или другому занятию своего быта, и называют ее именем — «ойых»».²⁸

Как свидетельствуют многочисленные примеры, приведенные в словаре Н. И. Ашмарина, у чуваш месяцы исчисляются с новолуния, а для приведения их в соответствие с солнечным годом применяется 13-й дополнительный месяц.²⁹

Былые представления чуваш о луне всего яснее прослеживаются по фольклорным материалам. Среди них имеются весьма интересные поэтические сказания и легенды о лунном и солнечном затмении, о происхождении черных пятен на месяце. Среди чувашского населения в многочисленных вариантах распространена легенда о луне, в которой говорится, что невестка, испытавшая много горя и зла от своей свекрови — колдуньи, была взята на небо пожалевшим ее месяцем.³⁰

²⁷ Н. И. Ашмарин. Введение в курс чувашской народной словесности, л. 71.

²⁸ Н. И. Золотницкий. Корневой чувашско-русский словарь, стр. 157.

²⁹ См. Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. III, стр. 179—186.

³⁰ «Чăваш фольклорĕ». Составитель И. С. Тукташ. Чебоксары, 1949, стр. 169—170.

В другом варианте легенды это—идушая за водой девушка, в которую влюбился славный, весело смотрящий с неба месяц и взял ее к себе. «И вот она до сих пор стоит там с коромыслом и ведрами»,—гласит легенда.

Пережитки древних религиозных верований, связанных с одухотворением сил природы, сохранились также в былых представлениях чуваш о звездах и планетах. В старину чуваш были уверены, что у каждого человека имеется на небе своя звезда. Они предполагали, что такая звезда появляется в момент рождения человека и падает с неба сразу же после его смерти. «По астрологическим поверьям чуваш,—пишет Н. И. Золотницкий,—появление туманных звезд означает рождение людей, коим суждено провести жизнь в бедности или несчастно; светлые звезды обещают новорожденным богатство или счастье, а самые яркие — относятся к рождению царей, великих или необыкновенных людей. Степенью яркости падающих звезд также определяется смерть людей бедных, богатых и великих»³¹. «Ман *җәлтәр тўпере*» («моя звезда на небе»), — обычное изречение чуваш в момент падения метеорита. Этим изречением суеверный чувашин как бы отстаивал свое право существования и жизни на земле³². По позднейшим поверьям чуваш, появление на небе кометы («*хўреллӗ җәлтәр*») предвещало войну.

Для отдельных звезд и созвездий у чуваш имеются свои названия. «*Алтәр җәлтәр*» или «*җиһ җәлтәр*» — созвездие Большой Медведицы. О происхождении этого созвездия у чуваш имеется легенда, в которой рассказывается, как два охотника отправились на паре лошадей с тремя собаками на охоту. Дорогой они заблудились и замерзли и вместе с лошадьми и собаками превратились в созвездие Большой Медведицы³³. «*Кёвенте җәлтәр*» — Орион, «*элкер*» или «*ала җәлтәр*» — Плеяды, «*җут җәлтәр*» или «*шурӑмпуҗ җәлтәрӗ*» — Венера, «*курка җәлтәр*» — Малая Медведица; Млечный Путь чувашам известен под названием «*хур кайӑк җулӗ*» или «*кайӑк хур җулӗ*» — путь диких гусей, — которого будто бы придерживаются птицы в своих весенних и осенних перелетах.

Проклятия, пожелания смерти в адрес противника у чуваш в недалеком прошлом высказывались весьма часто словами: «*Пуҗу җине җәлтәр антӑр!*» («Пусть ниспадет на твою голову звезда»), что свидетельствует и о вере в карающую силу звезды.

³¹ Н. И. Золотницкий. Корневой чувашско-русский словарь, стр. 159.

³² Д. Мессарош. Памятники старой чувашской веры, стр. 84.

³³ Н. И. Ашмарин. Введение в курс чувашской народной словесности, лл. 73—74.

К фантастическим представлениям, из которых возникли древнейшие религиозные верования, следует отнести почитание неба. Пережитки обожествления неба и веры в его сверхъестественные силы отчетливо прослеживаются в языческих верованиях чуваш. Изучение этих пережитков дает возможность не только составить понятие о древнем почитании неба, но и до некоторой степени разобраться в происхождении самого чувашского названия бога — «турă».

Как известно, у чуваш небо и облако обозначаются одним словом «пĕлĕт». Однако это слово более позднего происхождения. Из материалов исследований языковедов и этнографов видно, что первоначально у чуваш небо называлось «кăвак», что подтверждается и материалами языческих религиозных верований о небе, существовавших еще до конца прошлого столетия. Так, по поверьям чуваш, бог напоминает людям о своем существовании раскрытием неба на мгновение («хăвал уçăлни») и миганием ресниц — внезапным, ярким световым явлением («кăвак хуппи»).³⁴ По сказаниям чуваш, во время раскрытия неба на мгновение и «кăвак хуппи» бог якобы дает все, чего бы человек ни попросил. В. К. Магницкий приводит одну легенду, в которой мальчик, стерегший лошадей в лесу, во время «кăвак хуппи» попросил узду, и ему бог сбросил целую кучу уздечек. В легенде указывается, что после этого случая соседи упрекали этого мальчика, называя дураком за то, что он в такую добрую минуту не догадался попросить чего-либо другого — лучшего³⁵. Слово «кăвак хуппи» в значении небесного явления встречается и в произведениях старого чувашского фольклора:

*«Кăвак хуппи уçăлчĕ,
Çутçанталăк çуталчĕ.
Аппа кĕпине тăхăнсан,
Йысна кăмăлĕ уçăлчĕ».*

«Кăвак хуппи» (сполохи, зарница) раскрылось,
Засияло все кругом.

Надев рубашку — сестрин подарок,
Зять расчувствовался и раздобрился³⁶.

Изучение языка тюркских народов позволило ученым сделать вывод о том, что слова «кăвак пĕлĕт» обозначается в тюркских языках словом, весьма близким к чувашскому слову «турă». Например, синее небо по-турецки «таре», по-

³⁴ См. Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. VII, стр. 95—96.

³⁵ В. К. Магницкий. Материалы к объяснению старой чувашской веры, стр. 63.

³⁶ Д. Мессарош. Памятники старой чувашской веры, стр. 85.

татарски — «тэнкре», по-монгольски, туркменски, уйгурски, киргизски — «тэнгри», «тенкер», «таре».³⁷ На основе многих лингвистических примеров и данных сравнительного изучения древних религиозных верований тюркских народов можно прийти к выводу, что в далеком прошлом чувашское слово «турă» обозначало обожествляемое ими небо.

Таинственными и жуткими казались для темного человека такие явления природы, как молния и гром, послужившие причиной многочисленных религиозных суеверий и страхов. Культ обожествления молнии и грома был присущ в прошлом и чувашам. Божество грома почти у всех чуваш олицетворялось в образе старика и называлось «аслати» (аслати — мой дед, отец моего отца). В некоторых текстах чувашских языческих молитв упоминается и мать бога грома — «аслати амăшĕ». Бог — молния у чуваш почитался под названием «аҫа» (буквально — отец). Н. И. Ашмарин, на основе изучения лингвистического материала, приходит к предположению, что молния и гром обожествлялись чувашами некоторых местностей в образе единого божества³⁸. Почитание бога молнии под вторым названием «ҫиҫĕм» по материалам старой языческой веры прослеживается сравнительно слабее, хотя среди названий чувашских богов встречаются «ҫиҫĕм амăшĕ» («мать молнии»), и «ҫиҫĕм ҫуначĕ» («крылья молнии»), и «ҫиҫĕм умĕнче ҫўрекен ыра» («бог, сопровождающий молнию или предстоящий перед ней»).³⁹

В этнографической литературе о чувашах встречаются предположения о том, что божества грома и молнии в более древнюю эпоху почитались главными и самостоятельными боже-

³⁷ См. Н. И. Золотницкий. Корневой чувашско-русский словарь, стр. 142—143. Культ неба у монголов и значение термина «тэнгри» хорошо освещены и проанализированы Д. Банзаровым в его работе «Черная вера, или шаманство, у монголов». См. Доржи Банзаров. Собрание сочинений. М., 1955. Отголоски обожествления неба под названием «турă», «тенгри» прослеживаются и в произведениях устнопоэтического творчества чуваш. Например, в тексте песни, записанном Х. Пасононом, говорится:

«Уярать-и пĕр турă,
Ах, турăҫăм, турă.
Ыра курас пулсасăн
Шенкер уяр пул, турă».

(«Прояснится ли бог, ах боженька, мой бог. Если суждено увидеть добро, то стань, бог, безоблачно ясным»). Н. И. Ашмарин. Введение в курс чувашской народной словесности, л. 19.

³⁸ См. Н. И. Ашмарин. Введение в курс чувашской народной словесности, л. 75.

³⁹ Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. XII, стр. 73.

ствами⁴⁰. Так, Н. И. Ашмарин, анализируя ранние формы религиозных верований чуваш, указывает, что имеется ряд данных думать, что по древним верованиям чуваш «вся природа представлялась порождением двух существ, из которых одно, проявившее свою силу в громе и молнии, называлось *аҫа*, *ас-лати*, *аслаҫи*, а другое — *ама*. Какие внешние явления природы подали повод к возникновению последнего представления, мы не знаем».⁴¹

Сведений о специальных обрядовых жертвоприношениях в честь бога молнии и грома у чуваш не сохранилось. Быть может, в древности им посвящалось обрядовое моление «*ҫăмър чӳкӗ*» (моление о дожде), ибо во время этого обряда, наряду с жертвоприношениями другим божествам, приносились жертвы и богу грома. В более поздних религиозных представлениях чуваш божества молнии и грома причисляются к разряду второстепенных божеств, находящихся в подчинении турă, или же совершенно исчезают. В последнем случае, если судить по многочисленным поверьям, происхождение молнии и грома связывается с деятельностью самого турă. Среди чувашского населения широко было распространено, скажем, поверье о том, что турă будто бы преследует громом и молнией чертей и прочую нечистую силу, убивает их громовыми камнями-стрелами («*аҫа чулӗ*»)⁴², а черти, спасаясь от преследования бога, влетают в печную трубу, прячутся в деревьях или в волосах человека. Но турă настигает их везде и, желая поразить чертей, молнией поджигает дома, поражает деревья, убивает людей. Поэтому во время грозы суеверные люди принимали ряд предохранительных мер: закрывали трубы, окна и двери, не снимали головные уборы, избегали стоять под деревьями, сидеть у окна и пр.⁴³. Старшие строго следили, чтобы и дети соблюдали указанные меры предосторожности. Дом, в кото-

⁴⁰ Н. И. Золотницкий. Корневой чувашско-русский словарь. стр. 200.

⁴¹ Н. И. Ашмарин. Введение в курс чувашской народной словесности, лл. 35 об.—54 «Ама», как свидетельствуют некоторые материалы древней религии чуваш, почиталась как богиня, породившая всю вселенную. Именно о такой функции ама говорится в нижеприводимом тексте языческой молитвы: «Эй, пётём тёнчене суратнă ама! Санран пулли пурте усăллă, пурте аван, саванпа сана эфир яланах тивӗслипе чӳклетпӗр». («О мать, сотворившая всю вселенную! Все, что от тебя произошло, полезно и хорошо; поэтому мы всегда по-должному приносим тебе жертвы»). Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. I, стр. 186. В древней религии чуваш в образе «ама» (мать) обожествлялась земля. См. стр. 21, 132, 140—145 настоящей работы, где изложен материал о культе земли.

⁴² Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. II, стр. 117—118, 124.

⁴³ Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. XII, стр. 173.

рый ударила молния, считался непригодным для жилья, ибо в нем «черти находили свое убежище».

Вера в карающую силу молнии и грома нашла свое выражение и в магических заклинаниях. Так, например, в словесных формулах заклинаний нередко встречается угроза-обращение к магической силе грома: *«Ырă уяр аси çаптар анал! Турă чухлатăрах анал!»* («Пусть его разразит гром в совсем ведренную погоду! Пусть накажет его бог!»), *«И, аса çапманă пуçнал!»* («Чтобы тебя громом поразило!») и т. п.⁴⁴

Суеверные представления о карающей силе божеств молнии и грома, о преследовании ими злых духов породили, в свою очередь, веру в способность грома очищать от болезней и передавать людям свою «чистоту». Потому-то в прошлом верующие чуваш при первом весеннем грома выбегали на улицу, распоясывались, встряхивались и говорили: *«Чир-чёр вёссе кайтар!»* («Пусть слетит с меня всякая болезнь!»)⁴⁵.

Эти древние религиозные представления о молнии и грома позднее, после христианизации чуваш, слились с культом сказочного Ильи-пророка, который верующими людьми почитался как покровитель земледелия, ведающий громами и дождями. Короче говоря, на него были перенесены все черты и функции, приписываемые раньше аслати.

В процессе дальнейшего развития религиозных верований, под влиянием изменений в общественных отношениях, из массы представлений о сверхъестественных силах и явлениях природы человек стал выделять несколько наиболее сильных и могущественных духов, определяющих хозяйственное благополучие человека. Вместе с тем изменяется самый образ и функции этих божеств. Они начали приобретать характерные только для них индивидуальные особенности — внешний облик, характер, имя.

Аналогичные изменения претерпел у чуваш бог неба — турă, которому постепенно стали приписывать власть над другими областями природы и многочисленными второстепенными духами. По древним воззрениям чуваш, *«сўлти кăвак пё-лёт»* (голубое небо) — божество мужского пола, имеющее жену — землю.

Земля в верованиях чуваш-язычников занимала весьма важное место. Вообще необходимо подчеркнуть, что значение земли в религиозных воззрениях всеобъемлюще. Нет ни одного народа, в религиозных представлениях которого не отразилась бы вера в чудодейственную силу земли. Земля, как существо, производящее все нужное, издавна являлась предме-

⁴⁴ Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. II, стр. 118.

⁴⁵ Там же, стр. 104.

том особого почитания у древних чуваш. Почитая землю, чувашки считали ее существом антропоморфным. Ей больше чем какой-либо обожествленной силе природы приписывались многие качества живых людей. Из многочисленных языческих представлений чуваш о земле видно, что почти во всех случаях она представлялась в образе женщины-матери. Интересные факты о взгляде чуваш на землю, как на женщину, были приведены в работе Дьюла Мессароша. Он пишет, что «чувашки представляет землю матерью и отношения свои к земле как бы уподобляет отношениям младенца к своей матери. Это видно даже из изречения *«пире сёр кәкри тӑрантарать»* («нас кормит грудь земли»)⁴⁶.

Вариант этого изречения приведен и в словаре Н. И. Ашмарина: *«Сёрён кәкри перекетлӗ, пӗрӗн пысӑк анне — сёр, пире сав тӑрантарса осратӗ»* («Грудь земли обильна, наша великая мать — земля, она нас кормит»)⁴⁷.

Здесь уместно также вспомнить слова песни, записанной Дьюла Мессарошем в селении Таяба Симбирской губернии, в которой земля также представлена в образе женщины:

*«Эпир кайӑпӑр уттарса,
Сёр кәкӑрне таптатса,
Каласакансем тек каласчӑр,
Сӱрӗпӗр пӱрне шартлатса».*

*«Мы пойдем шагать,
Грудь земли топтать,
Пускай недруги болтают,
Не будем обращать внимания»⁴⁸.*

Об этом же свидетельствуют и слова молитвы, произносимые при проводах рекрутов. *«Эй, сёр кәкри, пилле!»* («О, благослови, грудь земли»), — говорил рекрут, прощаясь со своей семьей.⁴⁹ В составе терминологии былой языческой религии чуваш мы еще находим такие слова, как *«сёр пичӗ»* («лицо земли»), *«сёр пӗвӗ»* («стан земли»), *«сёр пакарти»* («внутренности земли»), *«сёр сывлани»* («дыхание земли») и т. д.⁵⁰ Как бы то ни было, все приведенные слова связаны с религиозным почитанием земли и подтверждают высказанное выше мнение о наделении ее человеческими свойствами.

⁴⁶ Д. Мессарош. Памятники старой чувашской веры, стр. 55.

⁴⁷ Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. XIII, стр. 93.

⁴⁸ См. Д. Мессарош. Памятники старой чувашской веры, стр. 55.

⁴⁹ Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. XIII, стр. 92—93.

⁵⁰ Там же, стр. 94—96.

Земля, по древним верованиям, наделялась и очистительной силой, что видно из обряда проведения людей и скота через земляные ворота во время эпидемий. По древнечувашскому обычаю, землею клялись при спорах; чтобы рассеять подозрения, обвиняемый ел (принимал в рот) землю. По поверьям чуваш, если виновный при произнесении слов этой клятвы лжет, то он делается черным, как земля, и через год умрет.⁵¹ Здесь же необходимо упомянуть, что многочисленные жертвоприношения чуваш-язычников в прошлом в большинстве были посвящены земле — богине-матери, у нее же чаще всех других божеств испрашивали и разные милости. (Этот вопрос более подробно будет освещен в разделе о происхождении религиозных праздников).

Пережитки олицетворения предметов и явлений природы удержались до сих пор в языке чуваш. В нем очень часто встречаются такие выражения: «хёвел выляса сýлти тўпене хăпаратъ», «хёвел анса ларчĕ», «хёвел кулатъ», «сил улатъ», «сёр сывлатъ», «вуг ташлатъ» и т. д., в которых сохраняется тот оттенок, что речь идет будто бы не о явлениях природы, а о поведении живых существ. Следы обожествления древними людьми окружавшей их природы и наделения сил природы человеческими свойствами и качествами можно найти и в народных сказках и легендах, где животные, деревья, горы, ветер, звезды «думают», «разговаривают» и занимаются, подобно людям, своими житейскими делами.

Таким образом, древние верования людей и пережитки этих верований свидетельствуют, что первоначальные религиозные представления связаны с обожествлением сил и явлений природы. Позднее, по мере развития общественной жизни, прогресса человеческого мышления, олицетворение сил природы постепенно превращалось в олицетворение духов, и в воображении древних людей мир начал разделяться на мир реальных вещей и явлений и на мир душ и духов.

Важным моментом в развитии религиозных верований первобытного человека явилось появление веры в существование фантастических духов. Как уже отмечалось, на самых ранних этапах жизни первобытного человека вопрос о существовании души не возникал совсем. Лишь позже, в связи с прогрессом человеческого мышления, когда человек начал познавать окружающий мир, возникла вера в существование души. Сущность этой веры состояла в том, что люди пришли к не менее фантастическому выводу о наличии в человеке и в природе, наряду с видимыми материальными их формами, еще и невидимых духовных начал — души и духов.

⁵¹ Ф. Виноградов. Следы язычества в домашнем обиходе чуваш, стр. 4.

Одной из причин появления веры в наличие у человека души явилось непонимание и ошибочное истолкование человеком таких явлений, как дыхание, сновидение, обморок, бие пульса, болезнь, смерть, тень и т. д. Ф. Энгельс писал о происхождении веры в душу: «Уже с того весьма отдаленного времени, когда люди, еще не имея никакого понятия о строении своего тела и не умея объяснить сновидений*, пришли к тому представлению, что их мышление и ощущения не есть деятельность их тела, а свойства какого-то особого начала — души, обитающей в этом теле и покидающей его при смерти...»⁵²

Первобытный человек видел сны и искренне верил, что в сновидениях ему являются души людей, временно покинувшие свои тела, подобно тому, как и его собственная душа во время сна будто бы также покидает его тело. Если древнему человеку во сне являлись образы умерших родственников, родителей или знакомых вполне здоровыми, он был уверен, что во время сна его посетил живой двойник из другого мира. Наивный и темный первобытный человек еще не понимал разницу между сном и реальностью, знания его были весьма скудны. Не ведая причины сновидений, он приходил к убеждению об отдельном существовании у человека второго «я» — души.

Представление о душе, как об особом двойнике человека, о самостоятельном существовании человеческой души (*чун*) и тела довольно хорошо прослеживается и на материалах мифологии и фольклора чуваш. Изучение материалов этой группы подводит нас к выводу, что в былых представлениях чуваш вера в двойственность человеческой природы отразилась вполне определенно. В прошлом чуваш, как и многие другие народы, верили, что если душа временно уходит из тела, то наступает состояние сна; если она уходит навсегда — смерть. Поэтому, например, у чуваш запрещалось внезапно будить спящего из опасения, что при этом душа не успеет вернуться и вселиться в покинутое тело, потому что во время сна человека она может находиться далеко, и человек в таких случаях обязательно заболит или умрет.

По представлению чуваш, во время сна и в момент смерти

* Еще и теперь у дикарей и варваров низшей ступени повсеместно распространено то представление, что являющиеся им во сне человеческие образы суть души, на время покинувшие тело; при этом на действительного человека возлагается ответственность за те его поступки, которые снились видевшему сон. Это заметил, например, Имтурн в 1884 г. у индийцев Гвианы. (Примечание Энгельса).

⁵² Ф. Энгельс, Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии, М., Госполитиздат, 1948, стр. 15.

душа покидает тело человека через его естественные отверстия — через нос и рот. Так, в одной из легенд рассказывается, как один человек, после того как его товарищ уснул у костра во время отдыха, положил соломинку на его ноздри с целью преградить путь для возвращения души. Прodelав это, он будто бы имел возможность наблюдать, как душа, после возвращения из странствий, усердно пыталась влезть в покинутое тело, а когда ее попытки не увенчались успехом, она якобы стала умолять человека предоставить ей возможность вселиться в покинутое тело. Тогда этот человек якобы потребовал от души товарища рассказать ему обо всем, что она увидела во время своего странствия. Лишь после удовлетворения своего любопытства человек-де убрал соломинку, и душа исчезла в теле спавшего. Легенда заканчивается тем, что в скором времени спавший будто бы проснулся и стал рассказывать сны, аналогичные рассказу души о своих странствиях.

В связи с такой легендой небезынтересно отметить, что, по представлениям некоторых народов, душу можно было и поймать. Так, у некоторых народов существовали даже специальные ловушки-удочки, для того чтобы задержать душу в теле и тем самым не дать человеку умереть.

В дальнейшем фантастическое представление о душе было распространено и на предметы и явления природы. Древние люди полагали, что вся природа заселена злыми и добрыми духами. Они верили, что от воли этих духов зависело не только жизненное благополучие человека, но и все изменения в окружающей природе. Поведение, поступки духов начали уподобляться действиям самих людей. Возникновение религиозных представлений о существовании духов и наличии души у всех предметов и явлений природы привело, в свою очередь, к появлению другой формы религиозных верований — тотемизма. Тотемизм, как одна из древнейших форм религии, возник в эпоху раннеродового общества, когда первобытные люди начали объединяться в родовые патриархальные группы. Эта примитивная форма общественного строя была построена по принципу кровного родства. Каждое племя или группа, связанные кровнородственными узами, имели духа-покровителя — тотема.⁵³ Тотемизм направлен первоначально на предметы реального мира. Так как основными занятиями первобытных людей являлись охота и собирание плодов, растений, то естественно, что и тотемистические представле-

⁵³ Термин этот происходит из языка североамериканских индейцев племени аджибве и буквально означает «его род». Впервые употреблен в европейской литературе в конце XVIII века.

ния связаны прежде всего с животными и растениями. По представлениям людей этой эпохи, животные и растения, как и человек, — разумные существа и между людьми и животными, а также и растениями существует кровное родство. Эти люди полагали, что у каждого рода имеется предок — животное, от которого начинается его родословная. У одного рода — это медведь, у другого — кенгуру, у третьего — попугай и т. д.

От тотемного животного — предка рода, по представлению первобытных людей, зависели якобы жизнь, благополучие и продолжение рода данного племени. Такое животное (тотем) считалось священным. Членам рода запрещалось убивать тотемное животное, употреблять его в пищу. Нарушение «табу» — различных запретов, связанных с тотемным животным, — считалось у древних людей большим несчастьем. С почитанием тотемного животного связаны и многочисленные церемонии и обряды, направленные на завоевание благосклонного отношения тотема к членам рода. Отсюда ведут свое происхождение и игры в честь тотемных животных, во время которых люди переодевались в костюмы, напоминающие внешние признаки животных.

На определенной ступени исторического развития тотемизм — в той или иной форме — имел почти повсеместное распространение. Отдельные отголоски и пережитки его обнаруживаются и у современных народов, в том числе и у чуваш, правда, иногда в совершенно переосмысленной форме.

Пережитки тотемизма у чуваш сохранились до позднейшего времени, прежде всего в языческом мировоззрении. Отдельные отголоски тотемизма обнаруживаются и в фольклорных произведениях, чародной медицине, топонимике местного края, в различных табу и т. д.

Почитание животных зверей (тотемизм) чувашами засвидетельствовано, например, в старинной легенде о появлении земледелия. В этой легенде первым земледельцем выведен ёж (чёрён), лишь он будто бы знал сначала технику обработки земли и последовательность цикла сельскохозяйственных работ. В легенде говорится:

«В древности, вскоре по сотворении мира, люди не умели обрабатывать землю. Чтобы научиться пахать и сеять, люди со всего света собрались вместе, но придумать ничего не смогли. Потом люди собрали всех животных, за исключением ежа. Но и животные не умели ни пахать, ни сеять. Потом позвали ежа. Еж явился на зов, но свернулся и лег. Люди смеялись над ежом, говоря, что у него даже отсутствуют и руки и ноги. Еж, обидевшись от людских насмешек, покинул это место, но по дороге лепетал себе под нос: «Сами ни пахать,

ни сеять не умеют, а надо мной смеются. Чтобы пахать землю, надо иметь шесть лошадей, надо сделать плуг из дерева, а резец и лемех из железа, потом сделать борону с железными зубьями для боронования после посева». Все это подслушал один человек и пересказал народу. С этих пор и научились люди обрабатывать землю».⁵⁴

Различные старинные чувашские легенды и мифы, в которых животные выступают в некоторой родственной связи с человеком, несомненно свидетельствуют о влиянии тотемизма на сказочное творчество народа. Такие произведения образуют до известной степени обособленную группу среди прочих фольклорных произведений: в них то и дело совершаются волшебные превращения людей в животных или, наоборот, животных в людей. Так, чувашская легенда о сурках (*сăвăр*), во всех известных нам вариантах, происхождение их (сурков) всегда сводит к человеческим предкам. Для примера мы здесь даем более поздний вариант этой легенды, включенный в словарь чувашского языка Н. И. Ашмарина:

«В старину в одном поле полоса попа и полоса бедняка-чувашина были рядом. Оба пахали и сеяли хлеб. Урожай у попа бывал плохой, а у мужика хороший. Тогда поп полосу с хорошим урожаем признал за свою, а с плохим — выдал за полосу мужика. Бедняк говорит: моя полоса не эта, а поп — наоборот. Тут они заспорили и отправились в суд. А судьи говорят, что спорные полосы должны осмотреть на месте.

Поп, недолго думая, берет сына и дочь, ведет их на полосу бедняка, выкапывает на пашне яму, сажает туда своих детей и строго наставляет:

— Как придут и спросят судьи, говорите: «Эта полоска попа, а то мужика-бедняка.» Покрывает яму настилом и земель и уходит домой.

В скором времени приезжают судьи, но не могут определить, где чья полоса. А поп говорит им: «Давайте спросим у самой Земли». Те и спрашивают: «Ты чья полоса?» А из полосы мужика Земля отвечает: «Я — попова, я — попова!» А из полосы поповой: «Я — бедняка, я — бедняка!»

Таким манером поп и занял нужную полосу. Но, по наказанию божью, дети попа обратились навсегда в полевых сурков. Поэтому, когда они входят в нору, пищат: «Я — попа! Я — попа! Я — бедняка! Я — бедняка!»⁵⁵

⁵⁴ Х. Паасонен. Обычаи и устнопоэтическое творчество чуваш, стр. 234—235. Вариант этой легенды см. в книге В. К. Магницкого. Материалы к объяснению старой чувашской веры, стр. 18.

⁵⁵ Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. XI, стр. 239—240.

Почитание определенного вида животных видно также из обрядов старой чувашской языческой религии. Так, в языческих обрядах чуваш в прошлом жертвенными животными были такие домашние животные, как бык и баран, а также разная дичь. При этом характерно то обстоятельство, что при обрядах жертвоприношения чуваш, согласно существующим традициям, каждому отдельному богу приносили в жертву определенного животного и определенной масти.

От древних тотемистических верований у чуваш сохранились и отдельные запреты — табу, в силу которых нельзя убивать и есть мясо того или иного животного, птицы, а также произносить настоящее название животного. Например, в некоторых местностях чуваш волка называют не его настоящим названием «кашкар», а говорят «тукмак» («колодушка»). Здесь, по словам Н. И. Ашмарина, лежит идея замены «запретного» слова «подставным», с целью воздействовать на природу называемого зверя.⁵⁶ По былым верованиям чуваш, если волка называть «тукмак», то у него хвост станет тяжелым, как колотушка, и он не в состоянии будет нападать на домашний скот. Интересно здесь же отметить и другие поверья чуваш, связанные с волком. Согласно мифологии чуваш, волк является собакой — служителем Пихампара, божества-покровителя домашнего скота и зверей. Вот почему чуваш в тех случаях, когда волк поедал домашних животных, обычно говорили: «Тукмак турă пурине тытать» («Волк ловит добычу, предназначенную ему богом»), или «турă памасассан, кашкар сimest» («Если бог не позволит, то волк не съест»).

⁵⁶ ~~Согласно поверью~~ В основе чувашских верований о волке как о божественном покровителе скота, на наш взгляд, лежат древние тотемистические представления о волке, распространенные среди тюркских и монгольских племен и народностей. Согласно тотемистическим генеалогическим преданиям древних тюрков и монголов, волк являлся их прародителем. Заслуживает внимания и то, что буряты почитали волка небесной собакой — «тэнгерин нахэ».⁵⁸ У тюркских народов из тотемистических представлений о волке-прародителе развились самые различные народные поверья, в которых волк выступает не только покровителем и охранителем здоровья человека, но и защитником скота, полей и огородов от стихийных бедствий, от злых

⁵⁶ Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. VI, стр. 13.

⁵⁷ Д. Мессарош. Памятники старой чувашской веры, стр. 94.

⁵⁸ Л. П. Потачов. Волк в старинных народных поверьях и приметах узбеков. «Краткие сообщения Института этнографии АН СССР», вып. XXX, М., 1958, стр. 137.

силы. Вера в магическую силу волка породила различные волчьи обереги, которые носились не только взрослыми и детьми, но и подвешивались на шею домашних животных во время эпидемий. Культ волка отразился и в различных приемах народной медицины, колдовстве тюркских и монгольских народностей. Например, широко бытовало поверье, что сжигание волчьей жилы вызывает у вора судороги рук и ног и приводит к неизлечимому недугу.⁵⁹

Аналогичные же поверья, связанные с волком, зафиксированы этнографами и в старинных народных верованиях чуваш. В частности, Н. И. Ашмарин сообщает, что различные части волчьей туши употреблялись чувашами как магическое средство в народной медицине при лечении кожных заболеваний, для охранения скота от эпидемий, а волчье сухожилие служило средством для порчи.⁶⁰ Был распространен также обычай давать ребенку имя «кашкър». Последний чаще всего практиковался в тех семьях, где дети обычно умирали в раннем возрасте.

В словаре чувашского языка Н. И. Ашмарина приведен и еще ряд интересных запретов на отдельные названия представителей животного мира. Так, чувашаи называли мышь подставным словом «кайăк», вместо запретного «шăши» и т. д. Для народов Поволжья характерно было почтительное отношение к лосю, которого очень часто называли и называют «лесной коровой» («вăрман ёни»), убивать его запрещалось. Этнографические данные свидетельствуют об особом значении лебедя, журавля, голубя, ласточки и т. д. На Волге этих птиц не убивают и не едят. Оригинальны бывшие представления чуваш о змеях (сёлен). Чувашаи вообще змею считали существом зловредным, но змею, живущую на усадьбе, «кил сёленё» (домашняя змея), они почитали, считая ее хранительницей скота и усадьбы.⁶¹

Сверхъестественные силы зверей, по народному представлению, можно в некоторых случаях привлечь себе на помощь. Так существовал обычай вешать на крыше дома или на воротах рога лося, выставлять в саду и на пасеках лошадиные черепа, вырезать разные изображения животных и птиц при украшении фронтальной части, наличников и карнизов жилища. Путем таких магических приемов люди старались отгонять злых духов, которые якобы могли наслать болезнь и смерть.

⁵⁹ Л. П. Потапов. Волк в старинных народных поверьях и приметах узбеков, стр. 137—142.

⁶⁰ Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. VI, стр. 183.

⁶¹ Там же, стр. 212—213.

В народной медицине чуваш применялись часто магические приемы, в которых отчетливо прослеживаются пережитки тотемизма. Так, по совету йомзей-знахарей, суеверные чуваша от лихорадки «лечились» кусочками рога лося: завернув маленький кусочек в тряпочку, носили с собой или клали под мышку.⁶² Желтуху (*сар чир, сар йӱкни*), например, лечили перьями иволги (*сар кайӑк*): желтые перышки птицы сначала кипятили в воде, а затем этой водой мыли все тело больного.⁶³ Последний прием лечения основан на магии по сходству, т. е. для лечения выбирали растения и части животных, имевшие цвет, который являлся характерной особенностью некоторых заболеваний. В старом быту знахари, йомзи-тухатмӑш широко применяли волчьи кости и сухожилия для передачи болезней и «порчи», ибо, по мнению крестьян, болезни можно было также получить путем прикосновения к магически заговоренным предметам.

На почве веры в существование духов и одухотворения предметов и явлений природы формировались фантастические образы разнообразных духов. Вера в фантастических духов, населяющих окружающий мир, в прошлом была широко распространена у многих народов Поволжья. Эти существа, созданные народной фантазией, обитали повсюду: в лесу, в реках и озерах, в жилых и хозяйственных постройках и т. п.

Так, по старым поверьям чуваш, в каждом доме обитал «хёрт-сурт» — дух, наблюдающий за домом и за благополучием жизни семьи. В образе «хёрт-сурт» много общих черт с татарским «ой эясе» и русским «дедушкой-домовым». Но если местонахождение русского домового недостаточно определено, а татарский «ой эясе» местом своего жилища выбирает подполье, то чувашский «хёрт-сурт» живет на печке. Впрочем, он будто бы иногда выходит из дома: навещает конюшню, а летом, во время жатвы, бывает на загоне и оказывает содействие хозяевам в уборке.⁶⁴

По поверьям чуваш, хёрт-сурт относится к группе добрых духов. Своим покровительством он обеспечивает благополучие в семье и хозяйстве, предвещает и помогает устранять бедствия. В предчувствии беды он начинает стонать, плакать или стучать, предупреждая хозяев о грозящем несчастье. При благодушном отношении к хозяину дома, он ухаживает за домашним скотом, а у любимых лошадей ночью заплетает

⁶² Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. X, стр. 105.

⁶³ Н. В. Никольский. Народная медицина у чуваш. Чебоксары, 1929, стр. 10.

⁶⁴ См. Н. И. Ашмарин. Введение в курс чувашской народной словесности, л. 26.—Его же. Словарь чувашского языка, вып. XVII, стр. 57—58 и 60.

гивы. Хёрт-сурт не любит ссор и ругани среди членов семьи. В последнем случае он проявляет гнев и немилость к хозяевам дома и к скотине. Разгневанный хёрт-сурт может даже покинуть нелюбимого хозяина, после чего, как считали суеверные чуваша, счастья в доме не будет.

Для умиловления хёрт-сурт приносились небольшие жертвоприношения,— чаще всего это было несколько ложек каши, брошенных на печь. В честь него же раз в год, а в некоторых селениях и лет через пять, глубокой осенью справлялся праздник. Праздник этот не отличался сложными обрядами, в нем участвовали лишь домашние. После моления и обеда для хёрт-сурт ставили на печь блюдо с кашей и лепешки. Все это оставлялось там до следующего утра, а утром кашу разогревали и ели всей семьей. От каждого приносимого в дом гостинца, до его употребления, также брали кусочки и кидали на печь в честь хёрт-сурт. Благосклонного отношения хёрт-сурт добивались и девушки при выходе замуж. Так, по сообщению дореволюционных авторов, «девицы по выходе в замужество через несколько времени непременно должны для счастья в супружеской жизни приехать в родительский дом с гостинцами для хёрт-сурт».⁶⁵ За непочтительное отношение к нему со стороны хозяев, хёрт-сурт будто бы сердится на жителей дома и пугает их по ночам. Поэтому, возвращаясь из гостей, хозяева в первую очередь приветствовали и угощали гостинцами хёрт-сурт.

Переселяясь в новый дом, хозяева выполняли специальный обряд переселения хёрт-сурт на новое местожительство. Как правило, его переводили ночью, унося в старых лаптях или в горшках, и водворяли на печь нового дома. При этом к нему обращались с особым приглашением и старались, чтобы на пути никто не встретился. В случае встречи с кем-нибудь обряд этот становился якобы бесполезным и совершался вторично.

В народных верованиях хёрт-сурт получил человеческое олицетворение. Считается, что хёрт-сурт — дух женского пола. Почти повсеместно он изображается как женщина или девушка в белом одеянии. По толкованию проф. Н. И. Ашмарина, само слово «хёрт-сурт» арабского происхождения и означает «девицу-особу».⁶⁶ Даже занятия этого духа свидетельствуют о его принадлежности к женскому полу. Самое обычное занятие хёрт-сурт— прасть пряжу, а иногда просеивать муку.

⁶⁵ См. Н. И. Ашмарин. Введение в курс чувашской народной словесности, л. 28 об.

⁶⁶ Там же, л. 2.

Именно звуками, происходящими от таких занятий ночью, он обнаруживает себя. Об этом же говорит и ритуал жертвоприношения в честь «хёрт-сурт». Так, жертвенную пищу этому духу приносит, как правило, хозяйка, а не хозяин дома.⁶⁷ По некоторым этнографическим данным, хёрт-сурт имеет мать («хёрт-сурт амйшэ»), живущую на печке, а сам дух в этом случае якобы обитает в конюшне среди домашних животных.⁶⁸ Происхождение образа духа-покровителя семьи и хозяйства, «хёрт-сурт», по всей вероятности, восходит к эпохе матриархально-родового общества. Очевидно, в образе этого духа олицетворилось господствующее положение женщины, стоявшей во главе материнской семьи и руководившей всей ее трудовой деятельностью.

Помимо хёрт-сурт, согласно религиозным представлениям чуваш, существовали и другие духи-хранители хозяйства. Например, среди низовых чуваш бытовало поверье о сказочной птичке «куйкйриш», содействующей своим покровительством обогащению человека.⁶⁹ Наиболее распространенной была вера в духов — покровителей домашнего скота. Среди чувашских крестьян они были известны под различными названиями: «карта пусё» («глава хлева»), «карта хуши» («хозяин хлева»), «карта сыхчи» или «карта кётйшэ» («сторож хлева»), «карта турри» («бог хлева»), а, по поверьям верховых чуваш, в скотном дворе обитало целое семейство этих духов — «карта йышэ» или «карта туррисем».⁷⁰ В некоторых местностях фигура хозяина хлева не только была близка к хёрт-сурт, но даже сливалась с ним в одно божество. Аналогичную же картину можно наблюдать в верованиях русского и татарского населения. Так, например, весьма неотчетливо различие между домовым и дворовым у русских и между ойясе и абзар эясе (хозяин хлева) у татар.⁷¹

В отличие от хёрт-сурт, образ хозяина хлева в поверьях чуваш олицетворен весьма слабо. Только в некоторых этнографических материалах можно найти слабый намек на то, что дух-хранитель скотного двора показывается человеку в образе животных, а именно лошади или жеребёнка. Из со-

⁶⁷ Д. Мессарош. Памятники старой чувашской веры, стр. 20.

⁶⁸ Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. XVII, стр. 58.

⁶⁹ См. более подробно Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. VI, стр. 255—256.

⁷⁰ Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. VI, стр. 114—115. — В. К. Магницкий. Материалы к объяснению старой чувашской веры, стр. 52—53.

⁷¹ См. С. А. Токарев. Религиозные верования восточнославянских народов, стр. 98. — Я. Д. Коблов. Мифология казанских татар. ИОАИЭ, т. XXVI, вып. 5, Казань, 1910, стр. 425.

держания молитв, произносимых во время жертвоприношения хозяину хлева, видно, что карта хуşi покровительствует скоту, предохраняя от болезней, ухаживает за ним и содействует его размножению. При непочтительном отношении хозяев он наказывает скот: отнимает у него корм или же мучает, после чего животные начинают хиреть, что может привести даже к их гибели.

К этой же группе относятся духи-хранители клетки («кёлетри ырă»), погреба («нйхреп кёлли»), хозяин-сторож овина («аван кетйёсё»). Из перечисленных духов большее почтение выражали хранителю овина. Ежегодно по окончании молотбы в честь его совершали моление с жертвоприношением «аван пätти». У некоторых групп чуваш этот обряд был известен под названием «аван сäри» («овинное пиво»).

Дух, якобы обитающий в бане, в заброшенных жилых сооружениях, в религиозных поверьях чуваш известен под названием «ийе». По чувашским преданиям, духи «ийе» раньше обитали на небе вместе с богом и назывались «шойтаном». Там они расплодились в большом количестве и провинились перед богом, за что последний столкнул их с неба. При этом они угодили в разные места: одни упали на избу и превратились в «пйрт ийи», другие на баню и стали «мунча ийи» и т. д.⁷² Возникновение ревматических болезней конечностей и детского паралича суеверные крестьяне приписывали зловредной деятельности этих духов. Про больных, страдающих ревматизмом или параличом, говорили, что их сразил ийе— «ийе чäмлänä», «ансат чäмлänä». Когда ребенок рос слабым, часто болел и плакал, то в этом также усматривали происки ийе, считая, что последний, используя момент отсутствия родителей, подменил своего хилого детеныша здоровым ребенком человека.⁷³ Если знахарь — йомзя, приглашенный к больному ребенку, устанавливал, что он заболел в результате вмешательства ийе, то над больным совершали обряд изгнания этого духа. В «Словаре» Н. И. Ашмарина описывается один из таких обрядов, бытовавший среди низовых чуваш (дер. Новое Изамбаево, Яльчикского района). Старуха-йомзя во время этого обряда выносила больного ребенка на середину двора, покрывала его начевками— «такана», затем, зажигая пучки льна, начинала бить по «такана» прутом шиповника («йёплё хулä») и читала молитвы. В конце обряда ребенка обмывали отваром травы «ийе курайкё». В некоторых

⁷² Н. И. Ашмарин. Введение в курс чувашской народной словесности, л. 40 об.

⁷³ Д. Мессарош. Памятники старой чувашской веры, стр. 41.

селениях для предохранения ребенка от порчи ийе на шею надевали ожерелье из рябины.⁷⁴

По сравнению с рассмотренными выше духами-покровителями семьи и хозяйства, значительно сложнее образ «йёрёх», который в народных поверьях в известной мере связывался с домашними духами. Большей частью ему приписывали способность вредить людям наружными болезнями: сыпями, лишаями и прочими гнойными кожными и глазными болезнями.⁷⁵ В этнографических записях Н. М. Охотникова о йёрёхе приведены в обобщенной форме следующие поверья, бытовавшие среди чувашских крестьян во второй половине XIX века: «Ирих невидим; местопребывание имеет в лукошке, сделанном из вязовой коры и помещающемся в клету, где-нибудь в углу, за дверью, как у нас (это было) в клету. Лукошко это, впрочем, может висеть и на другом месте, например, на стене амбара, конюшни и другого какого-нибудь строения, снаружи. Ирих посылает чувашам, относящимся к нему без надлежащего уважения, как я сказал, наружные болезни. Если у чувашина начинают болеть глаза или на его теле появляются нарывы, сыпь, то он — или по своему сознанию, или по совету «юмзи», — варит из пшеничной муки кушанье, вроде киселя, так называемое «мимёр». Затем, расплавив свинцовую ружейную дробицу, отливает маленькую блестящую монетку. Сделав в ней маленькое отверстие, продевает через него нитку, концы которой завязываются вместе в один узел. «Мимёр» и монетку он несет в тот дом, где находится наказывающий его «ирих». Кто-нибудь из семейства этого дома, по просьбе принесшего «мимёр» и монетку, отправляется в клету к «ириху», захватив с собою и «мимёр» и монетку. «Ириху» он молится, чтобы тот снял болезнь с принесшего «мимёр». Потом делает несколько земных поклонов, часть «мимёра», со столовую ложку, кладет он в лукошко, а свинцовую монетку вешает на гвоздь, на котором висит лукошко. Остальной «мимёр», по принесении в избу, съедается члена-

⁷⁴ См. Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. III, стр. 84—86. — В. К. Магницкий. Материалы к объяснению старой чувашской веры, стр. 146—148. К этому следует также добавить, что вера в свойства рябины предохранять людей от заболеваний распространялась и на животных. По крайней мере, еще и в наши, советские годы в чувашских деревнях бывш. Цивильского и Батыревского уездов Чувашской АССР нередко можно было видеть телят, на шеях у которых были подвешены небольшие кресты из древесины рябины, а то и просто рябиновые пластинки.

⁷⁵ См. В. К. Магницкий. Об ирихах у чуваш. Казань, 1891. — Его же. Материалы к объяснению старой чувашской веры, стр. 81—82. В центральных районах Чувашии культ «йёрёха» был известен под другим названием, а именно «тёркелли» (Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. XIV, стр. 225—226).

ми семейства этого дома. После такого моления чувашин в полном убеждении, что болезнь его снимается «ирихом».⁷⁶

В этнографической литературе, посвященной изучению религиозных верований чуваш, ряд авторов (Н. И. Золотницкий, В. К. Магницкий, Н. И. Ашмарин), указывая на сложность происхождения верований в йёрёх, обращали свое внимание на то, что йёрёх первоначально имел иное значение. Так, например, Н. И. Золотницкий, на основе сравнительного изучения лингвистического и этнографического материалов, сделал вывод, что первоначальное значение слова «йёрёх» — посвящение: оно обозначало животное, предназначенное для жертвоприношения.⁷⁷ В тюркских наречиях, — говорит он, — в религиозных терминологиях встречаются, слова, напоминающие чувашский «йёрёх»: «у минусинских татар добрые духи ездят на *изыкзах* — *посвященных* им лошадях, у алтайцев *ийик* — животное, *посвященное* на жертву, и у якут слово *ытык* значит: чтимый, священный, посвященный».⁷⁸ Такого же взгляда придерживался и Н. И. Ашмарин. В своей неопубликованной работе по вопросам религии чуваш он указывал, что «йёрёх» первоначально — посвящение (предмет, посвященный духу) и лишь впоследствии этим словом стали обозначать самого духа, которому совершалось посвящение и приносилась жертва. «Мне приходилось слышать от чуваш, — писал Н. И. Ашмарин, — местами и до сих пор йёрёх означает не духа, а посвященный ему предмет».⁷⁹

Йёрёх — посвящение, как показывают материалы сравнительного изучения религиозных верований чуваш с верованиями народов, с которыми предки чуваш имели общение в древнюю эпоху своей истории, — предназначалось умершим предкам — покровителям рода. Например, культ йёрёха у чуваш имеет большое родство с культом онгонов у сибирских народов; широко был распространен этот культ и среди монголов, китайцев.⁸⁰ По трактовке бурятского ученого Доржи Банзарова — талантливого востоковеда прошлого столетия, культ онгонов возник из почитания душ умерших предков. «Онгона-

⁷⁶ Н. М. Охотников. Записки чувашина о своем воспитании. Рукопись, лл. 9—10.

⁷⁷ Н. И. Золотницкий. Корневой чувашско-русский словарь, стр. 150.

⁷⁸ Там же. — Н. И. Ашмарин. Введение в курс чувашской народной словесности, л. 2 об.

⁷⁹ Н. И. Ашмарин. Введение в курс чувашской народной словесности, л. 30. — Его же. Словарь чувашского языка, вып. V, стр. 141.

⁸⁰ См. Д. К. Зеленин. Культ онгонов в Сибири. Пережитки тотемизма в идеологии сибирских народов. «Труды института антропологии, археологии, и этнографии АН СССР», т. XIV, Этнографическая серия, вып. 3, М.-Л., 1936.

ми», — говорит он, — монголы называют «души умерших людей, сделавшиеся предметом уважения или страха народного». В самые древние времена каждое семейство оказывало почтение одним только своим покойникам, имело, может быть, их изображения, как свидетельствует Абулгази, ставило перед ними пищу и питье». ⁸¹

Новейшие исследования советских этнографов (Д. К. Зеленина, С. В. Иванова и др.) показывают, что онгоны далеко не всегда являются душами предков. Так, Д. К. Зеленин пришел к заключению, что так называемые зооморфные онгоны прежде всего звери, а антропоморфные — чаще заложенные по-

утверждали суеверные чуваш. Большинство перехов из коллекций этнографических музеев (например, в Государственном музее этнографии народов СССР) изображает женские

⁸¹ Доржи Банзаров. Собрание сочинений. М., Изд-во АН СССР, 1955, стр. 83.

⁸² Д. К. Зеленин. Культ онгонов в Сибири, стр. 138.

⁸³ С. В. Иванов. Происхождение бурятских онгонов с изображением женщин. В кн. «Родовое общество. Этнографические материалы и исследования». «Труды Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая АН СССР», Новая серия, т. XIV, М., 1951, стр. 129.

⁸⁴ В. К. Магницкий. Об ирихах у чуваш. Казань, 1891, стр. 10.— Д. Мессарош. Памятники старой чувашской веры, стр. 24—27.

⁸⁵ См. Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. XIV, стр. 225.

персонажи. Ёрёхи, изображающие женщин, весьма разнообразны и назывались по-разному: «*кинемей*» (почтительное обращение к старой женщине), «*мәнакка*» (тетка, старшая сестра матери или отца), «*ват акай*» (старшая сестра) и пр. Женские ёрёхи — это изображения из тряпок, сильно напоминающие куклы, одетые в чувашский костюм, перевязанные тесемками, ниткой или полосками из соломы, головы их покрывались полотенцами — «*сурпан пуç*».⁸⁶ Изображение женских ёрёхов, вероятно, не было строго канонизированным, ибо они мало походят друг на друга. Ёрёхов, изображающих мужские персонажи, было значительно меньше.

Согласно преданию, бытовавшему среди верховых чуваш, ёрёх ведет свое происхождение от старой девы, которая при жизни славилась искусством врачевания и гадания, и поэтому после смерти она удостоилась почитания. По мнению Н. И. Ашмарина, это предание нашло свое отражение и в молитвословиях, обращенных к ёрёху, в которых последний почтительно называется старшей сестрой — «*ёрёх акай*».⁸⁷

⁸⁶ Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. V, стр. 141.— В. К. Магницкий. Об ирихах у чуваш, стр. 8.

⁸⁷ Н. И. Ашмарин. Введение в курс чувашской народной словесности, л. 3 об.— Д. Мессарош. Памятники старой чувашской веры, стр. 25.

Подобные предания дают основание делать вывод, что в более древнюю эпоху в чувашских йёрёхах, как и в бурятских онгонах, изображались не отвлеченные боги, а реальные лица, жившие когда-то на земле. Как видно из материалов, связанных с этим культом, такому изображению подвергались в первую очередь представители женской половины рода. Что касается йёрёхов с мужскими персонажами, то вполне закономерно их происхождение связывать с эпохой отцовского рода и последующими стадиями общественного развития.

Отнесение йёрёхов в разряд только злых богов, на наш взгляд, представляется не совсем правильным. Из материалов мифологии чуваш и других родственных им народов известно, что при непочтительном отношении к себе, нарушении церемоний обряда и пр. даже добрые боги и духи могут наказывать человека, и, наоборот, злые божества, при благосклонном отношении к ним, проявляют доброту. Поэтому можно предполагать, что первоначально йёрёхи могли рассматриваться и как семейно-родовые божества — покровители своего рода, но проявляющие враждебность к представителям чужого рода. Такой взгляд подтверждается и тем, что, по воззрениям чуваш, болезни вызывают йёрёхи, принадлежащие другому роду. К тому же, чувашские девушки в отдаленном прошлом при выходе замуж получали в дар от родного дома и йёрёх с кузовом и вешали его в своем новом жилище, а родители обзаводились новым йёрёхом.⁸⁸ Последний факт, по нашему мнению, более свидетельствует о принадлежности йёрёхов именно к группе семейных божеств-покровителей. Как божества-покровители, йёрёхи в старину имелись в каждой семье и назывались по имени хозяина (*Илюхха йёрёхё, Малакай йёрёхё, Ятмърса йёрёхё, Силевер йёрёхё* и т. п.).⁸⁹ Название йёрёхов с мужскими именами как бы отражает «приспособление» бывшего женского культа к идеологии отцовского рода. Переход от эпохи материнского рода к патриархату, по-видимому, привел еще и к тому, что в большинстве случаев перестали делать йёрёхи в форме кукол, изображающих женщин. Вот почему в этнографической литературе XIX столетия почти нет упоминаний о йёрёхах в форме кукол, а лишь описываются кузовки и корзиночки (*«йёрёх пёрни»*) с различны-

⁸⁸ Д. Мессарош. Памятники старой чувашской веры, стр. 24.— Н. И. Ашмарин указывает, что девушки из семьи чувашских жрецов-йомзей при выходе замуж непременно должны были взять одну из кукол, изображавшую духа йёрёха-търкелли, чтобы не прогневить этого духа и содействовать умножению его семьи. Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. XIV, стр. 225.

⁸⁹ Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. V, стр. 141—142.

ми предмстами-пожертвованиями йёрёху (слитки олова, ветки рябины, кусочки холста, монеты и пр.).⁹⁰

О позднейшем переосмыслении культа йёрёха свидетельствует и факт перенесения этого семейного божества-покровителя за пределы дома, когда он, уже как злое божество, становился предметом почитания всего селения. Урочища, в которых «обитал» йёрёх, постепенно становились местом языческих жертвоприношений и вызывали у местного населения чувство боязни, страха. Отголоски такого суеверного почитания урочищ с местопребыванием йёрёха нашли свое отражение и в топонимике (например, «Йёрёх ҫырми» — йёрёхов овраг, «Йёрёх шу» — речка йёрёха, «Йёрёх ҫалё» — родник йёрёха и пр.).⁹¹ В некоторых районах культ йёрёха позднее слился с культом киремети.

Помимо духов, обитающих в пределах хозяйства крестьянина, народная фантазия заселила фантастическими существами также леса и водные источники. По верованиям чуваш, водные источники — озера, реки и ручьи — также являются местом обитания духов (главным образом злых). Так, например, по поверьям низовых чуваш, в реках с опасными водоворотами живет «шуйттан» (черт). «Шывари шуйттан» («водяной черт») — существо злое и жестокое. Он якобы опасен для купающихся или переходящих через реку: нападает на них и втаскивает под воду.⁹² При некоторых болезнях, по совету йомзи, чуваша приносили ему в жертву фигуры из теста, *мимёр* (завариха), лепешки и пр. Вера в существование фантастических водяных духов отразилась и в произведениях фольклора. Так, в сказках встречается образ какого-то волшебного существа, косматого «шу патши» («царь воды»).⁹³

Среди чувашских крестьян широко были распространены и поверья о «шыв ашшё» («отец воды») и «шыв амашё» («мать воды»). Во время полевого моления о дожде, о рыбной ловле и в ряде других случаев им приносились умиловительные жертвы: бросали в воду хлеб, яйца, медные деньги и пр. В некоторых местностях у чуваш эти водяные духи обитали лишь в озерах и были известны под названиями «шыв

⁹⁰ См., например, А. Фукс. Записки о чувашах и черемисах Казанской губернии, стр. 93, 96—97.—В. А. Сбоев. Исследования об инородцах Казанской губернии, стр. 124—125, а также работы В. К. Магницкого и Д. Мессароша по вопросам древней религии чуваш.

⁹¹ Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. V, стр. 144—145.—В. К. Магницкий. Об ирихах у чуваш, стр. 15.

⁹² Д. Мессарош. Памятники старой чувашской веры, стр. 72. Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. XVII, стр. 182.

⁹³ Н. И. Ашмарин. Введение в курс чувашской народной словесности, л. 63 об.—Д. Мессарош. Памятники старой чувашской веры, стр. 72.

турри» («божество воды»), «шыв турри амйшĕ» («мать божества воды») или же «шыв хуши» («хозяин воды»), «шыв пушĕ» («главарь воды»).⁹⁴ По словам Дьюла Мессароша, чувашаи дер. Чандыревой Козьмодемьянского уезда, приходя на озеро для ловли рыбы, предварительно бросали в воду съестные припасы и читали следующую молитву:

*«Җак кӳлӗсенче хуҫа пулса тӳракан шу пушĕ,
Сана тархаслатӳ.
Усӳ курмалӳхне пар мана,
Усӳ кӳгарт. Җак кӳлӗсенчи пулӳсене
Пурне те кунта хуса кисе пар.
Сана эрехӳне, кулачӳна чӳклетӳ.
Җырлах!»*⁹⁵

(«Господствующий над этими озерами — водяной глава, тебя умоляю: дай мне воспользоваться; всех рыб этих озер сюда пригони. Тебя почитаю вином и белым хлебом, помилуй»).

Аналогичные же поверья о хозяевах водных источников бытовали раньше и среди татарского населения. В народных верованиях казанских татар фигурировали следующие властители водных пространств: «*сыу бабасы*» («водяной дед»), «*сыу эясе*» («водяной хозяин»), «*сыу анасы*» («водяная мать»). Своими действиями они весьма напоминают водяных духов у чуваш и, подобно им же, выступают в образе человека.⁹⁶

Из духов вод:и наиболее отчетливо в человеческом облике выступал «*вутӳш*». По былым представлениям чуваш, вутӳши жили везде, где только есть вода, — в реках, озерах, родниках. Судя по поверьям, жили они очень богато, имели жен и детей, особого вреда людям не делали. Но в случае гнева они могли причинять большие бедствия — потопить людей, прорвать плотину на мельнице и наслать на людей болезни. Поэтому чувашаи, когда им приходилось в первый раз брать воду из родника или реки, старались небольшими жертвами умиловить вутӳш.

В жаркие летние дни вутӳш и его дети будто бы выходят из воды греться на солнцепёке и являются людям в человеческом образе, очень часто в виде красивой девушки, расчесывающей свои длинные волосы золотым гребнем. Имеется немало рассказов о том, что мужчины, соблазненные ее красотой, вступали с ней в сожительство. Тем, кому удавалось поймать вутӳш или вступить в сношения с ней, она будто бы носила деньги, и лица эти становились богачами. Так, например,

⁹⁴ Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. XVII, стр. 184.

⁹⁵ Д. Мессарош. Памятники старой чувашской веры, стр. 74—75.

⁹⁶ Я. Д. Коблов. Мифология казанских татар, стр. 442—448.

хозяйственные успехи владельцев водяных мельниц часто приписывались благосклонному отношению к ним вуташ. В народных преданиях есть намеки и на то, что мельники будто бы добивались благосклонности вуташ ценою больших жертв: например, при постройке плотины мельницы они якобы тайно бросали в реку живых людей. В некоторых преданиях указывается, что такая жертва предназначалась не вуташ, а водяному черту. Если при постройке мельницы, — говорится в одном народном сказе из собраний проф. Н. И. Ашмарина, — тут же не опустить под нее человека, то она не будет молоть, ибо черт за нее взамен требует человеческую душу: ему нужна человеческая душа.⁹⁷ По преданиям, позднее вместо живого человека стали бросать в воду живую курицу или кошку.⁹⁸ Такие предания весьма сходны с аналогичными преданиями у русских и других соседних народов Поволжья.⁹⁹

Во время моления в честь водяного духа — вуташ, выступающего иногда в образе седого старика, чаще всего жертва состояла из «шыв нимёрё» (кисель для водяного духа). Это моление справлялось обычно после замерзания воды. Цель моления — умиловить вуташ, чтобы он не давал водным источникам высыхать зимой и разрушительно разливаться летом.¹⁰⁰

По мнению суеверных чуваш, если рассердить вуташ и осквернить водные источники, произойдут болезни горла, простуда.

Одухотворение леса в народных поверьях отразилось в образе сказочного существа — лесного духа «арсури». В отличие от водяных духов, образ арсури в народных верованиях и преданиях изображен в самых различных вариантах. Многие из них очень напоминают поверья казанских татар о «шурале» и о «лешем» у русских. По поверьям чуваш, арсури предпочитает жить в дремучих лесах и обладает большим искусством оборачиваться в самых различных животных и в предметы. Перед одиноким путником он является то в образе седобородого старика, то превращается в великана, то прикинется заблудившимся в лесу и просит о помощи, то пугает в образе животных — козленка, собачки и пр. По некоторым преда-

⁹⁷ Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. II, стр. 8—9.

⁹⁸ Там же, стр. 7.

⁹⁹ См. С. А. Токарев. Религиозные верования восточнославянских народов, стр. 86.—Я. Д. Коблов. Мифология казанских татар, стр. 447—448.—С. Максимов. Остатки древних народно-татарских (языческих) верований у нынешних крещеных татар Казанской губернии. «Известия по Казанской епархии», н. 19 за 1876 год.

¹⁰⁰ В. К. Магницкий. Материалы к объяснению старой чувашской веры, стр. 54.

ниям, у арсури черное лицо, длинные волосы, четыре глаза—два спереди и два сзади, три руки и три ноги. «Он весь покрыт шерстью. Голова у него большая, а глаза лишь с просыное зернышко»,¹⁰¹—говорится в другом предании.

Почти во всех преданиях арсури рисуется проказником, любителем подшутить над заблудившимися или проезжающими лесом в ночное время. Но иногда его проказы могут послужить и причиной смерти человека, если он своевременно не сумеет отвязаться от арсури.

Чуваши считали, что арсури привлекает в дебри неопытных заблудившихся путников, нарочно откликаясь на их зов. Заманив таким образом недогадливых людей к себе, он начинает их щекотать, вырывать зубы. Иногда же арсури сам гонится за человеком, зовет его по имени, хохочет, ломает деревья, свистит, распрягает у проезжего лошадь и т. п. Но «умудренные» опытом люди знают десятки способов освободиться от козней арсури. Так, например, они знают, что арсури боится рек, ключей и вообще воды. Поэтому при встрече с ним, если он спрашивал, в каком направлении реки путник держит свой путь, догадливый чувашин отвечал: «*юхалла, юхалла*» (т. е. по течению) и тем спасался от него. «Дело в том,— утверждает народное поверье,— что говорить: «*шив вирелле*» (т. е. против течения) нельзя было, потому что арсури живо обожит исток или начало ключа или речонки и явится к человеку; а если ответить ему: «*шив юхалла*», то он знает, что устье реки обойти невозможно, и оставляет человека в покое».¹⁰²

«Если на дороге привяжется арсури, то надо бросить в его сторону кусок хлеба»,— утверждали суеверные чуваш. Чтобы избавиться от приставаний арсури, советовалось прибегать к разным ухищрениям. Например, при встрече с арсури рекомендовалось вырубить палку, расщепить ее с конца и забить в расщеп клин. В таких случаях арсури, из-за боязни быть защемленным, будто бы оставляет человека в покое.

В некоторых преданиях арсури рисуется как страстный любитель ездить на хороших лошадях. Если лошадь с ночного пастбища возвращалась потная и измученная, то, по убеждению суеверных крестьян, на ней ездил арсури. Чтобы отучить арсури от этого занятия, старики советовали мазать спину лошади смолою. Среди фольклорных произведений чуваш немало рассказов, повествующих о различных случаях поимок арсури.¹⁰³

¹⁰¹ Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. 1, стр. 310.

¹⁰² Там же, стр. 309.

¹⁰³ Там же, стр. 314—315.

Различны предания о происхождении арсури. Большинство народных сказаний о происхождении арсури связано с культом «заложных покойников», т. е. умерших преждевременной или неестественной смертью. По поверьям чуваш, в арсури превращались дети от девушек, убитые из стыда перед односельчанами и оставленные без погребения. В этнографических материалах, собранных Н. И. Ашмариным, имеется ряд рассказов на эту тему. «Говорят, что арсури родился от (незамужней) девушки. Мать, родив его, тотчас же отнесла новорожденного в дремучий лес и там его забросила. После этого он стал расти и, наконец, обратился в огромного человека и засел на вершинах трех дубов»,¹⁰⁴ — гласит одно из преданий, записанных Н. И. Ашмариным. Другая группа преданий происхождения арсури связывает с людьми, погибшими в лесу: «Арсури — злой дух. Говорят, что он происходит из человека, неожиданно погибшего в лесу, без покаяния и причащения. Говорят еще, что он появляется и пугает людей в том самом виде, в каком погиб: те, которые замерзли зимою, ездят и летом в шубе... и на санях; тот, кого задавило деревом, все время кричит; тот, кто во время рубки упал с дерева и разбился насмерть, рубит и ломает деревья».¹⁰⁵ И лишь немногие предания образ арсури связывают с представлениями о лесных животных. Так, например, в записях М. Ф. Федорова, автора баллады «Леший» («Арсури»), встречается указание на то, что арсури «происходит от птиц, наткнувшихся на древесный сук или завязших промеж двух сучьев и от того умерших».¹⁰⁶

Что же касается происхождения самого названия арсури, то в этнографической литературе даются различные толкования этого слова. Большинство авторов связывает слово арсури со словом «ар» — мужчина и предлагает двоякую расшифровку: *арсури* — дитя мужчины (от слова «*суря*» — дитя) или полумужчина (от слова «*суря*» — половина). Такое объяснение не лишено оснований, хотя можно дать и другое толкование этого слова, связывая его и с другим значением слова «ар», а именно с пониманием его как названия народности. Известно, что еще в прошлом столетии чуваш и казанские татары слово «ар» употребляли как название удмуртского народа. Можно допустить, что в отдаленную эпоху новые пришельцы на территорию Среднего Поволжья — предки современных чуваш и казанских татар — словом «ар» могли называть вообще обитателей лесных районов. У чуваш и казанских татар, ранее бывших обитателями степных пространств, лес со

¹⁰⁴ Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. 1, стр. 309—310.

¹⁰⁵ Там же, стр. 311.

¹⁰⁶ ЦГА ЧАССР, ф. В. К. Магницкого, т. XVIII, лл. 11—11 об.

своими непроходимыми чащами мог вызывать чувство трепета и ужаса. Эта боязнь перед таинственной стихией леса также могла послужить основой для создания фантастических образов лесных духов — арсури. Если исходить из этого толкования, то слово «арсури» будет означать «дитя лесного жителя». Нельзя, конечно, игнорировать и тот факт, что в образе арсури, помимо дремучего леса с его опасностями, отразились и народные представления о заложных покойниках. Но последние, вероятно, результат более поздних наслоений.

В народных поверьях об арсури, записанных в конце прошлого столетия, древние представления, возникшие на основе страха перед лесной стихией, прослеживаются уже в меньшей мере. Исчезновение более архаичных черт в образе арсури объясняется, надо думать, хозяйственным освоением лесных массивов. Так в процессе трудовой деятельности народ постепенно преодолевал чувство страха перед лесом.

Особую группу в народных верованиях составляли злые духи во главе с «шуйттаном» (чертом). В верованиях тюркских и финно-угорских народов Поволжья образ шуйттана противопоставляется добрым божествам и, как существо злое, наделяется способностью причинять человеку и его хозяйству самые различные неприятности и бедствия. Аналогично образу черта в поверьях русского народа, в религии чуваш в образе шуйттана олицетворялись многие злые духи, которыми суеверные чуваша заселяли лесные чащи, овраги, реки, озера, бани и пр. (*арсури, эсрель, киреметь, вутайш* и т. д.).

Во многих сказаниях чуваш шуйттан рисуется как существо, способное являться в образе самых различных зверей, животных, птиц и даже человека. Позднее в религиозных представлениях чуваш о шуйттане появились элементы, позаимствованные из христианского учения о дьяволе и прочей «нечистой силе». Вредоносной деятельности, проискам шуйттана суеверные чуваша приписывали многие болезни, бедственные случаи в семье и в хозяйстве, очень часто и свои собственные промахи крестьянин связывал с вмешательством и проказами шуйттана. Широко были распространены и поверья о зловредных действиях и порчах шуйттана совместно с колдуньями — *асамсă, тухатмăш*.

Но не всегда крестьянин испытывал страх перед силой шуйттана. Изучение материалов, характеризующих воззрения народа на злые существа, показывает, что он постепенно освобождался от веры в реальное существование фантастических злых духов. Так, герои народных сказок, вступая в борьбу с шуйттаном, одерживают над ним победу, одурачивают и посрамляют его. В этом, несомненно, проявляется постепенное ослабление веры в сверхъестественную силу

злых духов. О потере бывшего страха перед шуйттаном говорит и тот факт, что чувашаи обращаются с этим злым духом весьма пренебрежительно, употребляют его имя в бранных выражениях.¹⁰⁷

Эпидемические болезни — страшный бич дореволюционной чувашской деревни — по поверьям суеверных крестьян, возникали в результате появления «вупкӑн» или «вопкӑн» — прожорливого злого существа. В народных поверьях он представляется в образе собаки.¹⁰⁸ Для предохранения людей и животных от порчи этого злого и прожорливого существа применялись весьма разнообразные знахарские приемы защиты: приносились умчлостивительные жертвы (обычно жертвовали трех черных ягнят), совершались обряды очищения людей и скота «живым огнем», женщины и девушки «опахивали» деревню — «городили вокруг деревни железную городьбу». В некоторых селениях обрядовая жертва вупкӑну приурочивалась к первому выгону стада.¹⁰⁹

Другим злым существом, вызывающим падеж скота, по поверьям чуваш, был «хытӑм».¹¹⁰ Верховые чувашаи Ядринского уезда, — пишет В. К. Магницкий, — считают, что в хытӑм превращается душа человека, «умершего без роду-племени, не имевшего при жизни ни кола, ни двора, которого по смерти поминать некому, а также — засватавшего невесту, но не успевшего жениться. Невеста его впоследствии делается также «хытӑмом».¹¹¹ Во время эпидемий животных крестьяне считали необходимым провести обрядовое жертвоприношение в честь хытӑма.

Виновником многих болезней считался также злой дух «супӑр» или «вопӑр». Поверья о вупӑрах (упырь) под аналогичными же названиями были широко распространены не только среди тюркских и финно-угорских народов,¹¹² но и среди восточнославянских народов. В верованиях славянских народов образ упыря связывается с умершими и чаще всего мертвецами-колдунами.¹¹³ Подобная же связь прослеживает-

¹⁰⁷ См. Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. XVII. стр. 211—212.

¹⁰⁸ В. К. Магницкий. Материалы к объяснению старой чувашской веры, стр. 134.

¹⁰⁹ Д. Мессарош. Памятники старой чувашской веры, стр. 47.— К. Прокопьев. Обряд прохождения в земляные ворота. (Из быта чуваш). ИОАИЭ, т. XIX, вып. 3—4.

¹¹⁰ Д. Мессарош. Памятники старой чувашской веры, стр. 23.

¹¹¹ В. К. Магницкий. Материалы к объяснению старой чувашской веры, стр. 119.

¹¹² Я. Д. Коблов. Мифология казанских татар, стр. 432.

¹¹³ С. А. Токарев. Религиозные верования восточнославянских народов, стр. 40—43.

ся и в чувашских верованиях: в вупăра превращаются с помощью злого духа «ийе» старухи-колдуньи. Известны рассказы о «вупăрла карчăк» (упырь-старуха) — колдуньях.¹¹⁴ Образ вугăра рисовался по-разному: то он принимает вид кошки, собаки или свиньи, то превращается в огненного змея, очень часто выступает в человеческом же облике.

Считалось, что вупăр нападает на спящего человека и начинает его давить, вследствие чего человек будто бы испытывает слабость сердечной деятельности и удушье. Кознями же вупăра объяснялись также лунное и солнечное затмения. Затмения луны и солнца, по былым поверьям чуваш, происходили якобы от нападения на них прожорливых вупăров.¹¹⁵ Поэтому суеверные чуваша совершали ряд магических устрашающих обрядов для избавления луны и солнца от злых духов-вупăров: разводили костры, бросали вверх горящие поленья, стреляли из ружей.

Первобытные люди, создавая культ духов по образу и подобию своему, полагали, что духи тоже нуждаются в пище, питье, жилище, одежде и т. д. Они требуют надлежащего отношения к себе со стороны людей. В соответствии с тем, что в представлении верующих духи разделялись на добрых и злых, им приписывались также различные поступки: одни из них благожелательно настроены к людям и охотно им помогают или могут помочь, другие же, наоборот, враждебны и зловредны и стараются причинить людям одни только беды и несчастья. Стараясь воздействовать на мир духов, чтобы они действовали в их пользу в жизненных делах, верующие люди старались восхвалять, ублаготворить добрых духов и, наоборот, всяческими способами пытались избавиться от духов злых. «Слабость, как всегда,—писал К. Маркс,—спасалась верой в чудеса, считала врага побежденным, если ей удавалось одолеть его в своем воображении...»¹¹⁶

Все это привело к тому, что постепенно возникли многочисленные и разнообразные обряды: жертвоприношения, закланья, молигвы, очищения и другие церемонии. Так возник религиозный культ, который с дальнейшим развитием религии соответственно усложнялся. Трудно даже перечислить различные виды обрядов, которые проделывали люди в старину, настолько были они многочисленны и сопровождали чуть ли не каждый жизненный шаг. Многие обряды религии древней эпохи в несколько измененной форме сохранились в современных религиях и поверьях. Так, по былым представ-

¹¹⁴ См. Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. V, стр. 269—272.

¹¹⁵ Там же, стр. 270.

¹¹⁶ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. VIII, стр. 327.

лениям чуваш, болезни и смерть людей являются результатом деятельности мертвецов — злых духов и особого духа смерти *эсре*. И среди чуваш бытовало немало способов и магических церемоний, направленных против вмешательства злых духов в дела живых. Например, существовал обряд «покупки» новорожденных детей, совершаемый обычно в предупреждение смерти детей в тех семьях, в которых они умирали. Сразу же после рождения ребенка бабушка или кто-нибудь из родственниц немедленно завертывала его в тряпки и выносила на улицу. Здесь новорожденного подбирал специально поджидающий йомзя и вносил его обратно в избу с заявлением: «*Ача тупрәм, сутатән, иләр! Сире кирлө пулэ сак ача?*» (Ребенка нашел, продаю, купите! Может быть, вам нужен этот ребенок?) На вопрос родителей: «*Астан тупрән?*» — йомзя отвечал: «*Сўп сунче тупрәм*» или «*Сәлкупсәнчен тупрәм*». (Где нашел? — в сору нашел, в роднике нашел). Вознаградив йомзю за труды, родители дают новорожденному имя «*Сўппи*» («найденный в сору»), с которым он и остается навсегда.¹¹⁷ Этот обычай сохранился и после христианизации чуваш. Поэтому нередко некоторые из них имели два имени: одно давалось при крещении, а второе при прохождении этого обряда. Первое из этих имен фигурировало обычно только в официальных документах.

В предупреждение смерти детей, чуваш называли новорожденных также именами различных деревьев, животных и птиц. Совершая обряд покупки или называя детей различными магическими именами, чуваш наивно верили, что таким путем можно отделаться от злого духа, преследующего новорожденного ребенка.

С возникновением веры в духов и в души появляется почитание душ умерших, так называемый культ предков. Вместе с почитанием душ умерших, — пишет французский ученый, коммунист Шарль Эншлен, — нарождается смутное представление о загробном мире, мире мертвых. Со временем эта идея разовьется и породит представление о рае и аде.¹¹⁸

Основанием для возникновения подобных представлений у первобытного человека послужили те же неверные, ложные понятия о жизни и смерти, о душе. Еще в далеком прошлом люди мечтали и думали о победе над смертью. Вековая мечта о победе над смертью весьма ярко отражена и в произведениях устнопоэтического народного творчества чуваш — в сказках, песнях, легендах. Сказочные герои в своей борьбе с вра-

¹¹⁷ См. В. К. Магницкий. Материалы к объяснению старой чувашской веры, стр. 196.

¹¹⁸ Шарль Эншлен. Происхождение религии. М., 1954, стр. 57.

гами, наряду с волшебными средствами, пользуются различными чудесными целительными средствами. В числе их мы видим и средства против смерти: вода живая или мертвая, молодильные яблоки и т. п. По словам А. М. Горького, фантазия древнего человека — это «выражение желаемого им, представление о возможном для него».¹¹⁹

Будучи убежден в существовании оживляющей его души, первобытный человек, естественно, задавался вопросом, куда эта душа девается после смерти человека? Древние люди думали, что душа после смерти человека продолжает свое существование. Поскольку люди в своих сновидениях часто видели своих умерших родственников и знакомых, то они пришли к мысли, что это души умерших навещают живых. Объясняется это, конечно, тем, что древние люди еще не видели разницы между сновидением и сознанием бодрствующего человека. Формированию веры в существование души, независимо от жизни человеческого тела, а значит и в существование души после смерти человека, помогли также наблюдения первобытного человека над явлениями окружающей природы, воспринимаемые им с точки зрения своих ощущений и наблюдений в своей, человеческой, жизни и деятельности. Так из наблюдений над природой, ежегодно умирающей под действием зимнего холода и вновь оживающей весной, древние люди приходили к ложному выводу о возможности возвращения мертвецов к жизни.

Важный материал для изучения религиозных представлений, связанных с почитанием душ предков, дают раскопки останков древнего человека, старых погребений, фольклорные и этнографические данные. За годы Советской власти изучение таких материалов широко проводилось и в Чувашии. Эти материалы являются достоверными источниками знаний о жизни и религиозных представлениях наших далеких предков. Что же говорят данные науки по интересующему нас вопросу?

Весьма большой интерес для исследуемого вопроса представляют археологические памятники Чувашии из эпохи бронзы, относящиеся к II тыс. до н. э. (4 тыс. лет назад). Это, в первую очередь, большой могильник около Козловки у д. Баланова, погребение у д. Атликасов Ядринского района, курганы около с. Абашева, Таушкасов, Катергина (Бишево), Досаева, Тебикасов и др. Во время раскопок этих археологических памятников были получены весьма важные результаты. Археологические данные свидетельствуют, что уже в эпоху бронзы был широко распространен обычай хоронить умер-

¹¹⁹ М. Горький. О литературе. М., 1937, стр. 445.

ших. Наши древние предки хоронили своих умерших сородичей в глубоких могилах, причем в могилы их клали на боку с поджатыми руками и ногами, т. е. в скорченном положении. Вместе с умершими в могилу клали различные вещи: каменные, костяные, бронзовые орудия (шилья, ножи, топоры, кинжалы), различные украшения. Нетрудно догадаться: это делалось в убеждении, что все эти вещи пригодятся покойному «на том свете». Считая, что в «загробном мире» умершие продолжают жить, древние люди клали в могилу и запасы пищи и питья. Вот почему археологи во время исследований древних погребений, кроме орудий труда, оружия и украшений, находят и остатки пищи, глиняную посуду, кости животных и т. д.

Интересно отметить еще один момент. По представлениям древних, умершие, перейдя в «загробный мир», не только не порывали связи с живыми, а, наоборот, души умерших приобретали для них таинственную власть. Они будто бы могли оказывать содействие и всячески покровительствовать членам рода. Вот почему, чтобы заручиться помощью умерших предков, древние люди устраивали им различные жертвоприношения, т. е. старались их задобрить. Как в первобытных, так и в современных религиях все погребальные обряды и жертвоприношения основаны на желании доставить удовольствие духам предков и избежать их недовольства.

Как показывают результаты изучения конкретных исторических материалов, пережитки культа предков встречаются и в более близких нам по времени религиях.

Следы культа почитания душ умерших предков имеются и в былых языческих верованиях чуваш. По представлениям чуваш-язычников, умершие продолжают жить в потустороннем мире той же жизнью, что и на земле.¹²⁰ Загробная жизнь, по представлению чуваш, является подобием земной: богатый и по смерти богат, коштан и по смерти коштан, бедняки и на том свете будут нуждаться.¹²¹

Вера в существование души после смерти человека и в загробную жизнь наиболее ярко отразилась в погребальных обрядах и обычаях чуваш. В этих обрядах выражена не только забота об умерших, но и смутный страх перед мертвецом, стремление оградить живых от его недобрых посягательств. Так, суеверные чуваш сразу же после смерти человека, принося умиловительную жертву, обращались к нему с просьбой, чтобы он не проявлял свой гнев к живым и не наказывал их болезнями. Одновременно совершалось жертвоприношение

¹²⁰ К. П. Прокопьев. Похороны и поминки у чуваш. Казань, 1903.

¹²¹ В. Я. Смелов. Очерк религиозных верований чуваш. В книге В. К. Мясникова. Материалы к объяснению старой чувашской веры, стр. 258—259.

эсрелю — духу смерти: над изголовьем покойника разбивали сырое яйцо, а в некоторых местностях отрывали голову живой курицы, затем это яйцо или голову курицы выбрасывали в сторону кладбища со словами: «На место души — душа, на место туловища — туловище.»¹²² Все процедуры, связанные со снаряжением покойника на тот свет, также носили характер оберегательной магии. Когда родственники шли за водой для обмывания покойника, то приносили жертву «вутайш» — хозяйну воды, проделывали инсценировку приобретения воды, а во время обмывания покойника обертывали руки кусками холста. Могильщики, приходя на кладбище, прежде чем приступить к рытью могилы, просили у «масар пуслӑхӗ» («хозяина кладбища») участок земли и жертвовали за это деньги. Участники подготовительных работ к похоронам (могильщики, гробовщики и пр.), приступая к исполнению своих обязанностей, произносили заклинание: «Еӗӗ-пуӗ кутӑнла пултӑр!» («Пусть все дело будет шиворот-навыворот»). В доме, где лежал покойник, не рекомендовали садиться и класть какие-либо предметы на скамейку, расположенную у печи, ибо, по убеждению суеверных чуваш, там восседает душа умершего.¹²³

Ряд обычаев, совершаемых при снаряжении покойника в «потустороннюю жизнь», имеет тот же смысл обезопасить себя от мертвого. Будучи убежденными, что в царстве мертвых умерший будет подвергнут допросу на предмет выяснения характера его жизни и деятельности и возможности прибытия новых покойников, суеверные чуваш старались лишить умершего способности давать какие-либо подобные сведения. Для этого в уши, рот и на глаза покойника клали шелковые нитки, свернутые в комок, сопровождая эту процедуру словами назидания, как отвечать на вопросы во время допроса. Например, на вопрос бога о земных грехах покойника последний должен был отвечать: «*Ҫук, ҫаварӑма уҫман, сын ҫинчен калаҫман, ҫынпа вӑрҫман. Акӑ ҫаварта чӑн мерчен, чӑнмерӗм, калаҫман та, вӑрҫман та, акӑ ҫаварта ахах*». («Нет, и рта не открывал, с людьми не сплетничал, не ругался. Вот и во рту сердолик — я молчал, не разговаривал, не ругался, — вот во рту коралл»). На упреки бога, почему не учился добру и не читал нравоучительных книг, он должен ссылаться на то, что его не обучали грамоте из-за плохого зрения, ибо глаза его были затемнены шелком («*Ҫырӑва вӗрентмерӗҫ, куҫам кур-*

¹²² См. В. К. М а г н и ц к и й. Материалы к объяснению старой чувашской веры, стр. 159 — Х. П а а с о н е н. Обычаи и устнопоэтическое творчество чуваш, стр. 70

¹²³ Д. М е с с а р о ш. Памятники старой чувашской веры, стр. 214. — Н. И. А ш м а р и н. Словарь чувашского языка, вып. V, стр. 229.

марё, акă куçра пурçăн туллиех»). На обвинения бога в отсутствии у покойника внимательности к религиозно-нравственным учениям служителей культа, предлагалось жаловаться на плохой слух: «Илтмешкён хăлхана пурçăнна чикрĕç, çавăнна илтеймерĕм» («Не мог слышать, ибо уши были заложены шелком»)¹²⁴.

Обряд «изоляции» покойника и содержание предлагаемых словоназиданий таковы, что умерший не должен в предстоящей беседе с богом допустить выпады по адресу своих сородичей, не должен давать ему возможность совершить что-либо плохое против живых. Вся эта процедура как бы напоминает довольно обычное для прошлого времени поведение чувашских крестьян во время судебного следствия, когда, из-за боязни оказаться во власти царского судопроизводства, они придерживались правила отвечать словами: «*Курман, илтмен, пĕлместĕн*» («Не видел, не слышал, не знаю»).

Суеверные чуваша были убеждены, что умершим присущи те же потребности, что и живому человеку. Этим объясняется обычай положить в гроб вместе с покойником домашнюю утварь и вещи, которые чаще всего употреблялись умершим при жизни. К. П. Прокопьев пишет, что «в гроб покойнику кладут понемногу всего, что он особенно любил и чем занимался в земной жизни. Если он курил трубку, то кладут в гроб трубку с табаком. Если он занимался плетением лаптей, то в гроб кладут кочедык, ножик и лыко. Если он был музыкант-скрипач, гуслиар или пузырьщик, то кладут скрипку, гусли или пузырь, если плотник, то топор и т. д.; женщинам кладут иглы с нитками, веретёна, лен, шерсть, шелк и холст».¹²⁵

У чуваш Ядринского уезда, по сообщению В. К. Магницкого, в гроб умерших девушек матери клали женские головные уборы «*масмак*» и «*сарпан*» и советовали им, чтобы они в загробном мире вышли замуж, холостым сыновьям также рекомендовали вступить в потустороннем мире в супружескую жизнь.¹²⁶

В некоторых документальных материалах, относящихся к XVIII столетию, есть указания на то, что у чуваш-язычников существовал обычай хоронить умерших без гроба. Например, такой обычай зафиксирован в дневнике Товия Кёнигсфельда, участника путешествия астронома академика Н. И. Делиля в Березов в 1740 году.¹²⁷ Документы XVIII столетия содержат

¹²⁴ Х. Паасонен. Обычаи и устнопоэтическое творчество чуваш, стр. 71.

¹²⁵ К. П. Прокопьев. Похороны и поминки у чуваш, стр. 12.

¹²⁶ ЛГА ЧАССР, ф. В. К. Магницкого, т. XVIII, л. 15 об.

¹²⁷ См. П. Пекарский. Путешествие академика Николая Иосифа Делиля в Березов в 1740 г. «Записки императорской Академии наук», т. VI, кн. 2, СПб., приложение н. 3.

также сведения об обычае чуваш хоронить умерших в деревянных колодах. Обычай хоронить в гробу, вероятно, относится к более позднему времени и связан с влиянием обрядов христианской религии.

Обычай, соблюдаемые при выносе покойника из дому, тоже свидетельствуют о страхе сородичей перед умершим. Опасаясь возвращения умершего, участники погребального обряда выносили его из избы ногами вперед и окольными путями, при этом троекратно касались концом гроба дверных косяков со словами: *«Ачасене ан хӑрат, хурӑнташсемне тӑвансене ан хӑрат, хӑейн килне-сӑртна хаяр ан сун»* («Не пугай детей, не пугай родных и знакомых, не желай зла дому своему»).¹²⁸ Вслед умершему выбрасывали раскаленный камень или зажжённое тряпье, полагая, что этим можно отделить себя от покойника и злых духов.¹²⁹

Тело покойника до кладбища везли на телеге или на санях. При этом на всём протяжении пути на гробу сидело несколько человек, выражая тем самым как бы превосходство сил живых над умершим и лишая его возможности выбраться наружу.

Неотъемлемой частью похоронного обряда было оплакивание покойника — причитание — *«сас кӑларни»*. Похоронные причитания исполнялись родственниками умершего, или приглашались профессиональные плакальщицы-вопленицы. Оплакивание покойника происходило и в доме умершего, и в пути на кладбище, и во время засыпания гроба землей. Причеты сопровождались игрой на народных музыкальных инструментах. Содержание причетов сводится в основном к пожеланиям покойнику вести себя благопристойно и благожелательно к тем, от кого он уходит, не забывать своей семьи, навещать, защищать ее. (*«Йытӑ сассине ан сӳре, куккук сассине, чӑкеҫ сассине, автан сассине сӳре. Килӳйша, сурта-йӳре пехил ту, выльӑх-чӑрлӑхе пил ту, тырра-пулла пил ту; ялӳйша пил ту!»*) («Не ходи по лаю собаки, ходи по голосу кукушки, ласточки или петуха. Семейство свое и весь свой дом благослови, благослови скот и посеы в поле; деревню свою и всех односельчан своих благослови!»).¹³⁰

¹²⁸ Н. В. Никольский. Краткий конспект по этнографии чуваш. ИОАИЭ, т. XXVI, вып. 6, Казань, 1911, стр. 577.— Н. С. Павлов. Зарождение драмы в чувашской народной поэзии. «Ученые записки» Чувашского Государственного педагогического института, вып. VI, Чебоксары, 1958, стр. 16—17.

¹²⁹ В. А. Сбоев. Исследования об инородцах Казанской губернии, стр. 182.— Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. V, стр. 221.

¹³⁰ Ф. Н. Никифоров. Стюхинские чуваш. Казань, 1905, стр. 7—8.— Н. С. Павлов. Зарождение драмы в чувашской народной поэзии,

Стремление оберечься от покойника всевозможными приемами магии достаточно ясно видно и из заключительной части похоронного обряда: прежде чем покинуть кладбище, на могиле разводили костер и все участники похорон три раза обходили могильную насыпь, а при возвращении в селение старались не оглядываться в сторону кладбища.¹³¹

Вера в загробную жизнь умершего и боязнь посещений им своих сородичей с различными потребностями заставили суеверных крестьян позаботиться и о создании для покойника соответствующей бытовой обстановки: родственники умершего после его похорон устраивали за околицей, ближе к водным источникам, столик и маленькие стулья. Через несколько дней за этим столиком проводили поминки и всю принесенную кухонную посуду оставляли на месте, чтобы этой посудой и столиком покойник мог пользоваться в загробной жизни. Здесь же за околицей устраивали специальный мостик для покойного (*«виллĕ сын кĕперри»*), ибо по представлению чуваш душа покойника после смерти в течение трех дней купается в воде и к водному источнику направляется через этот мост.¹³² Подтверждение сказанному здесь мы находим и в словах чувашских молитв, произносимых при поминках умершего. Так, в одной из таких молитв, записанной Дьюла Мессарошем в дер. Алгаши Симбирской губернии, мы читаем:

*«Сан валли кĕпер сарап, ҫавăнна ҫўре,
Ак тенкел, ак сĕтел,
Тенкел ҫине ларса,
Сĕтел ҫинче ёссе-ҫиме умăнта пултăр».*

(«Для тебя настилаю мост, ходи по нему. Вот стул, стол — пусть все будет пред тобою, чтобы ты, сидя за столом, мог покушать и напиться»).

По сообщению этнографа К. Мильковича, жившего в XVIII столетии, чувашаи иногда на могилу умершего ставили лачугу, в которой оставляли привязанную лошадь, пока она не умирала там с голоду.¹³⁴ Отголоски этого обычая отмечены и в работе В. К. Магницкого, в которой автор, ссылаясь на сообщения Г. Филиппова, указывает, что чувашаи Ядринского уезда во время поминок в день погребения, для

стр. 17. Тексты чувашских похоронных и поминальных причетов приведены в сборнике Mészáros Gyuia. Csuvás népköltési gyűjtemény. Budapest, 1912, s. 217—218.

¹³¹ Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. V, стр. 221.

¹³² В. К. Магницкий. Из поездки в село Шуматово, Ядринского уезда, Казанской губернии. ИОАИЭ, Казань. 1884, т. III, стр. 174.

¹³³ Д. Мессарош. Памятники старой чувашской веры, стр. 231.

¹³⁴ См. «О чувашах». Этнографический очерк неизвестного автора XVIII столетия. Казань, 1888, стр. 15.

поездок умершего на том свете, вместо лошади, кладут в чашку грудную кость съеденной курицы со словами: «На этой лошади разъезжай, если пустят начальники!»¹³⁵

Существовали и другие обычаи, имевшие своим источником страх перед покойником. К ним, в частности, относится обычай завязывать веревки лаптей на ногах умершего мертвым узлом — «вилнӗ сын тӗвви». К ним же можно отнести и обычай, о котором сообщал один из корреспондентов В. К. Магницкого. По этому сообщению, чуваша Чебоксарского уезда, прежде чем опускать гроб в могилу, расстегивают пуговицы на одежде покойника, полагая, что в таком случае он не в состоянии будет гнаться за живыми сородичами.¹³⁶ У чуваш издавна существовал также обычай совершать обрядовые действия, направленные как бы на «очищение»: производить уборку в жилище, топить баню для участников погребального обряда. Ф. Н. Никифоров, описывая похоронный обряд бугурусланских чуваш Самарской губернии, указывал, что «по возвращении домой могильщики, прежде чем войти в избу, умывают себе руки. В избе одна из женщин спрашивает их так: «Куда вы ходили?» — «Ходили мы по пустому делу», — отвечают те. — «Пусть пропадает ваша работа пропадом», — говорит она».¹³⁷ Этот обычай существовал в прошлом у чуваш повсеместно.

Как видно из описаний этнографов, поминальные празднества чуваш-язычников не ограничивались одним только выражением почтения, внимания и заботы об умерших предках, а дополнялись еще заклинаниями, различными молитвами и обрядами жертвоприношения с целью заручиться их благожелательностью к семье и родным. В этой связи обращают на себя внимание общественные и семейные поминки — угощения, устраиваемые в честь покойников. Любопытно отметить, что в этих поминках печальные похоронные мотивы, плачи, причитания, выражающие скорбь по умершим, одновременно сочетаются с проявлением безудержного веселья. Смысл такого поведения людей во время поминок вполне понятен. По былым воззрениям чуваш, покойники как бы незримо присутствуют и принимают участие в трапезе. Оставшиеся в живых хотят им доставить радость, развеселить их, а также добиться благосклонного отношения их к себе. Если же родственники умерших не будут устраивать в честь их поминки и не догадаются накормить их, то, по тем же поверьям,

¹³⁵ В. К. Магницкий. Материалы к объяснению старой чувашской веры, стр. 176.

¹³⁶ Там же, стр. 166—167.

¹³⁷ Ф. Н. Никифоров. Стюхинские чуваша, стр. 12.

покойники будут напускать на живых болезни и похищать у них для своего пропитания домашний скот.¹³⁸ А если в семье кто-нибудь заболит и йомзя найдет причину болезни в вмешательстве душ умерших, то члены семьи делали дополнительные жертвоприношения в честь покойника.¹³⁹

Культ предков проявлялся и в других формах. Так, весьма древняя традиция почитания огненной стихии у многих народов тесно связана с культом предков. Например, старинный обряд переноса огня (угольев) из старого очага в новый дом одновременно символизирует переход духа предка в новое жилище.

Помимо перечисленных выше различных форм ранних религиозных верований и культов, существуют и другие религиозные верования и обряды, возникшие еще в первобытно-общинную эпоху. Многие из них получили свое дальнейшее развитие в более поздние эпохи человеческой истории и сохранились в виде пережитков в современных религиозных верованиях, обрядах и праздниках.

К числу таких форм религии, возникших еще в первобытном обществе, можно отнести: веру во вредоносную магию или колдовство, волшебство, чародейство, порчу. В основе вредоносной магии лежит вера в способность человека нанести особым, таинственным путем вред другому человеку. Отсюда возникли различные колдовские приемы, заклинания, с помощью которых будто можно было, по суеверному убеждению людей того времени, причинить вред своему врагу, наслать на него болезнь или смерть. В наше время нелепость многих церемоний и приемов магии очевидна. Однако, к сожалению, есть еще люди, которые верят и в «порчу», и в «сглаз», и в силу проклятия и пр. Это показывает, насколько еще живучи предрассудки, которые веками господствовали над человеком.

Видное место в первобытной религии занимало знахарство — лечебная магия. Она и связанные с ней суеверия и обряды распространены повсеместно. При этом характерен факт, что приемы знахарского лечения всюду почти одни и те же. Здесь, как и во всех рассмотренных нами формах религии, в основе лежит та же вера в сверхъестественные силы, в частности вера в то, что болезни вызываются особыми духами, которых можно изгнать заклинаниями и молитвами. Заметим попутно, что по мере постепенного разложения первобытного общества появляется особая каста профессионалов-

¹³⁸ В. К. Магницкий. Из поездки в село Шуматово, Ядринского уезда, Казанской губернии, стр. 171.

¹³⁹ К. П. Прокопьев. Похороны и поминки у чуваш, стр. 25.

знахарей, для которых магическое шарлатанство становится источником существования. Знахарство послужило одним из главных очагов распространения веры в существование богов-целителей. Позднее на этой почве зарождается поклонение чудотворным иконам, мощам, святым источникам, которым приписывались свойства чудотворного исцеления от болезней. Легенд о «чудесных» исцелениях полны сказания всех религий. При этом каждая религия только себе одной приписывает чудодейственную силу. Наука и сама жизнь неопровержимо доказали абсурдность знахарских приемов лечения и необходимость развития научной медицины.

Таким образом, анализ исторически сложившихся ранних форм религий дает нам возможность глубже понять корни религии. Первоначальные религиозные верования — результат фантастических, извращенных представлений первобытного человека о природе и жизни, сложившихся вследствие его бессилия в борьбе с грозными силами природы и неспособности его понять эти силы. При этом религия не только сама была порождена бессилием человека в борьбе с природой, но с самого начала своего происхождения она служила закреплению и оправданию этого бессилия. Ранние формы религии не существовали оторванно друг от друга, а переплетались одна с другой, развивались, вместе с развитием самой человеческой жизни, принимали другие, новые формы.

РЕЛИГИЯ ЧУВАШ В ЭПОХУ ВОЛЖСКОЙ БУЛГАРИИ И МОНГОЛО-ТАТАРСКОГО ИГА

Возникновение классового общества и изменения в религиозных верованиях людей. «Волжская Булгария» — первое государство на территории Среднего Поволжья. Влияние общественно-административного строя Булгарского государства на религию чуваш. Иерархия богов в языческой религии чуваш. Культ «Валём-хуҫа». Религиозные верования и обряды волжских булгар. Принятие ислама. Влияние мусульманских верований на религиозные воззрения чуваш. Насильственное насаждение ислама среди чуваш в эпоху Золотой орды и Казанского ханства.

Ранние формы религии имели в зародыше все признаки позднейших мировых религий. Существенное отличие их от позднейших форм религии заключалось в том, что в ранних формах религий отсутствовала еще вера в существование единого всемогущего деспота — бога, возглавлявшего всех остальных мелких божеств. В религии первобытного общества духи и боги не были разделены на высших и низших. Здесь нет еще веры во всеобщих и всемогущих богов. И это вполне понятно, ибо в родовом строе не было господ и подчиненных, не было угнетателей и угнетаемых.

Мир религиозных представлений первобытного человека являлся извращенным отражением земного мира. Поэтому вполне закономерно, что изменения условий жизни людей должны были вызвать изменения и в их религиозных воззрениях. Так, с распадом первобытнообщинного родового строя, с появлением частной собственности и классов изменились и религиозные верования людей. В результате появления частной собственности возникло и закреплялось неравноправное положение членов общества внутри рода и племени. Возникло деление на богатых и бедных, произошло выделение старейшин, военных вождей и вообще господствующей родо-

вой верхушки. Изменения в общественном положении людей внутри родового строя нашли свое отражение и в соответствующем изменении (разделении) в мире духов: из многочисленного количества одинаковых («равноправных») богов выделились главные и второстепенные боги. Появились и внешние отличия среди богов. Каждый из них получал свое имя, приобретал даже свою специальность: люди начали приписывать им покровительство и содействие определенному виду производственной и общественной деятельности людей.

Вместе с тем появление классов вызвало также изменение в представлениях людей и о функциях богов. В доклассовом обществе духи и боги в основном «управляли» лишь явлениями и силами природы. С появлением классового, антагонистического общества функции богов расширились — им начали приписывать и управление жизнью общества. «Фантастические образы, — писал Энгельс, — в которых первоначально отражались только таинственные силы природы, приобретают теперь также и общественные атрибуты и становятся представителями исторических сил».¹ Это положение ярче всего можно показать на примере появления у людей веры в единого всемогущего бога.

Священнослужители, богословы и всякие другие защитники религии обманывают, говоря, что люди всегда верили и поклонялись единому всемогущему богу, известному у различных народов под разными названиями. Действительная жизнь и научные данные полностью опровергают этот вымысел защитников религии.

Вера в «единого» бога у людей появилась только в определенной историческую эпоху. Единобожие могло возникнуть и возникло лишь тогда, когда появились классы и государственная власть во главе с царями, фараонами, князьями, т. е. в эпоху образования древних государств. «...Единый бог, — писал по этому поводу Энгельс, — никогда не был бы осуществлен без единого царя.. Единство бога, контролирующего многочисленные явления природы, объединяющего противоположные силы природы, есть только копия единого восточного деспота, который видимо или действительно объединяет сталкивающихся в своих интересах людей».²

Таким образом, как в реальном мире над подчиненными господствовал верховный правитель — царь, так и в мире религиозном над второстепенными богами возвышался главный бог — «бог богов», своеобразная копия земного царя. Как в реальной земной жизни верховный правитель — царь — воз-

¹ Ф. Энгельс. Анти-Дюринг. М., Госполитиздат, 1951, стр. 292.

² К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. XXI, стр. 45.

вышел над народом, так и единый всемогущий бог был объявлен недостижимым для людей.

Таким образом, изменения в общественной жизни людей (разложение первобытного общества, классовое расслоение и возникновение государства) вызвали соответствующие изменения и в религиозных верованиях людей. Вместе с разложением родовой общины исчезают и родовые боги. С появлением земных царей в сознании людей возникают «небесные цари» — боги. Классические примеры верований в единого бога дают религии рабовладельческих государств. Так, в представлениях древних египтян пост «царя небесного» занимал бог солнца Ра, у древних греков — бог грома и молнии Зевс, у древних славян — властитель стихий Перун и т. д. Остальные боги и духи подчинялись главным богам наподобие того, как в подчинении верховного правителя на земле находились различные его наместники, полководцы, чиновники и т. п.

Разложение общинного строя, становление классового общества и образование государственных объединений на территории Среднего Поволжья должны были, несомненно, отразиться и на религиозных представлениях всех народов Поволжья, в том числе и чуваш. Первым государственным объединением на территории Среднего Поволжья являлась Волжская Булгария, возникшая в результате распада (в VII веке) в Нижнем Поволжье и Северном Причерноморье сильного племенного союза «Великой Булгарии». Под напором хазар часть болгар ушла на Дунай, где болгары Аспаруха очень скоро ассимилировались в местной славянской среде. Другая часть болгар поднялась вверх по Волге и на территории бассейна Камы при слиянии ее с Волгой образовала раннефеодальное государство волжских болгар.³

Волжские болгары отличались высоко развитой по тому времени культурой. Основной отраслью их хозяйства были пашенное земледелие с наличием паровой системы и скотоводство, широко были развиты ремесленное производство и торговля. Известны такие крупные болгарские города-центры, как Булгар, Биляр, Сувар и др., в которых обитали в основном военно-феодальная знать, купцы и ремесленники.

Как показывают исторические источники и исследования советских ученых, Булгарское государство включало в свой состав многие племена, в том числе и некоторые финно-угорские, генетически связанные с более ранними культурами

³ Более подробно о Булгарском государстве см. А. П. Смирнов. Волжские болгары. «Труды Государственного исторического музея», вып. XIX, М., 1951.

края. В составе этого государства происходили большие этнические процессы, одним из которых был процесс смешения местного финно-угорского населения с пришлыми тюркоязычными булгарами. В настоящее время исследователи истории Волжской Булгарии считают, что в процессе ассимиляции булгарами-сувазами местного финно-угорского населения и сформировался чувашский народ.⁴ Научкой доказан и тот факт, что волжские булгары сыграли важную роль в формировании и другого, родственного чувашам народа,—казанских татар.⁵ Данные археологии и этнографии показывают, что под сильным влиянием булгар находились и другие финские народы Поволжья — мари, мордва и удмурты.

Многочисленные данные сравнительного изучения болгарской культуры с памятниками материальной и духовной культуры чуваш приводят к выводу об их генетической связи. Не вдаваясь в подробный анализ этих связей, изложим здесь вкратце материалы о религиозных верованиях чуваш в эпоху Волжской Булгарии, а также и о домусульманских религиозных представлениях булгар, пережитки которых сохранились в чувашской языческой религии более поздней эпохи.

В своем общественно-политическом развитии волжские булгары в основном прошли те же этапы, что и все народы Восточной Европы. В связи с разложением в IX—X вв. общинной собственности на землю, происходил процесс образования феодальной земельной собственности, приведший к появлению крупных феодалов-землевладельцев. Булгарскому государству были присущи многие черты восточно-азиатского деспотизма. Во главе государства стоял представитель верховной власти, называвшийся *маликом* (царем) или *эмиром* (князем).⁶ В подчинении болгарского царя находилось несколько царей — «главари» бывших племен, которые продолжали еще пользоваться некоторыми политическими привилегиями. Так, по свидетельству Ибн-Фадлана, при посещении Булгарии посольством Багдадского халифа (922 год), в подчинении главного болгарского царя *Алмуша* находились четыре царя. Помимо этого, как сообщают восточные авторы, в Булгарии была и высшая знать. Это, во-первых, представители центральной власти на местах и знатные люди, с которыми царь совещался по различным вопросам. Упоминаются также «сотоварищи»,

⁴ Результаты последних научных исследований по вопросам происхождения чувашского народа изложены в следующих сборниках статей: «О происхождении чувашского народа». Чебоксары, 1957.—«Материалы по истории Чувашской АССР». Вып. 1, Чебоксары, 1958.

⁵ См. сб. статей «Происхождение казанских татар». Казань, 1948.

⁶ «История Татарской АССР». Том I, Казань, 1955, стр. 64.

«друзья» (*хуана*), т. е. дружинники, военные люди, окружавшие царя и жившие на его средства.⁷

Все эти богатые и знатные люди составляли окружение царя. По рассказу Ибн-Фадлана, для почетной встречи арабских послов и заслушания письма халифа царь собрал к себе «царей», «предводителей», «жителей своей страны», т. е. «знатных лиц из жителей его государства».⁸

Главарь и высшая знать господствующей классовой верхушки Булгарского государства, в свою очередь, окружали себя сонмом слуг самого разнообразного назначения. Им полагалось воздавать почести не только при жизни: смерть и похороны знатных лиц также обязательно сопровождались пышными обрядами.

Булгарское общество делилось на антагонистические классы. Так Ахмед Ибн-Фадлан различает у булгар «рейсов» («главарь», знать), «простой народ» (масса крестьян и ремесленников), отмечает также «свободных» и «рабов».⁹ Как и во всяком феодальном государстве, хозяйственная жизнь Булгарии основывалась на эксплуатации господствующей классовой верхушкой трудящейся массы булгарского населения. Таким образом, перед нами вырисовывается типичная картина социального расслоения и классовой дифференциации населения Булгарии.

Изучение языческой религии чуваш позволяет вскрыть влияние общественно-административного строя Волжской Булгарии и Золотой орды на их религиозные представления. Изучение их показывает, что иерархическая терминология этих государственных объединений перешла, например, на почитаемые чувашами божества. Занимаясь объяснением непонятных терминов в старинных молитвословиях чуваш, проф. Н. И. Ашмарин пришел к выводу о том, что чуваш, под несомненным воздействием патриархально-феодальных порядков и административной структуры ханства, представляли своих богов в виде важного хана и окружающих его чиновников. «Этим былым, давно позабытым общественным строем, — утверждает Н. И. Ашмарин, — мог быть или административный строй Волжской Булгарии, или более поздний строй Золотой орды».¹⁰ Например, в языческих молитвословиях чуваш мы находим обращения к следующим божествам: «*тăвам*

⁷ А. П. Ковалевский. Книга Ахмеда Ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921—922 гг. Харьков, 1956, стр. 131—132.

⁸ Там же, стр. 131.

⁹ Там же, стр. 131—132.

¹⁰ Н. И. Ашмарин. Отголоски золотоордынской старины в народных верованиях чуваш. «Известия Северо-Восточного Археологического и Этнографического института», т. II, Казань, 1921, стр. 4.

ырă» — добрый (т. е. почтенный) дух, заседающий в палате (диване), т. е. в государственном учреждении, в судебном трибунале (сравни — в языках золотоордынских ханов «диван битикчилари» — писцы дивана), «тăвам сўретекен» — дух, ведущий дела дивана-палаты, «мăн торра алăк ошакан» — отворяющий двери богу пўлэхсё, «чĕлпĕр тытса сўрен ырă» — дух, держащий повод, дух, ведущий за повод коня главного бога. Последние названия, указывает Н. И. Ашмарин, заимствованы из пышно обставленных выездов самого хана или какой-нибудь другой важной особы. Или еще «хум кĕрекеç» — ханский кравчий, отправляющий обязанности виночерпия на пирах хана.

Весьма интересно происхождение выражения «сырлах», пожалуй, встречающегося во всех чувашских молитвах. По толкованию Н. И. Ашмарина, чувашское «сырлах» представляет из себя тюркское слово «ярлык», изменившееся на чувашской почве. «Ярлык» — во многих тюркских языках означает извещение, приказание. Отсюда происходит термин «ярлык» в значении льготных грамот, выдаваемых ханами. «Переход в значении этого слова от приказания к помилованию, — указывает Н. И. Ашмарин, — вероятно, объясняется тем, что каждое слово, исходившее из уст властелина, являлось своего рода милостью для лиц, ему подчиненных».¹¹

Таким образом, вышеприведенные примеры убедительно показывают извращенное, религиозное отражение в сознании людей условий окружающей их жизни. В Волжской Булгарии, позднее в Золотой орде, хан и его двор был окружен сложной иерархией чиновного люда. По этому образцу чуваша представляли и своих богов: в их религии мы видим, что и бога окружает всевозможная небесная знать, его приближенные.

В мире богов чувашской языческой религии царил такая же иерархия («лестница чинов»), как и в земной жизни. Как показывает изучение языческой религии чуваш, она довольно верно воспроизводит структуру классового общества. Эта религия представляет из себя целую иерархическую систему богов и духов, в которой каждому из них отведена своя особая специальность, где одни духи находятся в подчинении более сильных духов и богов: во главе всех богов стоит главный, самый сильный и могущественный бог «сйлати тирă» — верховный бог, окруженный родителями (мать, отец) и различными подчиненными божествами, исполняющими его волю. Среди божеств и духов, окружающих верховного «турă» и подчиненных ему, исследователи старой чувашской языческой веры

¹¹ Н. И. Ашмарин. Отголоски золотоордынской старины в народных верованиях чуваш, стр. 22.

отмечают в первую очередь: «чин суратакан турă» (создатель души), «кывал-хёр суратакан турă» (создатель детей), «тырпул суратакан» (производитель хлебов), «выльăх-чёрлĕх суратакан» (податель всех домашних животных), «сурт суратакан» (творец и хранитель жизни), «мул суратакан» (производитель богатств), «хурт суратакан» (родитель пчел), «чечек суратакан» (создатель цветов), «хурăс антаракан» (ниспосылающий силу и крепость) и др.¹² Так в представлении наших предков возникла вера в существование богов-покровителей и даже воображаемых создателей того или другого вида хозяйства, собственности, семьи и т. д.

Приписывая богам формы земного быта, чувашцы окружали малых богов в свою очередь, различными духами служителей. Так, по былым поверьям чуваш, в подчинении «тырпул суратакан турă» — бога производителя хлебов — находились в услужении следующие духи: «тырпул никĕсĕ» (основание хлебов), «тырпул сыхчи» (хранитель хлебов), «тыр хунаттаран» (производитель хлебов), «хумхаç» (раститель), «уй рзя» (производящий плоды поля), «уй перекет» (сберегатель полей и хлебов).¹³ Важную роль при «хурт суратакан турă» (бог-родитель пчел) играли духи-служители: «ама пĕрен» (ниспосылающий пчелам матку), «пылак паракан» (дающий сладость), «хумхаç» (производящий движения пчел).¹⁴ Из вышеприведенных примеров видно, что в религии чуваш получило свое отражение все углублявшееся расслоение общества. Боги и духи не только стали разделяться на высших и низших, но каждый бог теперь имел в своем подчинении целую группу духов, которым приписывалась своя, особая специальность.

Одухотворение земной власти господствующих классов во главе с всемогущим владыкой — царем и его административно-управленческим аппаратом, как мы уже отмечали выше, получило отражение и в языческой религии чуваш. В религии чуваш верховный бог, кроме малых богов, подобно земным царям, имеет своих слуг — второстепенных богов, обслуживающих его личные потребности: «мăн тура умĕнче сĕрекен» (сопровождающий верховного бога), «мăн турă умĕнче тăракан» (предстоящий пред верховным богом), «мăн турă алăкне усакан» (вратарь — отворяющий двери великому богу), «мăн турă алăкне хупикан» (вратарь — затворяющий двери великому богу) и т. д.¹⁵

¹² Д. Мессарош. Памятники старой чувашской веры, стр. 8—9.

¹³ Б. К. Магницкий. Материалы к объяснению старой чувашской веры, стр. 85, 88 и др.

¹⁴ Там же, стр. 86 и др.

¹⁵ Д. Мессарош. Памятники старой чувашской веры, стр. 14.

При исследовании вопроса об отражении системы общественной жизни в религиозных представлениях чуваш невозможно обойти молчанием факт религиозного почитания чувашами-язычниками и отдельных болгарских ханов и шейхов.¹⁶ Примером почитания главарей господствующей классовой верхушки Волжской Булгарии является и распространение среди религиозных чуваш того времени культа «Валём-хуҫа» (Маалюм-Ходжа). По исследованиям Н. И. Золотницкого, Валём-хуҫа должен быть несомненно Маалюм-Ходжа — один из болгарских шейхов, могила которого находится на вершине горы в Билярске.¹⁷ Татарский историк середины XVI столетия Хисамуддин бине Шерефелдин, рассказывая о проповедниках магометанства в XVI веке в Билярске, указывал, что «в Билярске на вершине одной горы находятся могилы трех великих шейхов, первый ходжа Асгар, иначе Маалюм-Ходжа; второй Абдулла — Ходжа Чубар, известный под именем Абдуллы; третий шейх — Мухаммед».¹⁸

В историко-этнографической литературе имеется и такое указание, что в район болгарского города Билярска (в настоящее время районный центр в Татарской АССР), на места мусульманских «святынь», магометане и чуваш-язычники устраивали массовое паломничество с целью исцеления от различных болезней и недугов.¹⁹

В одной из рукописей, имевшихся у Н. И. Ашмарина, в списке языческих богов чуваш упоминались имя самого Валём-хуҫа и имя его матери («Валём-хуҫа амашё»), причем в сноске было дано следующее объяснение: Валём-хуҫа — Пүләрти таса ҫыл, т. е. Валём-хуҫа — чистый (или святой) источник билярский.²⁰

Из материалов Н. И. Золотницкого и В. К. Магницкого видно, что культ болгарского шейха Валём-хуҫа сделался предметом почитания чуваш самых различных местностей. Рассматривая предпосылки возникновения этого культа в религиозных представлениях чуваш, Н. И. Ашмарин указывал, что «нынешние чуваш уже забыли его подлинное значение; что же касается самого культа Маалюм-Ходжи, следы которого мы находим у чуваш, то подобный культ имеет за собою

¹⁶ «Шейх» — арабское слово — старейшина арабского племени, деревни; глава мусульманской религиозной общины, секты, школы.

¹⁷ См. В. К. Магницкий. Материалы к объяснению старой чувашской веры, стр. 74—75.

¹⁸ См. И. Н. Березин. Булгар на Волге. 1853, стр. 89.

¹⁹ Н. Р. Романов. Культ киремети у чуваш. В сб. статей «О дореволюционной культуре чувашского народа». Чебоксары, 1957, стр. 195. — Л. Климович. Ислам, его происхождение и сущность. Уфа, 1956, стр. 45.

²⁰ Н. И. Ашмарин. Болгары и чуваш. Казань, 1902, стр. 20.

весьма глубокую давность, так как Маалюм-Ходжа известен даже чувашам тех местностей, где не знают и о самом существовании Билярска». ²¹

Таким образом, Маалюм-Ходжа — это один из видных мусульманских деятелей — проповедников в Волжской Булгарии, отличившийся, по-видимому, своей деятельностью по насаждению магометанской религии среди чуваш. ²² Это положение находит свое подтверждение и в том пояснении, которое дают шумшевашские чуваша происхождения киремети Валём-хуҫа. По их толкованию, Валём-хуҫа был проповедником ислама из казанских татар. ²³ Именно поэтому его имя на столь продолжительное время сохранилось в памяти чуваш и превратилось в особое божество, почитаемое религиозными чувашами.

Заслуживает внимания и то, что религиозные чуваша под названием «валле» почитали особое божество, которому во время общественных и семейных молений приносили специальную жертву. ²⁴ В заключение, говоря о культе «Валём-хуҫа», следует отметить, что оба эти слова могут быть объяснены исходя из мусульманских религиозных терминов: «вали» (арабск.) благочестивый, святой, заступник, ходатай, и «хадж» — титул мусульманина, совершившего путешествие в Мекку, паломник, т. е. в сочетании эти два термина означают «святой паломник». ²⁵ Лингвистическое объяснение слова «Валём-хуҫа» еще раз подкрепляет тезис о влиянии ислама на религиозные верования чуваш эпохи Волжской Булгарии. Недостаток фактического материала о домусульманской религии населения Волжской Булгарии (X—XIV вв.) не позволяет нам изучить в должной степени религиозные представления чуваш и других народов Поволжья в древнюю эпоху.

Отдельные отрывочные замечания, которые оставили некоторые восточные путешественники, дают основание предполагать, что религия булгар-язычников заключала в себе немало элементов шаманства с его специфическими обрядами и обычаями. Так, например, по сообщению Ахмеда Ибн-Фадлана, булгары по лаю собак предсказывали счастье и урожай; дом, в который ударила молния, покидался, т. к. считался прокля-

²¹ Н. И. Ашмарин. Булгары и чуваша, стр. 20—21.

²² Любопытно отметить, что в некоторых преданиях чуваш Валём-хуҫа фигурирует в образе булгарского купца. Так содержание одной из таких легенд поэтически пересказал Н. И. Полорусов-Шелеби в произведении «О Залеме, купце булгарском». См. также В. К. Магницкий. Материалы к объяснению старой чувашской веры, стр. 75.

²³ См. Н. Р. Романов. Культ киремети у чуваш, стр. 196.

²⁴ Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. V, стр. 163.

²⁵ См. Н. Р. Романов. Культ киремети у чуваш, стр. 196.

тым; северное сияние считалось борьбой небесных всадников — сказочных волшебных существ; змеи считались неприкосновенными.²⁶

Судя по некоторым данным сравнительного изучения древней религии булгарского населения с религиозными верованиями их соседей, приходим к выводу, что в языческой религии волжских булгар имелись элементы обожествления сил и явлений природы, веры в духов — добрых и злых, сохранялись и тотемистические верования. Описание языческих верований башкир, данное в работе Ибн-Фадлана, с большой долей уверенности можно отнести и к религии булгар. После личного ознакомления с бытом и верованиями башкир (во время своего известного путешествия на Волгу в 921—922 гг.) Ахмед Ибн-Фадлан писал, что часть башкир верила в верховного бога неба, который в согласии с двенадцатью богами, ведавшими отдельными явлениями природы (зимой, летом, дождем, ветром, деревьями, людьми, лошадьми, водой, ночью, днем, смертью и жизнью), управляет миром. Другие башкиры поклонялись разным животным: змеям, рыбам, журавлям, обладающим, по их воззрению, магической силой. Например, поклоняясь журавлям, башкиры говорили: «Эти (журавли) наш господь, так как он обратил в бегство наших врагов». По словам Ибн-Фадлана, башкиры-шаманисты почитали за высшее божество неба (под именем «тенгри»). По их верованиям, высший бог «тенгри» действовал в согласии с остальными богами: каждый из них «одобрял то, что делает его сотоварищ».²⁷ Нельзя не обратить внимания и на тот факт, что аналогичные религиозные представления у поволжских народов — чуваш, мари, удмуртов — сохранились со времени Волжской Булгарии и дожили до их массовой христианизации.²⁸

В почитании булгарами обожествленных сил и явлений природы, о наличии у них тотемистических верований свидетельствуют и материалы археологических исследований, проведенных на территории бывшего Булгарского государства. Так во время археологических раскопок найдены различного рода предметы, имевшие в быту булгар значение оберегов. Булгары верили, что окружающий их мир переполнен различными духами, большей частью враждебно настроенными по отношению к человеку. Для защиты от злых враждебных сил, помимо магических слов, булгарин должен был носить на

²⁶ А. П. Ковалевский. Книга Ахмеда Ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу, стр. 134—136.

²⁷ Там же, стр. 131.

²⁸ О почитании неба чувашами см. в главе «Ранние формы религиозных верований у чуваш» настоящей работы.

одежде и на теле многочисленные обереги-амулеты, покрывать бытовые предметы изображениями «священных» животных, птиц, снабжать их надписями с разными благопожеланиями.²⁹ В частности, среди таких предметов археологами были обнаружены браслеты с изображениями львиных голов, зеркала с изображением летящих журавлей. Весьма широко были распространены у булгар височные кольца, символизирующие своей формой солнце. Костяные амулеты с украшениями в форме круга с расходящимися лучами тоже говорят об обожествлении солнца. С пережитками тотемизма связаны такие обычаи булгар, как обычай класть лошадиную голову под углом постройки для защиты от злых духов.³⁰ Такие «обереги» имущества, как замки в форме животных, особенно важных в хозяйственном отношении, огнива в форме животных также свидетельствуют о бытовании среди волжских булгар тотемистических верований.³¹

Археологические исследования, проведенные на территории бывшего Булгарского государства, дали весьма ценный материал и для характеристики религиозных обрядов древних обитателей нашего края. Так, например, исследованиями советских археологов на территории городских и сельских поселений Волжской Булгарии обнаружены ритуальные сооружения-жертвенники наших далеких предков. Такие сооружения обычно располагались в центре поселения на возвышенной площадке, близ которой зажигался большой костер, а со всех сторон сооружение окружали маленькие костры и сосуды с жертвоприношениями. Уже в ту отдаленную эпоху во время языческих молений в жертву божествам приносились домашние животные, о чем свидетельствуют находки на жертвенниках костей овцы, коровы, лошади.³²

Данные этнографии чуваш и других народов Поволжья дают основание предполагать, что религиозные жертвоприношения волжских булгар происходили в особых «священных» рогах, у «святых» ключей и т. п. Вероятно, уже в эпоху Волжской Булгарии такие жертвенные места и сам дух, оби-

²⁹ Б. Д. Греков и Н. Ф. Калинин. Булгарское государство в домонгольское завоевание. «Материалы по истории Татарии». Вып. 1, Казань, 1948, стр. 174—175.

³⁰ См. А. П. Смирнов и Н. Я. Мерперт. Из далекого прошлого народов Среднего Поволжья. «По следам древних культур. От Волги до Тихого океана». М., 1954, стр. 58.

³¹ Б. Д. Греков и Н. Ф. Калинин. Булгарское государство в домонгольское завоевание, стр. 175.

³² См. Н. Ф. Калинин, А. Х. Халиков. Итоги археологических работ за 1945—1952 гг. «Труды Казанского филиала». Казань, 1954.— «По следам древних культур. От Волги до Тихого океана», стр. 34.

тающий в данном месте, были известны верующим под одним общим названием «киреметь».

Вера в киремень характерна для всех народов Среднего Поволжья и Прикамья, входивших в состав Волжской Булгарии или находившихся непосредственно под ее влиянием, и, по-видимому, некогда была общим верованием всего болгарского населения. Еще в начале нашего века татарский историк Г. Ахмаров в своей работе, посвященной истории болгар, писал, что «до сего времени у мари, чуваш и удмуртов сохранились шаманские верования. Некоторые из этих верований сохранились у казанских татар. Например: «киремень», «кляц», «поклонение воде», «вызывание дождя», погребение покойника с его домашней утварью, почитание душ умерших. Все эти верования были общими и для болгар».³³

Изучение религиозных верований, преданий, имеющих непосредственное отношение к киремети, показывает, что в этом культе своеобразно переплелись разновременные по своему происхождению религиозные представления и обряды. В историко-этнографической литературе формирование культа киремети связывается с эпохой создания на территории Среднего Поволжья государственных объединений — Волжской Булгарии, Золотой орды и Казанского ханства. На основе этнографического и лингвистического анализа культа киремети проф. Н. И. Ашмарин пришел к выводу о том, что «культ киреметей возник у чуваш из почитания умерших, слившегося впоследствии с культом мусульманских святых».³⁴ Н. Р. Романов, развивая выдвинутые Н. И. Ашмариным положения, показывает, как феодальный быт, существовавший в Среднем Поволжье в период господства болгарских и монголо-татарских ханов, нашел превратное отображение в культе киремети.³⁵

Связь культа киремети с мусульманской религиозной идеологией подтверждается религиозными терминами, относящимися к этому культу. Так, само название «киремень» происходит от арабского слова «чудо» (совершенное святым или происшедшее на его могиле), а жрец-хранитель киреметиша «мачавар» в арабском языке («мичавир») означает человека, живущего уединенно при храме или при месте погребения святого.³⁶ Во-вторых, ряд чувашских легенд повествует о том

³³ Цитируем из сборника «Материалы по истории Татарии». Вып. 1, Казань, 1948, стр. 175.

³⁴ Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. VI, стр. 237.

³⁵ Н. Р. Романов. Культ киремети у чуваш, стр. 203.

³⁶ Н. И. Ашмарин. Введение в курс чувашской народной словесности, л. 35 об. — Его же. Опыт исследования чувашского синтаксиса, ч. II, Симбирск, 1923, стр. 270.

что злые киремети произошли от душ умерших жестоких татарских феодалов и представителей мусульманского духовенства. Последнее подтверждается и тем, что названия многих киреметей имеют мусульманское происхождение (*Пилат, Ишпалат, Семеле, Султан, Валем-хуса* и др.). Возникает вопрос: состоит ли культ киремети лишь из религиозных воззрений, отражающих общественно-экономические явления эпохи Волжской Булгарии и монголо-татарского ига, или в нем имеются и элементы религиозных представлений, возникших в более древнюю эпоху?

Некоторые авторы (например Н. Р. Романов), изучавшие культ киремети, возникновение и формирование этого культа целиком относят лишь к эпохе господства булгарских и монголо-татарских феодалов и отрицают наличие в нем каких-либо элементов древних религиозных представлений. На первый взгляд такая точка зрения может показаться и правильной, ибо происхождение самого слова «киреметь» можно объяснить лишь влиянием ислама. Но при такой трактовке объясняется не возникновение этого культа, а происхождение самого слова «*киреметь*», и охватывается лишь круг религиозных представлений, отражающий феодальный быт. По нашему мнению, значительно ближе к истине проф. Н. И. Ашмарин, когда он утверждает, что культ киремети оформился в результате слияния культа умерших с **культом мусульманских святых**.

Бесспорно, что среди чуваш, как и многих других народов Поволжья, задолго до появления ислама с его культом святых имелись религиозные представления о душах умерших. Согласно религиозным представлениям чуваш, умершие могли не только оказать содействие и покровительство в хозяйстве и личной жизни, но и были способны мстить оставшимся в живых, насылая на них болезни и несчастья. Зловредная деятельность умерших особенно усиливалась, когда над ними не совершались положенные обряды. Более злыми и мстительными были, по поверьям чуваш, души людей, умерших неестественной или преждевременной смертью. Лица, которые еще при своей жизни среди членов общины считались опасными и внушали своим общественным положением и враждебными действиями чувство страха и презрения, бесспорно, причислялись после смерти к категории злых духов. И всем этим духам следовало приносить обрядовые жертвоприношения, которые происходили в определенной местности.

Археолог К. А. Смирнов, исследуя на археологическом материале вопрос о булгарских святилищах-жертвенниках, считает возможным описание культовых сооружений русов, дан-

ное в «Записках» Ибн-Фадлана, отнести и к булгарам.³⁷ В сообщении этого путешественника говорится, что жертвенное место состояло из воткнутого в землю бревна, «у которого (имеется) лицо, похожее на лицо человека, а вокруг него маленькие изображения, а позади этих изображений длинные бревна, воткнутые в землю.» На это святилище, как сообщает Ибн-Фадлан, поклоняющийся приводит для жертвы идолам «некоторое число овец или рогатого скота, убивает их, раздает часть мяса, а оставшееся несет и оставляет между тем большим бревном и стоящими вокруг него маленькими и вешает головы рогатого скота или овец на это воткнутое (сзади) в землю дерево».³⁸

За последние годы сотрудниками Куйбышевской археологической экспедиции исследован ряд болгарских святилищ, относящихся к домусульманскому периоду. Например, исследования, проведенные на Шоломе, Ага-Базаре, Бабьем Бугре (Куйбышевский район Татарской АССР), Тигашеве (Батыревский район Чувашской АССР), дали весьма ценный материал для изучения ритуального жертвоприношения волжских булгар.³⁹ Заслуживает внимания тот факт, что на всех святилищах имелись деревянные строения, в которых находились изображения богов-идолов. Территория святилища окружалась оградой, внутри ее располагались жертвенники-кострища, на которых сжигались дары, приносившиеся божеству. Ритуал жертвоприношения, — указывает Б. Б. Жиромский, исследователь древнеродового святилища Шолом, — сопровождался «обычным в таком случае пиром, на котором присутствовавшие ели мясо жертвенных животных и рыб, хлеб, кашу. Все это запивалось напитком, возможно, сделанным из меда. Посуду после употребления разбивали на мелкие куски и бросали в костер. Одновременно на жертвенник клали глиняные фигурки людей, животных, миниатюрные горшочки с крышками и другие ритуальные вещи. После окончания молебствия оставленные в качестве дара богу куски мяса и рыб поедались собаками».⁴⁰

³⁷ К. А. Смирнов. Святилище в урочище Ага-Базар. В кн. «Материалы и исследования по археологии СССР. н. 61. Труды Куйбышевской археологической экспедиции», т. II, М., 1958, стр. 456.

³⁸ А. П. Ковалевский. Книга Ахмеда Ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу, стр. 142—143.

³⁹ См. «Материалы и исследования по археологии СССР. н. 61. Труды Куйбышевской археологической экспедиции», т. II, М., 1958 — А. П. Смирнов. Раскопки курганов и болгарского городища в Чувашии. Газ. «Советская Чувашия», н. 176, от 29 июля 1959 г.

⁴⁰ Б. Б. Жиромский. Древнеродовое святилище Шолом. «Материалы и исследования по археологии СССР. н. 61. Труды Куйбышевской археологической экспедиции», т. II, стр. 448.

О существовании у волжских булгар специальных мест для моления и принесения жертвы свидетельствуют и сообщения неизвестного автора замечательного исторического труда «История о Казанском царстве», относящегося к 60-м годам XVI века. Он же упоминает и о наличии волхвов — служителей языческого культа.⁴¹

Чувашский историк И. Д. Кузнецов в своем исследовании о происхождении чувашской народности, на наш взгляд, совершенно правильно указывает, что сами названия таких булгарских городов, как *Чукети* (Джукетау), *Кёременчук* (Керменчук) свидетельствуют о том, что булгарские города были не только центрами ремесленной и торговой деятельности, но и местами массовых сборищ для молений. Он же, ссылаясь на архивные документы, указывает что даже после разгрома булгарских городов такие великие сборища для языческих молений, в частности в сочетании с праздником в честь завершения весенних полевых работ «*акатцем*», происходили и в XVII веке.⁴²

Мысль, высказанная в статье И. Д. Кузнецова, подтверждается и материалами этнографии и мифологии чуваш. В них встречаются явные отзвуки эпохи Волжской Булгарии. Здесь прежде всего надо отметить текст чувашского языческого моления, записанный крестьянином дер. Нижних Панкелей Чувашско-Сорминской волости Ядринского уезда Егором Борисовым в 1902—1903 гг. В молении говорится: «*Мӑн Киремет, Чёке-Ту, Полярта! Сире асӑнма, сире чӑклеме сӑра турӑмӑр, лашасам пусса, ӗнесем пусса апат пӗсертӗмӗр*». («Главная — Киреметь, Крутая-Гора (здесь следовало перевести Жергвенная гора. — П. Д.) и Полярда! Мы сварили пива, чтобы помянуть вас и принести вам жертву, заколов лошадей и коров, мы наварили вам яств».⁴³ В рукописи сказано, что названные три киремети обитали на берегах р. Сормы. Исходя из того, что чувашаи нередко связывали то или иное урочище с именем киреметей, первоначальный культ которых возник не в этих урочищах, а где-либо в другом месте, Н. И. Ашмарин наименование киремети «Полярда» рассматривает как местный падеж чувашского названия города Пӱлер-Польар (Биляр). Безусловно, раньше в Пӱлере (Биляре), Чукету (Джукетау) происходили массовые языческие моления волжских бул-

⁴¹ «Казанская история». М., 1954, стр. 89 и 131.

⁴² И. Д. Кузнецов. К вопросу о происхождении чувашской народности. В сборнике статей «О происхождении чувашского народа». Чебоксары, 1957, стр. 124.

⁴³ См. Н. Ашмарин. Об одном мусульманском могильном камне в загородном архиерейском доме в Казани. ИОАИЭ, Казань, 1905, том XXI, вып. I, стр. 105.

гар или находились какие-то языческие святины. Вот почему почитание этих городов сохранилось столь продолжительное время в языческих верованиях чуваш.

Из этнографических и фольклорных собраний дореволюционных исследований известны и другие факты почитания чувашами погибших городов Булгара и Биляра — столиц Волжской Булгарии. В глазах религиозных чуваш-язычников и тот и другой являлись священными, как места обитания святых, к которым они обращались с молитвами («*Пайкарта выртан ыра*» и «*Пүлerte выртан ыра*») и приносили положенное число жертв.

Можно с уверенностью утверждать, что до X века и много позднее в Волжской Булгарии преобладали языческие верования и связанные с ними разнообразные культы, возникшие еще в эпоху доклассового общества. Об этом свидетельствуют и многие вышеприведенные нами примеры.

В дальнейшем с разложением древнего первобытнообщинного строя и ростом связей с соседними феодальными государствами Средней Азии и Древней Русью, в Волжской Булгарии стали складываться феодальные отношения с присущими им классовыми противоречиями. В условиях укрепления феодального строя в Булгарском царстве язычество уж не могло отвечать требованиям новой эпохи и зарекомендовать себя как одно из средств утверждения господства феодалов. Мы не знаем, были ли у булгарских царей попытки приспособить языческую религию к условиям классового общества и сделать ее религией государственной, подобно тому как это пытались делать князья древнерусского государства. Но достоверно известно, что когда киевский князь Владимир Святославович попытался языческую религию сделать общегосударственной для укрепления своей власти и единства государства, то он потерпел неудачу. Феодальное государство нуждалось в такой религии, которая проповедовала единобожие и ссылкой на божественный авторитет укрепляла, освящала новый социально-политический строй. Такой религией оказалось христианство. Именно христианская церковь являлась, по выражению Энгельса, «наивысшим обобщением и санкцией существующего феодального строя».⁴⁴ Оценив, очевидно, эту большую политическую роль христианства, киевский князь Владимир ввел его в качестве официальной религии (с 988 года), — христианство стало на Руси государственной религией. В руках князей, а впоследствии царей Московского государства, христианская церковь стала сильным орудием воздействия на массы и прочной опорой господства эксплуататоров.

⁴⁴ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. VIII, стр. 128.

Что же касается Булгарского царства, то здесь для укрепления власти господствующего класса и для поднятия авторитета царя стал использоваться ислам. Чем же объяснить, что господствующая классовая верхушка Булгарского царства оказала предпочтение именно исламу? Одним из важных факторов принятия и распространения ислама явились тесные торговые и политические связи Волжской Булгарии с Востоком, в частности Средней Азией. Восток — родина ислама, там он нашёл себе наибольшее распространение, зарекомендовав себя как одно из средств защиты существовавшего социального гнета и интересов феодалов и купцов. Из исторических документов нам известно, что в жизни Булгарского царства торговля с Востоком имела первостепенное значение. Этому весьма сильно способствовало и выгодное географическое положение Булгарского царства. Булгария, расположенная на стыке торговых путей на Средней Волге, играла роль посредника в торговых и культурных связях северных народов с народами Востока. Принятие ислама содействовало установлению еще более тесных торговых и политических связей Волжской Булгарии с восточными государствами, со Средней Азией.

Другой важной причиной принятия ислама в Булгарском царстве явилась борьба за объединение государства и за поднятие политического авторитета царя. Волжская Булгария состояла не из одного племени, а включала в свой состав близкие между собой племена, как булгары, сувазы, эсегели и другие. Во главе этих племен стояли свои правители — князья, которых царь, глава Булгарского государства, старался подчинить себе и слить под одной властью ранее самостоятельные племена. Отчасти и поэтому булгарский царь Алмуш принял ислам, чтобы, встав «под покровительство бога и его наместника на земле халифа», получить больший авторитет своей власти.⁴⁵

Принимая ислам, булгарский царь преследовал и другие политические цели. Принятие ислама — мусульманства давало возможность царю Волжской Булгарии приобрести в лице государств Средней Азии союзников в ожесточенной борьбе против Хазарского царства, в зависимости от которого находились тогда булгары. Царь Волжской Булгарии искал у Багдадского халифа помощи, хлопотал о постройке крепости, «которая защитила бы меня, — говорил он, — от иудеев, поработивших меня».⁴⁶

⁴⁵ «История Татарской АССР». Том I, Казань, 1955, стр. 64.

⁴⁶ А. П. Ковалевский. Книга Ахмеда Ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу, стр. 133.

В Булгарском царстве ислам стал официальной, государственной религией с 922-го года, когда сюда прибыло специальное посольство Багдадского халифа, подробно описанное одним из его членов — Ибн-Фадланом. Ислам был известен в Волжской Булгарии и до приезда посольства от халифа. Об этом свидетельствует и сообщение Ибн-Фадлана, а местные предания появление в Булгарии первых мусульманских проповедников связывают с эпохой властвования полудегендарного эмира Айдара (IX век). Ислам проник сюда из Средней Азии в результате торговых связей. Необходимо заметить, что здесь были известны и другие религиозные верования — иудейство, христианство, проникшие из Хазарии и Закавказья. Однако идеологическим средством укрепления своей политической власти булгарский царь Алмуш избирает именно ислам, и с 922 г., как уже было сказано, официальным актом ислам закрепляется в Булгарии как государственная религия. Как видно из записок Ибн-Фадлана, царь Алмуш, вскоре после этого, начинает ссылаться на божественное происхождение своей власти: «Воистину, Аллах могучий и великий даровал мне ислам и верховную власть повелителя правоверных... кто будет мне противиться, того я поражу мечом».⁴⁷

Ислам насаждается среди населения Булгарского царства насильственно. Однако, как указывает видный советский арабист А. П. Ковалевский, исламизация носила поверхностный характер и касалась главным образом верхушки булгарского общества (знать, купечество).⁴⁸

Мысль, высказанная А. П. Ковалевским, подтверждается и сообщениями древних авторов, лично наблюдавших жизнь и быт волжских булгар. Путешественники отмечали, например, отсутствие в семейном быту булгарского населения обычаев, связанных с исламом. Булгарские женщины пользовались сравнительно большей свободой, в Булгарии не было затворничества женщин. Ислам, введенный в Волжской Булгарии, не сразу внес изменения в строй семьи булгарского населения. Так, Ибн-Фадлан, говоря о булгарах, указывает, что у них мужчины и женщины купаются в реке вместе, не закрываясь ничем друг от друга. При этом он добавляет, что это не ведет у них к каким-нибудь предосудительным последствиям, т. к. неблагоприятные поступки наказывались у булгар очень строго. Далее Ибн-Фадлан говорит, что он употребил много труда, чтобы убедить мужчин и женщин закрываться друг от

⁴⁷ А. П. Ковалевский. Книга Ахмеда Ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу, стр. 139.

⁴⁸ А. П. Ковалевский. Чуваш и булгары по данным Ахмеда Ибн-Фадлана. Чебоксары, 1954, стр. 45.

друга, но не имел успеха.⁴⁹ Арабский писатель Абу-Хамид Андалуси, лично посетивший болгар в XII веке, сообщает, что болгарские девушки выходят из дома с открытой головой, так что каждый может их видеть. Тот, кто чувствует склонность к одной из них, — продолжает он, — набрасывает ей на голову покрывало (головной убор), и она становится его супругой, без всякого с ее стороны отказа.⁵⁰

Некоторые бытовые навыки, связанные с исламом, постепенно начинают проникать в массу болгарского населения, начинают изменяться, под воздействием новой религии, и древние формы религиозных представлений болгар. О распространении ислама не только в среде феодализирующей знати, но и среди людей низшего слоя свидетельствует сообщение Ибн-Русте (начало X в.): «Большая часть их (т. е. болгар. — П. Д.) исповедует ислам, и есть в селениях их мечети и начальные училища с муэдзинами и имамами. Те же из них, которые пребывают в язычестве, повергаются ниц перед каждым знакомым, которого встречают».⁵¹ Укрепление ислама, борьба мусульманского духовенства с последователями древней религии привели к уничтожению языческих святилищ, что отчетливо прослеживается на археологическом материале. Крупные сооружения языческих святилищ с открытыми очагами в эпоху мусульманства сменились очагами, устроенными в ямах. В эпоху новых социальных отношений классового господства и подчинения обряды жертвоприношений старой религии могли совершаться лишь тайно.

Под восточно-мусульманским влиянием у волжских болгар, в частности, начинают появляться совершенно чуждые им ранее обычаи: затворничество женщин, закрывание ими своего лица, являвшиеся особенностями быта оседлого населения Аравии и Ирана.⁵² Но некоторая часть населения Волжской Булгарии отказалась от принятия ислама, осталась при старой языческой религии, хотя, естественно, что и их быт подвергся влиянию мусульманства. Относительно этой части населения Булгарского государства исследователи в настоящее время пришли к твердому выводу, что эту группу населения составляло племя «суваз». Исследованиями ряда советских ученых

⁴⁹ А. П. Ковалевский. Книга Ахмеда Ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу, стр. 137—138.

⁵⁰ А. Я. Гаркави. Сказания мусульманских писателей о славянах и русских. СПб., 1870, стр. 188—216.

⁵¹ Д. А. Хвольсон. Известия о хозарах, буртасах, болгарях, мадьярах, славянах и руссах Ибн-Даста. СПб., 1869, стр. 23.

⁵² Н. И. Воробьев. Происхождение казанских татар по данным этнографии. Сб. статей «Происхождение казанских татар», Казань, 1948, стр. 76.

установлено, что племенное название «суваз» является лишь более древней формой названия современных чуваш — «*чăваш*», а сами сувазы являются предками чуваш. Такой взгляд находит свое подтверждение и в данных этнографических исследований: в семейном быту чуваш почти совершенно отсутствуют обычаи, связанные с исламом. Например, для семейного быта чуваш не были характерны такие традиции, как закрывание лица женщинами, затворничество женщин и строгая изоляция их от общественно-семейной жизни, присущие внутрисемейным отношениям казанских татар ещё в недалеком прошлом.

Из сказанного здесь совсем не следует, что все племя суваз Волжской Булгарии и его позднейшие представители целиком и полностью и навсегда остались вне мусульманского влияния. С течением времени влияние ислама стало распространяться и среди сельского населения Волжской Булгарии. Результатом этого процесса явилось то, что еще в эпоху Булгарского царства часть чувашского населения была обращена в ислам. Такой процесс происходил и позднее. Из архивных документов, например, известно, что в XVI—XVII вв. чуваш, обитавшие на Левобережье Волги, приняли ислам и постепенно отатарились. И хотя мусульманские религиозные воззрения, как отмечалось выше, не смогли совсем вытеснить языческую религию чуваш, все же наложили на последнюю свой определенный отпечаток. Это прослеживается хотя бы уже в том, что языческая религия чуваш восприняла ряд элементов терминологии мусульманской религии.

Исследования лингвистов и историков-арабистов показывают, что многочисленные заимствования арабских и персидских слов в чувашском языке, относящихся к наименованиям языческой религии, очень стары и в большинстве случаев связаны с мусульманской религией. Считать, что эти слова обязаны своим происхождением позднему воздействию татарского языка на чувашский, нет достаточных оснований. На необоснованность такого суждения указывал еще Н. И. Ашмарин в 1902 году в одном из своих крупных исследований «Булгары и чуваш». Лингвисты указывают, что в некоторых словах арабского и персидского происхождения, заимствованных чувашами, иногда замечаются такие звуковые особенности, которые никак не могут быть объяснены их передачей от татар.⁵³

К числу слов, связанных с языческой религией и получивших распространение в результате влияния ислама, Н. И. Ашмарин и другие исследователи относят: «*турă Тала*» (тюрк.) —

⁵³ Н. И. Ашмарин. Булгары и чуваш, стр. 119—121.

всевышний бог; «*Пихампар*» (чувашск.) — бог, повелитель волков — «*пәйгәмбәр*» (персидск.) — пророк; «*Кёпе*» (чувашск.) — дух, управляющий судьбами человеческого рода, — «*Кубба*» (арабск.) — могила, склеп святого, надгробный камень; «*Киреметь*» (чувашск.) — название особо почитаемых духов предков — «*кәрәмәт*» (арабск.) — чудо, сверхъестественная сила, приписываемая святому человеку, «*мочаур*» (чувашск.) — смотритель киремети — «*мишавир*» (арабск.) — человек, живущий при могиле святого, «*сәмелё*» или «*пёсмёлле*» (чувашск.) — отец киреметей, изречение, употребляемое в самом начале языческих молитв, — «*биссмилля*» (арабск.) — молитвенное изречение в значении «во имя бога»; «*хәрпан*» (чувашск.) — дух, исполняющий особые поручения «кепе» и посредник между людьми и «кепе» — «*курбан*» (арабск.) — жертва. В эту же группу относятся слова — «*асамас*» (ведьма), «*масар*» (кладбище), «*эсрелё*» (дух смерти), «*шайтан*» (чёрт), «*аямат*» (проклятие), «*асамат кёперри*» (радуга), «*тупайк*» (гроб), «*апас*» (повивальная бабка) — татарский *абыза* (ученый, знающий наизусть коран) и т. д.⁵⁴

Некоторые исследователи объясняют влиянием мусульманства на религию чуваш также празднование пятницы (*эрнекун*) и распространенный у чуваш-язычников культ святых, известных под общим наименованием «*ырәсем*». Следует заметить также, что влияние мусульманской религии прослеживается и в чувашских религиозных мифах. Например, название мифического существа чувашских наговоров — «*ашапатман карчакё*», по толкованию Н. И. Ашмарина, составилось из арабских «*Айшә*» (Айша) — имени жены Магомета и «*Фатыма*» — имени его дочери.⁵⁵ Подавляющее большинство этнографов объясняет влиянием мусульманства и бытовавший среди чуваш обычай употребления в пищу конины и запрета свинины у низовых чуваш (*анатри*) в отличие от верховых чуваш (*вирьял*), которые гнушались кониной. Уместно напомнить и наблюдение русского ученого — путешественника XVIII в. И. Георги, отметившего, что «*пребывающие в языческом суеверии чуваш гнушаются свининой и сие переняли от татар*».⁵⁶ Сообщения этнографов находят свое подтверждение и в результатах археологических исследований на территории

⁵⁴ Н. И. Ашмарин. Болгары и чуваш, стр. 119—121. — Его же. Отголоски золотоордынской старины в народных верованиях чуваш. — Д. Мессарош. Памятники старой чувашской веры, стр. 4—6.

⁵⁵ Н. И. Ашмарин. Отголоски золотоордынской старины в народных верованиях чуваш, стр. 34—35.

⁵⁶ И. Георги. Описание всех обитающих в Российском государстве народов. СПб., 1755, ч. I, стр. 36.

Чувашии. Так, например, во время археологических раскопок древних городищ и селищ эпохи Волжской Булгарии на территории южных районов Чувашии кости свиней обнаружены в весьма незначительном количестве.

Несомненно также, что мусульманские религиозные воззрения оказали подобное же влияние и на языческие религиозные верования соседствующих с чувашами финских народов — мари, мордвы, удмуртов. И это естественно, ибо Булгарское царство включало в свой состав и многие финно-угорские племена, которые не могли не испытывать на себе влияние булгарской культуры. Поэтому в религии мари, мордвы и удмуртов также сохранились следы ислама, относящиеся к эпохе Волжской Булгарии и Золотой орды. Помимо этого, многие элементы, свойственные религии волжских булгар, могли быть восприняты мари и мордвой и от чуваш. Подобный взгляд находит свое подтверждение и в чувашских заимствованиях в языках указанных народов. В результате изучения языческой религии мари, этнограф-языковед Н. И. Золотницкий пришел к выводу, что «развитие черемисской (т. е. марийской. — П. Д.) мифологии происходило под влиянием религиозных воззрений соседних народов тюркского племени, на что указывают тюркского корня слова, заимствованные для названия второстепенных богов... Наиболее широкое развитие черемисская мифология получила в IX—X вв. — в цветущий период торговых сношений народов, составлявших Болгарский союз с народами Багдадского халифата и при распространении в Булгаре и соседственных местах мухаммеданства так называемыми «сподвижниками пророка» и их последователями, на что указывают многие перешедшие (через чувашский язык) названия черемисских божеств — персидские и арабские слова, каковы: *сандалик, пигамбар, тѳня, киамат, кѳлпѳ* или *кѳлем, тѳмем, жомем, хри, нур* и мухаммеданское учение о пути в рай над адской бездной».⁵⁷

В этой же связи небезынтересно отметить и то, что в этнографической литературе давно уже было обращено внимание на наличие пережитков религий тюркского и монгольского народов, в том числе и ислама, в древних религиозных представлениях венгерского народа, бытовавших вплоть до последних времен. Венгерский этнограф Вильмош Диосеги в своей новой работе подтвердил это положение дополнительными данными и высказал мысль, что тюркские элементы в религиозных воз-

⁵⁷ Н. И. Золотницкий. Невидимый мир по шаманским воззрениям черемис. «Известия и ученые записки Казанского университета», Казань, 1877, н. 4. стр. 735 и 759.

зрениях венгров являются древними заимствованиями, относящимися к той эпохе, когда предки венгров жили в непосредственном соседстве с Волжской Булгарией.⁵⁸

Наконец, при изучении вопроса религиозных воззрений и обычаев волжских булгар и их остатков, сохранившихся в виде пережитков в религиях народов Поволжья, в том числе и у чуваш, мы должны отметить обычай булгар ставить надмогильные памятники, близкие и родственные каменным бабам древних тюрок, живших в VI—VIII вв. в районах рек Орхоны и Енисея. Советский археолог А. Бернштам, изучая социально-экономический строй орхон-енисейских тюрок, отметил, что каменные бабы или балбалы связываются с могильным комплексом и являются обычно остатками трупосожжения умерших.⁵⁹ Аналогичные памятники широко распространены в степях юго-восточной Европы со времен скифо-сарматской эпохи. Археологический материал подтверждает существование у сарматов и алан обычая ставить каменные изображения покойника. Этот обычай характерен и для булгар, которые по характеру своей материальной культуры были тесно связаны с алано-сарматским населением Приазовья.

Чуваши, будучи родственными с волжскими булгарами, также унаследовали от них обычай ставить надмогильные памятники в виде каменных плит и в виде столбов, называемых «юпа». Так, В. К. Магницкий, описывая старинное чувашское кладбище около д. Чешламы, указывал, что на западной стороне чуваш-язычники ставят стоймя известковые плиты с выдолбленными на верхушках ямками.⁶⁰ Этнограф С. И. Руденко, на основании своих личных наблюдений среди чуваш-язычников Бугульминского уезда Самарской губернии, утверждает, что чуваши иногда вместо деревянных столбов ставят над могилами четырехгранные каменные плиты.⁶¹ Как известно, обычай воздвигать на могиле умершего различные памятники восходит к весьма отдаленному прошлому, еще к эпохе первобытнообщинного родового строя. Уже тогда могила покойного придавливалась сверху камнем: чтобы умерший не мог-де возвращаться в своем прежнем виде к живым сородичам. В целях же предотвращения возвращения покойного его

⁵⁸ См. Эрик Мольнар. Проблемы этногенеза и древней истории венгерского народа. Будапешт, 1955, стр. 26.

⁵⁹ А. Н. Бернштам. Социально-экономический строй орхон-енисейских тюрок VI—VIII веков. Восточнотюркский каганат и кыргызы. М., 1946.

⁶⁰ В. К. Магницкий. Материалы к объяснению старой чувашской веры, стр. 166.

⁶¹ С. И. Руденко. Чувашские надгробные памятники. «Материалы по этнографии России». Под редакцией Ф. К. Волкова. СПб., 1910, т. I, стр. 87.

хоронили в положении утробного зародыша: с прижатыми к телу руками и ногами.⁶²

На основании материалов сравнительного этнографического изучения религиозных верований и обрядов волжских болгар и чуваш можно сделать вывод, что языческие верования чуваш имеют непосредственную связь с религиозными представлениями населения Булгарского царства и других народов, находившихся под его политическим и культурным воздействием. Предполагать здесь позднейшее заимствование от соседей, например от казанских татар, нет оснований. Это справедливо отметил проф. А. П. Смирнов в своей работе «Волжские болгары».

* * *

В результате монгольского завоевания в XIII веке Волжская Булгария попала под власть Золотой орды, а позднее Казанского ханства. Монголо-татарское завоевание и порабощение имело тяжелые последствия для общественно-экономического и культурного развития народов Восточной Европы, в том числе и народов Среднего Поволжья. К. Маркс, характеризуя монголо-татарское иго, в работе «Секретная дипломатия XVII века» указывал, что своей кровавой грязью оно «не только давило, но оскорбляло и иссушало самую душу народа, ставшего его жертвой. Монгольские татары установили режим систематического террора, причем разорения и массовые убийства стали его постоянными институтами». О систематическом терроре, опустошениях и массовых убийствах, совершенных монголо-татарскими захватчиками на территории Среднего Поволжья, свидетельствуют, помимо исторических и археологических источников, и исторические предания народов Поволжья.

Интересны по своему содержанию предания, записанные во второй половине XIX века М. П. Арзамасовым в чувашском селе Тюрлеме, Чебоксарского уезда Казанской губернии. В предании под названием «Завоевание болгар татарами» говорится:

«Неожиданно с юго-востока пришли татары и разоряли их до корня; несметное число болгар было убито, князь был изгнан, на народ наложили дань... Татары опустошили страну; татарские богатыри ходили по стране толпами, старых убивали, молодых уводили в плен и приучали вместе разбой-

⁶² Н. Н. Розенталь. Как возникли религиозные представления. Журнал «Наука и жизнь», 1956, н. I, стр. 34.

ничать, девиц тоже полонили или бесчестили, золото, серебро и всякое добро отбирали на хана».⁶³

Пройдя огнем и мечом по территории Среднего Поволжья, монголо-татары стали устанавливать здесь жестокие порядки, учреждать свою администрацию для грабежа покоренного населения. Народы Поволжья, как и все подвластные монголо-татарам народы, подвергались жестокой эксплуатации. Завоеватели установили в покоренной стране режим жестокого произвола.

Начиная с эпохи монголо-татарского владычества, сравнительно мирному периоду жизни народов Поволжья был положен конец. Разгромы и разорения Волжской Булгарии Булат Тимуром, Тамерланом, разбойничьи набеги отдельных ордынских властителей на подвластные народы, набеги кочевников и бесконечные военные столкновения привели к тому, что центральные земли—житница Булгарского государства—почти полностью обезлюдели и превратились в места кочевий ногайцев и башкир. Эта же участь постигла старинные земледельческие районы Чувашской земли. От бесконечных опустошительных набегов и разбойничьих походов монгольских завоевателей и других степняков юго-восточные лесостепные районы Чувашии превратились в «дикие поля», пришли в запустенье. Население южных районов вынуждено было переселиться к северу от верхнего течения р. Кубни, за т. н. Кошлаушские леса. Опустошенные земли были вновь заняты чувашами лишь после присоединения Чувашии к Русскому государству, когда была ликвидирована опасность набегов степняков.

Однако и массовые переселения чувашского населения в глухие лесные районы не спасали их от бесчинств завоевателей, ибо во всех завоеванных областях монголо-татары посадили ханов, князей, чиновников, дав в их распоряжение вооруженные отряды. Порабощенное население, по свидетельству Плано Карпини — итальянского путешественника XIII века, — давало монголам войска, платило десятину, дань мехами, содержало бесплатно монгольских чиновников в деревнях и городах. «...Сверх того, они требуют и забирают без всякого условия золото и серебро и другое, что угодно и сколько угодно».⁶⁴

Исторические документы и народные предания говорят о жестокости, многочисленных бесчинствах, издевательствах завоевателей над покорёнными народами. Они же свидетель-

⁶³ «Несколько преданий чувашей и татар Чебоксарского уезда». ИОАИЭ, т. III, Казань, 1884, стр. 287.

⁶⁴ «Путешествия в восточные страны Плано Карпини и Рубрука». М., Географиздат, 1957, стр. 56.

ствуют и о том, что представители местной феодальной знати народов Поволжья, в том числе и чуваш, пошли на службу к монголо-татарским ханам и феодалам. «Они (монголы) вербуют себе сторонников из побежденных...»⁶⁵ — сообщал вице-министр минаретов Польши и Богемии.

Чуваши-феодалы — «старейшины», «торханы», «мурзы» и др. — за помощь завоевателям в грабеже своего народа получали от татарских ханов в награду ярлыки — грамоты на владение землей, освобождались от выполнения многих повинностей, куланаев и т. п. Происходил процесс сращивания местной феодальной знати с завоевателями. Вынужденная приспособляться к интересам господствующей верхушки завоевателей, чувашская феодальная знать стала принимать ислам, который в эпоху монголо-татарского владычества получил значительное распространение. Этим и объясняется, что многие чувашские феодалы, принявшие ислам, стали носить татарские имена, а впоследствии полностью отатарились. Совершенно по-татарски звучат, например, чувашские имена, встречающиеся в исторических документах XVI века: Худябей, Такбулат, Кайперда, Айтуган, Бикбулат, Байдеряк, Райсубак и др.⁶⁶

Обращая внимание на этот факт, историк Г. Перетяткович еще в 1870-х годах писал: «Имена некоторых представителей чувашских (Магомет), которые от всей горной стороны били челом Грозному (1551 г.), свидетельствуют, что магометанская религия между ними имела своих последователей».⁶⁷

Приняв ислам, чувашские феодалы начинают насаждать его и среди угнетенного народа. Так, например, в школах, созданных при мечетях, наряду с детьми татарских феодалов, обучались и дети чувашских феодалов. По выходе из мусульманских училищ они пополняли ряды духовенства, выполнявшего волю господствующего класса. Татарский ученый Каюм Насыров не без основания писал, что «во время Казанского ханства некоторые из чуваш приняли ислам; рассказывают, что из них бывали мюдарисы и имамы».⁶⁸

Мусульманское духовенство, поддерживаемое ханами и феодалами, выделилось в особую влиятельную общественную группу. Наряду с князьями, феодалами и мурзами, мусульманское духовенство путем пожалований и самовольных

⁶⁵ См. «Материалы по истории Татарии». Вып. I, Казань, 1948, стр. 198.

⁶⁶ См. Н. В. Никольский. Христианство среди чуваш Среднего Поволжья в XVI—XVIII веках, стр. 31.

⁶⁷ Г. Перетяткович. Поволжье в XV и XVI веках. М., 1877, стр. 122.

⁶⁸ Цитируем из работы Н. В. Никольского. Народное образование у чуваш. Исторический очерк. Казань, 1906, стр. 4.

захватов земель покоренных народов значительно расширило свои владения. Топонимические данные писцовых книг указывают на широкое распространение землевладения духовных и светских феодалов и на территории чувашского края. Весьма часто имели место случаи, когда служители ислама с пожертвованных или захваченных ими чувашских земель переселяли или просто сгоняли крестьян.

Реакционное мусульманское духовенство воспитывало народ в духе покорности властям, в духе нетерпимости к иноверцам. «Коран и основанное на нем мусульманское законодательство сводят географию и этнографию народов всего мира к простой и удобной формуле деления на две половины: правоверных и неверных. Неверный, это — *«гяур»*, это — враг. Ислам проклинает нацию неверных и создает состояние непрерывной вражды между мусульманами и неверными»,⁶⁹ — так охарактеризовал реакционные стороны ислама К. Маркс.

После установления экономического и политического господства над народами Поволжья татарские феодалы и представители мусульманского духовенства — сеиды, шейхи, имамы, муллы, хафизы и др. — стремились к уничтожению особенностей национальной культуры, упорно преследовали непокорных официальным догматам мусульманской религии, насильственно распространяли ислам. Чувашское население татарского ханства, как и остальные народы Поволжья, обязано было придерживаться культовых обрядов ислама. Об этом свидетельствует ряд исторических данных. Так, писатель XVII века Лызлов сообщает, что в 1508 году казанский царь со «всеми своими князьями, мурзами», со множеством народа поселился в поле около Казани; это было во время мусульманского праздника, на который приходили и чувашаи.⁷⁰

В результате проведения такой политики, значительная часть чувашского населения, обитавшая в районах левобережья Волги, Приказанья, а отчасти и на правобережье Волги, была вынуждена принять ислам. Принятие ислама, а также усвоение чувашами татарского языка привели к тому, что не только феодальная знать, служители культа, купцы и исламчей, но и сельское население постепенно отатаривалось.

Этот процесс, как мы уже указывали в предыдущих разделах, начался еще в эпоху Волжской Булгарии. Говоря об успехах в распространении ислама в Булгарском государстве, исследователь истории народов Поволжья и Сибири П. И. Рычков писал: «Многие из черемис, чувашей и башкир-

⁶⁹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. X, стр. 6.

⁷⁰ Лызлов. Скифская история. Москва, 1787, ч. 1, стр. 96. Цитировано по Н. В. Никольскому. Христианство среди чуваш, стр. 31.

цев, подвластных болгарскому царю, обращены были в ислам. В мордовском городе Буртасе часть жителей еще в X в. исповедовала мусульманскую веру».⁷¹ Но тогда ислам распространялся и имел успех в основном лишь в среде феодальной знати, которая нуждалась в «мече духовном». Что же касается эпохи Золотой орды и Казанского ханства, то в этот период насильственно насаждаемый ислам находит значительное распространение. Из многочисленных архивных документов известно также, что процесс отатаривания чуваш, в связи с принятием ислама, продолжался и после Казанского взятия. Так, например, десятки чувашских селений Казанского, Свияжского, Лаишевского уездов, в том числе и арские чуваша, зафиксированные в писцовых книгах, актовых материалах и в других архивных источниках XVI—XVII веков, в дальнейшем уже упоминаются исключительно как татарские селения. В возной грамоте, выданной служилому татарину Досмаметку Кучкееву в 1612 г., говорится: «в Казанской уезд по Зюрейской дороге в починок Трюктямти. Которая земля дана была во 109 (т. е. 1601)-м году на ясак чювашенину Кучкею Мереткозину, абызу, и ныне та земля в починке Трюктямти дана в поместье того же Кучкея абыза сыну, служилому татарину Досмаметку, в его оклад во 100 в 50 чети для его службы».⁷²

Посетив лично в 1870-х годах ряд мещерякских селений Цивильского уезда Казанской губернии (Молькеево, Большое Тябердино, Янгозино и др.), Н. И. Золотницкий пришел к выводу, что жители их являются не мещеряками, а «крещеными из татар чуваша». «От татар и чуваша они отличаются тем, что говорят по-татарски, но костюмируются по-чувашски и, числясь крещеными, выполняют все языческие религиозные чувашские обряды»,⁷³ указывал Н. И. Золотницкий. Кроме этого, он же обнаружил пять деревень, населенных такими же «крещеными из татар чувашами», в Тетюшском уезде Казанской губернии.⁷⁴

В дореволюционной этнографической литературе неоднократно обращалось внимание на то, что луговые мари местное татарское население называли «сюэс» (с мягкими гласными), а горные мари их же называли «суас» (с твердыми гласными).

⁷¹ П. И. Рычков. Топография Оренбургская. Цитировано из «Материалов по истории Татарии». Вып. I, Казань, 1948, стр. 177.

⁷² «Документы и материалы по истории Мордовской АССР». Том. I, ч. II, Саранск, 1951, стр. 12.

⁷³ См. В. К. Магницкий. Несколько данных о «мишарях» (мещера, мещеряки) и селениях их в Казанской и Симбирской губерниях. ИОАИЭ. т. XIII, вып. 4, Казань, 1896, стр. 246.

⁷⁴ Там же, стр. 246—247.

ми), что же касается непосредственно чуваш, то они у марийцев известны под названием «суасла мари». ⁷⁵ Этнограф В. К. Магницкий, тщательно изучавший этот вопрос, не без основания считает, что татары, известные у марийцев под названием «суас», являются отатарившимися чувашами. ⁷⁶

Впрочем, такой процесс происходил не только в среде чуваш. Он наблюдался и в среде других народов Поволжья — мари, мордвы и удмуртов. В «Очерках истории Мордовской АССР» отмечается, что в эпоху Казанского ханства часть мордовского населения, так называемые «мордва каратаи», оказалась отатаренной. ⁷⁷

Историко-этнографические материалы о распространении ислама среди чувашского населения, и в первую очередь среди феодальной знати, могут быть дополнены и материалами устнопоэтического народного творчества. Последние могут считаться вполне достоверными, ибо в основе их лежат действительные события.

Приведем, с небольшими сокращениями, текст одной чувашской легенды, представляющей значительный интерес. Легенда эта известна под названием «Уразмедь». В ней говорится:

«После смерти последнего торхана чуваша не имели покоя. ⁷⁸ Татары беспрестанно нападали на их селения, которые чуваша с умыслом строили небольшими, потому, что большие селения подвергались двум и трем нападениям в год. Забрав в селении все ценное, татары собирали народ в кучу, каждый татарский воин выбирал себе девиц, остальных же или загоняли в какой-нибудь амбар и сжигали или бросали в воду. При таких действиях они некоторых здоровых парней уводили на службу к царю. Иные из этих пленников заслуживали татарскому царю; так, например, один пленник, по имени Уразмедь, жил у царя несколько лет, ездил на войну при татарском войске и бывал его предводителем. За свою храбрость он получил от царя поручение собирать кочующие народы.

⁷⁵ См. В. К. Магницкий. К вопросу о тамбовских и казанских татарах. ИОАИЭ, т. XII, вып. 5, Казань, 1895, стр. 467.

⁷⁶ В. К. Магницкий. Нечто о чувашах, татарах и мишарях. «Действия Нижегородской губернской архивной комиссии». Т. III, Н.-Новгород, 1898, стр. 40.

⁷⁷ «Очерки истории Мордовской АССР». Том I, Саранск, 1935, стр. 51.

⁷⁸ Другая легенда под названием «Убиение торхана» гласит, что последний торхан вместе с болгарским князем был вызван к Темир-хану (так называли чуваша Тамерлана) для принятия магометанской веры. Но они отказались от принятия ислама и решили уехать от татар подальше. Узнав об этом, Темир-хан выступил против чуваш и мари. Произошла жестокая сеча, во время которой был убит последний торхан. (См. «Несколько преданий чувашей и татар Чебоксарского уезда, Казанской губернии». ИОАИЭ, т. III, Казань, 1884, стр. 289).

Жил Уразмедь в Чебоксарском уезде, в деревне Уразмедевой, которая от него и имя получила. Здесь у него были два сада; между садами в середине были каменные дома: в одном жил сам Уразмедь, а в другом жили солдаты; в этот же дом запирали виновных. Обязанность Уразмедея состояла в том, что он должен был собирать с народа подать и представлять царю, а также представлять ему девиц, которых он захватывал силой, за это народ не возлюбил и Уразмедея и царя... Когда Уразмедь и друг его Юмаш умерли, царь велел поставить над ними камни или курганы, которые стоят и ныне. *Во время Уразмедея многие чувашки приняли магометанство*.⁷⁹

В содержание этой и других подобных легенд народ вложил исторические факты, в обобщенной форме вывел образ ненавистных ему тарханов, нашедших общий язык с завоевателями, угнетавших народ как в интересах татарских ханов, так и для собственного обогащения.

Из всего вышеизложенного, однако, не следует делать вывод, что народы Поволжья безропотно переносили монголо-татарское иго. Не следует также слишком преувеличивать размеры распространения мусульманской религии среди народов, подпавших под власть монголо-татарских ханов и феодалов. Многочисленные исторические источники — русские летописи, сообщения восточных писателей, историков и путешественников (Ибн-эль-Асир, Рашид-ад-Дин, Ала-ад-дин Джувейни, Абуль-Гази, Шереф ад-дин-Иезди и др.), западных путешественников (Плано Карпини, Гильом де Рубрук, венгерский миссионер XIII века Юлиан и др.) отмечают упорное сопротивление населения Булгарского государства монгольским завоевателям. Вся история подвергшихся монголо-татарскому нашествию народов заполнена борьбой народных масс против поработителей — за свое освобождение, за сохранение своей национальной культуры.

Эта борьба нашла свое отражение и в народных преданиях. «Сеча была жестокая»,⁸⁰ — говорится в одном из преданий по поводу сражения чувашских и марийских крестьян против ханских войск.

Кроме открытой вооруженной борьбы, покоренные народы применяли и другие формы борьбы против ига Золотой орды и Казанского ханства. Одной из форм такого сопротивления поработителям, как уже отмечалось, являлось массовое переселение населения из старинных земледельческих районов левобережья Волги и юго-восточной части Чувашии в глухие

⁷⁹ «Несколько преданий чувашей и татар Чебоксарского уезда, Казанской губернии». ИОАИЭ, т. III, Казань, 1884, стр. 288—289.

⁸⁰ «История Татарской АССР». Том I, Казань, 1955, стр. 92.

северные районы, где оно, расчищая леса, создавало новые пахотные участки и населенные пункты. Другой формой сопротивления являлся отказ местного коренного населения, в том числе и чуваш, от принятия мусульманской религии. Несмотря на жестокие преследования языческой религии и насильственное насаждение ислама, золотоордынским и казанским ханам не удалось добиться принятия ислама всеми чувашами, мари, мордвой и удмуртами. Как в эпоху Золотой орды, так и в эпоху Казанского ханства (да и в течение нескольких столетий после вхождения в состав Русского государства — заметим попутно), эти народы продолжали упорно придерживаться своих языческих верований. Небезынтересно отметить случаи отказа от исповедования ислама не только в среде трудящихся масс, но и в среде образованных людей — ученых Волжской Булгарии. В этом отношении заслуживает внимания факт, сообщаемый в сочинении Хисам-эд-дина Булгари «Таварихи Булгария». Этот автор пишет, что Аксак Тимур за отказ от принятия официальных догм ислама казнил 36 булгарских ученых.⁸¹ Об этом же свидетельствует и упоминаемый в исторических документах факт обвинения правящими верхами Золотой орды ученого по имени Ходжа Хасан ибн-Омар эль-Булгари в ереси: ученый был приговорен к смерти, от которой он смог спастись лишь бегством в Самарканд, где и умер в изгнании.⁸²

Следует указать и на тот факт, что несмотря на значительное распространение ислама среди казанских татар и башкир, и в их быту продолжительное время весьма цепко держались старые языческие религиозные представления, а некоторые из них сохранились вплоть до наших дней.

Приверженность населения Волжско-Камского бассейна к «старой вере», отказ от ислама, насильственно насаждаемого господствующими классами феодального общества, следует рассматривать как одну из форм выражения народного недовольства феодальным гнетом, один из видов антифеодального сопротивления.

Насаждая ислам, господствующие классы Булгарского царства, а впоследствии Золотой орды и Казанского ханства, и прислуживавшая им влиятельная организация мусульманского духовенства внедряли в сознание трудящихся масс представления о незыблемости существующего феодального строя и необходимости беспрекословного подчинения «богоустановленным» властям. Религия не только принуждала народ быть покорным феодальной власти, оправдывала и освящала име-

⁸¹ «Материалы по истории Татарии». Вып. I, Казань, 1948, стр. 228.

⁸² «История Татарской АССР». Том I, стр. 89.

нем несуществующего бога эксплуатацию и мерзости феодального строя, но и сковывала человеческую мысль, подавляла личность человека. Проповедуя презрение к земной жизни, веру в вечную загробную жизнь, страх перед божьей карой, религия исполняла реакционную роль — отвлекала трудящиеся массы от борьбы со своими поработителями. Помимо этого, ислам оправдывал и освящал агрессивную политику султанской Турции, рассчитанную на порабощение поволжских народов с помощью татарских ханов и феодалов. Установление же турецкого господства обрекало бы покоренные народы на худшую экономическую и культурную отсталость, ибо, по характеристике К. Маркса, Османская империя по уровню своего социально-экономического развития находилась «на самой низкой, варварской стадии феодализма».⁸³

Анализ религиозных представлений чуваш, связанных с эпохой Волжской Булгарии и монголо-татарского ига, показывает, что они возникли как превратное, фантастическое отражение превратного общественного бытия классового общества. Превратность общественного бытия классового общества — в классовой эксплуататорской его организации, в том, что общественные силы, созданные самим же человеком, тяготеют над ним, «противостоят человеку и так же чужды и первоначально так же необъяснимы для него, как и силы природы, и подобно последним господствуют над ним с той же кажущейся естественной необходимостью».⁸⁴

⁸³ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. IX, стр. 374.

⁸⁴ Ф. Энгельс. Анти-Дюринг. М., Госполитиздат, 1957, стр. 299.

СЛУЖИТЕЛИ РЕЛИГИОЗНОГО КУЛЬТА

Служители культа языческой религии и их преследование в связи с принятием ислама. Руководители и служители общественных жертвоприношений чуваш-язычников. Чувашские йомзи и характеристика их деятельности. Жульнические махинации йомзи. Поверья в превращение йомзей после смерти в киреметей. Йомзи в роли врачей и способы их знахарского лечения болезней. Йомзи в условиях христианизации чуваш. Поверья о колдунах — «тухатмаш», «асамăс» и пр.

Известно, что в первобытном обществе не было и не могло быть специальных служителей культа, отсутствовали и церкви, как особая организация верующих по проведению и соблюдению правил и церемоний религиозного культа. При этом, что особенно интересно, совершение различных обрядов, жертвоприношений и колдовских церемоний считалось доступным каждому члену общества. Однако уже в первобытном обществе появились отдельные люди, которые считались лучшими знатоками — специалистами культовых церемоний и обрядов. Если судить по аналогии с тем, что наблюдается у народов, находящихся в стадии родового строя, то в первобытной общине в первую очередь таковыми были сами родовые старейшины, умудренные жизненным опытом старики.

Позднее, в период разложения родового строя и появления классового общества, стали выделяться профессионалы по части выполнения религиозных обрядов — колдуны, чародеи, знахари — посредники между людьми и различными богами. Им приписывали такие способности, которых не было у рядовых членов общества. Вначале эти люди трудились совместно со всеми членами родового коллектива, а за выполнение тех или иных религиозных обрядов получали вознаграждение продуктами и различными подарками. Постепенно, по мере усложнения религиозного ритуала, появления

многочисленных новых обрядов и пр., росло и значение этих людей в жизни родового общества. Выполнение усложненных религиозно-культовых обрядов стало требовать особого умения. В связи с этим происходило формирование касты профессиональных «служителей культа», в состав которой как раз входили вышеуказанные знахари, чародеи, колдуны и т. п. Этих людей с полным правом можно считать отдаленными предшественниками современных служителей религий.

Служители культа превратились в особую прослойку внутри эксплуататорской верхушки. За свою службу они стали получать земельные участки, денежные вознаграждения, различные пожертвования, т. е. разного рода оплату за счет верующих. А коль скоро религия является средством идеологического прикрытия и оправдывания всех и всяческих форм эксплуатации народа господствующей верхушкой общества, служители культа всегда были верными подручными и опорой господствующих классов. На известной стадии развития классового общества происходит и прямое сращивание духовной и светской власти в единый аппарат угнетения и подавления трудящегося большинства эксплуататорским меньшинством.

Отдельные товарищи, занимавшиеся изучением вопросов религиозных верований чуваш, отрицают наличие у чуваш особых служителей культа, игравших видную роль в общественной жизни. Нельзя, например, безоговорочно согласиться с мнением проф. М. Я. Сироткина, утверждающего, что у чуваш будто бы никогда не было профессиональных служителей культа и что чуваш не воздвигали каких-либо специальных сооружений для отправления своих религиозных обрядов и жертвоприношений.¹

Такое утверждение относительно верно лишь применительно к последним столетиям истории Чувашии, т. е. к тому времени, когда, под влиянием христианизации, деятельности церковников и миссионеров, языческие религиозные представления и обряды чуваш в значительной степени видоизменились. Что же касается более ранней эпохи, когда языческая религия народов Поволжья, в том числе и чуваш, менее была подвержена влиянию христианства, то у ряда авторов мы находим указания на существование у них и жречества, и культовых сооружений. Об этом же свидетельствуют и историко-этнографические материалы и отдельные отголоски жречества, сохранившиеся вплоть до нашего времени.

На наличие у предков чуваш — волжско-камских булгар — ритуальных сооружений-жертвенников мы уже указывали

¹ См. М. Я. Сироткин. Дописьменная культура чувашского народа. В сб. статей «Материалы по истории Чувашской АССР», Чебоксары, 1958, вып. I, стр. 217.

в предыдущем разделе. Здесь же считаем нужным лишь заметить, что после официального принятия ислама в Волжской Булгарии (X век), когда начались преследования приверженцев языческой религии, многие жертвенные места были уничтожены. Тогда же, надо думать, начались и гонения на служителей культа языческой религии, как на более упорных хранителей старой веры. Подтверждением этому нужно считать, в частности, следующий рассказ Ахмеда Ибн-Фадлана: «И если они (т. е. болгары-мусульмане. — П. Д.) увидят человека, обладающего подвижностью и знанием вещей (т. е. йомзей, колдунов. — П. Д.), они говорят: «этот более всего достоин служить нашему господу». Итак, они берут его, кладут ему на шею веревку и вешают его на дереве, пока он не распадется на куски».²

Из заметок восточных авторов, писавших о волжских булгарах, можно заключить, что преследование служителей культа языческой религии и лиц, выделявшихся теми или иными способностями, со стороны приверженцев мусульманской религии продолжалось в течение ряда столетий. Так, другой арабский писатель Абу-Хамид Андалуси, посетивший Волжскую Булгарию спустя два столетия после Ахмеда Ибн-Фадлана, сообщает, что «каждые двадцать лет старухи в этой стране (в Булгарии) заподозреваются в колдовстве. Это производит сильное волнение в народе. Тогда собирают старух и, связав им руки и ноги, кидают их в протекающую там большую реку. Ту, которая выплывает, считают колдуньей и сжигают, ту же, которая станет тонуть, объявляют невинною и освобождают».³

В чем же заключалась причина преследования служителей культа языческой религии? Чтобы дать ответ на этот вопрос, вспомним исторические факты той эпохи.

В VIII—X вв. Волжская Булгария была раннефеодальным государством со значительными пережитками патриархальных отношений. Начиная с X века господствующей идеологией феодальной Булгарии становится ислам, призванный освящать эксплуатацию господствующих классов и власть булгарского царя. По мере развития феодальных отношений ислам расширял и укреплял свои позиции в борьбе с язычеством. Усиление эксплуатации трудящихся обострило борьбу народных масс против феодалов. Антифеодальное течение в Булгарии, как и многие подобного типа движения эпохи средневековья, приняло религиозную форму — форму отказа

² А. П. Ковалевский. Книга Ахмеда Ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу, стр. 137.

³ А. Я. Гаркави. Сказания мусульманских писателей о славянах и русских. СПб., 1870.

от принятия ислама. Помимо феодальной знати, которая нередко использовала народные движения в интересах собственной борьбы за власть в государстве, в этом движении принимали участие и отдельные группы служителей культа языческой религии, настроенные оппозиционно по отношению к мусульманской церкви. Вот эту-то часть служителей культа языческой религии, выступившую поборницей старых верований и традиций, и преследовала феодально-мусульманская реакция.

При этом следует помнить и то обстоятельство, что служители языческой религии — жрецы — были людьми, выполнявшими не только обязанности руководителей религиозных обрядов, но они же занимались и медициной, и ветеринарией, и астрологией и т. п. Так, например, они выступали как знатоки лечебных трав и других средств народной медицины. Знания о свойствах лекарственных растений и методы лечения передавались изустно от отцов детям, поэтому не удивительно, что занятие медициной, как и отправление религиозного ритуала, в течение веков являлось профессией знахарей и жрецов. Благодаря такому характеру своей деятельности, служители культа играли весьма важную роль в жизни общества и были почитаемыми авторитетами.

В эпоху Волжской Булгарии и Казанского ханства, несмотря на жестокие преследования, основная масса племени суваз продолжала придерживаться старинных обычаев и обрядов языческой религии. Не сразу удалось вытеснить старую языческую веру среди чуваш и русскому самодержавию вместе с православным духовенством. Вот почему в течение первых столетий после присоединения Чувашии к Русскому государству в различных историко-этнографических источниках мы встречаем многие данные о языческой религии чуваш, в том числе и описание сооружений для языческих жертвоприношений и сведения о чувашских служителях культа. Так, например, академик П. С. Паллас описывает культовые сооружения чуваш, живущих по р. Черемшан,⁴ а этнограф XVIII века К. Милькович знакомит нас с жертвенниками низовых чуваш Симбирской губернии.⁵ Из всех этих данных можно установить, что сооружения для общественных жертвоприношений устраивались на местах обитания киремети — где-либо в оврагах, в поле или в лесу.

По сообщению К. Мильковича, место, где совершались об-

⁴ П. С. Паллас. Путешествие по разным провинциям Российской империи. СПб., 1773, т. I, стр. 139—142.

⁵ «О чувашах». Этнографический очерк неизвестного автора XVIII столетия. С предисловием и примечаниями В. Магницкого. Казань, 1888, стр. 27—28.

ряды языческих жертвоприношений, окружалось четырехугольным деревянным забором длиною, с запада к востоку, от 40 до 60 сажень, а в ширину, с севера к югу, от 30 до 50 сажень. Во внутрь забора вело трое ворот: в северные ворота приносилась необходимая для жертвоприношений вода, западными воротами пользовались люди, а через восточные ворота приводились жертвенные животные. По правую сторону западных ворот устраивался жертвенник, «подобный столу, длиною от севера к югу в полторы сажени, а шириною от запада к востоку в полтора аршина». По обеим сторонам жертвенника ставились 2 столба с перекладинами, которые посредством особых отводин соединялись с навесом, находившимся над жертвенником. На перекладинах вешались котлы для варки мяса жертвенных животных.

На запад от жертвенника и места, где варилось жертвенное мясо, устраивалось крытое здание, состоящее из трех стен: восточную сторону оставляли открытой. Здесь приготавливали и ели обрядовые кушанья.⁶ В «Словаре чувашского языка» Н. И. Ашмарина даны названия указанных сооружений: загороженные места были известны под названием «кёлё карти», а крытые трехстенные помещения назывались «кёлё ласси.»⁷

По свидетельству П. С. Палласа, для общественных жертвоприношений избирался старшина, который «и молитвы читать должен и убивать жертвенное животное».⁸ В старых дореволюционных описаниях религии чуваш упоминаются и другие служители мест жертвоприношений. Так, например, в ряде работ сообщается, что за целостью и сохранностью места жертвоприношений и расположенных там построек следило особо доверенное лицо от всего общества — «кёлё хуши» (хранитель или смотритель жертвенника), причем — и это следует особо подчеркнуть — звание «кёлё хуши» было наследственным. В обязанности же смотрителя места жертвоприношений входил сбор пожертвованных денег и вещей. «Когда пожертвований накоплялось достаточно, то «кёлё хуши» брал их и покупал жертвенных животных».⁹ Смотритель или хранитель жертвенников в разных местах назывался по-разному: «кёлё писё» («главарь моления»), «кёлё кётекен» («наблюдатель за молением»), «кёлё шйалакан» («подметающий места жертво-

⁶ О чувашах». Этнографический очерк неизвестного автора XVIII столетия, стр. 27—28.— П. С. Паллас. Путешествие по разным провинциям, т. I, стр. 139—142.— В. А. Сбоев. Исследования об инородцах Казанской губернии, стр. 88—90.

⁷ Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. VII, стр. 245.

⁸ П. С. Паллас. Путешествие по разным провинциям, т. I, стр. 142.

⁹ Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. VII, стр. 245.

приношений»), «киреметь пӑхакан» («смотритель киремети») и т. д. Кроме этих названий, имеющих отношение к служителям культа, у чуваш-язычников, по указанию К. Мильковича, был еще особый термин «мочаур», ныне уже не существующий в чувашском языке. Мочаур, по свидетельству этого автора, так же, как и «келе хуҫи», нес обязанности смотрителя места жертвоприношения: следил за состоянием жертвенника и всех предметов, употреблявшихся при жертвоприношении. Все здания и вещи, находившиеся на местах молений, считались священными и неприкосновенными, в силу чего не подвергались ремонту: когда они приходили в ветхость, то мочаур сжигал их, и по его распоряжению строились новые сооружения, подобные прежним.¹⁰

Что же касается происхождения слова «мочаур», то Н. И. Ашмарин считал, что это название происходит от арабского слова «муцавир» — человек, живущий при великом храме или гробнице человека, почитаемого святым.¹¹ В аналогичном же

¹² Н. Р. Романов. Культ киремети у чуваш, стр. 197.

¹³ Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. VII, стр. 245.— «О чувашах». Этнографический очерк неизвестного автора XVIII столетия, стр. 32.

¹⁴ «О чувашах». Этнографический очерк неизвестного автора XVIII столетия, стр. 32.

ко в этнографических работах нет более подробного описания костюма чувашских служителей культа. С учетом этого замечания и по аналогии с другими народами Поволжья, можно допустить, что костюм чувашских жрецов значительно отличался от костюма простых чувашских крестьян. Так, например, по свидетельству Н. И. Золотницкого, руководитель жертвоприношений у горных марийцев — «карт» — во время общественных молений облачался в длинный белый балахон без сборок, с красной наставкой из кумача на груди и черной из сукна на спине. На голову жрец надевал высокую шапку из бересты.¹⁵

Цель такого поведения служителей культа, как отказ от приема пищи за общим столом, стремление выделяться образом своей жизни, а также ношение особого костюма, нетрудно понять: все это должно было внушить верующим религиозное почтение к ним, содействовать укреплению их авторитета, как посредников между божествами и людьми. Особенность ре-

лигиозных обрядов в том и заключается, что религия считает возможным использовать самые различные культовые приемы, в большинстве своем даже нелепые, только бы они достигали

¹⁵ Н. И. Золотницкий. Корневой чувашско-русский словарь, стр. 165.

своей цели — содействовали усилению воздействия религии на массы и усиливали авторитет его служителей.

Из этнографических материалов нам известны и такие случаи, когда служители языческого культа, в частности йомзи, для завоевания авторитета не пренебрегали и крайними мерами — угрозой, шантажом, не говоря уже о прямом обмане темного населения. А вот характерная картина из быта чувашской деревни, связанная с образом йомзи (статья находится в работе В. К. Магницкого):

«...Соблазниться профессией йомзи нетрудно потому, что, кроме получения материальных выгод, йомзи в деревне предпочитают всем остальным смертным, и их все боятся; придут, например, в гости йомзя и первый богач в деревне, йомзя усаживается хозяином за стол прежде богача. Иначе, впрочем, йомзя не преминет для поддержания авторитета тут же обидеться и, не вкусив по просьбе хозяина ничего, тотчас же уйти с угрозой: *«Чим-ха! Хувах пырын ман патна; эбех кирлэ болын пояндан маларах!»* («Смотри же, сам придешь ко мне; я понадоблюсь прежде богача!»). — Этого чуваша страшно боятся».¹⁶

Наблюдения В. К. Магницкого относятся ко второй половине XIX века, когда позиции чувашских йомзей были уже подорваны, с одной стороны, благодаря росту общественного самосознания народа, а с другой — в силу значительных успехов миссионеров в христианизации чуваш. А каково же должно было быть их положение, скажем, в XVII—XVIII веках или в еще более отдаленную эпоху? Нет сомнений, что йомзи в те времена на обмане народа наживались не хуже царских воевод, чиновников и сельских коштанов-мироедов. Характеризуя языческую религию чуваш, К. Милькович дал следующую оценку деятельности йомзей: «...жертвоприношения, делаемые по обещаниям или предсказаниям йомзей, бываюи иногда для чуваш столь тягостны, что они лишаются от того последней пищи, домов и идут в вечное рабство. Нахо-

¹⁶ В. К. Магницкий. Материалы к объяснению старой чувашской веры, стр. 15—16. Что же касается происхождения слова «йомзя», или точнее, «юмӑс», то, нам кажется, его можно объяснить, исходя от группы тюрко-татарских языков: «имсе» (башкирск.), «эмчи» (киргизск.) — знахарка. (С. И. Руденко. Башкиры. Историко-этнографические очерки, стр. 325. — С. М. Абрамзон. К характеристике шаманства в старом быту киргизов. «Краткие сообщения Института этнографии АН СССР», вып. XXX, М., 1958, стр. 146). Е. Малов считал, что слово «юмӑс» возможно выводить от персидского слова «амуз» — учитель, образованный, учащий. (См. Е. Малов. О влиянии еврейства на чуваш. Казань, 1882, стр. 12). Сопоставление же Н. И. Золотницкого слова «йомзя» с алтайским «кам» — шаман, на наш взгляд, лингвистически мало обосновано.

дясъ в таком горестном состоянии и не избавляясь от болезней или несчастия, они ропщут на свою веру, на изобретателей своих преданий и на киремети; говорят, что сии последние суть не иное что, как злые духи, влекущие их в заблуждение и несчастье, поглощающие их скот, пажить и имение и вводящие их самих в погибель». ¹⁷

В историко-этнографической литературе, посвященной до-революционному быту чуваш, да и непосредственно в самом устном творчестве народа, содержится немало верных выводов и наблюдений о нечестных проделках, обманчивости и жадности чувашских йомзей. Как в этнографической литературе, так и в архивных документах XIX века получили огласку незамысловатые спекулятивные сделки коштанов и йомзей во время проведения языческих жертвоприношений. Так, например, заранее назначая крестьянам, какое животное и какой масти должно быть принесено в жертву во время «чѹк», чувашские йомзи одновременно договаривались с продавцами жертвенного скота и о цене на него. В данном случае успех их мошеннической проделки с ценами был гарантирован, ибо по стародавнему обычаю, связанному с приобретением таких животных, в этих случаях цена на них определялась только одной стороной — продавцом. В. А. Сбоев, например, пишет на сей счет вполне определенно: «Если назначенное йомзею для жертвы животное чувашенин должен был купить, то не мог ни под каким видом торговаться с продавцом. Надобно было непременно заплатить столько, сколько последний запросит: иначе жертва будет недействительна». ¹⁸ Насколько была распространена подобная практика, можно судить уже по одному тому, что, по предписанию министра внутренних дел, казанский губернатор вынужден был в 1830 году разослать всем уездным исправникам специальный циркуляр «О принятии мер к прекращению у чуваш обычаев в назначении тягостных для них цен для принесения жертвы» с требованием выявлять спекулятивные сделки чувашских йомзей.

Йомзи, ловко наживавшиеся на суевериях и предрассудках крестьян, в своей жадности нисколько не отставали от своих «родных братьев» — служителей православной церкви. Если последние собирали с верующих крестьян ругу натурой и деньгами за каждый свой шаг и богослужение, то йомзи в свое время тоже установили определенный тариф за ворожбу и гадание: «*миѣ пус панӓ, ҫавӓн чухлӓ анчах каланӓ*»,

¹⁷ «О чувашах». Этнографический очерк неизвестного автора XVIII столетия, стр. 32—33.

¹⁸ В. А. Сбоев. Исследования об инородцах Казанской губернии, стр. 122.

т. е. произносили ровно столько слов, сколько копеек заплачено.¹⁹

Кстати заметим, что сами же йомзи создали о своей профессии такое мнение: «если ворожею (йомзе) не дать денег за ворожбу, то сделанное им добро в пользу не послужит, а непременно ему нужно дать денег».²⁰

При ознакомлении с этнографическими источниками, относящимися к деятельности йомзей, приходится просто поражаться обилию форм различных хитросплетений, прямого обмана и проделок чувашских «оракулов». Вот, например, строки, позаимствованные нами из сообщений одного из корреспондентов проф. Н. И. Ашмарина: *«Нумаййашне киреметсенчен ытларах юмйси улталать, курнать... Ну сынсем те хййне нумай улталащё, курнать. Вищё пус парса та улталащё, курнать, пилёк пуспа та; вунй пусне парсан, тата пушших суйма тапратать, курнать. Вара кайран тата килме каласа ярать, тет. Халь ыванса ситрём, тет. Тепёр вищё кунтан пурне те каласа ярйп, тет; суй суйса ярать, тет. Вйл ырй этемех-ши? Вйл этемренех суралнй-ши? Ун патне ырй шутлй сынах ан кайтйр, тесе калать тет пёр сын»*. («Видно, больше киреметей обманывает многих сам йомзя... Но, видно, и сами люди часто обманывают и тем, что платят им три копейки, или же пять копеек; если же заплатить десять копеек, то, видно, начинает врать ещё больше. Говорят, что после этого он рекомендует зайти и еще раз. Говорит, будто бы, что сейчас он устал, а дня через три расскажет все. Вот так он, говорят, и обманывает. Неужели он добропорядочный человек? Неужели он родился от человека? Говорят, будто бы один человек сказал, что пусть, дескать, порядочный человек не посещает его»)²¹

Суммируя свои наблюдения над деятельностью чувашских йомзей, В. К. Магницкий пришел в свое время к выводу, что звание йомзи в первую очередь соблазняет лентяев, т. е. людей, привыкших жить за чужой счет. Последние, чтобы добиться этого звания, измышляют разные мудреные сновидения и, при встречах с известными им лицами, рассказывают эти сны с выводом из них таких последствий, которые у слушателя неизбежно должны случиться.²²

Аналогично же звучат строки о йомзях в этнографическом очерке К. Мильковича: «Юмзи у чуваш бывают мужчины и женщины: они извещают людей о принесении жертв по ве-

¹⁹ Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка. Вып. IV, стр. 325.

²⁰ А. Рекеев. О вероисповеданиях чуваш (Рукопись). Рукописный фонд Чувашского краеведческого музея. Папка н. 7, к. п. 722, л. 18.

²¹ Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. IV, стр. 326.

²² В. К. Магницкий. Материалы к объяснению старой чувашской веры, стр. 16.

лению и воле богов, говоря, что такой-то бог, являсь им во сне, приказал принести себе в жертву на таком-то месте такого-то животного, или на вопрос чувашенина рассказывает, смотря на брошенную в воду медную копейку, какая жертва которому богу угодна; они же исповедуют чуваш перед смертью, и большой всенародно кается им в грехах своих; они дают младенцам имена при рождении».²³

То, что йомзями в большинстве случаев становились люди низких нравственных качеств, подтверждается и народным изречением, которое гласит: «*Ўркенмен аста пулнӑ, вӑтанман юмӑс пулнӑ*» («Старательный стал мастером, а бесстыжий йомзей»).

Чувашские йомзи в своей алчности, хитрости и изобретательности в сколачивании состояния, выманивании денег, продуктов и скота у суеверных крестьян ничуть не отставали от служителей культа других религий, — и христианской, и магометанской. Если последние, скажем, воздвигали «божьи храмы», то более изворотливые йомзи подобные же по существу храмы в миниатюре создавали непосредственно у себя на усадьбе. Для иллюстрации этого положения считаем необходимым привести здесь некоторые историко-этнографические материалы.

В одном из преданий, записанном в 1870-х годах учителем Бичуринского училища, известным чувашским писателем М. Ф. Федоровым, говорится: «В этой деревне (дер. Аккозино) в старину жил закоренелый йомзя Топай, который вмещал в себе все, как говорят, достоинства пророка. У Топая в саду было жертвенное святое место, куда желающие принести богу жертву могли приводить по четвергам и пятницам однопольных баранов, так как молитву при приношении жертвы должен произнести йомзя Топай, за что он получал непременно половину приносимого в жертву барана, иначе жертва не могла быть принятой богом; если кто жалел эту половину отдать ему, Топай не допускал того до жертвоприношения».²⁴

Мало чем отличались от вымогательства Топая и спекулятивно-шантажистские проделки крестьянина дер. Маслово, Чебоксарского уезда, Василия Иванова с культом злого духа «*Мелим-хузя*», якобы обитавшего в его амбаре.²⁵ На поклонение этому духу с жертвоприношением приходили не только

²³ «О чувашах». Этнографический очерк неизвестного автора XVIII столетия, стр. 7.

²⁴ М. Ф. Федоров. Предания чуваш Бичуринского прихода, Чебоксарского уезда, и способы лечения у них болезней. Оттиск из «Известий по Казанской епархии», 1876, н. 21, стр. 3.

²⁵ О возникновении у чуваш-язычников культа «Мелим-хузя» см. на стр. 63—64 этой же работы.

жители окрестных селений, но даже приезжали чуваши из соседних уездов. Однако количество паломников и доход от дарственных жертвоприношений владельцу этой прибыльной «святыни» показались недостаточными, и он со своей женой пустился на новую хитрость: оба начали «ходить по больным и предрекать им смерть, если они не принесут жертву «Мелим-хузя», чем на суеверных чуваш наводили страх».²⁶

Так же, как йомзя Топай, владелец «священного амбара» при случае умел показать свой крутой нрав: лиц, не угодивших ему, он не пускал в амбар. В таких случаях крестьяне незаметно оставляли свои «дары» на его усадьбе. Таким образом в его сад «во множестве пускались гуси, утки, куры и цыплята, откуда не только птиц, но и яблоки похищать все боялись, хотя владелец сада никогда его не караулил». Помимо всего этого, как указывается в источнике, крестьянин Василий Иванов занимался ворожбой, т. е. был йомзей.

Своим стяжательством йомзя Василий Иванов довел своих односельчан до того, что последние в 1870 году, желая положить конец разорительным проискам йомзи, стали просить волостное правление сжечь его амбар. Началось судебное следствие, во время которого, помимо большого количества дарственных жертвоприношений (куски холста, монеты, нухратки и пр.), в амбаре была обнаружена квадратная березовая доска «в полтора вершка толщиной и полторы четверти длиной и шириной, с остатками воска на углах, изображавшая «Мелим-хузя». Следствием же было дознано, что через каждые шесть лет полученный доход делился между «родственниками» Мелим-хузя, а «гуси, утки и т. п. в день раздела приношений закалывались и съедались». В день такого «священнодействия» в доме Иванова собиралась вся деревня, во множестве сходились сюда же больные из других селений. По словам очевидцев, «два последних раздела жертвоприношений «Мелим-хузя» были в 1861 и 1868 годах и на них владельцу амбара доставалось рублей от 60—70, не считая кусков холста, из коих делались полога и мешки».²⁷ Судебное дело завершилось сожжением амбара на берегу реки Бувы. Однако и после этого в течение продолжительного времени чуваш на место, где находилась «святыня Мелим-хузи», подбрасывали свои жертвенные дары.

Во время этнографических экспедиций в южные районы Чувашской АССР нам лично не раз приходилось слышать от старожилов о подобных же проделках чувашских йомзей.

²⁶ В. К. Магницкий. Материалы к объяснению старой чувашской веры, стр. 69.

²⁷ Там же, стр. 69—72.

Так, например, в дер. Бахтигильдино Батыревского района, по рассказам стариков, в конце XIX—начале XX вв. некрещеный чуваш Асалля держал в специальной клетке деревянного истукана. В дни языческих праздников и обрядов для моления этому истукану-божку и обрядового жертвоприношения, помимо родственников хозяина клетки, собирались и другие суеверные чуваш. Внутри клетки для обрядового пиршества были сооружены специальные скамейки и стол. После смерти самого хозяина обряды жертвоприношения были прекращены, однако и поныне развалины клетки, где хранился божок, вызывают у верующей части населения чувство страха,

В старину у религиозных чуваш йомзи вызывали чувство боязни и почитание не только при жизни, но и после смерти. Вокруг их имен выдумывались различные небылицы, им приписывались качества враждебных, приносящих вред злых духов, а во многих случаях, по верованиям чуваш, покойные йомзи будто бы превращались в злых киреметей, насылающих на живых людей разного рода порчу и болезни. Нет сомнения, что в создании таких религиозных настроений и убеждений у верующих, помимо страха отсталых людей перед непонятными им силами и явлениями природы, не меньшая роль принадлежала непосредственно самим йомзям. Ведь это они, когда к ним в случае несчастий и болезней обращались верующие за помощью и советом, рекомендовали приносить ту или иную жертву тому или иному божеству и киреметям. Они же причины многих болезней объясняли как результат якобы неуважения самих больных к памяти киреметей, умерших асам-з̄а (волшебников), йомзей, тухатм̄аш (колдунов) и т. п.

Среди чувашского населения в прошлом широко бытовало поверье, что колдуна земля отказывается принимать, ибо для него смерть не существует. Поэтому умерших колдунов не рекомендовалось хоронить на общем кладбище, для их погребения выбирали места где-нибудь в стороне от кладбища. Жители села Чандорово Козьмодемьянского уезда,—писал Д. Мессарош,—убеждены, что если даже похоронить колдуна, то земля выбрасывает его тело, или оно проваливается сквозь землю, или вечно плавает на воде, а душа его странствует по земле и занимается порчей и другими злодеяниями среди живых. Происхождение многих киреметей они связывают с блуждающими душами таких колдунов. Чтобы избавиться от зловредной деятельности умершего колдуна, крестьяне вбивают на его могилу осиновый кол.²⁸

Религиозные воззрения чуваш-язычников о происхождении некоторых киреметей из духов умерших йомзей нашли свое

²⁸ Д. Мессарош. Памятники старой чувашской веры, стр. 259.

выражение и в некоторых народных сказаниях. Так, например, о происхождении киремети Чемень, почитание которой в дореволюционное время широко было распространено в селениях низовых чуваш южных районов Чувашии, существовал ряд сказаний. В варианте этого сказания, записанном К. Мильковичем, говорится, что Чемень «был житель деревни Юхмы, в Буинском округе, и почитался от народа йомзей. При смерти он завещал своим родственникам, чтобы они по кончине его не хоронили на общем кладбище, а положили на поле на особом месте, им от него указанном, и что он будет у них ирзамом. Родственники исполнили его завещание».²⁹ После смерти Чеменя суеверные чуваша отнесли его в разряд самых злейших богов. «По мнению их (т. е. чуваш.— П. Д.),— пишет далее К. Милькович,— за самое малейшее неисправление жертвы, даже такой, которая тягостна небогатому человеку, он (т. е. Чемень.— П. Д.), производит корчу в жилах и прочие неизлечимые болезни. Почему приносят они ему в жертву только одних больших животных, а замужние женщины по аршину холста, который они почитают непременно долгом напясть и выткать в одни сутки. Ни одна невеста, живущая близ оной деревни, не смеет выйти замуж, не принеся Чеменю жертвы; и даже так иногда случается, по извещению йомзей, должна бывает заколоть вдруг и принести ему в жертву баранов до двенадцати».³⁰

В сообщениях К. Мильковича имеются также сведения о том, что чуваша, поссорясь между собою, ходят в киреметь Чеменя и, принеся ему жертву, просят об отмищении своим неприятелям: они верят, что Чемень, услыша их просьбу, наносит последним нестерпимые болезни. Другие, напротив, стараются удовлетворять Чеменя великими жертвами, чтобы не умереть от злых болезней; хотя бы и должны были разориться от тех жертв.³¹

Ко всему сообщенному К. Мильковичем мы со своей стороны считаем необходимым дополнить некоторые сведения. Культ киремети Чемень был известен не только жителям дер. Юхма (ныне с. Батырево — Патяръял Батыревского райо-

²⁹ «О чувашах». Этнографический очерк неизвестного автора XVIII столетия, стр. 25. Слово «ирзам» правильно следует читать «ыра́сем». «Ырă» или «ыра́сем», по толкованию Н. И. Ашмарина, подставное слово для обозначения киремети (См. Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. III, стр. 64—67). В другом месте Н. И. Ашмарин пишет, что культ «ыра́», соприкасаясь с культом киремети, имеет тесную связь с почитанием умерших (см. более подробно Н. И. Ашмарин. Опыт исследования чувашского синтаксиса. Ч. I, Казань, 1903, стр. 241—246).

³⁰ Там же, стр. 25—26.

³¹ Н. И. Ашмарин. Опыт исследования чувашского синтаксиса. ч. I, стр. 25—26.

на Чувашской АССР) и окрестных селений. Почитание киремети Чеменя было распространено и в других местах, в частности среди многих чувашских селений Буинского уезда. Колхозники из селений Старые Айбеси, Большое Чеменево нам рассказывали, что некоторые суеверные люди в несчастных случаях и поныне на местности, известной под названием «*Чемень киремечё*», приносят жертву: подбрасывают деньги, лоскутки тканей, пускают живых домашних птиц.

В собраниях произведений дореволюционного устного народного творчества чуваш имеется немало различного варианта легенд о превращении *йомзей*, *асамӑс* (волшебников), *тухатмӑш* (колдунов) и пр. после смерти в киреметей. Некоторые из них содержат глухие воспоминания из эпохи Казанского ханства, рассказывают о службе чувашских йомзей и асамӑс у татарских ханов. Вот как гласит, например, легенда о происхождении Шинерской киремети Орахча:

«Пирён патра Шёнер хёрринче пёр Орахча ятлӑ сын пурӑнӑ, тет. Вӑл питё пёлекен асамӑсах пулӑн, тет. Вӑл чӑнах пулӑн, тет. Вӑл Хусанти тутар патшипе питё туслӑ пулӑн... Унта час-часах хӑнана кайса сӳренё. Вилес умён Орахча пёр ухӑ пенё те хӑйне сав ухӑ йкнё сёре пытарма хушӑ ывӑлёсене. Вӑл ухӑ вӑрман усланкине йкнё. Орахча вилсен, ӑна сав усланка пытарӑн. Ун сине пёр чул лартӑн. Чулӑ халё те пур, сӳрни пирён пек мар». («В нашей местности на берегу Шинерки жил, говорят, один человек по имени Орахча. Говорят, что он был очень знающим волшебником. Говорят, что это — правда. Он очень дружил с татарским ханом в Казани... Он часто ездил к нему в гости. Перед своей смертью он выпустил одну стрелу и наказал своим сыновьям, чтобы похоронили его там, где упала стрела. Стрела эта упала на поляне в лесу. После смерти Орахчу похоронили на этой поляне. На могиле поставили камень. Камень тот стоит и теперь, надпись сделана не по-нашему»)³²

Весьма близок по своему содержанию к этой легенде и факт, сообщенный М. Дмитриевым, одним из корреспондентов В. К. Магницкого из с. Аттикова Чебоксарского уезда (ныне это село в составе Козловского района Чувашской АССР). Автор письма указывает, что около с. Аттикова (Пӑрмас) на старинном кладбище под названием «*Сичкас масарё*» («кладбище семи деревень») сохраняются два надгробных камня с высеченными на них татарскими надписями. По рассказам чуваш, — пишет он, — под одним из камней «погребен чувашин, славившийся при жизни колдовством и называв-

³² Н. Р. Романов. Культ киреметя у чуваш, стр. 201.

шийся за свое искусство «асамӑс». Душа этого колдуна (киреметь), обитающая на кладбище, и до сих пор не дает чувашам покоя: поражает их глазной болезнью, вообще — за что-то ненавидит их и их скотину. Для умиловствования этого колдуна киремети... чувашаи пускают на кладбище живых уток и кур, иногда запряженных в маленькие тележки или санки с посаженными в них куклами». ³³

Другой корреспондент В. К. Магницкого, учитель В. Н. Орлов, в 1900 году записал предание о происхождении «Хведи киремечё», почитаемой крестьянами д. Актай Ядринского уезда. В нем говорится, что Хведи был охранителем киремети, поддерживал чистоту и опрятность места моления, которое называлось «киреметь йётемё», и одновременно являлся исполнителем обрядов жертвоприношений. После смерти Хведи это киреметище стало почитаться местным населением как место обитания его души. ³⁴

В дореволюционной Чувашии, как и во всей России, в годы жестокого социального и национального угнетения народов, при общей культурной отсталости чувашской деревни, были весьма благоприятные условия для одурманивания и обирания населения не только служителями христианской церкви, но и для происков чувашских йомзей — ворожеев, знахарей, доморощенных врачей-бабок и разного рода «прорицателей», «прозорливцев» и т. п. В отдельных селениях Чувашии их число достигало весьма внушительных цифр. Например, из списка чувашских йомзей в некоторых селениях Чебоксарского уезда, опубликованного В. К. Магницким в 1881 году, мы узнаем, что в дер. Масловке число их составляло — 11, в дер. Семенчине — 5, в с. Аттикове — 7 и т. д. ³⁵

Более подробное знакомство с этнографическими материалами приводит нас к выводу, что словом «йомзя» чувашаи называли не только людей, занимающихся гаданием, но и вообще лиц, исполнявших обязанности руководителей языческих молений и жертвоприношений, а также различных знахарей. Поэтому один из авторов, писавший о языческой религии чуваш, не без оснований утверждал, что «йомзи» — есть не что иное — как чувашские «врачи». «Они по своим специальностям разделяются на разряды: *юмӑс, вӑрӑс, тухатмаш* и т. д. Впрочем, между знахарями встречается немало и та-

³³ См. В. К. Магницкий. Из поездки в село Шуматово, Ядринского уезда, Казанской губернии, стр. 172—173.

³⁴ ЦГА ЧАССР, ф. В. К. Магницкого, т. XVIII, л. 53.

³⁵ См. В. К. Магницкий. Материалы к объяснению старой чувашской веры, стр. 12—14.

ких личностей, которые совмещают в себе несколько специальностей».³⁶

Здесь следует особо подчеркнуть и тот факт, что в старой чувашской деревне «лечение» больных почти всецело находилось в руках этих невежественных знахарей и повитух, которые не лечили, а калечили людей, сами являлись распространителями болезней и антисанитарии. Они сами способствовали развитию эпидемических болезней, нередко приводивших к вымиранию целых селений. По этому поводу В. А. Сбоев справедливо писал: «Домашние лекаря и лекарки, чаще всего старики и особенно старухи, ловко пользуются суеверием, предрассудками, народными поверьями и прочими; они тщательно скрывают средства лечения, рассчитывая на то, что чем средство нелепее, но таинственнее, тем простак легче попадается, тем он вернее в руках корыстного «доктора» и тем больше надеется и верит в успех».³⁷

Когда в этнографических работах дореволюционных авторов читаешь страницы, посвященные описанию приемов и способов лечения различных болезней чувашскими йомзями, или слушаешь об этом же рассказы людей старшего поколения, то просто поражаешься обилию диких и вредных нелепостей, религиозно-магических способов знахарского врачевания. Состояние народного здравоохранения, опиравшегося на научную медицину, в условиях дореволюционной Чувашии было таково, что оно давало большой простор для деятельности шарлатанов — йомзей. Ведь вся лечебная сеть, обслуживавшая население Чувашии, к началу Октябрьской революции состояла из 19 больничных учреждений (в городах — 7, в сельских местностях — 12) с 486 койками, а число врачей и среднего медицинского персонала составляло всего лишь 114 человек.³⁸ По средним подсчетам, на одну больницу приходилось 37 500 человек населения, на каждый медицинский пункт с учетом фельдшерских пунктов — 20 000 человек, одна койка обслуживала около 1100 человек.³⁹

При таком положении дела медицинские работники были бессильны оказывать сколько-нибудь значительную медицинскую помощь чувашскому населению, преодолеть деятельность многочисленных йомзей-знахарей. Бедность, темнота и неве-

³⁶ А. Рекеев. Из чувашских преданий и верований. Оттиск из «Известий по Казанской епархии» за 1896—1898 гг. Казань, 1898, стр. 4.

³⁷ В. А. Сбоев. Исследования об инородцах Казанской губернии, стр. 187.

³⁸ «Народное хозяйство Чувашской АССР». Статистический сборник. Чебоксары, 1957, стр. 133—134.

³⁹ В. С. Обухов. Лечебное дело Чувашии за 15 лет. «Социалистическое строительство ЧАССР», 1933, н. 3—4, стр. 40.

жество препятствовали чувашским крестьянам пользоваться услугами даже имеющихся медицинских учреждений. В большинстве случаев чувашский крестьянин в прошлом обращался за помощью к работникам медицины лишь после «курса домашнего лечения» по советам йомзи, т. е. когда больной фактически был уже безнадежен. Прекрасный знаток быта и воззрений дореволюционного чувашского крестьянства В. К. Магницкий в одной из своих работ весьма правильно заметил, что «в силу тех же старинных воззрений... чуваша для излечения болезней и сейчас прибегают к бесплатной земской медицинской помощи не прежде, как будут выполнены обряды, практиковавшиеся в ланных случаях в старину».⁴⁰

Что же касается способов знахарского лечения болезней чувашскими йомзями, марийскими «картами», «шинчан-ужшо» (знахари-прозорливцы), «мижэбшэ» (гадатели), удмуртскими «туно» (ворожей-прорицатель), «пельтысь» (шепчун) «пельяксысь» (знахарь) и т. п., то, при всем многообразии их вариантов, они могут быть сведены к нескольким основным группам.

Самым распространенным способом знахарского лечения у всех тюркских и финно-угорских народов Поволжья в прошлом являлось лечение путем наговора, сопровождавшегося различными магическими манипуляциями и заклинаниями. Цель наговора — предупреждение болезней, предохранение от порчи, сглазу, недугов (в большинстве случаев новобрачных, новорожденных, отправляющихся в дорогу) и изгнание болезней. Не обладая научными знаниями, чувашский крестьянин неправильно, превратно объяснял причины возникновения болезней. Так, в представлении суеверного крестьянина многие болезни казались невидимыми живыми существами, способными вселяться в тело человека и причинять боль. По верованиям чуваш, избавиться от них могли помочь лишь знахари или исполнители приказаний йомзей — «емелсё», или же знатоки наговоров «пуç саваракан». «Недуги, по понятиям чуваш, как и многих других народов,— писал Н. И. Золотницкий,— признаются существами одушевленными, произвольно или по напуску недоброжелателей настигающими и мучающими человека до изнурения или до смерти».⁴¹ По словам этого же автора, лечение при помощи наговора составляло, как и у русских знахарей, самую доходную статью йомзей.⁴² В рас-

⁴⁰ В. К. Магницкий. Школьное образование и некоторые черты религиозно-нравственной жизни чуваш Ядринского уезда (по архивным документам). ИОАИЭ, том XXX, вып. 2, Казань, 1912, стр. 226—227.

⁴¹ Н. И. Золотницкий. Корневой чувашско-русский словарь, стр. 166.

⁴² Там же, стр. 165.

поряжении йомзи были сотни наговоров и магических приемов лечения. Чтобы иметь представление об искусстве «врачевания» йомзи, укажем на некоторые приемы из их практики. Вот как, например, лечили они детский рахит, известный у чуваш под названием «ача нишĕ» (детское худосочие). Больного ребенка клали на лопату, покрытую слоем теста, а затем закрывали его тестом и сверху, оставляя лишь отверстие для рта. После этого йомзя три раза просовывал ребенка в печь поверх горящих на челе углей. В заключение ребенка «сбрасывают с лопаты сквозь хомут к порогу, где собака съедает покрывавшее ребенка тесто». Во время этой «лечебной процедуры» йомзя читал ряд наговоров.⁴³

Или же вот способ лечения золотухи: голову больного намазывали маслом и затем призывали собаку облизывать ее. В то время, пока собака облизывала голову больного, йомзя, срезав с головы собаки клочок шерсти, сжигал его на лучине, затем, произнося соответствующий наговор, сыпал больное место золой. Золотуху на шее лечили, держа в руках гнилую веревку, болезнь глаз — ячменным зерном.⁴⁴

Весьма широко применялась в практике знахарского лечения наговоренная вода. Иногда для изготовления «целебного» питья для больного пользовались водой, которой предварительно обмывали оконные стекла, дверные ручки или обеденный стол. Нередки были случаи в быту чувашской деревни, когда по совету йомзи больному давали пить воду или водку с мышьяком. Для лечения глазных заболеваний иногда употреблялись и такие «снадобья», как водный настой... собачьего кала и пустых ржаных колосьев. А сколько было случаев смерти от такого «лечения» и «помощи» знахарей! Если бы дореволюционная статистика занималась подсчетом смертности в результате уродливого знахарского врачевания, то получились бы жуткие цифры!

Следующую — и не менее распространенную — группу способов лечения по советам йомзей составляли жертвоприношения, поездки для поклонения к священному источнику или «чудотворной иконе», разные общественные магические обряды во время эпидемий и т. д. В этнографической литературе давно отмечалось, что возникновение многих болезней суеверные чуваш объясняли отступлением от своей старой веры, несвоевременным приношением жертвы «богам», непочитанием умерших родственников, несоблюдением правил поведения

⁴³ В. К. Магницкий. Материалы к объяснению старой чувашской веры, стр. 140.

⁴⁴ Там же, стр. 138—139.

в местах расположения киреметей (осквернение киреметищ, порубка священных деревьев и т. п.). Помимо этого, многие болезни, как-то холера, оспа, лихорадка и др. — в представлении темного крестьянина были живыми существами, которые требовали умиловительных жертв. От их кары якобы нельзя было избавиться просто заговорами и заклинаниями, — они: будто бы требовали более крупных приношений.

По убеждению суеверных чуваш, йомзи умеют не только выяснить причины болезни, но и обладают знаниями способов избавления от них, только они, йомзи, могут определить, какую жертву и какому богу нужно приносить для избавления от болезней.

Говоря о деятельности чувашских йомзей, В. К. Магницкий отмечал, что «они, по просьбам суеверных больных, берутся угадывать, какая из известных им «киреметей» наслала болезнь на заболевшего и какую жертву для умиловления «киремети» следует принести».⁴⁵

Размеры жертв обычно соответствовали «рангам» богов. Более высшие боги и почитаемые киремети требовали себе более крупных жертв, а от второразрядных богов и киреметей отделялись жертвами маленьких размеров. Частные жертвоприношения «чѹк», в случае болезни членов семьи, а равно и жертвоприношения во время общественных молений и культовых праздников, были преимущественно связаны с приношением кровавой жертвы, состоявшей в закалывании лошадей, быков, овец, гусей, кур и т. д. Животное, предназначенное для жертвы, после испытания водой, резали, мясо варили в котлах и после окончания молитвы устраивали угощение, равномерно распределяя мясо между всеми участниками обряда. Здесь же съедали и выпивали все принесенное: хлеб, лепешки, кашу, яйца, пиво, вино и т. д. В некоторых случаях жертвенные животные на киреметищах — местах языческих молений — оставлялись живыми. Помимо этого, очень часто в качестве жертв у чуваш фигурировали изделия женского труда: кусочки ткани, одежда — и монеты.

Расходы, связанные с жертвоприношениями богам, были весьма тяжелыми и наносили значительный ущерб хозяйству крестьянина, а иногда являлись даже причиной его окончательного разорения. Конечно, практический ум крестьянина искал пути избавления от тягостных жертвоприношений. И постепенно выход был найден: он заключался в символической замене действительных жертв поддельными, фальшивыми. Если судить по обряду жертвоприношения, при кото-

⁴⁵ В. К. Магницкий. Школьное образование и некоторые черты религиозно-нравственной жизни чуваш Ядринского уезда, стр. 232.

ром основная часть жертвенной пищи съедалась самими участниками обряда, а боги и духи должны были ограничиваться лишь остатками пиршеского стола, можно с уверенностью сказать, что начало обмана богов, в форме символической замены действительных жертв поддельными, должно быть отнесено к весьма далеким временам. Однако такая замена получает наиболее широкое распространение и чаще практикуется в религиозном быту чуваш главным образом в эпоху усиления товарно-денежных отношений, когда крестьянин был втянут во все усиливающиеся торгово-рыночные отношения и был вынужден считать и экономить каждую копейку. Эта эпоха датируется XVIII—XIX вв. Авторы, занимавшиеся изучением религиозных верований чуваш второй половины XIX века, отмечают весьма широкое распространение такого обмана богов. Вот характерная картина из религиозного быта чуваш, данная в работе В. К. Магницкого.

«Что чувашаи доподлинно обманывают своих «покойников» (киремети), видно из того, что вместо подлинной золотой и серебряной монеты они давно уже приносят в жертву «киреметям» так называемые «нохратки» и «тухланки», т. е. жестяные и оловянные кружочки, наподобие мелкой серебряной монеты; домашних животных и птиц заменяют изображениями их, сделанными собственноручно из теста или из кусков липы, или же покупают эти изображения в уездных городах у продавцов детских игрушек; а на изготовление каши и пива для угощения завертывают в тряпочки, перевязанные ниткой, по щепотке: крупы, муки, солода, хмеля и углей, с добавлением иногда подлинной медной монеты, что все тайно от «киреметей», с соблюдением разных предосторожностей, чтобы «киреть» не застигла жертвоприносителя на месте, и оставляют в обычных местах жертвенных им приношений».⁴⁶

Мало-помалу размеры этого процесса достигли и такого момента, когда крестьянин считает уже не обязательным посещать для жертвоприношений места киреметищ, и на этой основе возникла, по образному выражению В. К. Магницкого, передача предназначенной жертвы киреметям «по почте». Так, например, узелки с жертвенными продуктами подбрасывались во двор кому-либо из своих одноклассников. «Нашедший такой узелок, если не находит времени отправить самолично подброшенное по назначению, может и сам подбросить кому-либо другому, но не иначе как в удвоенном уже количестве».⁴⁷

⁴⁶ В. К. Магницкий. Школьное образование и некоторые черты религиозно-нравственной жизни чуваш Ядринского уезда, стр. 230—231.— Его же. Клады из мелкой серебряной монеты в Вятской губернии. ИОАИЭ, Казань, 1901, т. XVII, вып. 2—3, стр. 138.

⁴⁷ Там же.

Кстати заметим, что суеверные чуваши таким же приемом передавали болезни другому лицу, используя для этой цели предметы, бывшие в соприкосновении с больным. Разумеется, все эти проделки с предметами жертвоприношения и «метод» лечения путем передачи болезней не оставались в тайне и были известны изворотливым йомзям. Прекрасно учитывая существование указанных приемов, йомзи очень часто стали объяснять своим клиентам причины тех или иных бедствий, несчастий и болезней наличием на их усадьбе подброшенных с целью «порчи» предметов. И, конечно, в среде суеверных крестьян было немало доверчивых и легковерных, убежденных в правильности толкования йомзи. Эта вера еще более усиливалась, если действительно обнаруживался подброшенный предмет (иногда оставленный самим же ловким йомзей или его помощниками).

Говоря о приспособляемости йомзей к изменениям в жизни и религии, нельзя не отметить и их отношения к христианизации чуваш и к христианской религии в целом. Миссионеры, насаждающие христианскую веру среди чуваш, отчасти не ошибались, когда виновниками плохого усвоения чувашами христианской религии считали прежде всего йомзей. Но позицию сопротивления христианизации йомзи занимали лишь на первоначальном этапе. Вскоре они пришли к выводу, что при сложившейся обстановке им лучше вести двойную игру: использовать в целях своей наживы как языческие верования, так и христианскую религию. И тогда они стали советовать суеверным крестьянам в случае болезней или бедствий умиловать жертвами не только своих языческих богов, но и посещать ту или иную церковь (в большинстве случаев церковь в селе Ишаках), священные источники, ставить в них на ту или иную сумму восковые свечи или же оставлять деньги. Характерно при этом и то, что как чуваш-язычники, так и чуваш, принявшие христианство, на иконы и святыни христианской религии переносили черты и качества, присущие языческим богам и киреметям.

Характеризуя отношение чуваш к христианской церкви, Н. И. Золотницкий, например, писал: «...Если в церкви в с. Ишаки, или в других храмах, встречается чувашин или чувашка, ставящие свечи, то можно с уверенностью сказать, что и здесь они действуют по совету йомзи ко всем, т. е. сколько именно свеч, белого или желтого воску, в какую цену, какой иконе (торе) они должны поставить и даже с какими словами обратиться к иконе».⁴⁸

⁴⁸ Н. И. Золотницкий. Корневой чувашско-русский словарь, стр. 167.

Таким образом, и насильственно насаждаемая христианская религия не без успеха использовалась чувашскими йомзями для распространения среди населения предрассудков и суеверий. Иначе говоря, на практике сложился своеобразный союз мракобесия — союз православной церкви со служителями языческого культа, который держал народные массы в темноте и сковывал разум людей.

Этот союз чувашских йомзей с христианской церковью не прошел мимо сознания трудящихся даже в условиях дореволюционного времени. Трезвое понимание того, что как йомзи, так и церковь являются угнетателями крестьянства, нашло свое отражение преимущественно в устном народном творчестве. Не случайно в популярных бытовых сказках и сказках-анекдотах чуваш мир царей, попов, кулаков высмеивается вместе с чувашскими йомзями. Сказка, построенная на бытовой основе, миру этих тунеядцев-эксплуататоров противопоставляет представителей трудового народа. В противопоставлении, в борьбе с этими представителями победителем неизменно выходит тот, кто представляет собой народ. В сказках этого типа положительному герою-бедняку, батраку, сироте, солдату — помогают уже не таинственные силы или волшебные предметы, а выручает ум, трудолюбие. Виновники зла, насилия и угнетения в сказке названы своими именами: это — царь, поп, кулак, знахарь и т. п. Это они, несмотря на пользование различными магическими средствами, терпят провал и попадают в глупое положение.

Вот почему, говоря о большом распространении в массе чуваш в прошлом религиозных верований, насаждаемых и представителями христианской церкви и представителями языческой веры, нельзя не видеть одновременно и стихийного, т. е. не всегда и не во всем еще осознанного до конца отрицательного отношения народных масс к служителям религиозного культа, к их обману, алчности, жажде наживы. Во всяком случае, народ противопоставлял себя этим элементам.

Несмотря на тяжелые условия жизни, культурную отсталость и многовековое воздействие религии, вопреки обману служителей культа, значительная часть чувашского народа все же еще и в дореволюционное время не так уж слепо верила знахарям-йомзям, не проявляла особой склонности к предрассудкам и суевериям. Такое отношение их к служителям религиозного культа прослеживается довольно четко. Даже дореволюционные этнографы обратили внимание на этот момент. Так, говоря об отношении чувашских крестьян к йомзям, В. К. Магницкий писал, что за некоторые виды их деятельности сельское население относится к ним «заочно крайне неприязненно и чуждается, по возможности, жителей».

ских сношений с ними».⁴⁹ Это стихийно-отрицательное отношение к йомзям и другим служителям религии в произведениях устного народного творчества (сказках, пословицах, песнях) свидетельствует о трезвом понимании действительности и критическом отношении народных масс к религиозным верованиям и к служителям культа. Крупный знаток жизни, быта и фольклора чувашского народа проф. Н. И. Ашмарин в первой же своей работе, оценивая идейное содержание чувашской народной поэзии, указывал на отсутствие в песнях религиозного духа.⁵⁰ Именно в народном поэтическом творчестве довольно четко прослеживается рост антиклерикальных и антирелигиозных настроений трудового народа. Высказывание великого русского мыслителя и революционного демократа В. Г. Белинского о том, что русский народ «по натуре глубоко атеистический народ», что он никогда не был фанатически религиозным, с неменьшим основанием можно отнести и к чувашскому народу.

Ряд этнографов, при описании верований чуваш, в группу знахарей-йомзей относили также «*тухатмаш*» — колдунов, которым суеверные чуваша приписывали связь с нечистой силой и способность напускать порчу на людей, на домашних животных и на растения. Такой взгляд на «*тухатмаш*», в известной мере, не лишен оснований. Действительно, знакомство с народными верованиями в знахарей—их ролью, функциями и положением среди населения — приводит нас к выводу, что весьма часто одному и тому же лицу приписывались функции и йомзи-знахаря и тухатмаша-колдуна. Это значит, что суеверные чуваша верили в способность такого лица не только снять порчу, поправлять вред, вылечить болезнь, но и напускать порчу, вред и болезнь.

Однако между «профессией» йомзи и тухатмаша имеются и существенные различия. Поэтому едва ли будет правильным относить тухатмаш целиком и полностью к группе знахарей-йомзей. Каковы же эти различия между колдунами и знахарями?

Как мы уже видели, основным занятием чувашских йомзей являлось «выявление» причины болезней и лечение их путем заговоров-заклинаний и разных шарлатанско-магических средств. Иногда йомзи сами даже не занимались лечением, а лишь давали указания, какими приемами и средствами можно избавиться от болезни, каким божествам и духам необходимо приносить жертву и в каком размере и т. п. В отли-

⁴⁹ В. К. Магницкий. Школьное образование и некоторые черты религиозно-нравственной жизни чуваш Ядринского уезда, стр. 232.

⁵⁰ Н. И. Ашмарин. Очерк народной поэзии у чуваш. «Этнографическое обозрение», 1892, кн. 2—3, стр. 63.

чие от колдунов, большинство которых скрывало свое занятие, йомзи не делали секрета из своей профессии. Наоборот, среди чувашского населения в прошлом были известны случаи, когда имя того или иного йомзи, прославившегося своим искусством «врачевания», распространялось далеко за пределами его родного селения.

Но если знахари-йомзи в старом быту чувашской деревни все же пользовались известной долей почитания и уважения, то колдуны-тухатмәши, волшебники-асамәши и другие лица, которым приписывалось занятие порчей и зловредными действиями, в глазах суеверных чуваш были опасными членами общества, и отношение к ним было всегда враждебное.

Поверья о колдунах, ведьмах, волшебниках и пр., о способах приобретения этих «профессий» в общих чертах почти тождественны у всех народов Поволжья. Древние языческие представления чуваш о колдовстве имеют весьма близкое сходство и с верованиями русского народа.

Согласно народным верованиям, тухатмәшами-колдунами и асамәшами-волшебниками могли быть как мужчины, так и женщины, но последним приписывалось особое призвание к колдовству. В мифологии чуваш перечисляются самые различные способы стать колдуном. Считалось, что преобладающая часть колдунов свое «искусство» приобретала в результате обучения у старых колдунов. Так, например, чуваша верили, что тухатмәши перед смертью передают секреты колдовства своим детям, иначе они не могут попасть в небесное царство. «Если бы родители не обучали своих детей колдовству, то тухатмәши на земле давно бы перестали существовать»,⁵¹—утверждали суеверные чуваша.

Существовало поверье, что тухатмәши и асамәши свои таинственные способности колдовства получают в результате союза с нечистыми силами. Получив в обладание душу будущего колдуна, нечистые силы становились его помощниками в зловредной деятельности, исполнителями его желаний. По былым народным поверьям, тухатмәши, после заключения союза с нечистыми силами, вынуждены были постоянно заниматься порчей, ибо без этого они будто бы не могли жить, т. е. сами начинали испытывать разные муки и болезни.⁵²

Местом заключения подобных сделок-соглашений между тухатмәшами и нечистой силой, по народным поверьям, служили перекрестки дорог, кладбища, киреметища, покинутые жилые сооружения и пр., куда в полночь, вместе со старыми

⁵¹ См. Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. XIV, стр. 201.

⁵² См. А. Рекеев. Из чувашских преданий и верований. «Известия по Казанской епархии», 1897, н. 9, стр. 266.

колдунами, направлялись и будущие колдуны. В некоторых местностях бытовала также вера в существование «природных» колдунов и волшебников. Так, по мнению некоторых суеверных чуваш, девочки, родившиеся в сорочке, должны были стать колдуньями.⁵³

В мифологии чуваш имеется целый ряд легенд, повествующих о деятельности колдунов и волшебников. Согласно этим легендам, тухатмăши-колдуны порчей занимаются не в течение всего года, а лишь в определенные дни, когда с наступлением ночи их зловредная сила особенно активизировалась. Такие дни обычно были приурочены к старым языческим праздникам: накануне *семика* (в ночь на четверг перед троицей), *калăм şĕrĕ* (в ночь накануне пасхи) и т. д.⁵⁴ Сказания о занятиях тухатмăш и асамăş в эти дни и часы во многом напоминают былые поверья русских и других славянских народов в ночные сборища или т. н. *шабаш ведьм*, когда происходило общение ведьм с чертом и другими нечистыми силами.⁵⁵

Если в поверьях славянских народов излюбленными пунктами для шабаша ведьм и колдунов считались горы, то, по мнению суеверных чуваш, местами сборищ тухатмăш и асамăş были кладбища, куда они собирались в образе разных животных, птиц и зверей. Подобно русским ведьмам, чувашские тухатмăши могли летать верхом на помеле, кочерге, мутовке и пр., совершенно обнаженные, с распущенными косами. Перед полетом они мазали себя волшебными мазями и вылетали из избы через «тёнё» — маленькое дымовое окошечко в черной избе—или через печную трубу. В течение ночи каждый тухатмăш обязательно должен побывать на семи кладбищах,—сообщают дореволюционные авторы.⁵⁶

По представлениям чуваш, тухатмăши во время сборищ на кладбищах обсуждали свои злые замыслы, занимались порчей людей через украденные у них предметы. Для порчи животных они подбрасывали к ним заговоренные лепешки, причиняли вред урожаю, наводили стихийные бедствия — град, пожар и т. п.

Суеверные крестьяне считали, что достаточно тухатмăшу

⁵³ См. Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. II, стр. 96.

⁵⁴ См. А. Рекеев. Из чувашских преданий и верований. «Известия по Казанской епархии», 1897, н. 9, стр. 266.—Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. XIV, стр. 200—201; вып. VI, стр. 37—39.

⁵⁵ С. А. Токарев. Религиозные верования восточнославянских народов, стр. 28—29.—Л. Я. Штернберг. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936, стр. 228—230.

⁵⁶ По поверьям чуваш и многих тюркских народов, цифры «7» и «9» имели магическое значение. См. об этом более подробно Н. И. Золотницкий. Корневой чувашско-русский словарь, стр. 181—191.

прочитать наговор над пищей или напитками, как употребивший их сразу же оказывался испорченным. Более опытные колдуны, по поверьям чуваш, могли испортить свою жертву даже одним дуновением, а при серьезных порчах действовали совместно с киреметями и прочими злыми духами. Существовало поверье, что тухатмаша знают много тайных средств и слов для нарушения семейного благополучия и супружеского счастья. Многие болезни, а в ряде случаев и смерть, приписывались «порче» колдунов. Считалось также, что они способны превращать людей в разных животных. Поэтому крестьяне дореволюционной деревни очень боялись людей, подозреваемых в занятии колдовством, старались их избегать и не раздражать.

Однако боязнь колдунов не исключала и того, что люди, заподозренные в колдовстве, подвергались различным преследованиям. Будучи убежденными в действительном существовании колдунов и ведьм со сверхъестественными способностями, считая совершенно реальными приписываемые им способности наносить вред людям, суеверные крестьяне применяли самые различные способы для опознавания колдунов, изобрели средства против их «козней». Известны и жестокие преследования лиц, обвиняемых в колдовстве, в результате которых иногда погибали ни в чем неповинные люди.

Если же тухатмаша заставляли на месте колдовских действий, то его насильственно заставляли съесть заговоренные лепешки и прочие продукты, через которых он предполагал совершить порчу, а затем его избивали. Обнаружив у себя на усадьбе предметы, подброшенные с целью наслать порчу, но не застав врага на месте, суеверный крестьянин стремился поскорее от них избавиться и принять предохранительные меры. В большинстве случаев подозрительные находки тайком перебрасывались на двор соседа или же на усадьбу предполагаемого виновника порчи. По поверьям чуваш, существовали и более действенные и суровые меры отмщения лиц, занимающихся колдовской порчей. Например, сжигание подкинутых предметов порчи на месте их находки, по убеждению суеверных чуваш, должно вызвать у зловредного врага болезненные страдания изжогою и жаром внутри. Или же подкинутые вещи следовало подобрать железными вилами и унести в лес, там их защемить, расщепив ствол рябины или другого дерева. Такая «расправа» с заговоренными предметами порчи, по мнению крестьян, неизбежно должна была послужить причиной возникновения сильных болезненных процессов у лица, занимавшегося порчей.

Действенным средством защиты от порчи тухатмаша, от сглаза,— писал Д. Мессарош,— чуваша считают рябину.

Поэтому нередко крестьяне носили при себе маленький ку-сочек рябины, а ее листьями и ягодами украшались волосы и головные уборы.⁵⁷

Распознавание колдунов и борьба с ними особенно активизировались в ночь на семик, т. е. ко времени, когда, по народным представлениям, колдуны усиленно «занимались» порчей, творили заговоры и прочие злые деяния. Приемы распознавания колдунов в эту ночь в основном были одинаковы во всех местностях Чувашии. Например, широко было распространено преследование в поле или на улице собак, кошек и прочих животных, которых принимали за тухатмаш. Желющие поймать и изобличить колдуна, встретив подозрительных животных, били их палками или стреляли в них из засады. Суеверные крестьяне считали, что если это действительно тухатмаш, оборотившийся в животное, то при таком избиении он обязательно примет свой человеческий вид и будет просить помилования. Если же колдун в образе животного будет ранен выстрелом из ружья, то, по убеждению религиозных чуваш, на следующий день он непременно окажется в болезненном состоянии. В среде дореволюционного чувашского крестьянства, опутанного грубыми религиозными суевериями, бытовало немало и рассказов о подобных распознаваниях колдунов. Борьба с колдунами и ведьмами усиливалась и во время стихийных бедствий, ибо такие явления, как буря, засуха, неурожай, массовые эпидемии, весьма часто объяснялись порчами колдунов и чарами ведьм.

В течение ряда столетий в мрачной деревенской жизни дореволюционного прошлого сохранились в совершенно первобытном виде дикарские поверья в колдовство, в возможность путем порчи и заговоров наслать болезни, бедствия или испортить человека. Темнота народных масс и насаждение религиозного суеверия создавали благоприятную почву для распространения веры в колдовство. Эти грубые поверья поддерживались и знахарями, лечившими больных от порчи и колдовства. Сохранению верований в колдовство способствовали также и отдельные лица, которые действительно изображали из себя колдунов. Наблюдения дореволюционных авторов и рассказы людей старшего поколения показывают, что такие лица, для внушения окружающим страха, действительно проводывали различные колдовские обряды, вели уединенный образ жизни, бродили ночью, подкидывали различные вещи для порчи, сопровождая эти действия наговорами и т. п. В этих же целях тухатмаша отпускали длинные волосы, от-

⁵⁷ Д. Мессарош. Памятники старой чувашской веры, стр. 110, 265, 335.

ращивали ногти, а жившие среди крещеного населения не носили нашейного креста и отказывались от церковных обрядов, что должно было свидетельствовать об их связях с «нечистой силой». «Если колдун острижет волосы и ногти, то вместе с ними он потеряет и силу волхвования», — твердили суеверные крестьяне. Для внушения страха и укрепления своей репутации они прибегали и к прямой угрозе: *«Эпĕ сана манмăн, асăнтарăн!»* («Я этого не забуду, заставлю вспомнить!») — грозили они крестьянам, осмелившимся обидеть их словом или действием.⁵⁸

Были среди них и всякие истеричные и нервные больные, припадки которых сопровождались различными «видениями». Все эти «видения» были, конечно, лишь результатом бреда их расстроенного мозга, а то и просто их собственной выдумкой. Да и сами эти припадки часто являлись лишь симуляцией. Но все это выдавалось ими за действительность и распространялось среди суеверного населения. Было и так, что нередко подозрение в колдовстве падало на совершенно неповинных людей, за которыми народная молва закрепляла название колдуна, выдуманное теми или иными их недоброжелателями. Один из таких «казусов», возникших на почве подозрения в колдовстве, описывает учитель А. С. Степанов в письме к В. К. Магницкому. В 1885 году, весной, в с. Большие Шемердяны Ядринского уезда, — сообщает автор письма, — у чувашки Федосьи после простуды заболел муж. По совету йомзи, она должна была принести жертву киремети, но, будучи не в состоянии посетить непосредственно киреметище, подбросила узелок с пожертвованиями во двор соседа Николаева. Последний, обнаружив подозрительную находку и догадавшись, кому она принадлежит, объявил о случившемся сельскому старосте. Собранный старостой мир, сделав виновнице несколько заушений, потребовал от нее себе угощение водкой, что та и выполнила. Но когда мир потребовал дополнительного угощения, она оказалась не в состоянии выполнить это требование. «За это подгулявший мир наложил на плечи виновницы кочергу, наподобие водоносного коромысла, привязал к кочерге руки виновницы, на кочергу навешал гнилых лаптей и затем с издевательством начал водить несчастную виновницу по селу»,⁵⁹ — пишет А. С. Степанов.

Заслуживают внимания и такие факты, как наделение качествами колдунов и волшебников лиц, обладавших профессиональными знаниями или выделявшихся своими какими-либо способностями и талантами. Такие лица уже в силу

⁵⁸ См. А. Рекеев. Из чувашских преданий и верований. «Известия по Казанской епархии», 1897, н. 9, стр. 271.

⁵⁹ ЦГА ЧАССР, ф. В. К. Магницкого, т. XVIII, л. 13 об. — 14 об.

самих этих их качеств отличались от простых крестьян. Например, особые таинственные способности чуваша приписывали пузыряникам-музыкантам, пчеловодам, печникам, мельникам и пр. Первый чувашский этнограф-историк С. М. Михайлов в одной из своих статей, посвященной характеристике чувашской народной музыки, указывал, что чуваша, по своему суеверию, были убеждены в способности пузыряника околдовать и привораживать искусством своей игры сердца девушек.⁶⁰ Он же отмечал, что, по поверьям чуваша, пузырярик — победитель в состязаниях — в искусстве игры во время свадьбы выходит на первое место благодаря своему чародейству.⁶¹ По словам Н. И. Золотницкого, в глазах суеверных чуваш шăпăрçă — пузырярик во время свадебных церемоний имеет равное значение с йомзей, ибо «его шыбыр (черемис. шѣбѣр) — пузырь, род волынки, — есть в некоторой степени представитель шаманского бубна, и чуваша на этот музыкальный инструмент смотрят с таким же уважением, как алтайцы на бубен своего кама (шамана. — П. Д.)».⁶² Им же приписывалась способность насылать порчу на молодоженов, на участников свадьбы, а в некоторых преданиях говорится, как шăпăрçи с колдовскими заклинаниями навлекали в бедствие весь свадебный поезд, находившийся в пути. По народному поверью, в целях предостережения «порчи» пузыряриков, жених с поезжанами до выезда из дома за невестой должен был совершить молитву «шăпăрçă кĕлли».⁶³

Вера в колдунов, знахарей и прочих лиц, имеющая глубоко архаичный характер, цепко держалась в быту дореволюционной деревни, затемняла сознание крестьянских масс, мешала им найти правильный выход из тяжелого положения. Влиятельную роль в сохранении и распространении подобных религиозных верований и обрядов играли сами служители культа, превратившиеся в паразитов на теле общества. Сделав свою профессию источником доходов, они на протяжении веков не раз видоизменяли способы надувательства своей клиентуры, ритуал религиозных обрядов, а также изобретали новые, выгодные им.

⁶⁰ Пузырь — шăпăр — старинный чувашский музыкальный инструмент, род волынки.

⁶¹ С. М. Михайлов. О музыке чуваш. «Казанские губернские ведомости», 1852, н. 31.

⁶² Н. И. Золотницкий. Корневой чувашско-русский словарь, стр. 166.

⁶³ Д. Мессарош. Памятники старой чувашской веры, стр. 257—258.

ЯЗЫЧЕСКИЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРАЗДНИКИ И ОБРЯДЫ ЧУВАШ

Происхождение религиозных праздников и обрядов и их связь с хозяйственной деятельностью человека. Обряды и праздники, связанные с периодом зимнего солнцестояния («сура̋х ури»). «Сăварни». Цикл весенних праздников и обрядов («мăнкун», «сĕрен»). Земледельческие праздники и обряды. «Акатуй» — праздник весенней пашни. Полевое моление «уй чŭк». Моление о дожде. «Синсе». Обряд «кража земли» — «сĕр вăрлани». Цикл осенних праздников и обрядов. Осенние поминальные празднества. Обряды и поверья, связанные со скотоводством и пчеловодством.

Религиозные праздники возникли в глубокой древности, их первоначальные формы появились при первобытнообщинном родовом строе. С изменением социальных условий праздники, как и вся религия в целом, видоизменялись: одни праздники уходили из быта и забывались, другие нарождались вновь, а третьи, под влиянием элементов других религий, через смешение элементов разных религий, приобретали новое содержание, новое осмысление и назначение и т. д. В ходе взаимопроникновения и смещения разных религий имело место слияние религиозно-праздничных календарей и отдельных праздников. Примером этому могут служить изменения в содержании языческих верований и праздников чуваш, происшедшие под воздействием ислама и христианства.

В глубокой древности праздников, в нашем понимании слова, не существовало. Но уже тогда, вместе с появлением веры в сверхъестественные силы — с появлением религии — возникло стремление как-то воздействовать на эти силы в желанном направлении, ублажать добрых или отгонять злых духов. В связи с этим появились многочисленные и разнообразные обряды: магические или колдовские приемы и заклинания, молитвы, жертвоприношения, очищения и т. д., занявшие видное место в религии. Путем свершения различ-

ных магических действий в виде заклинаний, танцев, жертвоприношений и др. первобытные люди стремились задобрить, умиловить духов и добиться их содействия в каком-либо деле.

Многочисленные обряды древних людей были направлены к тому, чтобы как-то повлиять на силы природы и обеспечить хороший урожай и приплод скота. Так, земледелец перед началом сельскохозяйственных работ заклинал божества о ниспослании хорошего урожая, о предохранении посевов от заморозков, или града, или засухи. Скотовод-кочевник колдовскими обрядами старался воздействовать на силы, от которых якобы зависел успех в скотоводстве.

Первобытные люди полагали, что причина должна быть похожа на следствие, то есть действие, которое подражает желательному событию, должно стать причиной этого события. При засухе, например, желая вызвать дождь, разбрызгивали воду: вслед за разбрызгиванием воды якобы должен пойти дождь.

С течением времени такие религиозные обряды и церемонии стали совершаться в определенные сроки и играть видную роль в жизни верующих. По характеру религиозных обрядов можно заключить, что главное место здесь отведено дням, имевшим большое хозяйственное, производственное значение. Эти особые обрядовые дни приурочивались обычно к началу или завершению хозяйственных работ: началу пахоты и сева, уборки урожая — у земледельцев, выгону скота в поле, массовому убою скота — у скотоводческих племен и т. д.

Эти дни, в отличие от остальных, будничных дней, особенно были насыщены религиозными магическими обрядами с жертвоприношениями, дарами в честь богов и духов. Совершая особые обряды с целью воздействия на невидимый мир духов, древние люди были уверены, что этими обрядами они добьются помощи и покровительства «добрых» духов в быту и хозяйстве и уберегут свою жизнь и свое хозяйство от «злых», «нечистых» духов. На этой основе в первобытнообщинном обществе возникли особые обрядовые дни — праздники, занявшие позднее видное место в религии.

Религиозные праздники, как и вся религия в целом, имеют один и тот же источник: объясняются причинами, корнящими в ложных представлениях о природе в сознании людей и чувстве бессилия человека перед могущественной стихией. С самого начала своего возникновения религиозные праздники играли вредную роль, отвлекая внимание и силы человека от практической деятельности, препятствуя действительному овладению человеком силами природы.

В классовом обществе религиозные праздники стали приобретать новое содержание. Религиозность в сознании народа порождалась уже не столько бессилием людей перед стихийными силами природы (это уже отступало на второй план), а социальной придавленностью трудящихся, бессилием их в борьбе с эксплуататорами. Религиозные праздники были призваны отвлекать эксплуатируемые массы от классовой борьбы против своих угнетателей, вдалбливать в их сознание мысль о всемогуществе бога, способного якобы изменять порядки на земле, давать страждущим в земной жизни райские блаженства в царстве небесном.

В подавляющей своей массе религиозные праздники различных народов связаны с основными хозяйственными занятиями этих народов, отражают в той или иной степени ведущие стороны и моменты в их хозяйственной деятельности. Расположение и последовательность праздников в календарном цикле первоначально точно соответствовали основным производственным этапам хозяйственного года. У некоторых народов связь религиозных праздников с важными моментами хозяйственных работ сохранилась вплоть до настоящего времени, у других, имеющих более разработанную календарную систему, эта связь постепенно исчезла, и праздники стали приурочиваться к определенным календарным датам. Впоследствии календарные даты праздников, наоборот, стали исходными: начали определять начало тех или иных хозяйственных работ.

У верующих с религиозно-праздничным календарем связан целый ряд примет, поверий и религиозно-магических способов, отражающих стремление крестьянина предугадать грядущее, погоду, урожай и т. д. Отсутствие научного понимания сущности явлений природы явилось в ряде случаев причиной неправильных толкований наблюдаемых явлений и восприятия следствия как причины. К тому же религия с ложными толкованиями явлений природы и общества значительно тормозила развитие народных знаний, наносила громадный ущерб крестьянскому хозяйству.

Непосредственную связь религиозных праздников с хозяйственной деятельностью человека можно весьма четко проследить и по календарю религиозных праздников и обрядов дохристианской религии чуваш. В языческих религиозных праздниках чуваш нашли свое отражение почти все стороны хозяйственной деятельности: земледелие, скотоводство, пчеловодство, рыболовство и т. д. Однако в календаре чувашских праздников главное место занимают земледельческие праздники и связанные с ними обряды, и это понятно, ибо земледелие — основной вид занятий чувашских крестьян.

Календарь праздников и обрядов, обусловленный земледельческими работами, в советской этнографической литературе делится на два цикла: 1) праздники и обряды, направленные к подготовке и увеличению урожая, и 2) праздники и обряды, сопровождающие уборку урожая. В свою очередь, первый цикл праздников, связанный с подготовкой и увеличением урожая, подразделяется, с учетом состояния природы, на две группы: зимнюю (октябрь—февраль) и весенне-летнюю (март — июль).¹

Из группы религиозных праздников зимнего периода в первую очередь следует отметить обряды и праздники, связанные с весьма важным моментом — периодом зимнего солнцестояния, началом прибывания дня. Древние народы, как известно, не знали причин смены времен года, появления и исчезновения растительности. Они ошибочно полагали, что эти перемены связаны с «рождением, смертью и воскресением бога солнца». Изучение содержания праздников этой группы у чуваш показывает, что они в большинстве своем имеют много общего с древнерусскими новогодними праздниками и обрядами.

У древних славян еще задолго до принятия христианства период зимнего солнцестояния, переход от зимних работ к весенним, отмечался особым праздником в честь бога солнца — Дажьбога — праздником «зимних святок» — коляды. Этот праздник олицетворял рождение солнца, сулил изобилие в предстоящем сельскохозяйственном году. В целях обеспечения урожая практиковались многочисленные способы колдовства, различные обряды, игры, гадания. Впоследствии многие из них вошли в бытовое содержание празднования христианского рождества.²

С зимними святками древних славян по времени совпадал чувашский языческий праздник «*сурăх ури*» (буквально — «овечья нога»). Во время этого праздника верующие чуваш с помощью целого ряда обрядов старались обеспечить хороший урожай, добиться хозяйственного и личного благополучия. Так, например, молодежь и детвора собирались в группы и обходили деревню подворно. Заходя в избу, пели песни с заклинаниями — пожеланиями хозяину хорошего урожая и приплода скота, при этом подбрасывался вверх горох. За это дети получали подарки в виде различных кушаний. После обхода всей деревни участники обряда сообща устраи-

¹ См. В. И. Чичеров, Н. П. Колпакова. Земледельческая календарно-обрядовая поэзия. «Русское народное поэтическое творчество». М.-Л., 1955, т. II, кн. I, стр. 468.

² См. Ю. М. Соколов. Русский фольклор. М., Учпедгиз, 1941, стр. 142—146.

вали совместное угощение, в котором в более отдаленные времена принимали участие и старики.³ В некоторых селениях Чебоксарского уезда обрядовое угощение во время «сурях ури» парни и девушки устраивали в складчину.⁴

Большое место в празднике «сурях ури» занимали увеселения. Изучение песен, исполняемых во время праздника «сурях ури», показывает, что они содержат вполне реалистические бытовые сюжеты, земные образы труда и быта. В текстах некоторых песен отчетливо выражены нужды крестьянского хозяйства, прослеживается тема социального расслоения деревни и сатирического обличения сельских мироедов-богачей. Так, среди песен, записанных Дюла Мессарошем, мы находим едкую насмешку по адресу богача:

*«Кăтик-кăтик шур чăхă,
 Ымарта тума сӳрет-ске.
 Пуян пичче килет-ске,
 Укса нама сӳрет-ске.
 Укси калать, тухăн тет,
 Енчӗк калать, усап тет.
 Юман йывăç пит хытă,
 Касса турпас тухмарӗ.
 Пуян пичче пит хытă,
 Ыйтса укса намарӗ.
 Ыйтса-ыйтса намасан
 Шăши кастăр енчӗкне».*

(«Кудахчет белая курица, хочет снести яичко. Идет богатый дядя, чтобы раздавать деньги. Деньги говорят: «Выйдем», — мошна говорит: «Раскроюсь». Дуб — дерево твердое, рубишь — щепы не получается. Богатый дядя очень скуп, просили — не раскошелится. Если не даст он по просьбе, пусть мыши прогрызут его мошну»).

Нередко в песнях изображается бедственное положение крестьян:

*«Улаха кайрăм, хӗрсем сук,
 Киле килтӗм, арăм сук.
 Кăмакана пăхрăм, шарков сук,
 Пирӗн ахаль телей сук».*

(«Пошел на посиделки, а там девушек нет. Пришел домой —

³ Д. Мессарош. Памятники старой чувашской веры, стр. 190—193. — Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. XI, стр. 199—200.

⁴ В. К. Магницкий. Материалы к объяснению старой чувашской веры, стр. 98.

⁵ D-í Mészáros Gvula. Csuvás népköltési Gvűjtemeny. II. Kötet, közműndások, találos-mondások, dalok, mesék. Русское название — Д. Мессарош. Чувашское народное творчество, т. II. (Пословицы, поговорки, песни, сказки), Будапешт, 1912, стр. 218—219.

жены нет. Заглянул в печку — жаркого нет. У нас и так счастья нет»⁶).

Характерной чертой праздника «сурӑх ури» являлось широко практиковавшееся гадание, при помощи которого суеверные крестьяне стремились заглянуть в будущее, узнать, что ожидает их впереди. Верующие крестьяне придумывали самые нелепые способы угадывать будущее. Гадали, например, на воде с помощью различных предметов: хлеба, монет, угля, воска и т. д. Среди молодежи широко было распространено гадание по овцам: ночью парни и девушки выходили в овчарню и ловили овец с целью узнать по цвету их шерсти признаки будущего супруга. От этого способа гадания произошло и само название праздника «сурӑх ури» — «овечья нога»⁷. Если молодежь прибегала к гаданию из желания узнать, как сложится их личная жизнь, то люди старшего поколения интересовались главным образом хозяйственными вопросами: будет ли год урожайным, пройдут ли вовремя дожди, не побьют ли урожай морозы.

Много нелепых и вредных поверий, примет, обычаев и обрядов было связано с празднованием нового года — «сӗнӗ сӗл». В народном быту праздник нового года являлся как бы продолжением или частью праздника «сурӑх ури». Вот почему в некоторых местностях Чувашии ночь под новый год носила название «сурӑх ури»⁸. Подавляющее большинство колдовских обрядов, гаданий, примет, сопровождающих праздник «сӗнӗ сӗл», было также связано с хозяйственно-бытовыми интересами крестьян — стремлением предугадать и обеспечить при помощи различных религиозных обрядов будущий урожай хлебов, сохранность и приплод скота, благополучие в семейной жизни.

Следующим крупным зимним праздником являлся «сӗварни». Чувашский языческий праздник «сӗварни» со своими обрядами родственен русской масленице. Обычно он падал на февраль месяц и начинался с четверга русской масленицы. У большинства чуваш масленица продолжалась две недели. Первая неделя называется «асӗ сӗварни» («старшая» или «большая масленица»), а вторая неделя носит название «кӗсӗн сӗварни» («младшая» или «малая масленица»). Большая масленица служила как бы подготовкой к малой масленице.⁹

⁶ Д. Мессарош. Чувашское народное творчество, т. II, стр. 219.

⁷ О различных способах гадания у чуваш см. более подробно Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. XI, стр. 197—198.

⁸ См. Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. XI, стр. 197.

⁹ Н. М. Охотчиков. Записки чувашина о своем воспитании. ИОАИЭ, т. XXII, вып. 1, стр. 39.

«Ѕаварни» был последним праздником зимнего периода, знаменующим собой окончание зимы и начало весны, т. е. переход от зимы к весне. В центре праздника «Ѕаварни» стояли традиционные обрядовые пиршества. Масленичный разгул, помимо выражения сытости и довольства, имел и другое смысловое значение, состоящее в том, что земледелец прибегал к символическому изображению желаемого. Путем изображения веселья, сытости и довольства верующий крестьянин стремился воздействовать на природу в целях снискания милости в последующих хозяйственных делах. Об этом же свидетельствуют другие обрядовые моменты праздника «Ѕаварни»: например обычай печь на масленицу блины, которые по своей форме символизировали солнце. В данном обрядовом действии этнографы усматривают проявление пережитков древних магических заклятий к весеннему солнцу. Незнание законов природы и последовательности смены времен года, в особенности закономерности движения солнца, приводило к мысли, что воля человека может повлиять на солнце. Первобытные земледельцы были уверены в необходимости совершать разные магические заклятия и обряды, чтобы заставить солнце быстрее совершать свой путь по небу и этим ускорить приход весны. В этих же целях катались на лошадях непременно вокруг села, ходили с зажжённым колесом, прикрепленным к высокой жерди и т. д. Позднее первоначальный смысл этих магических приемов был забыт, и они укоренились в быту как традиционные массовые развлечения и забавы.

Во время праздника, как мы уже отмечали, богатые крестьяне устраивали катанья на лошадях, обвешанных колокольчиками, бубенцами, платками, а менее состоятельные и беднота — катанья с гор на салазках. Содержание масленичных песен, приговорок отчасти также вскрывает аграрную природу этого праздника. Например, катающиеся с горы сыпали по ней конопляное семя, приговаривая: «*Кантър вярм пултър!*» («Пусть конопля будет высокой!»).¹⁰ Что же касается песен, исполнявшихся во время масленицы, то они полны реализма и конкретных описаний, типичных для необрядовой народной лирики, — в ней совершенно отсутствуют религиозные элементы. В песнях говорится о катании молодежи, праздничном весельи, приводятся бытовые подробности.

Песни и поговорки весьма метко характеризуют обеднение крестьянского бюджета, вызванное большими материальными расходами на праздник. Так в одной распространенной во многих вариантах масленичной песне рассказывается:

¹⁰ В. К. Магницкий. Материалы к объяснению старой чувашской веры, стр 101.

«*Ѕаварни килет мӑн ҫулпа,
Иртсе каять вак ҫулпа.
Ѕаварни килет ҫаварне карса,
Иртсе каять куҫне хупса*».

{ («Шествует масленица по большой дороге, а уходит по проселочным. Масленица идет с раскрытым ртом, а уходит с закрытыми глазами»). Если учесть состояние крестьянского хозяйства к весне, когда запасы продуктов у подавляющей части населения были на исходе, то вполне понятно, что многодневное празднование масленицы наносило ощутительный ущерб, обрекая многих на полуголодное существование.

На второй неделе масленицы «кёҫён ҫаварни» совершался обряд «*ҫаварни ӑсатни*» («проводы масленицы»), или т. н. сожжение чучела масленицы — «*ҫаварни карчӑкё*». Чучело масленицы делали из соломы, иногда его заменяли колесом со сбитым ободом или же обмазанными дегтем бочками.¹¹ В этой масленичной обрядности отчетливо выражены мотивы заклѣтия солнца и земли. Горящее чучело символизировало тепло и свет согревающего землю солнца. У верховых чуваш в некоторых местностях существовал еще один обычай, говорящий о магическом заклѣтии. Прощаясь с масленицей, молодежь брала из дома «*ҫулӑ йӑва*» (обрядовое печенье с масляной лункой) и, выходя в поле, зарывала его в снег. Этим обрядом земледелец думал воздействовать на природу: помочь солнцу сильнее согреть землю, ускорить наступление весны, для скорейшего появления растительности, необходимой и людям, и скоту.

Из цикла весенних праздников чуваш, справлявшихся перед началом сельскохозяйственных работ, следует особо выделить многодневный праздник «*мӑнкун*» (буквально—«большой день»). «Мӑнкун» с семейными и общинными пиршествами, посвященными обрядовому кормлению-угощению душ умерших, распадался на несколько тесно связанных между собою групп. В старину мӑнкун у чуваш-язычников начинался с празднования «*калӑм кун*», который падал на среду страстной недели. «...Прежде пасхальные поминки обыкновенно совершались в среду на страстной неделе (калӑм кун), и что с ними у чуваш-язычников соединялось жертвоприношение в честь высшего бога, а за этим жертвоприношением следовал

¹¹ Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. XIII, стр. 4—5.— В. К. Магницкий. Материалы к объяснению старой чувашской веры, стр. 102.— Д. И. Архангельский. Масленица у чуваш. ИОАИЭ, т. XXVI, вып. 5, стр. 483—488.— Д. Мессарош. Памятники старой чувашской веры, стр. 197—198.

обряд изгнания шайтана и вообще всех злых духов из домов и деревень. Но в последствии времени калым кон, среда страстной недели, назначена была только для поминовения усопших, а жертвоприношение высшему богу и изгнание шайтана перенесено на субботу страстной недели»,¹² — отмечал этнограф В. А. Сбоев.

Чуваши-язычники считали, что в этот день для участия в обрядовой трапезе приходят с кладбища к живым души умерших родственников. Поэтому во время поминок от всякой обрядовой пищи откладывалась или отливалась часть для покойников, незримо присутствующих на пиршестве.¹³ Связь «калём кун» с поминовением умерших подтверждается и происхождением самого названия праздника. Известный исследователь чувашского языка проф. В. Г. Егоров считает, что слово «калём» — финского происхождения и связано с похоронной обрядностью: в мордовском языке «калмо» означает могилу, в удмуртском «кулэм» — мертвец, в марийском «колем» и в языке манси «калем» — умираю. «В старое время и город Холмогоры по-фински звучал *Калмо-кар* — могильный город, т. е. город, построенный на финском кладбище»,¹⁴ — пишет проф. В. Г. Егоров.

Помимо этого, как мы уже отмечали выше, празднование «калём кун» происходило в среду, а среда в чувашском и в восточнофинских языках называется «днем крови» (чув. «юнкун», мар. «*ёургэчэ*», удмур. «*вержи*»). Это, по-видимому, свидетельствует о совершении народами Поволжья в древнейшие времена кровавых жертвоприношений лишь в этот день.

Первый день чувашской пасхи — «калём кунё» — и в особенности ночь на пасху у верующих были насыщены различными обрядами, поверьями, запретами и т. д. Так, например, по верованию чуваш, в эту ночь ведьмы и колдуны превращаются в разных животных и занимаются порчей. Считали, что в пасхальную ночь вообще усиливается пагубная деятельность злых духов и разной «нечистой силы». В целях ограждения людей, жилищ, скота и посевов от их возможных злых действий, крестьяне в прошлом совершали ряд магических действий: звонили в колокола, стреляли из ружей, разжигали

¹² В. А. Сбоев. Исследования об инородцах Казанской губернии, стр. 144.

¹³ Д. Мессарош. Памятники старой чувашской веры, стр. 199—200. — Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. VI, стр. 38—39.

¹⁴ В. Г. Егоров. К вопросу о происхождении чуваш и их языка. «Записки» ЧНИИ, вып. VII, Чебоксары, 1953, стр. 72.

костры и смоляные бочки, бегали с трещотками, окуривали сады, огороды, хмельники и т. д.¹⁵

Однако борьба с «нечистой силой» в пасхальные дни этими мерами не ограничивалась. Сюда же следует отнести и обряд изгнания из жилищ душ умерших обратно в царство мертвых, т. н. «сёрен» или «вирём», совершаемый в последние дни чувашской пасхи. В день свершения обряда «сёрен» молодежь всей деревни, вооружившись рябиновыми прутьями, ходила по домам, хлестала домашних, одежду, амбары и заборы, прогоняя мертвецов обратно на кладбище. Участников обряда за их труды в каждом доме «угощают пивом, а иногда и водкою, дают им сырцев, говядины, яиц и калачей, которые тотчас же кладутся в пещеры (плетеные из лык сумки), носимые ими для этого случая»,¹⁶ — сообщает В. К. Магницкий. Под конец обряда его участники для очищения от «нечистой силы» раскладывали костры и прыгали через огонь. «Сёрен» завершался совместной трапезой — потреблением кушаний, полученных за участие в обряде. При этом часть пищи оставалась близ могил — для покойников.¹⁷

Содержание чувашской языческой пасхи — «мәнкун» — свидетельствует, что в его основе лежит культ предков. Верующие, крестьяне полагали, что души умерших сородичей покровительствуют живым, оказывают влияние на состояние их хозяйства и семейную жизнь. Приписывая умершим сверхъестественную силу, они старались обрядовыми угощениями заручиться их покровительством в хозяйственной деятельности и личной жизни.

Следующий период весенне-летних праздников связан с наиболее ответственным моментом весенних сельскохозяйственных работ — севом яровых хлебов. Естественно, что на этом этапе хозяйственного года все помыслы, заботы и старания земледельца больше всего направлены на обеспечение урожая хлебов. Поэтому подготовка и проведение весеннего сева в прошлом у верующих чуваш сопровождались различными религиозными обрядами, обычаями. Существовал целый ряд примет, предсказаний и религиозно-магических способов для определения начала сева. Древние земледельцы — чувашские крестьяне — в течение ряда веков на своем жизненном опыте накопили немало ценных, практически важных позна-

¹⁵ В. К. Магницкий. Материалы к объяснению старой чувашской веры, стр. 104—105. — Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. VI, стр. 38—39.

¹⁶ В. К. Магницкий. Материалы к объяснению старой чувашской веры, стр. 132.

¹⁷ Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. XI, стр. 316—317.

ний в области ведения сельского хозяйства, многочисленные и различные приметы по предсказанию погоды, основанные на метеорологических наблюдениях многих поколений. Однако в быту дореволюционной чувашской деревни, среди верующей массы крестьян, были живучи и религиозные обряды, поверья и приметы, которые приносили огромный вред народу, нанесли ущерб хозяйству.

В прошлом чувашские крестьяне, помимо гаданья, время начала сева согласовывали со знахарем. Последний указывал также, кому из состава семьи следует первым выносить на поле зерно. Обладателем «легкой» руки в большинстве случаев оказывался кто-нибудь из седых стариков, пользующихся почетом и уважением среди односельчан, или же дети, как самые «безгрешные». Прежде чем отправиться на сев, указанный «йомзей» человек мылся в бане, надевал на себя чистое белье и «после полуночи, до восхода солнца, должен был вынести в шапке или в полах одежды несколько горстей хлебных семян так, чтобы никто не видал, и рассеять их на своем загоне».¹⁸ В этом обряде, известном под названием «*вӑрлӑх кӑларни*» («вынос семян в поле») или «*вӑрлӑх пӑтти*» («каша в честь семян») большое значение придавалось зерну. Стремясь обеспечить зерну и одновременно земле больше плодородящей силы, первый засеващик вместе с зерном зарывал в землю куски хлеба, яйца, несколько ложек каши, а остатки обрядовых кушаний съедал сам.¹⁹ Помимо указанных религиозно-колдовских действий, в быту дореволюционной деревни устойчиво держалось поверье в «тяжелые» и «легкие» дни недели. «Счастливыми» днями для начала сева чуваша считали понедельник, четверг, субботу и воскресенье. Этнограф В. К. Магницкий, например, сообщает, что чувашские крестьяне, в ожидании «счастливого» дня, начало сева иногда откладывали на целую неделю.²⁰

Перед началом сева совершался ряд обрядовых действий: старший в семье, встав против запряженных лошадей, осыпал их зерном и хмелем, чтобы пахота была такою же легкою, как хмель, чтобы зерно уродилось полное; когда ехали с плугом по улице, никому не разрешалось переходить дорогу впереди

¹⁸ В. К. Магницкий. Материалы к объяснению старой чувашской веры, стр. 23.— Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. I, стр. 80—84.

¹⁹ Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. V, стр. 320—321.

²⁰ В. К. Магницкий. Материалы к объяснению старой чувашской веры, стр. 23—24.

плуга, нарушение этого запрета, по поверьям чуваш, могло принести несчастье — помешать всходу семян.²¹

Сам сев и завершение его опять-таки сопровождались религиозно-магическими обрядами. Здесь прежде всего следует отметить такой обряд, как «ака пӑтти» — моление кашей по случаю окончания ярового сева, и «акатуй» — праздник весенней пашни. По окончании весенней пахоты и сева раньше считалось общеобязательным справлять моление кашей. Во время этого моления, помимо каши, пекли лепешки; по числу присутствующих, положив в кашу, варили яйца. Изучение образцов молитв, сопровождавших этот религиозный обряд, показывает, что содержание молитв связывается исключительно с сельскохозяйственными потребностями. Здесь мы находим просьбы о ниспослании хорошего урожая, сохранности посевов от всяких стихийных бедствий и т. п. Так, например, в одной из молитв обряда «ака пӑтти», записанной Дьюла Мессарошем у низовых чуваш, говорится:

*«Эй турӑ, вӑрлӑх пӑтти чӑклетӗн, ҫырлах.
Пӗр пӗрчӗрен пин пӗрчӗ пар,
Кутне хӑмӑш нек туса,
Тӑрне пӑрҫа нек тутӑ туса пар.
Эй, турӑ, чипер алла илме пар,
Ҫил-хаяртан,
Вутран-кӑвартан,
Пӑрлӑ ҫмӑртан хӑтар, ҫырлах».*

(«Эй, боже, жертвую кашу в честь посевов, помилуй. От одного зерна уроди тысячу зерен, стебли вырасти как тростник, а колосья полными, как горох. Эй боже, удостой благополучно собрать урожай, сохрани посевы от ветра-гнева, от огня, от града, помилуй».)²²

В более отдаленные времена весь процесс моления по случаю окончания ярового сева происходил непосредственно в поле, а в конце XIX века моление совершалось в домашней обстановке, в кругу семьи.²³ В последнем случае остатки обрядовых кушаний отправляли засеивальщику в поле. Последний, прочитав молитвы, из всех кушаний брал куски и вместе с яйцом зарывал на загоне, под бороздою. Заметим, что яйца, как символ плодородия, играли видную роль почти во всех чувашских религиозных обрядах и праздниках. По воззрениям чуваш-язычников, засеянные в землю яйца должны были обеспечить урожай с полновесными крупными зернами. О та-

²¹ Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. I, стр. 78.

²² Д. Мессарош. Памятники старой чувашской веры, стр. 130.

²³ Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. I, стр. 81.

ком предназначении яйца свидетельствует и само название яйца, зарываемого в борозду: оно называется «*вӑрлӑх ҫамарти*» — семенное яйцо, и текст молитвы из этого обряда: «*Тав тӑватӑн, пуҫҫапатӑн, ҫамарта пек тутӑ пултӑр*» («Жертвую, молю тебя, пусть хлеб уродится полновесным, как яйцо»)²⁴.

Аналогичные обряды имелись в прошлом и у русских, и у других народов Поволжья. Описывая религиозные верования мордвы, этнограф Е. Аничков сообщал: «Весной перед посевом ярового хлеба, запасши в домах лучший обед и взявши с собой вина и браги, мордва выезжает совокупно в один день каждый в свой загон, делает по-своему «молян» и потом, отрезывая по горбушке от хлеба, складывает в нее по кусочку от каждого яства. Эти горбушки зарываются в землю. После этого, попиравовши принесенными с собой запасами, приступают к посеву». Такие же обряды имелись в прошлом и у марийцев, удмуртов, татар-кряшен.

Окончанию всенних полевых работ у чувашских крестьян, как мы уже отмечали, посвящен праздник «*акатуй*», или по-другому «*сабантуй*» (буквально — «свадьба плуга»). «Акатуй» не имеет точно установленной календарной даты. Празднование его продолжалось в течение недели, а в начале XX века лишь один день, в одну из пятниц по окончании весеннего сева.²⁵ Праздник свадьбы плуга справлялся ежегодно почти во всех чувашских селениях. По религиозным воззрениям чуваш празднование «акатуя» было обязательным, уклонившемуся «от сельского общества впоследствии не будет житья».²⁶ В начале праздник отмечался в кругу семьи и родственников, затем переносился в поле, где, кроме массовых молений о даровании урожая, устраивались спортивные состязания — конские скачки, бег, взапуски, борьба и т. п. Победителям во время этих состязаний вручали недорогие подарки — головные платки, полотенца и т. д. К концу праздника молодежь кидала в поле яйца и палки, по положению которых старшие предсказывали будущую судьбу кидавших.²⁷

Какой же смысл и значение имеют упомянутые выше обычаи и обряды? На первоначальном этапе, в более древнюю эпоху, все обряды, как и сам праздник «акатуй», проводились с определенной целью — содействовать подъему производительных сил земли и обеспечить хороший урожай или же предсказать по определенным приметам будущий урожай.

²⁴ Д. Мессарош. Памятники старой чувашской веры, стр. 129.

²⁵ Более подробно о празднике «акатуй» см. книгу К. В. Элле. Акатуй. Чебоксары, 1935.

²⁶ В. К. Магницкий. Материалы к объяснению старой чувашской веры, стр. 21.

²⁷ Там же, стр. 20.

К этому выводу приводят нас магические приемы и обряды, сохранившиеся от самых отдаленных от нас времен.

Общераспространенный весенний народный праздник «акатуй» восходит к древней эпохе, когда у наших предков — первобытных земледельцев — существовала вера в могущественное оплодотворяющее влияние на землю. Древние земледельцы, основываясь в известной мере на фактах, считали, что земля воспроизводит свои плоды в результате полового соединения мужского и женского начала, т. е. земля, будучи плодородной матерью-богиней, нуждается в оплодотворении, в браке.²⁸ Вот почему наши предки, имевшие весьма примитивное мышление и познания в области природы, были убеждены в необходимости свершения магического бракосочетания земли для восстановления плодородия земли и получения хорошего урожая. Именно на основе такого верования возник у чуваш — древних земледельцев — праздник свадьбы плуга — «акатуй». На празднике «акатуй», по верованиям чуваш, происходило священное бракосочетание. Невестой в этом браке, естественно, выступала земля, а ее партнером мужского рода — женихом — являлся деревянный «сабан» (или «акапуç») — разновидность сохи. О том, что «бракосочетание» якобы происходило именно между землей и «сабаном», свидетельствуют и содержания молитв, произносимых на празднике, и упоминаемые в них божества. В день «акатуй», обращаясь с молитвой к божествам «сёрыйиш» («семейству земли»), чуваша произносили: «Акатуйран акатуйа усрёр» («От одного акатуйа до следующего акатуйа пропитайте, храните»).²⁹

У некоторых групп чуваш праздник «акатуй» завершался исполнением обряда «опахивания» — для предохранения жителей села от эпидемических болезней, защиты скота от мора. Исполнителями этого предохранительного обряда были исключительно девушки, которые, распустив косы, распоясавшись и босиком, проводили сохой вокруг деревни борозду — «железную городьбу» — «тимёр карта».³⁰ В обряде «опахивания», по мнению проф. С. А. Токарева, магическое значение апотропея* придавалось и фигуре круга, и железному сошнику, и женской половой силе.³¹

²⁸ О взгляде древних чуваш на землю, как на женщину, отчасти было нами сказано в главе «Ранние формы религиозных верований у чуваш».

²⁹ К. В. Э л л е. Акатуй, стр. 11.

³⁰ Н. И. А ш м а р и н. Словарь чувашского языка, вып. 1, стр. 84.

* Апотропей — амулет, «оберег», название изображений, которым в древности приписывалась магическая способность отгонять злых духов. — Ред.

³¹ С. А. Токарев. Религиозные верования восточнославянских народов XIX — начала XX веков, стр. 132.

Вполне объяснимо и то особое магическое почитание плуга, которое оказывалось ему во время празднования священного «бракосочетания» земли. С точки зрения древнего земледельца, «акапуш» являлся тем главным предметом, через который, путем непосредственного соприкосновения, земле передавались плодотворные свойства. Первобытный ум земледельца приписывал плугу решающую причину плодородия, рассматривал его как виновника урожая. Именно острый плуг, по представлению древних людей, в процессе разрыхления почвы оплодотворял землю, т. е. совершал акт магического полового сочетания. В связи с этим интересно вспомнить обряд чуваш после пахоты. По сообщению К. В. Элле, еще недавно чувашские крестьяне после окончания сева соху обливали водой.³² Этот обряд имел целью обеспечить через него почву и растения необходимой для них влагой. Приписывание суеверными чувашами магической силы сошнику обнаруживается и в том, что знахари-йомзи во время гадания, в целях ограждения себя от происков злых духов, вставляли на сошник.

Что же касается различных видов спортивных состязаний, проводимых во время праздника «акатуй», то здесь, несомненно, имеются пережитки более древних обрядов, совершавшихся в процессе сева в целях религиозно-магического обеспечения урожая. В этнографической литературе, посвященной изучению происхождения земледельческих обрядов, твердо проводится мысль, что некоторые виды спортивных состязаний во время религиозных праздников земледельческих народов являются своеобразной формой заклинания роста хлебов. Например, скаканье, прыганье, пляска рассматриваются как магия роста: скаканье после сева должно способствовать росту хлебов; обрядовый бег молодежи символизировал собою побег растительности; подбрасывание предметов вверх должно было также содействовать росту хлебов. Хлеб должен расти столь же высоко, как высоко взвигается подбрасываемый предмет. Мы уже отмечали своеобразную форму гадания молодежи палкой. К. В. Элле в своей работе, посвященной изучению происхождения праздника «акатуй», на наш взгляд, правильно считает, что в этой палке следует видеть первобытную палку-копалку, игравшую как орудие производства столь важную роль на ранних стадиях развития земледелия.

Чувашский праздник «акатуй» по своему содержанию и внешней форме имеет много общего с аналогичными же праздниками у других народов Поволжья. У казанских татар чувашскому «акатую» соответствовал праздник весенней пашни — «сабантуй». Следует подчеркнуть, что татарский «сабан-

³² К. В. Элле. Акатуй, стр. 10.



Жертвоприношение «уй ийк».

Картина худ. Н. К. Сверчкова. Колл. Краеведческого музея Чувашской АССР.

туй» под влиянием магометанства подвергся значительным изменениям и превратился по существу в день народных увеселений. «Сабантуй» сопровождался различными состязаниями — устраивались конские скачки, борьба и т. п. Победителям вручали подарки, для гостей приготовлялось угощение. Под этим же названием у башкир также существовал весенний праздник. Башкирский «һабан туй», по мнению известного исследователя быта башкирского народа С. И. Руденко, возник сравнительно поздно, с переходом башкир к земледелию.³³ У коренного населения Поволжья — финно-угорских народов — праздник весенней пашни сохранился в более старинных формах, и его связь с сельскохозяйственным производством прослеживается более четко. Здесь, прежде всего, следует упомянуть праздник «ага пайрэм» («праздник плуга») у марийцев, «геры поттон» или «ага лшка» («вывоз плуга», весенний праздник пашни) у удмуртов, «кереть озкс» («моление плуга») у мордвы.³⁴

Крестьянин-земледелец ясно сознавал важное значение летних месяцев в хозяйственном году. Прекрасно понимая необходимость тщательного и своевременного выполнения летних сельскохозяйственных работ, крестьянин образно говорит, что «летний день год кормит» («*суллахи кун хёле тәрантарать*»). У чуваш много выразительных высказываний и пословиц, в которых отражено понимание крестьянином значения лета и летних дней в своем хозяйственном благополучии.

Несмотря на твердую веру в силу и значение своего собственного труда, в дореволюционную эпоху отсталое крестьянство, одурманенное религиозным ядом, теряло массу дорогого времени на празднование различных религиозных праздников.

Цикл летних праздников и обрядов у чуваш начинался масловым полевым молением «уй чўк» (буквально — полевая жертва). Моление «уй чўк» совершалось перед полевыми работами во второй половине июня и носило вполне самостоятельный характер. В некоторых местностях, например на территории бывших Самарской и Симбирской губерний, это моление устраивалось во время праздника «*синсе*», или «*уяв*».³⁵

Полевое моление «уй чўк» было связано с большими материальными затратами. Для покупки жертвенного скота от крестьян собирались значительные средства. Размеры жертв,

³³ С. И. Руденко. Башкиры. Историко-этнографические очерки. М.-Л., 1955, стр. 284.

³⁴ Н. Маторин. Религия у народов Волжско-Камского края прежде и теперь. М., Изд-во «Безбожник», 1929, стр. 48.

³⁵ См. Х. Паасонен. Обычаи и устнопоэтическое народное творчество чуваш, стр. 83—87.

вид и масть жертвенного скота заранее указывались жрецами: только йомзи знали, какому богу какая жертва требуется. Соответственно рангу богов для жертвоприношения на собранные от крестьян деньги покупали лошадей, быков, овец, гусей, уток и т. п. В каждом доме для моления пекли обрядовые лепешки, варили пиво. В назначенный день почти всем селением выходили в поле справлять моление «уй чўк», которое совершалось ежегодно в одном и том же месте, непременно у воды.

Из архивных документов XVII—XVIII столетий, а также из сообщений дореволюционных этнографов нам известно, что до массовой христианизации чуваш, а в некоторых местностях и после нее, в молении и жертвоприношении «уй чўк» участвовало население десятков селений и даже нескольких уездов. Имеются сведения и о совместных языческих жертвоприношениях чувашского, марийского, мордовского населений (например, такие общественные моления происходили в XVII веке в Алатырской провинции).

Общественные жертвоприношения, известные у чуваш под названием «мән чўк» («большое жертвоприношение»), если судить по позднейшим источникам, проводились в особо бедственных случаях: во время засухи, в неурожайные годы, при повальной эпидемии. «Когда народ от сих бедствий приходит в недоумение,— писал Н. И. Ашмарин,— то йомзи обыкновенно объявляют, что для предотвращения неминуемой гибели нужно сделать общий чўк, (указывают) количество животных, число деревень, кои должны участвовать в чўке».³⁶ Советы йомзи обсуждались на мирском сходе, где разглашалась стоимость жертвенных животных, а для изыскания потребной суммы каждое хозяйство облагалось данью. Ритуалы этого торжественного жертвоприношения были столь сложны, что для их исполнения требовалось не менее недели.

Накануне самого моления жертвенные животные подвергались испытанию. Старики — знатоки древних обрядов — обливали животных водой и произносили молитвы. Если животное во время такого испытания встрепенется, то это служило признаком годности жертвы божеству. В противном случае обливание водой повторялось несколько раз, пока не добьются своего. После этого в больших котлах варились жертвенное мясо и каша. Перед началом обрядовой трапезы читались приуроченные к такому случаю молитвы. Были и особые распорядители общественных жертвоприношений — «чўк пусси» («главари жертвоприношения») и чтецы молитв —

³⁶ Н. И. Ашмарин. Введение в курс чувашской народной словесности, л. 51 об.

«кёл калакан».³⁷ По наблюдениям В. К. Магницкого, в 1870-х годах в д. Маслово Чебоксарского уезда жертвоприношением «уй чўк» распоряжался т. н. «молла» с 8 помощниками, выбранными им из числа участников чўк.³⁸

Основной смысл полевого моления «уй чўк», как показывает знакомство с содержанием текстов молитв, исключительно аграрно-производственный. Во всех молитвах мы находим просьбу о дожде, тепле, об урожае вообще, о сохранении скота, об изобилии в доме, о здоровье, об охране от всяких опасностей. Приведем для примера некоторые образцы чувашских молитв во время «уй чўк»:

*«Ҫырлах, аминь, турă,
Уй чўк тăватпăр,
Чĕрепелен кĕлĕ тăватпăр,
Хура халăхпа пуҫсапатпăр,
Ашă питне тутлă чĕлхене,
Виç тĕслĕ выльăх-чĕрлĕхшĕн
Чун татса, юн тăкса
Йăлăнатпăр, асăнатпăр,
Хура халăхпа пуҫсапатпăр.
Кĕсре хыҫҫăн тиха ертме-пар,
Ėне хыҫҫăн пăру ертме пар,
Сурăх хыҫҫăн путек ертме пар,
Хура халăха ырлăх, сывлăх пар,
Усал-тĕселтен, йывăрлăхран сыхла,
Ҫырлах, аминь».*

(«Помилуй, аминь, господь. Справляем полевое жертвоприношение, молимся от всего сердца, кланяемся народом. Обращаемся с приветливым взором, со сладкими речами, умоляем и вспоминаем за трёх родов животных, отделяя сердца и проливая кровь животных, кланяемся всем народом. Дай приплод скоту: от кобыл — жеребят, от коров — телят, от овец — ягнят, а всему народу подай благополучие, здоровье, сохрани от всей злой нечисти, тягостей, помилуй, аминь»).

³⁹ В другой молитве, записанной учителем А. И. Доброхотовым у низовых чуваш Тетюшского уезда, крестьяне просят:

*Эй турă! Эс хăвăн меслетĕне
Пар пире тырă-пулă,
Ҫăмăр та пар,
Пире хамăра та ырлăх-сывлăх пар.
Эй турă, ҫырлах, ан прах.*

³⁷ Д. Мессарош. Памятники старой чувашской веры, стр. 133.

³⁸ В. К. Магницкий. Материалы к объяснению старой чувашской веры, стр. 30.

³⁹ Д. Мессарош. Памятники старой чувашской веры, стр. 135.

Çавăншăн эпир пĕтĕм халăхпа,
 Сана асăнса, хисеплесе те,
 Вăкăр, сура̋хсем те пусса,
 Уй чўк та̋ватпăр».

«О господи! Ты по своим щедротам
 Дай нам хлеба,
 Для чего ниспошли нам дождь.
 Дай нам самим всякого благополучия и здоровья.
 О господи, помилуй, не оставь.
 Для этого мы тебе всенародно,
 Поминая и почитая,
 Приносим быка и овец,
 Справляем уй чўк». ⁴⁰

Аналогичные же полевые моления были и у других народов Поволжья. Таков мордовский «вель-озкс», а старокрещенные татары в Мамадышском уезде Казанской губернии, одновременно с чувашским «уй чўк», совершали «сыйыр курманы» («жертвоприношение коровы») и «сырык курманы» («жертвоприношение овцы»). ⁴¹

Интересно отметить, что у некоторых групп чуваш сразу же после полевого моления «уй чўк» совершались и другие обряды, имеющие не только аграрно-производственный, но и очистительный смысл. У низовых чуваш Буинского уезда Симбирской губернии проводились такие очистительные обряды, как добывание нового огня («сѣнĕ вут») и обряд прохождения в земляные ворота («сѣр витĕр кăларни»). ⁴²

Добывание нового огня практиковалось у многих народов мира, в широких размерах этот обычай сохранился в виде пережитков и у народов Волжско-Камского бассейна. Чувашские крестьяне в большинстве случаев к этому обряду прибегали в различных несчастных случаях: во время общественных бедствий от эпидемий, от неурожая и т. д. Считалось, что «новый огонь», добытый старыми, первобытными приемами, обладает очистительной силой и способен охранять от злых духов. Пропуская людей и животных через земляные ворота и костры, зажжённые от нового огня, чувашаи стремились предохранить их от всяких болезней.

Следующим по времени после «уй чўк» молением, связанным с древним аграрным культом, являлся «сумăр чўк» («моление о дожде»). Моление о дожде у чуваш известно под

⁴⁰ См. В. К. Магницкий. Материалы к объяснению старой чувашской веры, стр. 28.

⁴¹ Там же, стр. 32.

⁴² Д. Мессарош. Памятники старой чувашской веры, стр. 138—140.

различными названиями. У некоторых групп чуваш это моление носит название «*серси чӳк*» («воробьиное жертвоприношение»), а в селениях бывшего Ядринского уезда Казанской губернии это моление носило название «*сӳмарта чӳк*» («яичная жертва»).⁴³ В старину это моление совершалось ежегодно до начала праздника «*синсе*» и лишь в отдельных местностях устраивалось непосредственно во время этого праздника.⁴⁴ Обряд совершался непременно у воды, а в случае недостатка воды устраивали специально для этого моления «плотину, запруду, с целью из ручейка получить настолько глубокий бассейн, чтобы в нем можно было выкупаться всем».⁴⁵

В день «*сӳмӳр чӳк*», по поручению стариков, дети собирали по деревне необходимые продукты для жертвоприношения: крупу, яйца, молоко, масло, соль, дрова, а женщины пекли обрядовые лепешки. Все это приносилось на выбранное для моления место, где под наблюдением стариков или йомзи варились жертвенная каша и готовились другие кушания. После соответствующих приготовлений происходило моление с просьбой о даровании дождя. Во время моления старики бросали в воду часть приготовленной еды, приносилась и специальная жертва воде, состоявшая из воробьев и яиц. По окончании моления и трапезы происходило массовое купание участников обряда. Не желающих исполнить этот обряд обливали водой, ловили и насильно толкали в воду. Возвращаясь обратно в селение, участники моления продолжали обливать друг друга водой, полагалось не церемониться и с лицами, не бывшими на молении.⁴⁶

Интересные данные о молении «*сӳмӳр чӳк*» приводит Т. С. Пассек на основе своих личных наблюдений в чувашских селениях Янтиковского района. В этом районе местом моления «*сӳмӳр чӳк*» служило озеро «*Эль кӳлли*», расположенное около дер. Алдиарова. Среди чуваш этих местностей существовала легенда о том, что во время усердного моления «*сӳмӳр чӳк*» собравшиеся якобы видели, как дух, живущий в озере, выезжал на вороных конях. В таких случаях чувашаи счита-

⁴³ В. К. Магницкий. Материалы к объяснению старой чувашской веры, стр. 32.

⁴⁴ Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. XIII, стр. 29.

⁴⁵ Ф. Виноградов. Следы язычества в домашнем обиходе чуваш, стр. 13.

⁴⁶ Х. Паасонен. Обычаи и устнопоэтическое творчество чуваш, стр. 87—88.— В. К. Магницкий. Материалы к объяснению старой чувашской веры, стр. 32—33.— Ф. Виноградов. Следы язычества в домашнем обиходе чуваш, стр. 13.

ли, что молитва их услышана и засуха должна прекратиться.⁴⁷

Т. С. Пассек указывает, что роль воды в обряде «сумър чўк» не ограничивается только реалистическими представлениями о необходимости дождя для урожая, здесь же прослеживается «магический образ воды как производящего женского начала, причем обе они в религиозном сознании не разграничивались».⁴⁸ Взгляд чуваш на воду, как на оплодотворяющую силу, и ее связь с плодородием вообще подтверждается и тем, что во время моления о дожде молодежь молилась и об успехах в брачных делах. Например, почти во всех текстах молитв, произносимых во время «сумър чўк» встречаются благословения-пожелания о том, чтобы девушки вышли замуж, молодые люди переженлись.⁴⁹ «*Ѕырлах, сёне тырă пăттипе сєрси чўкє чўклетнєр, сєрлахсан — сєрлах, сєрлахмасан — килес сул чўклемєнєр; сєрси чўкне килнє хєрсєн йєтєнєсем кăкар таран ўсчєр, пусисем май таран пулчăр, кантăрєсем пус тўпиччен пулчăр, хайсем качча кайса пєтчєр. Качча кайсан, сак тулли ачисем пулчăр. Ачисем сєрси чўкне килчєр, сєрсипеле*». («Помилуй, кашей от нового урожая справляем воробынью жертву, если не смилостивишься, в следующем году не будем справлять жертвоприношение. Пусть у девушек — участниц «сєрси чўк» — лен уродится высотой по грудь, посконь — до шеи, конопля — до макушки, а сами они выходят замуж. Пусть в замужестве у них будет полон дом детей, а дети их придут с воробьями на «сєрси чўк»),⁵⁰ — говорится в одном из текстов подобных молитв, записанных Н. И. Ашмариным.

Для вызывания дождя и во избежание грозящей засухи суеверные чуваш прибегали и к другим магическим способам. В Тетюшском уезде Казанской губернии и в соседнем Буинском уезде Симбирской губернии, по сообщению В. К. Магницкого, чувашские крестьяне, для спасения урожая от засухи, выливали по 40 ведер воды на могилу каждого, кто при жизни отличался страстью к пьянству.⁵¹

Из описаний дореволюционных этнографов известно, что обряд вызывания дождя совершался повторно в случае за-

⁴⁷ См. Т. С. Пассек. Круг чувашских праздников. В сб. статей Академии наук СССР, посвященном академику Н. Я. Марру. М.-Л., 1935, стр. 532.

⁴⁸ Т. С. Пассек. Круг чувашских праздников, стр. 533.

⁴⁹ См. Н. И. Ашмарин. Введение в курс чувашской народной словесности, лл. 12 и 15.

⁵⁰ См. Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. XII, стр. 90.

⁵¹ ЦГА ЧАССР, ф. В. К. Магницкого, т. XVIII, л. 10.

сухи.⁵² Различные приемы заклинания дождя посредством магических действий над водой были широко распространены и у других народов Среднего Поволжья. Так, например, татары совершали обряд «*джангыр буткасы*», который в своих основных чертах совершенно близок к чувашскому «*сумър чүк*».⁵³ Обряд вызывания дождя существовал и у древних славян до принятия ими христианства. С распространением христианства обрядовая сторона этого языческого моления сохранилась в празднике Ивана Купалы. Нет ничего удивительного в том, что церковь, сама признававшая и поддерживавшая старые обряды и поверья, включила этот языческий обряд первобытных земледельцев в свой календарь.

Наиболее значительным праздником в период весенне-летней календарной обрядности являлся старинный чувашский праздник «*синсе*». У некоторых групп чуваш он известен под названием «*сёр праҫникё*» («праздник земли») или же просто «*уяв*» («празднование»)⁵⁴. Праздник «*синсе*» приурочивался ко времени завершения посева яровых хлебов и посадки овощей, до начала поднятия пара для посева озимых. Календарные даты этого праздника,— пишет К. В. Элле,— совпадали с древним чувашским месяцем «*хёр уйăх*» («девичий месяц»)⁵⁵. Это как раз время созревания хлебов и приближения решающего момента земледельческого года — начала уборки хлебов. В это время крестьянин опасается за судьбу урожая, боится, как бы его не побил град или не вымочили дожди. Именно в период окончательного созревания хлебов в условиях Чувашии нередко наблюдаются грозы, градобития и ливни. Чтобы обеспечить надлежащий уход за успешным ростом хлебов и предохранить урожай от стихийных бедствий, верующие крестьяне полагали необходимым в это критическое для посевов время праздником «*синсе*» магически воздействовать на силы природы.

«*Синсе*» или «*канлё вăхăт*» (время покоя от хозяйственных работ) — старинный массовый земледельческий праздник,— как видно из материалов дореволюционных авторов, продолжался свыше недели, а в некоторых селениях примерно 12 дней. Календарные даты этого праздника строго не установлены. Говоря о сроках его проведения, В. К. Магницкий сообщает, что «*синсе*» начинается «со времени появления цве-

⁵² Г. И. Комиссаров. Чуваши Казанского Заволжья. ИОАИЭ, т. XXVII, вып. 5, Казань, 1912, стр. 381.

⁵³ В. К. Магницкий. Материалы к объяснению старой чувашской веры, стр. 33—34.

⁵⁴ См. Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. III, стр. 171—172.

⁵⁵ К. В. Элле. Акатуй, стр. 14.

та на озимых и кончается, в некоторых местностях Чебоксарского уезда, перед паровой пашней, начинающейся раньше или позже, смотря по тому, имеются ли, кроме паровой пашни, для скота пастбищные места или нет». ⁵⁶ По словам А. Иванова, низовые чуваш Тетюшского уезда Казанской губернии праздник «*ҫинҫе*» отмечали не во все дни недели, а лишь в определенные дни — воскресенье, пятницу, в остальные дни занимались своими хозяйственными делами. ⁵⁷

Характерная черта этого праздника — наложение запрета на выполнение различных сельскохозяйственных и домашних работ. Мать-земля в это время, как считали чуваш, была беременной, и нельзя было ее беспокоить. Поэтому в период «*ҫинҫе*» строго запрещалось производить всякие земляные работы (пахать, рыть ямы, полоть, косить траву и т. д.), вывозить навоз, строить и перестраивать избы и хозяйственные постройки, красить нитки, валять сукно, мыть белье, разводить огонь до захода солнца и пр. ⁵⁸ По показанию многих авторов — описателей быта чуваш, круг запрещений в период праздника был значительно шире. Д. Мессарош в своей работе, например, указывает, что в с. Алгаши Буинского уезда Симбирской губернии накануне «*ҫинҫе*» всем жителям объявлялось: «*Ыран ҫинҫе пултӑр, ҫинҫе калатӑр. Шаккама юрамасть, курӑк татма юрамасть, ҫӗр чавма юрамасть, мунча хутма юрамасть, тыр типӗтмӗз юрамасть, тырӑ сапма юрамасть, чул кӑларма юрамасть, арман авӑртма юрамасть, улача кӗпе тӑхӑнма юрамасть, хӗрлӗ кӗпе тӑхӑнма юрамасть, улача, хӗрлӗ ҫӗлеме юрамасть, пурте шуӑ кӗпе тӑхӑнмалла, вунӑ куна срук*». («С завтрашнего дня пусть будет *ҫинҫе*, объявляем об этом. Запрещается стучать, рвать и косить траву, сушить зерно, сеять, добывать камни, молотить зерно на мельнице, носить рубашки из пестрядиной и окрашенной тканей, шить одежду из этих материалов, все должны одеваться лишь в белую одежду, срок — десять дней»). ⁵⁹

Нарушение этих запретов, по воззрениям чуваш, влекло бедствие, обычно градобитие. Поэтому за соблюдением запретов следили весьма строго, а нарушителей покоя земли наказывали всем обществом. Известен ряд судебных дел, возни-

⁵⁶ В. К. Магницкий. Материалы к объяснению старой чувашской веры, стр. 34.

⁵⁷ А. Иванов. Чувашский праздник «синьзя». ИОАИЭ, т. XIV, вып. 1.

⁵⁸ См. В. К. Магницкий. Материалы к объяснению старой чувашской веры, стр. 35.— Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. XII, стр. 163—164, вып. III, стр. 172.— В. А. Сбоев. Исследования об инородцах Казанской губернии, стр. 107.

⁵⁹ Д. Мессарош. Памятники старой чувашской веры, стр. 142.

кавших в связи с «причинением побоев крестьянам за неисполнение ими синьзе».⁶⁰ Во избежание нарушения запретов и возникновения бедствий,— пишет В. К. Магницкий,— помимо извещения жителям о времени наступления «синьзе», особые выборные по распоряжению мира обходили рано утром все дома и отбирали подозрительные предметы, могущие послужить орудием нарушения запрета во время «синьзе».⁶¹

«Синьзе», собственно говоря, являлся праздником, отмечавшим беременное состояние земли, наступавшее в результате предыдущих праздников — «акатуй» и «сумър чўк». По воззрениям чуваш-язычников, во время праздника «акатуй» происходила свадьба — брак земли с плугом, во время «сумър чўк» мать-земля получала необходимую оплодотворяющую силу — воду. В результате этих обрядов земля становилась беременной и рождала хлебные поля, что и отмечалось празднованием «синьзе». Таким образом, и в этом древнем празднике мы видим конкретный пример того, как земледелец-чуваш перенес свой образ жизни на растительный мир и стал рассматривать землю как живое существо.

Поскольку праздник «синьзе» являлся олицетворением почитания земли как существа женского пола, то обряды и празднества, проводимые в период «синьзе», в прошлом совершались при активном участии женщин. Например, заслуживает внимания, что календарные даты этого праздника совпадали с древним чувашским месяцем «хёр уйăх» («девичий месяц»). По свидетельству Н. И. Золотницкого и ряда других этнографов, в этом месяце у чуваш бывало наибольшее число свадеб,⁶² устраивались молодёжные гуляния — «уяв» (у низовых чуваш), «кушар», или «пухă» (у верховых чуваш). Говоря о празднике «кушар», Н. И. Ашмарин отмечает, что на этом празднестве старики не участвуют, собирается вместе молодежь со всей округи, «парни ищут себе подходящих невест, а девушки женихов».⁶³ Свадьбы—браки, заключаемые в период «синьзе», на наш взгляд, имели определенную связь с культом плодородия земли, от которого сохранились лишь слабые отголоски.

Из этнографической литературы нам известно, что праздник, аналогичный чувашскому «синьзе», бытовал раньше

⁶⁰ См. Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. XII, стр. 164.— К. В. Элле. Акатуй, стр. 14.

⁶¹ В. К. Магницкий. Материалы к объяснению старой чувашской веры, стр. 35.

⁶² Н. И. Золотницкий. Корневой чувашско-русский словарь, стр. 196.— А. Иванов. Чувашский праздник «синьзе». ИОАИЭ, т. XIV, вып. I, стр. 141.

⁶³ Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. VII, стр. 61.

и у других народов Среднего Поволжья. Например, у марийцев подобный же праздник, отмечаемый во время покоя от земледельческих работ, назывался «sinksa», причем во время этого праздника налагались те же запреты, что и у чуваш.⁶⁴ Заслуживает весьма серьезного внимания и тот факт, что праздник «синсе» под таким же названием (sinze) отмечался китайцами, во время этого праздника крестьяне не занимались земледельческими работами.⁶⁵ Многие авторы, писавшие о чувашском празднике «синсе», сопоставляют его с той порой, когда, по старинным поверьям русских, бывает «землямати — именинница», — примерно после духовя дня.⁶⁶

Что же касается вопроса происхождения слова «синсе» и его значения, то в литературе существуют самые различные толкования. Так, Н. И. Золотницкий полагал, что слово «синсе» составилось из чувашского слова «сёне» (новый) и татарского «йай» (лето), вместо чувашского «су», и обозначало «новое лето, встреча нового лета».⁶⁷ Подобное толкование мало убедительно. Скорее всего, на наш взгляд, это слово следует рассматривать, исходя непосредственно из чувашского же языка. Слово «синсе» весьма близко стоит к чувашскому слову «сийёне» или «синче» — в значении «беременная». Так, чуваша говорят: «Унён синче пур» («На ней имеется божество», т. е. она беременна), или ср. «сийёне пур айм» («беременная женщина»), «сине юлни» («зачатие») и т. д.⁶⁸ Значит, слово «синсе» скорее всего обозначает вообще состояние беременности, что легко связывается и с самым смыслом праздника.

В тесной связи с вышеописанными религиозными обрядами чуваш-язычников находится другой, весьма древний обряд, т. н. «сёр вёрлани» («кража земли»). Обряд интересен тем, что очень наглядно подтверждает взгляд чуваш на землю, как на женское начало, нуждающееся в браке, в оплодотворении и т. п., и мы считаем необходимым здесь изложить вкратце содержание этого своеобразного обряда.

Как отмечают дореволюционные этнографы, обряд «сёр вёрлани» чувашами справлялся лишь в редких случаях: при систематическом неурожае, когда уже массовые моления «уй

⁶⁴ См. В. К. Магницкий. Материалы к объяснению старой чувашской веры, стр. 37—40.

⁶⁵ См. К. В. Элле. Акатуй, стр. 15.

⁶⁶ Н. И. Золотницкий. Корневой чувашско-русский словарь, стр. 195. — Т. С. Пассек. Круг чувашских праздников, стр. 534.

⁶⁷ Н. И. Золотницкий. Корневой чувашско-русский словарь, стр. 195.

⁶⁸ См. Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. XII, стр. 137—138. — К. В. Элле. Акатуй, стр. 16.

чўк» и «сумър чўк» не давали ожидаемых результатов и земля из-за засухи оставалась бесплодной. Обряд «сёр върлани» или «сёр сётни» (буквально — обновление земли) носил характер обычной чувашской свадьбы с пиршеством. До начала обряда делались всем обществом необходимые приготовления: варили пиво, находили жениха — честного молодого человека, выбирали дружков жениха, назначали кого-нибудь из стариков на должность посаженного отца и т. д. До выезда свадебной свиты устраивались ритуальные угощения, как во время обычной свадьбы. С наступлением ночи мужской свадебный поезд на нескольких повозках отправлялся в плодородную местность. При этом до переезда границы своей волости ехали с пением и музыкой. По приезду на выбранное место устраивалась обычная церемония выпрашивания невесты (невестой в данном обряде, как уже сказано, была земля). К ней и обращены следующие слова посаженного отца: *«Акӑ эфир сан пата, пуян, хакӑ хӑр, хитре, ӑслӑ качӑна килтӑмӑр. Санӑн пуянлӑхна шутласа та кӑларас суккине эфир пӑлетпӑр. Савӑн пекех пирӑн качӑ та сана пит хӑрӑ юратнине хак пама та сук. Эсӑ те, хакӑ кин, пирӑн качӑна савса юрат, эфир ыйтнине ан пӑрахӑшла. Эсӑ, кин, хӑвӑн хӑр япалине уйсенчен те, сарансенчен те, вӑрмансенчен те, шывсенчен те пӑтӑмпех илсе пыр»*. («Вот мы приехали к тебе с красивым и умным женихом, богатая и дорогая невеста; знаем, что у тебя сосчитать нельзя богатства, а у нашего жениха оценить нельзя горячности любви к тебе. Так полюби и ты, дорогая невеста, нашего жениха и не откажи в нашей просьбе. Возьми с собою, дорогая невеста, все твое приданое и с полей и лугов, из лесов и рек»).⁶⁹

Жених вместе со всеми кланялся земле, и после этого в семи местах брали к себе в повозку как бы украденную невесту — землю. Потом, посадив жениха на переднюю повозку, галопом возвращались на свои поля. Жених, или уже новобрачный, на родной земле обращался к своей невесте с речью: *«Манӑн хакӑ арӑмӑм чипер сывлӑхлӑ-и? Эпӑ сана хамӑн пурнаҫран та, ылтӑнран та ытларах юрататӑн. Ман юратушӑн эсӑ те пирӑн хирсемпе сарансене, вӑрмансемпе шывсене хӑр япалуна салат»*. («Здравствуй, дорогая моя новобрачная. Люблю я тебя больше золота, больше жизни моей. За мою любовь разверни и ты свое приданое на наших полях, и лугах, и лесах, и реках»). Затем брал с каждой повозки по лопатке земли и рассыпал по полям своей деревни.⁷⁰

⁶⁹ В. К. Магницкий. Материалы к объяснению старой чувашской веры, стр. 42.

⁷⁰ Там же.

Как видно из вышеизложенного материала, основной смысл обряда «кражи земли» сводится к передаче полям своего селения плодородных свойств чужого поля путем перенесения незначительной части земли. «Если земля украдена (т. е. проведен обряд «кражи земли». — П. Д.) жителями чужого селения, то не будет урожая хлебов»,⁷¹ — говорили раньше верующие чувашские крестьяне.

Из литературы нам известно, что обряды перенесения плодородных свойств или урожая с чужого поля на свое собственное были распространены у многих народов, в том числе и у народов Поволжья.⁷² Обряд «şĕr vărłani» отчетливо обнаруживает воззрения чуваш на землю как на женское начало. Он является как бы повторной свадьбой — магическим бракосочетанием богини-земли с ее возлюбленным молодым женихом, справляемой в случае неуспеха первой — «акатуй»,⁷³ — отмечает Т. С. Пассек. Обряд этот возник еще на заре развития земледелия и в прошлом столетии уже сходил со сцены. Вот почему дореволюционные этнографы, изучавшие земледельческие праздники и обряды чуваш во второй половине XIX века, застали лишь отдельные отголоски этого обряда.

Осенний цикл обрядов в основном связан с уборкой урожая и благодарственными молениями в честь нового урожая. Больших, массовых религиозных обрядов, посвященных началу жатвы хлебов и уборки других сельскохозяйственных культур, у чуваш не встречается. Из старинных обрядов этого периода заслуживает внимания т. н. обряд «развязывания серпов». Чтобы жать было легко, жатву начинал кто-нибудь один, считавшийся «удачливым», «легким на руку». Выходя в поле перед началом жатвы, он развязывал соломенный жгут, которым были связаны серпы в прошлом году во время обряда «связывания серпов» по окончании жатвы.⁷⁴ Приступая к жатве, жнецы обвивались первыми сжатыми колосьями, чтобы при жатве не болели спины и сохранялись силы на «страду».

Перед окончанием жатвы, в целях обеспечения плодородия почвы и будущего урожая, совершали также ряд обрядов. Так, например, на последнем загоне жнецы оставляли горсть несжатых колосьев. «Эту горсть колосьев скручивают (в виде

⁷¹ Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. XIII, стр. 92.

⁷² См. Rantasalo. Der Ackerbau im Volksaberglauben der Finnen und Esten. Gortava, 1919. — Д. Островский. Вотяки Казанской губернии. Казань, 1874, стр. 37—38.

⁷³ Т. С. Пассек. Круг чувашских праздников, стр. 535.

⁷⁴ Там же, стр. 535.

жгута) и завязывают узлом так, чтобы заворот (петля) узла был сделан посолонь (по солнцу). Это называется «оставить часть на долю загона».⁷⁵ Иногда несжатые колосья вместе с кусками хлеба, сыра и солью закапывали в землю,⁷⁶ а последними сжатыми колосьями завязывались серпы и в таком виде оставлялись до будущего года.

По окончании жатвы на загоне совершался небольшой обряд «ана вайё» («сила загона»). Жнецы, связав последние снопы, говорили: «Ана, вайна пар, пилёке-сурма тўрлет, сак ана синчен саван чухлё тырй пар!» («Загон, дай мне твою силу, поправь мне спину и поясницу; дай получить с этого загона столько-то хлеба!»), затем садились на снопы или на голую землю. После небольшого отдыха кто-нибудь из старших или из ребят вставал со словами: «Кам ана сёклет?» («Кто поднимет загон?»). Жнецы быстрее вскакивали и наперегонки начинали сносить снопы и класть в копны, а вставшему после всех говорили: «Эй, ана сёклекен! Ана сёклерё!» («Эх ты, загон поднял!»), т. е. порицали его в нерасторопности, подтрунивая, что он взвалил на себя огромную тяжесть — целый загон.⁷⁷

Основной смысл этих несложных обрядов — стремление вернуть земле ее плодородную силу, отданную с урожаем, облегчить свой труд, усилить его продуктивность заклинаниями. Обряды уборочного периода чуваш имеют ряд аналогий. К этой группе обрядов весьма близко стоят зажиночные и дожиночные обряды русских, украинцев, белорусов.

Завершение важного полугодового периода тяжелых земледельческих работ (с 1 апреля по 1 октября) чуваш, как и другие земледельческие народы, отмечали обрядовыми молениями и жертвоприношениями в благодарность за урожай. По верованиям чуваш, на этих торжествах будто бы незримо присутствуют и угощаются духи и боги, от которых якобы зависит и урожай, и состояние скота — и хозяйственное и семейное благополучие крестьянина. Считалось, что с помощью благодарственных жертвоприношений можно снискать успехов и в будущем хозяйственном году.

Первое осеннее благодарственное моление у чуваш совершалось по случаю окончания молотьбы и носило название «аван пятти» («овинная каша») или «аван сари» («овинное пиво»). В день окончания молотьбы варили кашу, курицу, пекли блины, пироги и, собрав всех участников молотьбы

⁷⁵ Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. 1, стр. 241.

⁷⁶ Н. В. Никольский. Краткий курс по этнографии чуваш, стр. 101.

⁷⁷ См. Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. 1, стр. 236—237.

и родственников, совершали обряд жертвоприношения. Во время обряда участники моления, по словам В. К. Магницкого, отправлялись на гумно, где около деревянного столба на току разводили огонь. После чтения молитвы, сделав перед столбом земной поклон, в огонь бросали ложку каши, предназначенной для бога — «хранителя овина». После этого происходило обрядовое угощение. По окончании молотьбы на шише овина оставляли необмолоченный сноп в подарок «хранителю овина».⁷⁸

Более торжественный характер носило обрядовое моление «сăра чўклени» («моление с пивом»), которое справлялось по окончании сельскохозяйственных работ в честь «нового хлеба и нового пива». До проведения этого обряда верующие крестьяне по возможности воздерживались от употребления нового хлеба. Описывая этот обряд, этнограф В. А. Сбоев указывает, что чувашский крестьянин «счел бы себя величайшим грешником, если бы стал употреблять новый хлеб и новое пиво, не совершив предварительно чукленья или моления о хлебе».⁷⁹

Все угощения для этого важного обряда — пиво, хлеб, каша и другие кушания — готовились из запасов нового урожая. По сравнению со многими обрядами, моление «сăра чўклени» носило более широкий характер: приглашались из своей и других деревень родственники, друзья и приятели. «Как скоро соберутся все родные и все приглашенные знакомые, — пишет В. А. Сбоев, — то старший в семействе берет со стола каравай хлеба и, держа его в правой руке, а в левой под мышкою — шапку, обращается к нарочно растворяемой на этот случай двери и открытому волоковому окну. Его примеру следуют и все присутствующие. Глава семейства читает благодарственную за урожай хлеба молитву господу богу и просит, чтобы господь и на будущий год благословил труды их обилием, чтобы умножил их скот, чтобы ниспосылал им вовремя и в меру дождь и свет и чтобы даровал бедному своему народу мир и тишину».⁸⁰ В некоторых селениях Чебоксарского уезда, по указанию В. К. Магницкого, для руководства молением домохозяин специально приглашал знатока обрядов, называемого «моллой» или «курка паракан» («податель пива—

⁷⁸ В. К. Магницкий. Материалы к объяснению старой чувашской веры, стр. 43—45.— Г. Комиссаров. Чуваша Казанского Заволжья, стр. 390.

⁷⁹ В. А. Сбоев. Исследования об инородцах Казанской губернии, стр. 47.

⁸⁰ Там же, стр. 48—49.

виночерный»⁸¹). В некоторых селениях верховых чуваш после моления из числа присутствующих гостей выбирался «хум кёрекешё» — распорядитель обрядового пиршества.

С почтительным отношением к хлебу нового урожая, с праздничным увеселением, выражающим счастье и материальный достаток, крестьяне не только благодарили богов — определителей судьбы их хозяйства — за удачу в сельскохозяйственном году, но и стремились снискать их помощь в предстоящем году. В молитвах, исполняемых во время обряда «сăра чўклени», благодарственные молитвы часто заменялись молитвами с просьбой о хозяйственном благополучии. Типичный мотив молитв этого обряда — желание иметь богатый урожай, увеличить стадо скота, добиться семейного счастья, т. е. заветные мысли и мечты крестьян дореволюционной нишей деревни.

«Тура, ырла̄х пар, сывла̄х пар! Сёнь тырпулна тавтават̄п, пӯсспа̄т̄п: пёр пёрчё аксан пин пёрчё пар. Килес инкекрен-синкекрен, в̄арринчен, вутёнчен сыхла; асла̄ шыва ларсан, хӯсан кўсменчен сыхла, хушка хумёнчен, тай̄алан киминчен; сутас сутта пахаласа пар; вӣс̄й килекене та̄рантса яма пар; ш̄анса килекене а̄ш̄а̄тса яма пар; вӣс̄ё тёслё тырпула вӣс̄ кёлетёнче пар, хаймалатса мӯлне пар; вӣс̄ё тёслё выль̄а̄х-чёрлёхе вӣс̄ё карта пар; тёк пёрчинчен тўлеме пар; пёртен пине с̄итме пар; кёсре с̄умне тиха пар; ёне с̄умне п̄а̄ру пар; сӯр̄а̄х с̄умне п̄утек пар; с̄ул перекетёнчен сав̄антар, с̄ёртен те пӯлин к̄а̄ларса пар; с̄ўлтен те пӯлин антарса пар; ӯй перекетёнчен сав̄антар; анкартне кўртсен анкарти перекетёнчен сав̄антар; пўлмене кўртсен пўлме перекетёнчен сав̄антар; ав̄артн̄а̄ с̄а̄н̄а̄ха перекетне пар; вӣс̄ё пуса вӣс̄ё с̄урпилёк хӯиса акма пар!» («Боже, добра дай, здоровья дай! За новый хлеб благодарю, кланяюсь: от одного посеянного зерна тысячу зерен дай. От будущих бедствий, несчастий, от воров, от пожаров сохрани; при плавании на большой воде — от перелома весла береги, от большого вала, от качания лодки; что нужно продать, по хорошей цене продать дай; приходящего голодным накормивши отпустить дай; приходящего озябшим отогревши отпустить дай; трех сортов хлеба в трех клетях положить дай; обогащая, дай богатства; трех сортов скота три карды дай; от одного волоска умножиться дай; от одного до тысячи дойти дай; к кобыле жеребенка дай; к корове теленка дай; к овце ягненка дай; дорожной прибылью обрадуй, из земли хоть вынувши дай; и сверху хоть вниз спустивши дай, прибылью поля обрадуй; по привозе на гумно прибылью гумна обра-

⁸¹ В. К. Магницкий. Материалы к объяснению старой чувашской зеры, стр. 57.

дуй; когда положишь в сусеки — прибылью сусека обрадуй; смолотой муке неистощимость дай; купленной соли неистощимость дай; в трех полях три полузагона посеять дай!»).⁸²

Сугубо земные образы труда и быта изображены в песнях, исполняемых во время обряда «сăра чўклени». В них отчетливо отражены тяжесть полевых работ, житейские нужды земледельца, его понимание красот родной земли (например, в песне «Алран кайми аки-сухи»).

Обрядом «сăра чўклени» завершается круг сельскохозяйственных обрядов с земледельческим культом в основе. Но с этим аграрно-религиозным обрядом тесно сплелись осенние поминальные празднества. В старинных этнографических материалах указывается, что после моления об урожае нового хлеба чувашаи справляют «автан сăри» («петушиное пиво») по случаю поминовения усопших. От других общих годовых поминок (весенних — «сұрта кунё» и «калām», летних — «сумёк») осенние поминки отличались более сложными поминальными церемониями и изготовлением из дерева изображения покойника — «юпа» (буквально — «столб»).

В обрядовых действиях, связанных с «автан сăри», центральное место занимало изображение покойника. Сам обряд начинался непосредственно с изготовления «юпа», которое происходило в лесу. Последнее, быть может, свидетельствует о древнем обычае хоронить умерших в лесу, пережитки которого зафиксированы этнографами среди финно-угорских народов Поволжья. В лес отправлялись не просто за материалом, необходимым для «юпа», а ехали целой свитой с большим запасом обрядовых кушаний — с целью изготовить в лесу изображение покойника и привезти его домой для участия в похоронной трапезе.⁸³ На «юпа», который должен был символизировать покойника, у верхнего основания делали глубокие зарубки, а иногда вырезали глаза, нос, рот. С. И. Руденко, на основании своих личных наблюдений у чуваш-язычников, утверждает, что на некоторых «юпа» имеется изображение женских нагрудных украшений («сурпан сакки») или девичьих нашейных украшений («май сыххи»). Последние,

⁸² Запись и перевод сделаны В. К. Магницким. Место записи д. Бишево Чебоксарского уезда (ныне входит в состав Козловского района). Материалы к объяснению старой чувашской веры, стр. 59—60. Ряд аналогичных текстов молитв приведен в книге Д. Мессароша. Памятники старой чувашской веры, стр. 156—165.

⁸³ Х. Паасонен. Обычаи и устнопоэтическое творчество чуваш, стр. 75—76.—Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. IV, стр. 342—346.—В. К. Магницкий. Материалы к объяснению старой чувашской веры, стр. 179—180.—Д. Мессарош. Памятники старой чувашской веры, стр. 235—236.



Намогильный памятник «юпа».
Колл. ГМЭ, н. 1205—97.

на его взгляд, должны были подчеркнуть принадлежность «юпа» замужней женщине или девушке.⁸⁴

После изготовления «юпа» в лесу же в честь него совершали трапезу у костра. Считая, что «юпа», символизирующий покойника, принимает участие в этой трапезе, для него делали специально маленькие стулья, столик и мостик. Совершив этот обряд, «юпа» везли домой, где, обходясь с ним, как с покойником, одевали на него платье умершего, укладывали на постель и совершали обрядовые действия, аналогичные действиям при похоронах. Во время общественных поминок выражение горя по умершим соединялось со всяческими увеселениями (песней, пляской и т. д.), сопровождавшимися игрой на музыкальных инструментах. По характеру поминальных церемоний можно заключить, что они выражали не только почтение и заботу об умерших, присутствующих незримо на поминках, но и рассчитаны были на их заклинание, чтобы добиться их покровительства в семейном быту и в земледельческих работах.

Поминальные обряды, как и похоронные, сопровождались плачами-причитаниями. В них выражались глубокая скорбь по поводу кончины усопших, стремление оберечь живых от смерти. В содержании похо-

⁸⁴ С. Руденко. Чувашские надгробные памятники. «Материалы по этнографии России», т. I, СПб., 1910, стр. 87.

ронных песен обращает на себя внимание преобладание мотивов реалистического восприятия жизни над религиозно-мистическими:

*«Хёвел тухать хёрелсе,
Эпёр сана асататпёр,
Эсё пире курас сук,
Эпёр сана курас сук.
Шурёмпуç килет шуралса,
Шурă чатър карса чарас сук.
Эпёр, тăван, сана асататпёр,
Эпёр сана тытса чарас сук».*

«Восходит красное солнышко,
Мы тебя провожаем.
Ты нас больше не увидишь,
И нам больше тебя не видать.
Наступает рассвет, светлеет небо,
Не загородить белым пологом.
Мы тебя, родной, провожаем,
Нам тебя с собой не удержать».

*«Шурёмпуç килет шуралса,
Шурă чатър карса чаранмасть.
Хёрлĕ хёвел тухать хёрелсе,
Хёрлĕ чатър карса чаранмасть.
Ёнтĕ ёмёр иртет, ёмёр иртет,
Ылтăн, кёмёл парса чаранмасть».*

«Наступает рассвет, светлеет небо,
Не загородить белым пологом.
Восходит красное солнышко,
Не загородить красным пологом.
Проходит наша жизнь, проходит,
Златом-серебром не удержать».⁸⁵

По окончании поминальной трапезы «юпа» везли на кладбище с соблюдением обрядов, аналогичных погребальным, и устанавливали на могиле. На «юпа» вбивали монету, которая, по поверьям чуваш, должна была означать дневной свет, необходимый покойнику при его странствиях в потустороннем мире.⁸⁶ По свидетельству некоторых авторов, раньше чуваш-язычники для избращения покойника — «юпа» — строили не-

⁸⁵ Д. Мессарош. Чувашское народное творчество, т. II, стр. 217.

⁸⁶ Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. IV, стр. 343, 346.

большой сруб или шалашик, в котором размещали маленький столик и стулья, совершали жертвоприношение и оставляли остатки обрядовой пищи и посуду. После «юпа» и поминальной трапезы, сопровождаемой песнями и плясками, здесь же на кладбище производили различные очистительные обряды: разводили костер и перепрыгивали через огонь, при возвращении домой старались ехать как можно быстрее и не оглядываться назад. Ряд действий, рассчитанных на очищение, совершали и дома: участники поминок мыли руки и лицо и после небольшого угощения парились в бане.⁸⁷

Обычай совершать поминки с изготовлением изображения покойника и с соответственными угощениями известны в этнографии достаточно широко. У некоторых народов такие изображения делались из камня, из глины, смешанной с пеплом от сожжения тела, у других — из одежды, волос покойного и дерева.

Изложенные выше материалы о поминальных обрядах и церемониях показывают, что в их основе, как и в похоронных обрядах, лежат религиозные представления о «душах» умерших, обладающих якобы силой воздействовать на судьбы живых.

Кроме праздников и обрядов, обусловленных непосредственно земледельческими занятиями, чуваш в прошлом справляли ряд других обрядовых молений, которые в той или иной степени также отражают хозяйственные и бытовые стороны жизни крестьянства. Из обрядов этой группы более отчетливо выделяются обрядовые моления, связанные со скотоводством: «*кѣтӹ умѣн пӓтти*» и «*карта пӓтти*». Первый обряд совершался перед весенним выгоном стада в поле и имел целью очистить животных от накопившейся за зиму «нечистой силы» и предохранить их от всякого несчастья (нападения зверя, болезней и т. д.). Из магических действий, совершаемых во время этого обряда, следует указать на обычай пользоваться при выгоне скота прутом от вербы или травой «*таллӹ пицен*» (татарник), посыпать скотину землей, выбрасывать яйцо за полевые ворота и т. д.⁸⁸ Суеверные крестьяне полагали, что этими обрядами можно избавить скотину на лето от всякого несчастья.

Обряд «*карта пӓтти*» (буквально — «каша скотного двора») совершался в честь духов-хранителей домашнего скота.

⁸⁷ В. К. Магницкий. Материалы к объяснению старой чувашской веры, стр. 180—181.— Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. IV, стр. 346.— Н. Каменский. Современные остатки языческих обрядов и религиозных верований у чуваш. Казань, 1869.

⁸⁸ Н. В. Никольский. Краткий курс по этнографии чуваш, стр. 59.— Д. Мессарош. Памятники старой чувашской веры, стр. 131.

К обряду пекли жертвенные блины — «юсманы», а кашу варили непосредственно на скотном дворе. Прочитав соответствующие молитвы, хозяин бросал ложку каши в огонь и приглашал духов-покровителей скота принять участие в обрядовой трапезе. Верующий крестьянин в своей молитве благодарил духов за сохранность стада, просил хорошего приплода и благополучной зимовки для скота.⁸⁹ Так в одной из молитв, записанной Дьюла Мессарошем у низовых чуваш, читаем:

*«Тав тăватăп, пуççанатăп,
Выльăхсене сывлăхне пар хĕл кашма.
Урай тулли путек пултăр,
Пĕр сакай тулли пăру пултăр,
Кĕсри хыççăн тихи чунтăр,
Ёни хыççăн пăру чунтăр,
Сурах хыççăн путек чунтăр,
Пĕр вĕçĕ шывра пултăр,
Пĕр вĕçĕ картара пултăр».*

(«Благодарю, молюсь: дай скотине доброго здоровья перезимовать. Пусть будет полная изба ягнят и телят. За кобылой пусть жеребенок бежит, за коровой теленок бежит, за овцой пусть ягнята бегут; один конец пусть у воды будет, а другой конец пусть у стойла будет»).

К группе обрядовых жертвоприношений, связанных с животноводством, следует отнести и моления о благополучии отелившейся коровы — «ёне ырри чўкё», или «ёне турри чўкё». По воззрениям религиозных чуваш, по случаю нового отела коровы необходимо было совершить моление в честь богов-покровителей домашнего скота. До этого обряда употребление в пищу молока первых удоев коровы строго запрещалось, из него особым способом приготавливалось обрядовое кушанье «ёне ырри». Ко дню обряда варили пиво, а в день обряда пекли блины. В обрядовом угощении, кроме членов семьи, принимали участие близкие родственники и соседи.⁹¹ Во время обряда хозяин дома по углам избы или на печку кидал несколько ложек «ёне ырри», предназначенный для «хёрт-сурт» — божества-покровителя дома и домашнего очага. Кроме этого, блинами и молоком кормили корову и теленка. В конце обряда, с целью изображения изобилия молока и с пожеланиями

⁸⁹ См. Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. VI, стр. 114. — В. К. Магницкий. Материалы к объяснению старой чувашской веры, стр. 52—53.

⁹⁰ Д. Мессарош. Памятники старой чувашской веры, стр. 150.

⁹¹ В. К. Магницкий. Материалы к объяснению старой чувашской веры, стр. 95.

иметь хороший удой от коровы, участники моления обливались молоком и водой.⁹²

Заметим, что в некоторых чувашских селениях остатки этого обряда бытуют еще до сих пор. Бесплодность и вред подобных обрядов, совершаемых в целях сохранения домашнего скота, очевидны. Вредность стародедовских приемов ухода за домашними животными заключалась и в том, что они отвлекали крестьян от поисков действительно надежных средств и способов ухода за скотом и от своевременного обращения к ветеринару в случае заболевания животных.

Пчеловодство, игравшее видную роль в крестьянском хозяйстве, тоже не обходилось без религиозно-колдовских обрядов. Так, крестьяне-пчеловоды, вслед за обрядовым жертвоприношением «сăра чӳклени» в честь нового урожая хлебов, совершали обрядовое моление о пчелах — «хурт чӳкӗ». По времени это моление совпадало с подготовкой пчелиных семей к зимовке. Совершая этот обряд, крестьянин стремился добиться благосклонного отношения и содействия богов-духов в пчеловодстве. В некоторых селениях обрядовое моление в честь духов-покровителей пчеловодства совершалось в году два раза: во время подчистки ульев и подрезки первых сотов и осенью, во время уборки ульев на зимовку.⁹³

В записи В. К. Магницкого до нас дошли старинные молитвы чувашских пчеловодов во время моления «хурт чӳкӗ». В одной из таких молитв мы находим следующие слова:

*«Сак хуsана ёсмешкӗн, сӳмешкӗн
Тутлă пыла, йӳснӗ сăрине перекет пар!
Ялăм-йышăмна,
Кӳршӗмне, хăна-вӗрлесемне
Пӗр пуsран пин пуsа ситмелӗх пар!
Пӗр вӗсӗ чечекре,
Пӗр вӗсӗ мартара-вӗллере пултăр!
Высса килекене тăрантса ямалăх пултăр!
Перекетне парăр!»*

*«Этому хозяину напиваться, наедаться
Сладким медом, крепким пивом благодать дай!
Всеми деревенскому обществу,
Соседям, гостям —
Тысяче человекам от одного насыщение дай!
Один конец (пчел) пусть будет на цветках,*

⁹² См. Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. IV, стр. 115—118.—Д. Мессарош. Памятники старой чувашской веры, стр. 177—178.

⁹³ См. Д. Мессарош. Памятники старой чувашской веры, стр. 172—173.

Другой конец роем пусть будет в ульях!
Чтобы доставало напиток голодного странника!
Благодать дайте!»⁹⁴

Помимо изложенных выше праздников и обрядовых молений, существовали и другие общественные и семейные жертвоприношения, не имеющие строгого календарного распорядка (например при поваральных болезнях, закладке дома, по назначению йомзей и т. п.).

Рассмотренные праздники и обрядовые действия чувашских крестьян, связанные с их аграрными верованиями, регламентировались определенными условностями и запретами. Следует отметить, что наибольшее число жертвоприношений — «*чйклем*» — совершалось чувашами только в новом месяце. По воззрениям верующих крестьян, ответственные занятия вообще следовало начинать в новом месяце, тогда они будут спориться. Например, начало земледельческих работ чувашаи старались преимущественно приурочивать к началу лунного месяца. Исключения делались лишь для общественных и семейных поминок, последние, наоборот, совершались, как правило, в старом месяце.⁹⁵

Во время жертвоприношений необходимо было соблюдать, чтобы размеры жертв и признаки жертвенных животных соответствовали «рангу» богов. Например, всевышнему богу — «*мӑн турӑ*» — следовало жертвовать барана, через пять лет — быка, а через десять лет — лошадь. Бога, сопровождающего мӑн турӑ («*мӑн турӑ умӑнче сӳрекен*»), умиляли бараном, а бог, открывающий двери жилища мӑн турӑ («*мӑн турӑ алӑкне усакан*»), должен был довольствоваться кашей и юсманами — лепешками, испеченными с кровью жертвенных животных. Требования, предъявляемые к ритуалу жертвоприношения, размер и качество пожертвований знал не каждый чувашин: последние были уже в компетенции йомзи.

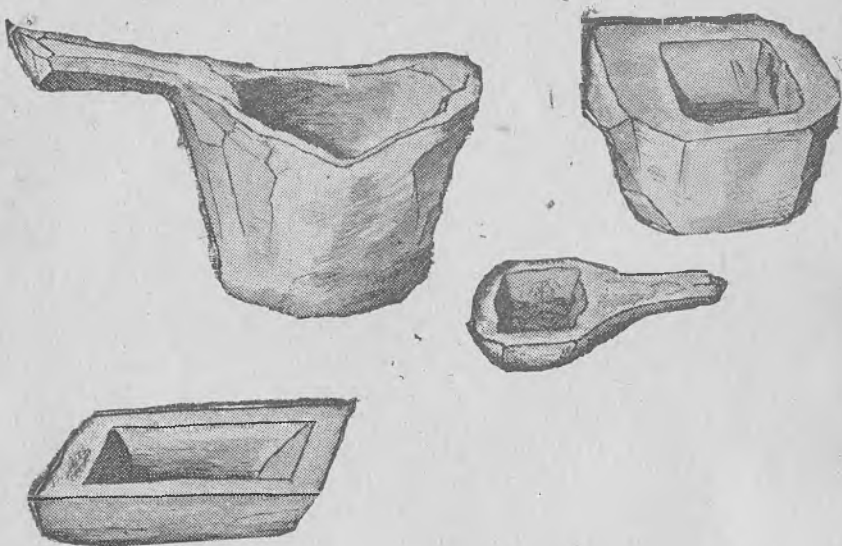
Общественные жертвоприношения с участием населения одного или нескольких селений происходили в определенных местах (преимущественно в оврагах или в лесу) под руководством служителей культов и стариков, пользующихся в народе уважением. В частных, семейных жертвоприношениях главенствующую роль играл хозяин дома — старший мужчина, а в его отсутствие жертвоприношение совершала хозяйка дома. Но последняя имела право совершать лишь моления, связанные с бескровными жертвами — кашей, лепеш-

⁹⁴ В. К. Магницкий. Материалы к объяснению старой чувашской веры, стр. 93.

⁹⁵ Н. И. Ашмарин. Введение в курс чувашской народной словесности, лл. 71 об. и 73 об.

кой-юсманом и т. п.; и при свершении обряда женщина обязательно должна была надевать мужскую шапку.⁹⁶ Заметим, что и мужчины, направляясь на жертвоприношение, даже в летнюю пору непременно надевали шапку, а во время моления держали ее под мышкой. У верховых чуваш мужчины во время обрядовых молений одевались в *шупӑр*, а у низовых чуваш в *сӑхман* — кафтан.⁹⁷

Приготовление пищи, предназначенной для жертвоприношения, тоже было связано с рядом запретов. Например, в день приготовления обрядовых кушаний нельзя было одал-



Принадлежности для жертвоприношения. (С. Моргауши).

Колл. Этнографического музея Казанского государственного университета, к. АО—8.

живать соседям или родственникам вещи, а в некоторых селениях вещи отдавали, но взамен брали различные принадлежности одежды (платки, пояса, фартуки и т. п.);⁹⁸ запрещалось употребление жертвенной пищи до начала обрядовых церемоний. Яства и пиво для жертвы киреметям готовились в специальной посуде, которая после употребления хранилась в потаенном месте. Различные поверья и запреты, связанные

⁹⁶ Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. XV, стр. 261—262.

⁹⁷ Н. И. Ашмарин. Введение в курс чувашской народной словесности, л. 57.

⁹⁸ Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. XV, стр. 261.

с ритуалом языческих жертвоприношений, как и сами праздники, видоизменялись, многие из них со временем были забыты, а некоторые оказались более живучими и сохранились вплоть до XX столетия.

Знакомство с материалами языческой религии чуваш показывает, что календарный распорядок ее праздников и обрядов тесно связан с производственным годом крестьянина и отражает определенные стороны его материального бытия, преимущественно земледельческие работы. Религиозные праздники и обряды чуваш, их земледельческий культ коренятся в особенностях реальной, земной повседневной человеческой деятельности, прежде всего—в низком экономическом уровне развития первобытного общества, в том, что Ф. Энгельс назвал «отрицательно-экономической основой.»⁹⁹

В процессе исторического развития общества, обогащения социального и трудового опыта чувашского народа древние аграрные и семейные праздники и обряды видоизменялись, получали новое осмысление. Например, вследствие принятия христианской религии некоторые языческие обряды и праздники чуваш тесно сплелись с церковными праздниками («şăварни», «мăнкун», «сурăх ури» и пр.), создавая своеобразную вариацию бытового православия. Ряд древних религиозных обрядов («кража земли», «сёрен» или «вирём», постройка надгробных памятников «юпа» и др.) постепенно отмирал и исчезал из народного быта, что свидетельствовало об усилении стихийно-материалистических элементов в сознании трудового крестьянства, о победе реалистического отношения к действительности над суеверно-религиозным. На этой же основе многие религиозно-магические обряды и праздники теряли свою первоначальную сущность и превращались в народные увеселения и развлечения, лишённые религиозного смысла (например «акатуй»).

⁹⁹ К. Маркс и Ф. Энгельс. О религии. Госполитиздат, 1955, стр. 218.

ХРИСТИАНИЗАЦИЯ ЧУВАШ В XVI—XVII ВЕКАХ

Присоединение Чувашии к Русскому государству. Христианизация как орудие национально-колониальной политики царизма. Монастыри и города-крепости — опорные пункты христианства. Основание Казанской епархии и мероприятия по насаждению христианства. Борьба крестьян против насильственного крещения и монастырской колонизации.

XVI век в истории чувашского народа ознаменовался важным событием, определившим весь дальнейший процесс его исторического развития. В 1551 г. Чувашия отделилась от Казанского ханства и добровольно вошла в состав централизованного Русского государства. Этому акту, имевшему громадное историческое значение для чувашского народа, предшествовала многовековая борьба трудящихся Поволжья за свое освобождение от господства и жестокого угнетения татарских ханов и феодалов. Эта борьба могла оказаться успешной лишь благодаря борьбе всего Русского государства с турецко-татарской агрессией. Русский народ, сбросив с себя татаро-монгольское иго, стал выступать в роли освободителя малых народов, объединителя их вокруг единого центра — Москвы.

Присоединение к Русскому государству было для чуваш глубоко прогрессивным явлением. «Россия, — указывал Ф. Энгельс, — действительно играет прогрессивную роль по отношению к Востоку... господство России играет цивилизующую роль для Черного и Каспийского морей и Центральной Азии, для башкир и татар...».¹

Вхождение в состав сильного и крепнущего Русского государства с его более развитой экономикой и культурой дало возможность чувашам, как и другим народам Поволжья, перейти к более высоким формам ведения хозяйства, приоб-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. XXI, стр. 211.

щаться к передовой культуре русского народа. После присоединения к России началось более тесное общение с русскими, завязывались и крепили узы дружбы обоих народов. Дружба с русскими людьми, совместная борьба против внутренних и внешних врагов, тесная экономическая связь, естественный культурный обмен — все это способствовало более быстрому развитию материальной и духовной культуры чувашского народа.

Однако вхождение в состав многонационального Русского государства не освободило чувашский народ, как и другие национальные меньшинства России, от угнетения. Царизм, будучи угнетателем и палачом самого русского народа, вплоть до Великой Октябрьской социалистической революции по отношению к «инородцам» проводил колонизаторскую политику, стремясь насильственными методами русифицировать их. Одним из орудий национально-колониальной политики царизма в Среднем Поволжье, в частности в Чувашии, являлась христианизация. Христианство было для царизма наилучшим идеологическим оружием в борьбе за упрочение своей власти в национальных областях, в борьбе за утверждение феодально-крепостнического гнета. На протяжении всей своей многовековой истории христианство верно служило господствующим классам — сначала рабовладельцам, затем феодалам, а впоследствии буржуазии. Социальные принципы христианской религии оказались вполне приемлемы и для русского царизма.

Эти принципы с убийственной меткостью охарактеризовали К. Маркс и Ф. Энгельс:

«Социальные принципы христианства оправдывали античное рабство, превозносили средневековое крепостничество... Социальные принципы христианства проповедуют необходимость существования классов — господствующего и угнетенного... переносят на небо обещанную... компенсацию за все испытанные мерзости, оправдывая тем самым дальнейшее существование этих мерзостей на земле.

Социальные принципы христианства объявляют все гнусности, чинимые угнетателями по отношению к угнетенным, либо справедливым наказанием за первородный и другие грехи, либо испытанием, которое господь в своей бесконечной мудрости ниспосылает людям во искупление их грехов.

Социальные принципы христианства превозносят трусость, презрение к самому себе, самоунижение, смирение, покорность...»²

² К. Маркс и Ф. Энгельс. О религии. М., Госполитиздат, 1955, стр. 63.

Насильственное обращение народов Поволжья в христианство должно было, по замыслу царских сатрапов, способствовать внедрению крепостнического режима, превращению «иноподданцев» в покорных рабов царизма. Классики марксизма-ленинизма неоднократно указывали, что религия и церковь — излюбленное и наиболее «удобное» идейное оружие эксплуататоров, стремящихся оправдывать угнетение. В. И. Ленин писал, что эксплуататорские классы для охраны своего господства нуждаются в двух социальных функциях — палача и попа. «Палач должен подавлять протест и возмущение угнетенных. Поп должен утешать угнетенных, рисовать им перспективы (это особенно удобно делать без ручательства за «осуществимость» таких перспектив...) смягчения бедствий и жертв при сохранении классового господства, а тем самым примирять их с этим господством, отваживать их от революционных действий, подрывать их революционное настроение, разрушать их революционную решимость».³

Сами церковники не скрывали, что христианизация народов Поволжья предпринята для того, чтобы сделать их верными рабами русского царя. Так, церковный историк А. Можаровский писал, что «для одержания окончательной победы над Казанью надлежало русским победить иноверцев, иноподданцев Казанского края, еще нравственно — мечом духовным, иже есть глагол божий, победить верою, христианским православием; тогда только казанские «бусурманы» могли быть истинно и по духу побежденными и сделаться верными подданными русского христианского государства».⁴

Говоря о начале христианизации чуваш после присоединения к Русскому государству, следует отметить, что православие на территории Среднего Поволжья появилось еще за несколько столетий до этого. Как свидетельствуют письменные источники и археологические материалы, среди населения Булгарского государства было немало православных русских — торговцев, пленников, беглых крестьян, а также служителей культа христианской религии.

Об этом известно из русских летописей, свидетельства которых подтверждаются и более ранними сообщениями восточных авторов — Ибн-Хаукаля, Эль-Балхи и других. Находки во время археологических раскопок на булгарских городищах предметов христианского культа (крестов, образков) дают право считать эти сообщения достоверными. В Лав-

³ В. И. Ленин, Соч., т. 21, стр. 206.

⁴ А. Можаровский. Изложение хода миссионерского дела по просвещению казанских иноподданцев с 1552 по 1867 гг. М., 1880, стр. 2.

рентьевской летописи под 1229—1230 годами, например, в краткой заметке рассказывается об умерщвлении 1 апреля 1229 года в Булгарии христианского проповедника Авраамия и похоронах его на болгарском христианском кладбище.⁵ По сообщению Никоновской летописи, в том же 1229 году в результате переговоров болгар с великим князем Суздальским Юрием Всеволодовичем состоялся такой обмен пленными: «князь великий отпусти к ним измалытян их (т. е. болгар), а они отпустиша к великому князю христиан».⁶

К тому же следует отметить, что оживленные торговые сношения Волжской Булгарии с Киевской Русью и северо-восточными русскими княжествами неизбежно влекли за собой воздействие русской культуры на культурное развитие народов, входивших в состав Булгарского государства. На существование весьма ранних связей чуваш и других обитателей Поволжья с русским народом указывают и находки археологов, обнаруживших на территории края большое количество разнообразных вещей русского происхождения. Если к тому же учесть относительную веротерпимость болгар, то можно считать более чем вероятным, что христианские воззрения начали распространяться среди народов Поволжья задолго до их вхождения в состав Русского государства, расшатывая, в известной мере, языческую веру.

Это влияние, должно быть, значительно увеличилось в последующий период, когда началась борьба Руси со своим



Переход в русское подданство «горных людей» после постройки г. Свияжска.
Миниатюра из Лицевого летописного свода XVI в.

⁵ «Материалы по истории Татарии». Вып. 1, Казань, 1948, стр. 143—144.

⁶ Там же, стр. 191.

давнишним опасным соседом — Казанским ханством. Борьба за создание централизованного государства сопровождалась развитием тесных политических и культурных связей русского народа с народами Поволжья и, в частности, чувашами. Важную роль в этом процессе сыграла русская колонизация правобережья реки Суры. Она должна была обеспечить царизму надежную опорную базу для военных действий против Казанского ханства. Наряду с правительственной колонизацией, проводившейся военно-феодальными методами, шла также вольная крестьянская колонизация. В результате в Присуре возник ряд городов-крепостей и монастырей, стоявших на страже интересов русских князей и феодалов. Еще в 1372 году на месте впадения Курмышки в Суру был основан укрепленный город Курмыш. В 1523 году во время карательной экспедиции против Казанского ханства русские войска, опустошив волжские берега до устья Суры, заложили новый город Васильград (Васильсурск). В 1551 году при непосредственном участии нерусского населения Горной стороны на устье реки Свияги был построен город Свияжск. Более интенсивная колонизация и освоение чувашских земель начались уже после присоединения Чувашии к Русскому государству.

Непременными соучастниками колонизации новых земель были монастыри, сразу же проявившие себя как сильнейшее орудие укрепления феодального общества, как проводники русификаторской политики и рассадники христианства. Еще задолго до присоединения Среднего Поволжья к Русскому государству, наряду с городами-крепостями, на территории края появились такие обширные монастыри, как Благовещенский, Нижегородский Печерский, Макарьевский Желтоводский и другие. Превращаясь в крупных феодальных собственников, монастыри верно служили своим хозяевам, последовательно проводя крепостническую политику, а также широкую миссионерскую деятельность среди народов Поволжья. «За молитвы и христианскую службу» монастыри получают из рук русских государей огромные земельные и рыболовные угодья, бортные ухояи,* бобровые гоны, раньше принадлежавшие нерусским крестьянам Поволжья — чувашам, марийцам, мордве. Вот некоторые факты, свидетельствующие об экспроприации земель «инородцев» в пользу монастырей.

В 1383 году нижегородский великий князь Борис Константинович пожаловал Благовещенскому монастырю большой земельный участок по левому берегу Суры, от устья Кур-

* Бортные ухояи — лесные пасеки.

мышки до Волги,— «все озера от речки Курмышки вниз Сурою источные и глухие, раздерти и заводи, пески с падухими реками, бобровые гоны, стрежень по реку Волгу», а также места рыбной ловли по р. Суре и многочисленные озера. В 1399 году присурские владения этого монастыря были значительно расширены благодаря пожалованию ему нижегородским боярином Сюзовым земельных участков по реке Кулюсерме в Курмышском уезде и бортных ухажав между реками Ургой, Уронгой и Мухиной.⁷ Это было «пожалование» за чужой счет, ибо все эти земельные участки принадлежали присурским чувашам, что подтверждается и топонимикой этого района. Например, в писцовых книгах и в других архивных документах при описании монастырских владений встречаются такие названия рек: Кулюсерме (Кўл сыр-ма), Сирикли (Ѕирёклё), Буяль (Пёвеле).

Помимо этого, монастыри расширяли свои владения и за счет прямого насильственного захвата земель коренного присурского населения — чуваш, мари и мордвы. Из архивных данных хорошо известно, что монастыри, не ограничиваясь захватом нерусских земель, вытеснили из Присурья коренное население и заселили этот район монастырскими крестьянами. Небольшая часть местных жителей, оставшаяся на своих исконных землях, должна была принять христианскую веру и испытать все «прелести» церковной эксплуатации.

Из исторических источников известно также, что еще задолго до Казанского взятия на территории Среднего Поволжья, в городах и сельской местности, среди поволжских народов оседали русские пленники и переселенцы. Они находились в тесном хозяйственном и культурном общении с местным населением, передавая ему свои производственные и культурные навыки. О русских крестьянах писцовые книги сообщают, что они проживали «в татарских и чувашских селах и в деревнях, ... и с татары и с чувашею вместе» и пахали свои пашни «не в разделе с татарскими и чувашскими пашнями».⁸ Свидетельство казанского митрополита Гермогена, доносившего в 1593 г., что русские «полоняники и неполоняники живут у татар, и у черемисы и у чуваша, и пьют с ними и едят с одного и женятся у них»⁹, безошибочно можно отнести и к более ранним временам, когда Среднее Поволжье еще не входило в состав Русского государства. Число

⁷ Л. М. Каптерев. Нижегородское Поволжье XI—XVI веков. Горьковское издательство, 1939, стр. 122—123.

⁸ «Список с писцовой и межевой книги г. Свияжска и уезда (1565—1567 гг.)». Казань, 1909, стр. 106.

⁹ «Очерки истории СССР». Период феодализма. Конец XV в. — начало XVII в. М., Изд-во АН СССР, 1955, стр. 670.

таких примеров из области ранних сношений русского населения с аборигенами Среднего Поволжья можно было бы значительно увеличить, но и приведенные факты вполне достаточны для утверждения о давнем знакомстве чуваш и других народов края с христианством в его православной форме. Однако тогда не применялись те насильственные меры, которыми чуваш, татары, мари и другие народы стали обращаться в православную веру после присоединения Поволжья.

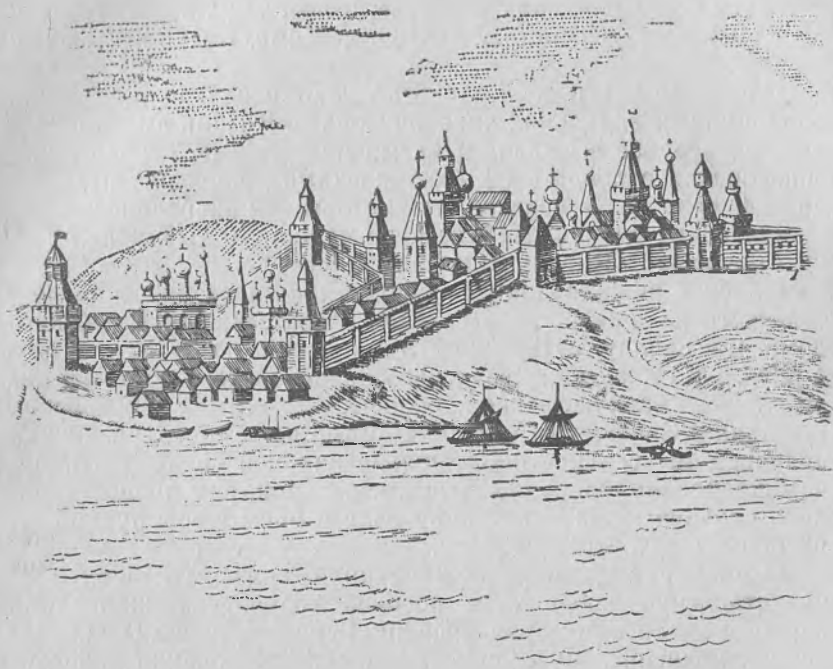
Сразу же после присоединения Чувашского края царское самодержавие начало усиленно заботиться об утверждении там своей власти. Значительная часть земель чувашских крестьян была у них грабительно отнята и роздана русским землевладельцам — служилым людям, а также монастырям и церквям. Было развернуто строительство городов-крепостей, где сосредоточивалось военно-служилое население (даты основания: Алатырь—1552, Чебоксары—1555, Тетюши—1558, Цивильск, Ядрин—1584, Козьмодемьянск—1583).

Миссионерско-церковные деятели в специальных журналах, рассчитанных на духовенство, открыто заявляли о подлинном значении городов-крепостей, построенных на землях нерусских народов Поволжья. Вот как писал о сооружении города Цивильска один из придворных историков-лакеев казанского архиепископа: «Основан этот город среди чувашских и черемисских селений с той целью, чтобы страхом военной силы удержать в повиновении эти дикие в то время народности и устранить возможность подобных губительных народных возмущений в будущем (имеется в виду восстание нерусских крестьян 1572 г. — П. Д.), а вместе с тем распространять свет христовой веры в среде языческой».¹⁰ (Разрядка наша. — П. Д.)

В колонизации Среднего Поволжья царское правительство важную роль отводило православной церкви: перед ней стояла задача обратить местное нерусское население в христианскую веру. Центром деятельности церковников была выбрана Казань, где в 1555 г. была учреждена епархия. Для насаждения христианства все средства признавались хорошими — и обман, и хитрость, и применение военной силы. Правда, в «Наказной памяти» Ивана IV первому казанскому архиепископу Гурию предписывалось путем предоставления ряда льгот склонить население к добровольному крещению, «страхом их ко крещению не приводить». Архиепископу вменялось в обязанность воздействовать на нерусские народно-

¹⁰ «Известия по Казанской епархии». Казань, 1898, № 22, стр. 948.

сти «кротостью», а «жестокостью с ними не говорити».¹¹ Эта лицемерная «кротость и любовь» на первоначальном этапе христианизации народов Поволжья была продиктована политической обстановкой в недавно присоединенном крае. Если учитывать многократные мятежи, организованные в



Чебоксары в 1682 г. Кремль.

Гравюра из книги голландского путешественника Витзена.

1552—1557 гг. и в последующее время реакционными феодалами с целью отторжения территории Поволжья от Руси и передачи ее под протекторат турецкого султана, то станет понятным, почему царизм не решался на этом этапе применять насильственно-административные меры при крещении.

Казанская епархия стала одной из активнейших помощниц царизма в осуществлении его захватнической колониальной политики на территории бывших Казанского и Астраханского ханств. Казанский архиепископ являлся особо доверенным лицом московского правительства и имел широчайшие полномочия — вплоть до контроля за деятельностью

¹¹ «Акты Археографической экспедиции», т. 1, № 241, стр. 259—261.

воевод и отмены их судебных решений. Активная колонизаторская и миссионерская деятельность казанского архиепископа по обращению нерусских народов в православие вознаграждалась царизмом крупными пожалованиями. Уже спустя десять лет после своего основания казанский архиерейский дом оказался в числе крупнейших феодалов Поволжья. Его земельные владения, бортные угодья тянулись от Казани до Камского устья, по рекам Волге, Каме, Казанке, Меше и другим.

Писцовые книги 1565—1566 гг. дают следующие сведения об обширных владениях архиепископа: в Казани ему принадлежали усадьба с двором и двумя мельницами, особая архиепископская слобода с 90 крестьянскими дворами, вне города — 4 села и 4 деревни, к которым причислялось 100 крестьянских дворов, 2775 десятин пашни, 10 тыс. копен сенных покосов, 275 квадратных верст леса.

Царские пожалования и собственная захватническая деятельность из года в год умножали богатства архиерейского дома, и к началу XVII века его владения возросли почти в 4 раза.¹² Во владение казанского архиерейского дома перешли также насильственно захваченные земли чувашских крестьян в Свияжском уезде.¹³ Помимо всего этого, казанский архиерей за усердное порабощение народов Поволжья получал щедрое жалованье деньгами и натурой, ему предоставлялись различные льготы для торговли и промыслов, право сбора пошлин с торговых людей.

О размерах царских пожалований князьям церкви дает представление любопытная роспись государева жалования первому казанскому архиепископу Гурию. В ней мы читаем: «шло... архиепископу Гурию государева жалования 865 рублей, да казанские и свияжские и чебоксарские из таможенных пошлины десятые деньги 155 рублей 11 алтын; 1300 четьи ржи, 500 четьи муки ржаные, 300 четьи пшеницы, 100 четьи муки пшеничные, 105 четьи круп грешневых, 80 четьи гороху, 500 четьи солоду ячного, 1000 четьи овса, 120 четьи семени конопляного, 120 четьи круп овсяных, 60 четьи толкна, 50 пуд масла коровья, 500 пуд меду, 2 гривенки шафрану, 20 гривенок перцу, 5 гривенок инбирю, 3 гривенки гвоздики, 3 гривенки корицы, пуд брынцу, 10 гривенок ядер миндальных, 2 гривенки орехов мушкатных, 2 гривенки анису, 10 гривенок горчицы, 200 гривенок ладану, 10 пуд. воску на свечи, 3 ведра вина церковного; за конопля-

¹² «История Татарии в материалах и документах». М., 1937, стр. 181.

¹³ И. Покровский. Казанский архиерейский дом, его средства и штаты преимущественно до 1764 г. Казань, 1906, стр. 35—36.

ное масло 3 рубля».¹⁴ Столь же дорогим было и казенное содержание помощников Гурия — архимандритов Германа и Варсонофия, первый из которых прославился своими «апостольскими» подвигами в Горной стороне — наставлением «неверных» чуваш и черемис, «так и их жен с детьми в вере христианской» и закреплением их за монастырскими вотчинами.

Огромными земельными владениями были наделены монастыри, призванные сыграть важную роль в насаждении христианства в Поволжье. Их колонизаторская деятельность весьма сильно коснулась и территории, заселенной чувашами. Помимо названных ранее, в захвате земель чувашских крестьян «отличились» в XVI—XVII веках также монастыри: Свияжский Успенский (основан в 1552 г.), Казанский Зилантов (1552 г.), Казанский Спасо-Преображенский (1556 г.), Чебоксарский Троицкий (1556 г.), Алатырский Троицкий, Чебоксарский Преображенский, Спасо-Юнгинский, Цивильский Тихвинский (1675 г.) и др.

Церковные историки, характеризуя деятельность монастырей среди нерусского населения Поволжья, прославляли их «подвиги» в захвате крестьянских земель и в насаждении христианства. Они не скрывали основного предназначения монастырей и с циничной откровенностью заявляли, что «русские цари со времен грозного, раздавая монастырям свободные и несвободные земли в Казанском крае наравне с властями, служилыми людьми и помещиками, смотрели на монастыри, как на важнейших представителей русской колонизации... Монастыри, получая государево жалованье, чувствовали себя обязанными охранять государственные интересы и старались населять свои земли русскими людьми, пользуясь льготными владельческими правами... Пустыни возникли не в главных городах и населенных пунктах, а в глуши лесов среди инородческих селений, главным образом, среди черемис. Эти места были мало доступны для русской колонизации и покрыты мраком язычества. Монастырские храмы сделались маяком в лесных дебрях».¹⁵ (Разрядка наша. — П. Д.).

Объясняя причины создания монастырей в районах, заселенных нерусскими народами, архиепископ Макарий писал: «Не только для поддержания, но и для дальнейшего распространения христианства между дикарями, по распоряжению самого правительства, устрояемы были монастыри

¹⁴ ААЭ, т. 1, СПб., 1836, стр. 261.

¹⁵ И. Покровский. Из истории казанских монастырей до 1764 г. Казань, 1902, стр. 10.

в царстве казанском и астраханском, когда они были покорены России».¹⁶

Как свидетельствуют многочисленные архивные документы, монастыри действительно стали «маяками» колонизации, источниками неограниченного произвола и издевательств в отношении нерусских крестьян. Благодаря царским пожалованиям и самовольным захватам крестьянских земель, в результате ненасытной алчности и стяжательства, беззащитной эксплуатации труда земледельцев монастыри превращались в крупных феодальных собственников и прямых агентов царизма. Вот некоторые факты, свидетельствующие о монастырской колонизации на исконных землях чувашских крестьян:

Свияжскому монастырю в Свияжском уезде принадлежали «сельцо, да 2 слободы, да 8 деревень, а дворов монастырских 53, дворов крестьян 27, а людей во всех 73 человека, 4 двора пустых, пашни добры земли 23 чети, перелогу 204 четей.»¹⁷ В Свияжском уезде к концу 70-х годов XVI века в распоряжении монастырей было 1043,2 дес. пашни.¹⁸

В 1614—1620 гг. Чебоксарский Троицкий монастырь завладел землей чуваш деревни Ямбахиной по реке Кувшинке. Почти все владения этого монастыря состояли из насильственно захваченных земель чувашских крестьян.

В 1624 году село Сундырь (ныне г. Мариинский Посад) с окружающими деревнями перешло во владение Крутицкого митрополита Сильвестра.¹⁹

В 1660 году царь пожаловал Звенигородскому Саввы Сторожевского монастырю три чувашские деревни с 360 дес. пашни и лугов на 120 копен. В том же году Спасо-Юнгинский монастырь захватил земли окрестных деревень.

По данным 1661 года, за монастырями в чувашских уездах было закреплено крестьянских дворов: в Ядринском—15, Козьмодемьянском—18, Чебоксарском—115, Свияжском—1247. А по всей России за 476 монастырями числилось 87907 крестьянских дворов.

В 1661 году по жалобе Зилантова монастыря царские чиновники арестовали группу чувашских крестьян деревень Больших и Малых Кармазей Казанского уезда, обвиняя их

¹⁶ Макарий. История русской церкви. СПб., 1874, т. VII, кн. 2, стр. 53.

¹⁷ Н. В. Никольский. Христианство среди чуваш Среднего Поволжья в XVI—XVIII веках, стр. 36.

¹⁸ И. Д. Кузнецов. Очерки по истории чувашского крестьянства. Чувашские коштаны до XX века. Чувашгосиздат, 1957, стр. 43.

¹⁹ Г. Перетяткович. Поволжье в XVII и начале XVIII вв. Одесса, 1882, стр. 34.

в том, что они «своим насильством лес их во дрова, в лучину высекли».

В 1675 году чувашские и татарские крестьяне деревень Ачасыр и Уразпугина Свияжского уезда лишились своих земель по рекам Свияге и Буле. Их ограбили «служители Свияжского Богородицкого монастыря».

В 1682 году Чебоксарский Троицкий монастырь захватил сенокосные угодья чувашских крестьян деревни Кильдишева на острове Козине на Волге. Спустя два года в руках Чебоксарского Преображенского монастыря оказались луга и рыбные озера по Волге от острова Маслова до устья Ци-виля.²⁰

Алчности черного духовенства не было предела. Такие крупные монастыри-помещики, как Свияжский Богородицкий, Нижегородский Благовещенский, Дудин Амвросиев Николаевский и др., не ограничиваясь экспроприацией земель нерусских народов Поволжья, наживали крупные капиталы торговлей. Для ведения хозяйства в захваченных владениях эти монастыри создавали свои филиалы, которые, наряду с экономическим закабалением нерусских крестьян, усиленно насаждали в их среде христианство. Именно для этого Нижегородский Благовещенский монастырь в 30-х гг. XVII века недалеко от г. Козьмодемьянска основал Мало-Юнгинский монастырь. Проповедуя среди трудящихся масс, задавленных нищетой, горем и страданиями, христианские идеалы смирения и покорности, суля им райскую жизнь, черное духовенство заботилось о своем благополучии на земле. При чем благополучие создавалось им за счет грабежа народных масс.

В этом оголтелом состязании грабителей участвовали и вновь созданные монастыри. Например, тот же Мало-Юнгинский монастырь за короткое время стал владельцем нескольких селений, 180 десятин пахотной земли, 180 десятин леса, покосов на 940 копен сена, рыболовных угодий на Волге, обзавелся торговыми заведениями и кустарными предприятиями.²¹

В 1691 году Чебоксарский Преображенский монастырь захватил земли чувашских крестьян Туруновской волости Чебоксарского уезда и образовал монастырское село Русская Сорма.

В 1696 году новокрещенные чувашские крестьяне «Зюрейской дороги дер. Толонгозиной» в своей челобитной на имя

²⁰ И. Д. Кузнецов. О происхождении чуваш и об основных этапах чувашской истории. Рукопись, лл. 55—58.

²¹ См. «Материалы по истории Чувашской АССР», вып. 1, стр. 164.

царя жаловались: «В прошлом 133 (1625 г.) даны дедам и отцам нашим сенные покосы за Волошкой на островке, на те покосы дана владенная выпись; ныне /насильно/ начали косить Раифской пустыни игумен с братиею неведомо по каким крепостям».²²

В 1697 году, несмотря на усиленный протест и вооруженное выступление чуваш, их земли по притокам реки Вылы были отмежеваны Дудину монастырю.

Лучшие земли и угодья чувашских крестьян перешли также во владение Цивильского Тихвинского монастыря, Покровского монастыря в Тетюшах, Флорищевой пустыни, Алатырского Троицкого монастыря и других крупных и мелкопоместных монастырей-феодалов. На почве их беззастенчивой захватнической деятельности возникли многочисленные тяжбы крестьян с монахами, в большинстве случаев разрешавшиеся в пользу последних.

В первые годы христианизации народов Поволжья наиболее активной миссионерской деятельностью среди чуваш правобережья Волги отличался Герман, сподвижник казанского архиепископа. Однако, несмотря на основание монастырей и церквей, невзирая на все потуги миссионеров, в XVI веке основная масса крещеных чуваш продолжала упорно придерживаться языческих верований. Сами главари христианских миссионеров вынуждены были признать, что обращение чуваш, мари, татар и других обитателей Поволжья в православие носило показной характер. Весьма интересно в этом отношении донесение казанского митрополита Гермогена царскому правительству (1591 г.). Вот как отзывался он о новообращенных: «В Казани и в Казанском и в Свияжском уездах живут новокрещенные с татары и с чувашею и с черемисею и с вотяки вместе, и едят и пьют с ними с одново, и к церквям божиим не приходят, и крестов на себе не носят, и в домах своих божиих образов и крестов не держат, и попов в дома свои не призывают и отцов духовных не имеют; и к роженицам попов не зовут... и детей своих не крестят... и умерших к церкви хоронити не носят, кладут по старым своим татарским кладбищам.»²³

После этого царское правительство изменило свою тактику в насаждении христианства и решилось на ряд репрессивных мер. Во-первых, намечалось изолировать новокрещенных от язычников. Новокрещенные христиане были насильст-

²² Н. В. Никольский. Христианство среди чуваш Среднего Поволжья в XVI—XVIII веках, стр. 53.

²³ А. Можаровский. Изложение хода миссионерского дела по просвещению казанских инородцев, стр. 24; см. также «Акты археографической экспедиции», т. 1, № 358.

венно отделены от своих сородичей и размещены в особых слободах «меж русских людей, где татар бы близко не было». Во-вторых, всем окрещенным предлагалось обратить в православие «служащих» у них язычников. Весьма жестоки были наказания за недостаточную «твердость» в христианском вероучении, за соблюдение обрядов языческой религии. Так, например, в указе царя Федора Ивановича от 18 июля 1593 года предписывалось: «А которые новокрещены христианские веры крепко держати и поученья митрополита и отцов духовных слушати не учнут, тех смиряти, в тюрьму сажати, и бити, и в железа, и в чеи сажати». «Мечети же татарские все посметати и впредь татарам мечети однолично не ставити».²⁴

По сравнению с XVI веком, в XVII веке способы обращения нерусского населения в христианство становятся более разнообразными. В этот период царизм, помимо грубого административного нажима, стал практиковать подкуп местной феодальной верхушки, предоставление принявшим христианство различного рода привилегий, льгот и наград: временно-го освобождения от податей, денежных ссуд и т. п. В целях насаждения христианства среди феодалов Поволжья царское правительство запретило некрещеным помещикам владеть крещеными крестьянами. В случае смерти феодала-язычника его имущество, минуя прямых некрещеных наследников, переходило хотя бы к дальним, но обращенным в православие родственникам.

Другим административным мероприятием в этом направлении было лишение некоторых феодалов прав владения поместными землями. За отказ принять христианство феодалы лишались своих владений, которые переходили в распоряжение казны или передавались их крещеным родственникам. Право продажи поместий было предоставлено только православным феодалам и коренным русским людям.²⁵ Все это делалось для того, чтобы ослабить позицию местных некрещеных феодалов, часть которых была настроена оппозиционно по отношению к царизму. С другой стороны, подобными мероприятиями царизм добивался, чтобы новокрещенные мурзы, тарханы и другие землевладельцы христианизировали зависимое от них крестьянское население. Что же касается крепостных, то для них путь освобождения из-под власти феодалов лежал в ряде случаев через принятие христианства,

²⁴ «Акты археографической экспедиции», т. 1, № 358. См. также А. Можаровский. Изложение хода миссионерского дела по просвещению казанских инородцев, стр. 26—27.

²⁵ См. Н. В. Никольский. Христианство среди чуваш Среднего Поволжья в XVI—XVIII веках, стр. 43—44.

ибо по царским законам крещеный крестьянин имел право уйти от своего некрещеного хозяина и жить самостоятельно, уплачивая государю ясак.

Принятие христианства нерусскими феодалами, как мы уже отметили выше, стимулировалось различного рода льготами и привилегиями. Например, в годы царствования Алексея Михайловича было запрещено у крещеных феодалов отнимать поместные земли. Если же феодал после изъятия у него земельных владений переходил в православие, то ему предоставлялось право получить «поместья вновь из выморочных поместий», а мурзы вдобавок награждались княжеским достоинством. Согласно указу царя Федора Алексеевича от 16 мая 1681 года, новокрещеные землевладельцы сохраняли за собою свои поместья, освобождались от податей на 6 лет и даже получали денежную награду «по десяти рублей, женам их по пяти рублей, детям их против матерей в полы; татарам по пяти рублей, женам их по два рубля с полтиною, детям их против матерей в полы...».²⁶ Подобные вознаграждения были обещаны и другим нерусским народам, принявшим христианство.

В результате всех этих мероприятий царскому правительству удалось добиться принятия многими чувашскими мурзами, тарханами и другими землевладельцами христианской веры. Этому способствовало то, что феодальная верхушка была заинтересована в сохранении своих земельных владений и привилегий, а также в получении новых земель.

Подобно тому как в эпоху Казанского ханства представители чувашской феодальной знати, приняв магометанство, окончательно отатарились, в XVII веке многие чувашские тарханы и сотники в результате обращения в православие обрусели. Этому в значительной степени содействовал перевод принявших христианскую веру тарханов и сотников в города, где они стали именоваться служилыми новокрещеными.

И все же в XVII веке было немало случаев принятия чувашскими феодалами магометанской религии, — в особенности теми, которые жили по соседству с татарами. Этот процесс можно проследить на примере чувашских мурз Нижегородского края. Исторические документы середины XVII века отмечают, что они постоянно поддерживали связи со служилыми татарами и татарскими мурзами и стремились быть

²⁶ ПСЗ, т. II, № 867 и III; см. также А. Хрусталева. Очерк распространения христианства между иноверцами Казанского края, стр. 37—38.

«в особе от православной христианской веры». К началу XVIII века эта группа феодалов полностью приняла магометанскую веру и отатарилась. В целом же в XVII веке чуваш, перешедших в мусульманство, было не меньше, чем чуваш, принявших православие, а в тех местностях, где они жили совместно с татарами, даже больше.

Целям православных миссионеров в Поволжье должно было служить также христианское просвещение в школах, создаваемых при монастырях. В письме казанскому архиепископу Гурию от 5 апреля 1557 года Иван Грозный предлагал: «еже старцам дети обучати и поганные в веру обращати; то есть долг всех вас... Учити же младенцы не токмо читати и писати, но читаемое право разумевати и да могут и иные научити и басурманы...». Из документальных источников того времени известно, что первые школы, рассчитанные на подготовку миссионерских кадров, были открыты при трех монастырях: Казанском Спасо-Преображенском, Зилантовом и Свияжском Успенском.²⁷ В монастырские школы зачислялись в основном дети новокрещеных татар, чуваш, мари, удмуртов, насильственно оторванные от родных семей. Вся премудрость, преподносимая им монахами, исчерпывалась обучением азбуке, письму, счету, часослову, псалтырю, закону христианскому и церковнославянскому языку.

Но несмотря на эту активную деятельность, в XVI—XVII веках царизму не удалось достигнуть каких-либо заметных успехов в своей политике христианизации нерусских народов Поволжья. Монастырские школы просуществовали весьма непродолжительное время, — в XVII веке они, вероятно, вообще прекратили свое существование, ибо о них нет никаких сведений. Весьма незначительным было и число нерусских крестьян, принявших христианскую веру. Среди перешедших в православие в основном были крупные и мелкие феодалы бывшего Казанского ханства, а также крестьяне, приписанные к монастырям.

Феодальная верхушка нерусских народов Поволжья целью крещения стремилась сохранить свое привилегированное положение и по существу, сближаясь с русским дворянством, превращалась в агентов царизма, стремившихся держать в своих руках местное население. Более мелкие феодалы, оказавшиеся после крещения на положении «служилых», сплошь и рядом теряли свои владения, постепенно сливались с общей массой крестьянства и даже принимали участие в его

²⁷ А. Благовещенский. История Казанской духовной семинарии за XVIII—XIX столетия. Казань, 1905, стр. 2—3.

выступлениях против феодально-колониального гнета царизма.²⁸

Анализируя деятельность христианских миссионеров среди народов Среднего Поволжья в XVII веке, даже церковные историки вынуждены были признать провал широко задуманных планов царской администрации, стремившейся к массовому крещению нерусского населения Поволжья. Этому, как и усиленному внедрению здесь крепостнического режима, в XVII веке в значительной степени препятствовали народные восстания и в особенности крестьянская война под предводительством С. Т. Разина. В антифеодальных войнах XVII века наряду с русскими крестьянами активно участвовало и крестьянство поволжских народов — татары, чуваш, мари, мордва, удмурты. Неоднократные и разнообразные по форме антикрепостнические выступления угнетенных масс Поволжья в XVII веке создали такую напряженную обстановку, при которой царизм не мог решиться на принудительную христианизацию нерусских народов в широких масштабах. К тому же в начале XVII века христианизация народов Поволжья была отнюдь не главной заботой царя, так как в связи с польской и шведской интервенцией Русское государство переживало тогда очень тяжелые дни.

Одной из причин крестьянских волнений в XVII веке в Среднем Поволжье явилось усиление феодальной эксплуатации и связанная с ним политика насильственного насаждения христианства. Формы выступления угнетенных народов Поволжья против колонизаторской деятельности монастырей и происков миссионеров были весьма различны. Естественной и наиболее распространенной формой борьбы против христианизации являлся отказ нерусских народов от крещения, от обрядов и предписаний христианской церкви. Из исторических источников тех времен известно, что даже люди, принявшие христианство, нередко отказывались от выполнения церковных обрядов и упорно придерживались своей старой языческой веры. В данном случае язычество отчасти являлось выражением антифеодальных настроений, одной из форм оппозиции против русификаторской политики царизма.

Другим ответом поволжских народов на все усиливающийся военно-феодальный грабеж, на произвол миссионеров, являлось бегство крестьян из своих деревень. Спасаясь от феодальной эксплуатации и насильственной христианизации, чувашские крестьяне стремились уехать в отдаленные, труднодоступные для розыска места. Немало чувашских крестьян бежало в Симбирский, Казанский, Свияжский и Уфимский

²⁸ «История Татарии в документах и материалах», стр. 181.



Восстание в г. Чебоксарах в 1610 г.

Акварель худ. И. П. Гурьева. Колл. Государственного музея Татарской АССР.

уезды. Побег крестьян усиливались в связи с ростом феодальной эксплуатации, а в XVIII веке приобрели массовый характер.²⁹

Антифеодальный протест, выступления против насильственного крещения выражались не только в форме пассивного отказа от христианства или бегства, но и весьма часто перерастали в открытую вооруженную борьбу с миссионерами. В XVII веке, как свидетельствуют исторические документы, был ряд случаев вооруженного нападения жителей Поволжья на монастыри, на служителей христианской религии. Так, например, в «смутное время» в январе 1610 года «козмодемьянские стрельцы с казаки и с чувашею, и с черемисою город Чебоксар взяли и игумена их (Чебоксарского Троицкого монастыря) Гоастья у башни убили до смерти». Тогда же повстанцы сбросили с башни воеводу, отняли у монастыря рыболовные угодья, уничтожили все монастырские грамоты и кабальные записи.³⁰

В 1656 году во время восстания мордовские и татарские крестьяне Шацкого уезда убили архиепископа Мисаила, занимавшегося в этом районе миссионерской деятельностью.³¹ В 1670—1671 гг., в период крестьянской войны под предводительством С. Т. Разина, нерусские народы Поволжья вели борьбу не только против царской администрации, русских помещиков-колонизаторов и местной феодальной знати, но и против монастырей и миссионеров. Например, патриарх Иоасаф в одной из своих грамот, сообщая о выступлении восставших против духовенства, писал, что Разин «и духовного чина многих, и боярина, и воевод, и дворян, и детей боярских, и всяких служилых и жилецких людей побил и пометал в воду.»³² В эти годы восставшие крестьяне разгромили Макарьевский, Соловецкий и другие монастыри. В сентябре 1670 года повстанцы, взяв гор. Алатырь, сожгли воеводу Бутурлина в церкви.³³ Восставшие крестьяне мстили и служителям церкви, занимавшимся шпионажем. Так поступили, например, восставшие с монахом Герасимом, направленным воеводой Барятинским «уговаривать» восставших, находив-

²⁹ И. Д. Кузнецов. Очерки по истории чувашского крестьянства, стр. 134, 156—158.

³⁰ Там же, стр. 330.

³¹ «Документы и материалы по истории Мордовской АССР». Саранск, 1940, т. 1, стр. 298—299.

³² А. М. Самсонов. Антифеодальные народные восстания в России и церковь. Изд-во АН СССР, М., 1955, стр. 98.

³³ И. Д. Кузнецов. Очерки по истории чувашского крестьянства, стр. 330.

шихся в Ядрине, — разинцы его схватили и сбросили с башни.³⁴

В марте 1693 г. русские посадские люди гор. Ядрина, совместно с чувашскими и марийскими крестьянами, в Варганском лесу напали на служителей Макарьевского-Желтоводского монастыря и отняли принадлежащее ему имущество. В том же году вооруженные крестьяне (русские, чуваш и мари) совершили нападение на Мало-Юнгинский монастырь и подожгли его.³⁵

Ознакомление с историческими фактами, свидетельствующими о способах и результатах насаждения христианства в Поволжье, показывает, что в течение XVI—XVII веков царизму так и не удалось добиться ощутимых результатов в деле христианизации нерусских народов. Наоборот, насильственные методы крещения, многочисленные грабежи и бесчинства русских чиновников, миссионеров, служителей монастырей, местной феодальной знати усиливали недовольство поволжского крестьянства, способствовали деятельному участию как крещеных, так и некрещеных крестьян в борьбе против феодально-крепостнического гнета.

³⁴ А. М. Самсонов. Антифеодальные народные восстания в России и церковь, стр. 102.

³⁵ «Записки» ЧНИИ, вып. VI, Чебоксары, 1952, стр. 116—117.

ХРИСТИАНИЗАЦИЯ ЧУВАШ В XVIII ВЕКЕ

Подготовка кадров миссионеров для насаждения христианства. Представители русской общественной мысли о русификаторской политике царизма (И. Т. Посошков, В. Н. Татищев, Симонов). Административные и политические мероприятия царизма по распространению христианства. Миссионерская деятельность Новокрещенской конторы. Переселенческая политика. Массовая насильственная христианизация чуваш. Бесчинства православного духовенства. Активный протест чувашских крестьян русификации и насильственной христианизации. Наказы чувашских крестьян Екатерининской комиссии. Их борьба против служителей христианской религии во время крестьянской войны под предводительством Е. И. Пугачева. Итоги насильственной христианизации чуваш.

XVIII век характеризуется дальнейшим укреплением господствовавшего в Чувашии феодального строя. Крупные реформы в различных областях экономики и общественной жизни, создание промышленности, организация новой армии, война — все это усугубляло тяжесть феодально-крепостнического гнета. Усиление эксплуатации, в свою очередь, обостряло борьбу крестьянства против эксплуататоров. Для подавления народных волнений и усиления своих позиций в Поволжье царизм предпринимает ряд репрессивных мер. Наряду с усилением крепостничества, большое внимание уделяется насильственной русификации «инородцев». Если в XVII веке из-за упорного сопротивления народов Поволжья царизм и миссионеры в области русификаторской политики и насаждения христианства не добились особых успехов, то XVIII век знаменуется массовой христианизацией чуваш и соседних нерусских народов. Принятие православия в частности чувашами было достигнуто не на основе добровольного согласия населения, а путем самых грубых административных методов, насилий и жестоких издевательств над иноверцами. Представители крепостнической знати не скрывали принудительного характера христианизации народов.

Поволжья. Идеолог феодальной аристократии, яростный защитник крепостничества, князь М. М. Щербатов, рассуждая о необходимости русификации народов Поволжья, откровенно писал, что «чуваши, черемисы, мордва и вотяки, все народы, населяющие Казанскую губернию», были обращены в христианство менее всего увещаниями, а «более силою».¹

В отличие от предыдущих столетий, в XVIII веке царизм применяет весьма многообразные способы насильственного крещения нерусских народов Поволжья. Правда, первая четверть XVIII века не дала миссионерам утешительных результатов в этом деле. За период 1700—1705 гг. по Казанской епархии из всех иноверцев в христианскую веру было обращено 3683 человека, а в 1719 г. лишь 379 человек.² Среди чуваш принявших христианство было еще совсем мало. В те же годы, в связи со значительной активизацией мусульманских миссионеров, участились случаи принятия чувашами ислама. Чтобы изменить такое положение, царское правительство предприняло ряд новых мер.

Прежде всего, с начала XVIII века царизм уделяет особое внимание подготовке кадров миссионеров. Для этого решено было использовать детей нерусского населения, обращенного в христианство, — так называемых «новокрещенцев». После соответствующего обучения в миссионерских школах они должны были стать послушными распространителями христианской религии среди своих сородичей. Попытки организации таких школ, где обучались насильно отобранные дети нерусских крестьян, были предприняты еще во второй половине XVI века. Однако первые миссионерские школы, созданные в течение XVI—XVII столетий при казанских и свияжских монастырях, не справились со своей задачей и были закрыты.

В XVIII веке получает более широкое применение идея использования родного языка народов Поволжья для распространения среди них христианства. Утонченные методы русификации и христианизации разрабатывались как царским правительством, так и отдельными представителями русского общества того времени. Например, Петр I в своей инструкции о крещеных «инородцах» (1724 год), имея в виду использование родного языка для христианизации, требовал «склонять владельцев и законников их к христианскому учению и дачею и книги нужные перевести на их язык».³ Однако на

¹ М. М. Щербатов. Статистика в рассуждении России. «Чтения в Обществе истории и древностей Российских», 1859, кн. 3, стр. 64.

² Н. В. Никольский. Христианство среди чуваш Среднего Поволжья в XVI—XVIII веках, стр. 67.

³ ПСЗ, т. VII, № 4427.

практике Петр I ничуть не отвергал методы насильственной русификации.

Более гуманные пути предлагались передовыми представителями русского общества той эпохи. Здесь в первую очередь следует упомянуть оригинальные высказывания И. Т. Посошкова, В. Н. Татищева и Симонова. Выдающийся русский мыслитель того времени, экономист И. Т. Посошков, выдвигая планы экономических и политических преобразований в Русском государстве, мечтал о распространении просвещения и среди народов Поволжья — чуваш, мордвы, ма-ри. По его мнению, их дети, изучив в школах грамоту, станут государственными людьми и своих братьев «по прежнему в обиду... уже не дадут, но будут свою братью от всяких напрасных нападок оберегать».⁴ Школьное образование позволит также улучшить экономическое положение нерусского крестьянства, ибо будет способствовать грамотному ведению сельского хозяйства.

И. Т. Посошков считает, что школы и грамотность явятся лучшими средствами распространения христианства среди нерусских народов Поволжья. «А иные, выучась грамоте,— пишет он,— познают святую христианскую веру, возжелают и креститься, то ти грамотники мало-помалу и иных свою братью к христианской вере приводить будут».⁵

Аналогичные суждения высказывал крупный государственный деятель петровской эпохи, историк и социолог В. Н. Татищев. Будучи поборником «просвещенного абсолютизма» и сторонником русификации «инородцев», Татищев настаивал на распространении просвещения в районах с нерусским населением (татарами, чувашами и др.), считал необходимым для христианизации того или иного народа изучение его родного языка, а также издание на нем книг. Он доказывал, что при колонизации края знание языков местных народов практически куда более целесообразно, чем знание латинского языка. Для содействия деятельности миссионеров и чиновников в Поволжье Татищев рекомендовал открыть в Казани специальную школу, готовящую специалистов по местным языкам и обычаям.

Отвергая насильственные методы крещения и русификации, Татищев выступал против религиозных распрей, искусственно разжигаемых духовенством, и весьма по тем временам смело утверждал, что «умному до веры другого ничто не

⁴ И. Т. Посошков. Книга о скудости и богатстве. М., Соцэкгиз, 1937, стр. 248.

⁵ Там же.

касается и ему равно, лютор ли, кальвин ли, или язычник с ним в одном городе живет, или с ним торгуется...»⁶.

Подканцелярист конторы поташных дел Починковской волости Симонов в 1723 году представил в Синод свой проект устройства школ детей нерусского населения Поволжья. Симонов предлагал открыть школы вблизи новокрещенских и языческих жилищ. По его мнению, это должно было увеличить число учеников и дать возможность родителям почаще бывать в школе,— тогда они «не будут о детях своих тужения иметь». Чтобы воспитать нерусскую молодежь в духе православия, он предлагал в качестве учителей использовать вдовых служителей христианской церкви, а высшее руководство школами поручить епархиальному архиерею.⁷

Если реакционное духовенство, выполняя волю царизма, насаждало православие методами насилия, то отдельные представители русского общества, как видно из вышеизложенного, предлагали применить для этого более гуманные средства. Однако в любом случае школа и просвещение рассматривались в первую очередь как средство проведения русификаторской политики царизма и меньше всего — как средство подъема культурного уровня народа. В условиях царского деспотизма иначе и не могло быть.

Именно исходя из потребностей христианских миссионеров начали открываться в XVIII веке школы на территории Волжско-Камского края.

Первые сведения о них относятся к 1707—1709 гг. В 1707 г. казанский митрополит Тихон III открыл школу при одном из казанских монастырей. В нее были помещены 32 мальчика, насильно отобранных у родителей. Школа просуществовала лишь до 1709 года. После ее закрытия ученики были распущены по домам, ибо «онные новокрещенные дети, будучи в Казани без отцов и матерей своих, зачали помирать, а другие заболели».⁸ Так начиналось христианское «просвещение» чуваш...

После 1714 года монастырские школы в Поволжье вновь возобновляют свою деятельность, но также с большими перебоями.

В 1723 году, согласно указу Петра I, для подготовки миссионеров при казанском Федоровском монастыре была от-

⁶ В. Н. Татищев. Разговор о пользе наук и училищ. М., 1887, стр. 71.

⁷ См. Н. В. Никольский, Народное образование у чуваш, стр 11—12.

⁸ К. В. Харламович. Казанские новокрещенские школы. ИОАИЭ, т. XXI, вып. 1, Казань, 1905, стр. 5—6.

крыта архиерейская славяно-латинская школа.⁹ Воспитанники этой школы — дети церковнослужителей — направлялись в качестве священников в русские приходы, а дети новокрещенных — в «инородческие». До 1738 года подготовкой кадров миссионеров из нерусского населения Поволжья занимаются монастырские и архиерейские школы, а в 1745—1750 гг. для этой цели открываются специальные новокрещенские школы в Свияжске, Царевококшайске и Елабуге. Кроме них были созданы в Курмыше, Алатыре, Порецке, Лыскове так называемые «подготовительные школы», которые тоже должны были готовить священников из детей нерусского населения Поволжья.¹⁰ В этих учебных заведениях узко миссионерского профиля были открыты классы татарского, чувашского и марийского языков. Но обучение в основном происходило на непонятном для детей церковнославянском языке. Общеобразовательный уровень этих школ был весьма низок, главное внимание в них уделялось изучению предметов, необходимых будущим служителям церкви, — часослова, псалтыря, церковного устава и т. п.

Набор детей в школу производился старыми методами: их насильно отнимали у родителей (главным образом из среды неимущих крестьян в наказание за неуплату налогов) и увозили в монастыри. Используя систему принудительного набора в миссионерские школы, царские чиновники в нерусских селениях творили многочисленные бесчинства и произвол. Поэтому весть о наборе в школу наводила ужас на местное население.

Весьма интересные сведения о наборе учащихся в миссионерские школы приведены в рапорте А. Свечина, командированного Екатериной II для обследования причин бедственного положения жителей Казанской губернии. На основе личных наблюдений и многочисленных жалоб крестьян, А. Свечин в своем докладе Екатерине II рисует такую яркую картину: «В силу одного ж, 740-го году сентября 11-го дня, указу, велено из новокрещенных чуваш и черемис брать малолетних детей для обучения словесной грамоте, дабы из оных, по выучке, быв священниками и протчими церковниками, на их языке могли о законе с лутчим понятием обучатца; чего для, особливим в Казане, в Цивилске, в Царевококшайску и в селе Ялабуге школам быть повелено, и для одного содержания немалая сумма определена. Но; вместо того, мимо бедных и сирот, зачинали требовать детей от достаточных; а

⁹ А. Благовещенский. История Казанской духовной семинарии. Казань, 1881, стр. 16.

¹⁰ В. М. Горохов. Реакционная школьная политика царизма в отношении татар Поволжья. Казань, 1941, стр. 22—23.

как отцы и матери, не хотя оных отдавать и для сего с ними раставатца, зная, что, яко-бы от худого присмотра, повсягод-но многое число помирает, то, по возможности и по силе их, оных проповедников дарили; а притом, делая разные вымышленные прицепки, и сами, что понадобится им, обирали. А как неподлежащие поборы со всех оберут, то уже послед-них, кому нечего дать, по необходимости возьмут».¹¹

Миссионерские школы влачили жалкое существование. Скудное питание, плохие санитарно-бытовые условия и по-вальные болезни приводили к значительному отсрву учени-ков, а нередко и к их гибели. Например, в первый же год существования казанской архиерейской школы умерло шесть ее учеников.¹² Вопиющие безобразия, господствовавшие в подобных «рассадниках просвещения», отчасти освещены в докладных материалах того же подполковника А. Свечина: «Новокрещенской конторы секретари и определенные ко оной школе смотрители, яко-бы между собою согласясь и не имея никакого опасения, под именами разных людей, для пищи оным школьником ставили от себя гнилую муку, протухлое мясо и вонючую рыбу, за что брали ис казенных денег на-стоящую цену, отчего они яко-бы немалое имение нажить успели, а оные ученики от такой нездоровой и худой пищи, быв бес призрения, по немалому числу в год умирали».¹³

Неудивительно, что к миссионерским школам население относилось явно враждебно. Крестьяне видели в них одну из многочисленных форм насилия, которым сопровождалось все деяния самодержавия. Расчеты царизма на подготовку в этих школах миссионеров для христианизации нерусских на-родов Поволжья не оправдались.

Провал попытки использовать духовные школы в деле русификаций «инородцев» сознавали и современники, и исто-рики миссионерства. Так, М. Щербатов в своей книге «Стати-стика в рассуждении России», указывая на причины неуспе-ха миссионерских школ, писал: «Один казанский архиерей учредил для детей их (т. е. новокрещеных.— П. Д.) учили-ще, из которого хотел в священники их однородцев им посвя-щать, но из самого сего им произошло: взятые юноши в училище не имели никакого призрения, и почти с голоду большая их часть помирали. Сие произвело, что они стали с огорчением их отдавать, отчего последовали взятки, а по-том падение сей школы...»¹⁴

¹¹ «Пугачевщина», сб. докум., т. II, М.—Л., 1929, стр. 5.

¹² А. Благовещенский. История Казанской духовной семи-нарии, стр. 19.

¹³ «Пугачевщина», сб. докум., т. II, стр. 5.

¹⁴ М. Щербатов. Статистика в рассуждении России, стр. 64—65.

Один из богословов, изучив состояние духовных школ России в XVIII веке, отмечал, что пребывание в них и ежедневная зубрежка «непостижимых тайн» тогдашних религиозных учебников доводили некоторых ребят «до повреждения мозгов». Что же касается новокрещенных школьников, в частности чувашских детей, насильственно загнанных в миссионерские учебные заведения, то здесь результаты были еще более печальными. Многие из них, не вынеся тяжелой учебы и тюремного режима, умирали, и лишь одиночки, завершившие курс обучения, становились священниками. Однако и они не могли оправдать тех надежд, которые возлагались на них царскими миссионерами. Несмотря на всякие предохранительные меры, ученики духовных школ за годы учебы в значительной степени утрачивали столь необходимое для их будущей деятельности умение говорить на языке родного народа.

Любопытные данные о новокрещенских школах и применявшихся там педагогических методах содержатся в путевых заметках академика И. Г. Гмелина. В частности, после посещения миссионерской школы при Зидантовом монастыре в 1733 г. он сообщает, что в этой школе, кроме русских учеников, обучаются дети чуваш, мари, мордвы, калмыков и татар, насильственно отнятые у родителей. Далее этот автор пишет, что руководители школы надеялись «со временем выработать из них людей, которые должны будут обратить в христианскую веру свои племена. С этой целью они никогда не допускаются быть вместе с русскими мальчиками и, кроме часов, когда они учатся, им велено все время говорить на их собственном языке».¹⁵ В беседе с И. Г. Гмелиным чебоксарский воевода жаловался на недостаток умелых миссионеров, хорошо владеющих чувашским языком, и указывал, что воспитанники миссионерских школ недостаточно подготовлены к распространению православия. Царское правительство понимало, что для христианизации народов Поволжья, кроме кадров миссионеров и их «духовного слова», необходимы также другие, более действенные меры. И оно настойчиво проводило свою политику «кнута и пряника».

1 сентября 1720 г. был издан указ о предоставлении принявшим христианство льгот «во всяких государственных сборах и в изделиях на три года».¹⁶ Почти одновременно последовал указ об освобождении новокрещенных от рекрутчины. В 1722 году казанский губернатор получил новый царский приказ: «которые из бусурманов крестились, в службу

¹⁵ J. G. Gmelins. Reise durch Sibirien. Th. 1, Göttingen, 1751, s. 72.

¹⁶ ПСЗ, т. VI, № 3637, стр. 234—235.

не бери; и которые взяты и ныне обретаются еще в Казанском гарнизоне, и оных отпусти в дома их, а кои отосланы в военную коллегия, или в другие полки, и тем уже быть там. А которые креститься не хотят, и таких бери в службу по прежнему указу».¹⁷ Указы, поощряющие принятие христианства, неоднократно издавались и впоследствии.

Но наряду с этими «милостями» и льготами, играющими роль приманки, царское правительство, как и раньше, продолжает использовать метод принуждения, насильственной христианизации. Особенно широко применяется он в царствование Петра I как средство борьбы с усиливающимся влиянием мусульманского духовенства и для ослабления оппозиционной феодально-торговой знати нерусских народов Поволжья. По указу 1713 года некрещеным мурзам и служилым людям, имевшим крещеных крепостных, предлагается креститься в течение полугода. В противном случае, гласил указ, «те их поместья и вотчины с людьми и со крестьяны у них взять и отписать».¹⁸ Согласно указу от 6 марта 1730 года право на владение деревнями имели лишь крещеные феодалы. В результате этих постановлений значительная часть местных феодалов, боясь потери своих крепостных и поместий, приняла христианство. А у тех землевладельцев, которые этого не сделали, поместья и крестьяне были отняты и розданы их крещеным родственникам или русским помещикам.¹⁹

Более жестокие меры применялись, согласно указам царского правительства, к проповедникам ислама, активным защитникам и пропагандистам языческой религии. Не избежали репрессий и лица, променявшие православие на свою старую веру. Указ 1728 года обязал местные органы власти вести упорную борьбу с агитацией в пользу язычества и тщательно разыскивать таких совратителей, чтобы «казнить их смертью...»²⁰ Что же касается новокрещеных, вернувшихся в старую веру, то их в кандалах загоняли в монастыри, переселяли из родных мест в русские селения или же в деревни с «благонадежным» крещеным населением.

Каковы же были результаты всех этих методов христианизации нерусского крестьянства Поволжья? Сообщения путешественников-очевидцев и официальные документы, исхо-

¹⁷ ПСЗ, т. IV, № 4123, стр. 792.

¹⁸ ПСЗ, т. V, стр. 66—67; см. также «Материалы по истории Татарии». Вып. 1, Казань, 1948, стр. 234.

¹⁹ Там же.

²⁰ ПСЗ, т. VIII, № 5333, п. 19; см. также Н. В. Никольский. Христианство среди чуваш Среднего Поволжья в XVI—XVIII веках, стр. 63.

дившие непосредственно от миссионеров, свидетельствуют, что успехи в этом деле были весьма невелики. В Святейший синод поступали многочисленные донесения от миссионеров, в которых говорится об упорном сопротивлении народов Поволжья политике христианизации, приводится множество случаев массового возвращения новокрещеных в старую веру и т. д. По сообщению митрополита Сильвестра, новокрещеные лишь на бумаге числились в списке «христиан-инородцев», т. к. фактически они совершенно не понимали смысла христианских религиозных обрядов и праздников, по существу продолжая придерживаться своей старой веры. «Новокрещенные,— писал этот миссионер,— в господские праздники и в воскресные дни в церкви божии с женами и детьми не являлись... Младенцев не крестили по 2, 3 и более лет. Умерших своих хоронили, не призывая священников; сами без отпевания погребали в лесах и на полях по басурманскому обычаю.»²¹

Помимо отказа от принятия христианства многие чувашские крестьяне, не выдержав социального и национального гнета, продолжали переселяться в низовья Волги, в леса и степи Башкирии, где в продолжение длительного времени оставались в языческой вере.

Неудачи миссионеров, их религиозной пропаганды среди поволжских народов заставили царское правительство прибегнуть к более решительным и жестоким методам насильственной христианизации, практиковавшимся в XVII веке и в первой четверти XVIII века. Стремясь к ускоренному распространению православия среди «инородцев», царизм в 1731 году учреждает в Свияжске специальную «Комиссию новокрещенских дел», преобразованную в 1740 году в «Контору новокрещенских дел». Она была создана для крещения нерусского населения на территории Казанской, Астраханской, Нижегородской и Воронежской губерний. Годовой бюджет комиссии Правительствующим сенатом был определен в 10 тыс. рублей, предназначенных для выдачи в качестве вознаграждения принявшим христианство.

Зная из опыта предыдущих лет, что нерусское население добровольно на крещение не пойдет, царское правительство решило «убедить» язычников штыками: вновь созданной миссионерской организации были приданы воинские команды.

И опять-таки, наряду с применением грубой силы, царизм изобретает целую систему льгот для новокрещеных, гарантируя им, в частности, выдачу денежных и других вознагра-

²¹ Цит. по книге Н. В. Никольского. Христианство среди чуваш Среднего Поволжья в XVI—XVIII веках, стр. 85—86.

граждений. Управитель Новокрещенской конторы архимандрит Д. Сеченов, прославившийся своими миссионерскими «подвигами» и насилием среди нерусских народов Поволжья, доносил в Синод: «Иного способа нет, как обращать их (в христианство.— П. Д.) денежною наградою и льготами, ибо народ этот подлый и упрямый и ни в чем не рассудителен».²²

Вот какие материальные выгоды сулили «отцы» святой церкви за принятие христовой веры. Согласно инструкции от 2 сентября 1740 года принявшим православие нерусским крестьянам Поволжья были обещаны: трехлетняя льгота в уплате податей и сверх того «каждому по кресту медному, что на персях носят, весом каждой по 5 золотников, да по одной рубашке с порты и по сермяжному кафтану с шапкою и рукавицы, обуви чирики с чулками.»²³ Характерно, что царизм, определяя размер материального вознаграждения новокрещеным, учитывал их социальное положение. Представители местной знати и богачи, в отличие от простых крестьян, получали более богатые дары и повышенные льготы. Например, та же инструкция гласит: «А кто познатнее, тем при крещении давать кресты серебряные по четыре золотника, кафтан из сукон крашенных, какого цвета кто похочет, ценою по 50 коп. аршин, а вместо чириков сапоги ценою по 45 коп.; женскому полу волосники и очельники, по рубашке холщовой, да от денег мужеска пола, кои от рождения выше 15 лет, по рублю по 50 коп., а от 10 до 15 лет, по рублю, а кои ниже 10 лет, тем по 50 коп.; женска пола от 12 лет и выше по рублю, а прочим, кои ниже 12 лет, по 50 коп.; сверх же того, которые святое крещение с женами и с детьми примут всею семьею, давать в дома их по иконе со изображением спасителя образа или богоматери с предвечным младенцем».²⁴

Освобождение крестившихся от уплаты различных государственных налогов, сборов, от рекрутчины по существу означало усиление экономической кабалы нерусского крестьянства Поволжья, верного язычеству, ибо все подати и повинности новокрещен в льготные годы переносились на их соседей, отказавшихся от крещения. В связи с увеличением числа насильственно крещенных из года в год росли налого-

²² Цит. по книге Н. В. Никольского. Христианство среди чуваш Среднего Поволжья в XVI—XVIII веках, стр. 92.

²³ «История Татарии в документах и материалах». Соцэкгиз, М., 1937, стр. 327.

²⁴ «История Татарии в документах и материалах». Соцэкгиз, М., 1937, стр. 327—328; см. также Е. Малов. О Новокрещенской конторе, стр. 36.

вые поборы с крестьян, придерживавшихся старой веры. В 1749 году Казанская губернская канцелярия, куда поступали многочисленные жалобы, вынуждена была признать, что «многие обыватели от двойного платежа, во-первых — настоящих подушных денег, рекрут и складных денег, а потом — второго расположения за новокрещен подушного сбора, которого збирается с них малым менее того положенного настоящего (основного) в год подушного склада, а паче от платежа за тех всех старых от взятъя Казани и новых новокрещен рекрут,— пришли в самую крайнюю скудость и разорение».²⁵

Такое же заключение было сделано А. Свечиным на основе ознакомления с положением дел на местах и крестьянскими жалобами: «А оставшие в неверии за всех сих принуждены были платить подушные денги, отчего, в крайнее изнеможение и бедность приведены быв, почти все не по желанию, но по усилию и совершенной бедности восприяли закон греческого исповедания... протчие же, обессилевши, в воровство устремились, отчего яко-бы в Губернской и воеводских канцеляриях по великому числу в тюрьмах содержано было.»²⁶

Чтобы удержать крестьян от возвращения к язычеству, изолировать их от влияния магометанских миссионеров и прочно утвердить в христианской вере, царское правительство стало переселять новокрещеных в русские или, по крайней мере, в чисто православные населенные пункты. А в тех селениях, где новокрещенные оказывались в большинстве, переселению подвергались отказавшиеся от православия. Помимо перетасовки населения в пределах мест его давнего обитания, царизм предполагал заселить обращенными в православие нерусскими крестьянами Среднего Поволжья свободные земли между Саратовом и Царицыном. Переселение с давно освоенных земель в отдаленные районы Нижнего Поволжья было связано с большими материальными затратами, доводившими крестьян до полного разорения. Дополнительным гнетом ложились на них большие злоупотребления занимавшихся этим делом царских чиновников. В этих условиях, естественно, нерусские крестьяне не соглашались на добровольное переселение, и оно производилось насильственно. Для иллюстрации приведем почерпнутые из архивных документов факты насильственной христианизации удмуртов методом переселения, которые были характерны и для чуваш. Крестьяне Казанского уезда Арской дороги Урекейкиной.

²⁵ И. Д. Кузнецов. Очерки по истории чувашского крестьянства, стр. 177—178.

²⁶ «Пугачевщина», сб. докум., т. II, стр. 3—4.

сотни Ларкина деревни Пайзьял Жике Борис Васильев Бикман, деревни Большой Уси Алексей Степанов Ижбай в жалобе от 16 января 1764 г. от имени своих односельчан заявили следующее:

«В бытность их новокрещен во иноверчестве положены с них были рекрутские наборы, которых наборов отбывая многие крестились... А как уже тех отданных в рекруты и крещеных во оной их сотне умножилось, а они преждебывшие в неверии вотяки, видя, что по роскладам за тех рекрут и новокрещен подушные и прочие государственные подати платить не в состоянии, да и потому что им тогда бывшими у защищения тех преждекрестившихся проповедниками, кои были из священников, жить обще с крещеными было запрещено, которые принуждали их креститься, объявляя им, ежели не крестятся, то переселены будут в другие места, почему они, видя себе такое изнурение, не по желанию своему, но избегая объявленных тягостей, все и достальные ныне тому шестой год крестились.»²⁷

Здесь мы видим, что путем угроз служителям церкви удалось окрестить часть населения; к тем же, кто угрозам не поддавался, применялись более жестокие формы прямого насилия. Вот что по этому поводу сообщают крестьяне-удмурты Казанского уезда Арской дороги деревни Рыгабаш Дмитрий Григорьев и другие в жалобе от 10 февраля 1764 года:

«...И оставшим в неверии чинили наихудейшие обиды и раззорения, а именно: у изб двери и окошки рубили, и печи и трубы ломали, и из жительство выгоняли для переселения в другие места, дабы они, оставшие в неверии, с крещеными жительство не имели, и брали денег по два и по три рубля с двора, также куницами и лисицами. И по взятии тех денег и прочего приказывают жить в тех же жительствах. А кому дать нечего, то из-под побой принуждали креститься, почему и достальные все крестились не по охоте, но только, как выше значит, из одного принуждения.»²⁸

Для осуществления принудительного переселения была учреждена даже специальная «переселенческая команда», которая в течение 1742—1749 гг. силой оружия выселила 449 новокрещеных чуваш в другие районы.²⁹ Грубые насилия этой команды вызвали ненависть чувашских крестьян, а иногда и вооруженный отпор. Так, в 1744 году начальник «переселенческой команды» Ярцев в своем донесении Синоду жало-

²⁷ ЦГАДА, ф. 248, кн. 545, лл. 780—781.

²⁸ ЦГАДА, ф. 248, кн. 545, лл. 823—824 об.

²⁹ Н. В. Никольский, Христианство среди чуваш Среднего Поволжья в XVI—XVIII веках, стр. 104; см. также Е. М а л о в. О Новокрещенской конторе, стр. 43—44.

вался на активное вооруженное сопротивление чувашских крестьян миссионерам и сопровождавшим их солдатам.³⁰

Новокрещенные переселенцы сразу же попадали под строгий надзор духовенства. Однако сопротивление крестьян не прекращалось. По признанию одного миссионерского историка, новокрещенные «и в новых местожительствах не только не усвояют себе христианских понятий, но не хотят даже и слушать никаких увещаний, предлагаемых духовными, и даже не являются к таким увещеваниям».³¹ Многие переселенцы отказывались жить на новых местах и возвращались в свои родные деревни. Те же, кто оставался в новых селениях, нередко подвергались вторичному переселению. В результате, доведенные до крайности, одни окончательно разорялись и пополняли ряды беглых крестьян, а другие, боясь полного разорения, крестились.

О злключениях и бедствиях нерусских крестьян-переселенцев говорят их многочисленные жалобы, адресованные в административные органы царизма. Так, выходцы из разных деревень Казанского уезда Арской дороги в жалобе от 14 января 1764 года пишут: «...Они ж новокрещены объявили, что напредь сего, будучи в неверии, имели они жительство в деревне Большой Семенове Головине обще с старокрещеными, в котором жительстве преждебывший у защищения новокрещен мазор Лазарев им жить обще с старокрещеными запретил, почему они, вышед из той деревни, перевезши свой дом, оставя пашенную землю и сенные покосы и всякие угодыя, вышли в вотскую деревню Китяк, в которой и ныне жительство имеют. ...А как оных новокрещеных стало быть много, то определенный к защищению их новокрещен из священников помощник, а как зовут не знают же, потому ж приезжая, жительство с ними новокрещены им обще иметь не велел, объявляя при том, что ежели они крестятся, тогда и жить обще с теми преждекрещеными дозволено будет, а ежели не крестятся, то принуждал переселяться в другие некрещеных вотяков деревни.

Почему, видя они такое себе беспокойствие, и ведая, что в переселении с места на место могут остаться без пашни и прочих угодий, и что учинятся им немалые убытки, все которые маломощные не от желания своего, но только от вышеписанных притеснений крестились».³²

Политика переселения не принесла царизму успехов в распространении христианства, а, наоборот, лишь усилила

³⁰ Е. Малов. О Новокрещенской конторе, стр. 43—44.

³¹ А. Хрусталева. Очерк распространения христианства между инуверцами Казанского края, стр. 123—124.

³² ЦГАДА, ф. 248, кн. 545, лл. 778—780.

сопротивление нерусских крестьян Поволжья насильственной русификации. Царизм вынужден был признать переселения бесполезными, а в 1764 году уничтожить и «переселенческую команду».

Помимо всего этого, для ускорения христианизации нерусского населения Поволжья царизм применяет и другие меры. Как и в XVI—XVII вв., преступники из «инородцев» не подвергаются казни и даже освобождаются из заточения, если они изъявили согласие принять христианство. Определение Сената и Синода от 27 мая 1757 года по этому вопросу гласило: иноверцам, которые «содержатся по маловажным делам, а именно: в одном и другом малом воровстве, в ссорах, драках и тому подобных (кроме великоважных...) и требуют святого крещения и крестятся, тем за восприятие святого крещения такие вины отпущать и ис-под караула чинить их свободных, точию при отпуске чему они за такие вины по указам подлежали, и что им те вины отпущены за восприятия христианское веры и крещения».³³

В документальных материалах тех времен очень часто упоминается о насильственном крещении лиц, находящихся под судом, следствием или в местах заключения. Так, в одном из источников мы читаем: «Бывший конокрад показывал,— крещен он за то, что в Саранскую воеводскую канцелярию был приведен с краденою короною».

В 1743 году в Свияжскую провинциальную контору были приведены чувашские крестьяне из дер. Больших Кошелей Хозесановской волости Свияжского уезда Ярандай Поккин, Ювандей Илендеев и Рыски Аксубаев для привлечения к судебной ответственности за кражу овец. В архивном документе по этому делу говорится, что «оныя чуваша с распросу в краже тех овец не запирались, а восприняли святое крещение, а во крещении именованы Рыска — Иван, Ярандай — Василей Ивановы, Ювандей — Андрей Павлов». В этом же документе чиновники из Казанской губернской канцелярии сообщают, что чуваш Никита Григорьев за воровство должен был подвергнуться наказанию, но чтобы избежать его, решил лучше принять крещение. «За того татьбу учинить ему,— постановили царские чиновники,— наказание вместо кнута бить плетью и свободить на добрые поруки с таким обязательством, чтобы ему впредь никаким воровством не воровать».³⁴

В 1746 году новокрещеный чуваш Алексеев из деревни Ялдры Цивильского уезда в своей челобитной просил окрестить своего работника Яшутку Калгаминова и освободить его из тюрьмы, куда он был посажен якобы за кражу лоша-

³³ «История Татарии в материалах и документах», стр. 331.

³⁴ ЦГАДА, ф. Казани, В. 153, л. 13.

ди. По настоянию своего хозяина Яшутка принял православие и стал именоваться Козьмой, вся его семья также вынуждена была отказаться от старой веры.³⁵

Ознакомившись с изощренными методами работы чиновников и миссионеров Новокрещенской конторы, насаждавших христианство среди нерусского населения Поволжья, А. Свечин в «Экстракте о монашеском и священном чине», представленном в 1765 году в Сенат, писал: «Но как из оных (нерусских крестьян.— П. Д.) по разным делам, а протчие и совершенные воры находились и приведены были в губернские и воеводские канцелярии и в протчие места, то оные не для закону, но для избавления достойнаго им наказания крестились, почему на досталных за оных новокрещен, в силу указов, подушное накладывано было; а, наконец, по превосходству крестившихся, яко-бы по немалому числу платить всякие государственные подати принуждены были».³⁶

В 1751 г. правительство разрешает увольнять новокрещеных «инородцев» с лашманной работы. Но на деле весьма часто даже принятие христианской веры не освобождало чувашских крестьян от разорительных лашманных отработок.

В связи с массовой христианизацией царизм значительное внимание уделяет созданию на территории Поволжья опорных пунктов православия — церквей и часовен. Содействуя насаждению христианства, священники должны были вести борьбу с язычеством и исламом, удерживая новокрещеных в православной вере. К 1764 году в чувашских селениях было выстроено 62 церкви.³⁷

Расходы по сооружению церквей в основном также ложились на плечи крестьянства. В указе царского правительства от 4 февраля 1744 года, направленном в Новокрещенскую контору, предлагалось: «на строение в новокрещенских деревнях деревянных церквей, дабы излишнего казенного расходу не последовало, лес, где оной имеется, вывозить и те церкви строить тех мест и приходов жителям, також и тем, кои и креститься не пожелают».³⁸ За счет крестьян же приобретались колоколы и разное церковное имущество.

Создание церквей сопровождалось уничтожением «киреметищ» — языческих святынь. В большинстве случаев церкви, по приказанию миссионеров, были воздвигнуты на местах

³⁵ Государственный архив Горьковской области, ф. 570, оп. 553, д. 49, 1746, лл. 1—5.

³⁶ «Пугачевщина», т. II, стр. 3.

³⁷ «Справочная книга Казанской епархии». Казань, 1909. — Н. В. Никольский. Христианство среди чуваш Среднего Поволжья в XVI—XVIII веках, стр. 105, 242—251.

³⁸ «История Татарии в материалах и документах», стр. 330—332.

языческих культовых молений. Были вырублены многие священные рощи мари, мордвы и чуваш. Разрушению подверглись и татарские мечети.

Высшие органы царизма — Правительствующий сенат и Святейший синод — в годы массовой христианизации народов Поволжья не раз предписывали губернаторам и воеводам неустанно вести беспощадную борьбу с проповедниками ислама, «казнить их смертью, жечь мечети без всякого милосердия».³⁹ Особенно широкий размах и жестокие формы приняла борьба с мусульманством в 1740-х годах. На совместном совещании представителей Сената и Синода 22 июня 1744 года, после обсуждения прошения выборных служилых ясачных татар Казанской губернии, хлопотавших о разрешении восстановить сломанные мечети, было постановлено и действующие мечети «все сломать, и вновь строить в тех деревнях, где русские и новокрещенные жить будут, отнюдь не давать, дабы новокрещеным от магометан не было какого соблазна».⁴⁰ Гражданские и духовные власти Казанской губернии рьяно взялись за осуществление этого указа. В течение одного лишь 1744 года под руководством свирепого миссионера епископа Луки Канашевича было сломано 418 мечетей (118 оставшихся не рискнули снести из-за слишком большого возбуждения мусульман).⁴¹

Разрушая мечети и медресе, этот неистовый ревнитель православной веры воздвигал церкви и часовни даже в тех татарских селениях, где совершенно не было крещеных. Так как, по царским законам, мечети не могли существовать в местах, где были церкви, а мусульмане не имели права жить среди православных, то мечети были разрушены, татары — насильственно выселены.

Даже миссионерские историки, обычно умалчивающие о диком произволе руководителей «христианской миссии», описывая их «апостольские подвиги», не смогли скрыть всех злоупотреблений Луки Канашевича. Так, в сочинении А. Хрусталева сообщается, что епископ «насильно отбирал у татар, чуваш и черемис детей и помещал в заведенные им школы для обучения (разумеется, миссионерского! — П. Д.); часто совершал мимо жилищ их крестные ходы и делал им много других неприятностей, — и тем довел их почти до всеобщего бунта», сам же он неоднократно подвергался покушениям со стороны нерусских крестьян.⁴²

³⁹ ПСЗ, т. VIII, № 5333, стр. 19.

⁴⁰ ПСЗ, т. XII, № 8278.

⁴¹ ПСЗ, т. XII, № 8978. — «История Татарии в материалах и документах», стр. 336.

⁴² А. Хрусталев. Очерк распространения христианства между иноверцами Казанского края, стр. 63.

Помимо разрушения языческих и мусульманских молелен, царские администраторы и миссионеры упорно преследовали «иноверцев» за соблюдение их обрядов и праздников, силой разгоняли молящихся. Широкое распространение получило взяточничество: священники и чиновники местной администрации требовали мзду за молчаливое разрешение языческих обрядов во время рождения детей, свадеб, похорон, поминок и т. д.

Многообразные и настойчиво проводимые властями мероприятия, направленные на христианизацию народов Поволжья, неизбежно должны были в конце концов принести свои плоды.

Как и следовало ожидать, первыми, принявшими христианство из-за материальных выгод, оказались, как мы уже указывали, представители богатых слоев чувашского населения. Будучи «познатнее», они, согласно правительственной инструкции, получали повышенные льготы и денежно-материальные вознаграждения. При их выдаче миссионеры старались в первую очередь удовлетворить новокрещеных богатеев. Среди богатых крестьян было немало и таких (в особенности коштанов), которые ухитрились креститься по два и даже по три раза, — лишь бы только получить побольше денежных и вещевых подачек.⁴³ Сокрушаясь по этому поводу, Новокрещенская контора доносила в Казанскую губернскую канцелярию, что «из новокрещен являются также, что вдвое и втрое святое крещение приняли... от чего не малое быть может предосуждение христианскому благочестивому закону».⁴⁴

Что же касается остальных слоев населения, — а они составляли основную часть новокрещеных, — то расходование денег, ассигнованных на их вознаграждение, сопровождалось сплошным обманом и мошенничеством миссионеров. Да и само царское правительство считало ненужным полностью отпускать Новокрещенской конторе суммы, необходимые для вознаграждения принявших христианство. За 1741—1764 гг. контора недополучила 195 140 руб., в том числе 151 287 руб., причитающихся новокрещеным.⁴⁵ Как видно из рапорта Новокрещенской конторы от 16 марта 1753 года, им только по Казанской губернии было недодано 598 960 руб. 96 коп., а по Нижегородской губернии долг царского правительства обращенным в православие составлял 18 006 руб. 50 коп.

⁴³ См. И. И. Лепехин. Дневные записки путешествия по разным провинциям Российского государства. СПб., 1771, ч. 1, стр. 168. — Е. Малов. О Новокрещенской конторе. Казань, 1878, стр. 21, 23.

⁴⁴ Журн. «Православный собеседник», 1858, ч. 3, стр. 238—240.

⁴⁵ См. Н. В. Никольский. Христианство среди чуваш Среднего Поволжья в XVI—XVIII веках, стр. 94.

Даже незначительные средства, отпускаемые царизмом, и те в результате жульничества служителей церкви и чиновников не доходили до новокрещеных крестьян. Недаром А. Свечин в своем «Экстракте о монашеском и священном чине» повествует, что крестьянам «...по восприяти святого крещения, как мужескому, так и женскому полу денег, платья, кроме трехлетней лготы, давано не было. Но, сверх того, многим, во время оного крещения, копеек по дватцети, по тридцети и более убытку становилось. В ыных же местах, где имеется душ с тысячу, то человеком десети или дватцети для одного виду по рублю или по полтине, хотя и давали, но после также, по разным неописанным вымышлениям, оные ызылншком возвращали».⁴⁶

Вот конкретные факты, подтверждающие это сообщение. 17 января 1764 года новокрещенные крестьяне-чуваш Цивильского уезда, Тугаевской волости, деревни Второе Степаново Иван Никифоров, Ефрем Федоров, Никита Михайлов в своей жалобе писали, «...что чинятся им обиды и раззорения от нижеследующего: по желанию их восприяли они закон греческого исповедания назад тому лет с двенадцать, в который закон приводил города Цивильска протопоп Тихон Васильев, а за то восприятие как они, так и прочие той их деревни новокрещены, жены их и дети, по силе указов денежного награждения ни по одной копейке, также платья и обуви и крестов, которые носят на персях, ничего не получали. А только дано им бывшим тогда приходским их священником Лукою Тимофеевичем в каждый дом по иконе, за которые брал по три копейки».⁴⁷ На это же жаловался 7 февраля 1764 года новокрещеный чуваш из Чебоксарского уезда, Кувшинской волости, деревни Тогонашевой Иван Яковлев: «Назад тому лет с семнадцать бывший в Казани епископ Лука в бытность их во иноверчестве, приехав в их волости, объявил им, чтоб по силе указов восприяли они святое крещение. А ежели не крестятся, то взят будет с них штраф, почему они все не по желанию своему, но опасаясь того штрафа, крестились. А за восприятие того крещения денежного награждения ни по одной копейке, также платья и обуви, кроме крестов, которые носят на персях, да в каждые десять дворов по одной иконе, ничего не получали».⁴⁸ Подобных жалоб от новокрещеных крестьян поступало из различных селений множество.

Единственным реальным вознаграждением за принятие христианства было трехлетнее освобождение новокрещеных

⁴⁶ «Пугачевщина», т. II, стр. 7.

⁴⁷ ЦГАДА, ф. 248, кн. 545, л. 786.

⁴⁸ ЦГАДА, ф. 248, кн. 545, л. 821 об.

от уплаты податей и от рекрутской повинности. «И как уже от многого платежа в совершенную бедность пришли, то не для закону, но, избавляя себя всякой от таковых несносных им отягощений и не имея у себя достатку, чем платить, желая ползоватца тоуж трехлетнюю лготою, крестились». Но и она не спасала крестьян от разорения. «А как уже трехлетняя лгота им миновала, тогда от приставленных к ним, то-есть: от защитителей, проповедников, от Новокрещенской Канторы и протчих командиров, всякие тягости, кои по простоте и незнанию российского языка, не имея же никакого разумения, под образом подушных денег самопроизвольные роскладки, почему хотели на душу, собираемы были».⁴⁹

Сами миссионеры не скрывали, что подавляющее большинство не получивших вознаграждения за переход в православие составляли бедные крестьяне. В донесениях Новокрещенской канторы в Синод нередко встречаются такие заявления: «Большая часть из людей бедных и подлых народов и неотступно требовала себе за восприятие св. крещения денежного вознаграждения для удовольствия неминуемых нужд своих».⁵⁰ «Подлые народы» — так именовали своих «братьев во Христе» царские миссионеры.

Во многих нерусских селениях крестьяне не только отказывались от принятия христианства, но и «не позволяли проповедникам даже въезжать в свои деревни и входить в дома, как непременно под условием обещанной правительством денежной награды и трехлетней льготы».⁵¹ В чувашских деревнях учащались выступления против произвола и насилия духовенства. К. Прокопьев, священник из чуваш, яростный защитник русификаторско-миссионерской политики царизма, в своей работе по истории христианского просвещения «иностранцев» Казанского края в XVIII веке антицерковные выступления нерусских крестьян характеризует следующими словами: «Свою злобу они (нерусские крестьяне. — П. Д.) выражали часто в форме весьма неприглядных поступков по отношению к духовенству. Сплошь и рядом бывали случаи, когда прихожане в глаза обзывали своих священников плутами, негодьями, драли их и за волосы, били их бесчеловечно дубинами, оглоблями, вилами». В распространении христианства, — отмечает тот же Прокопьев, — «прихожане видели стремление духовенства закабалить их. Они думали, что священники потому заставляют их говеть, ходить в цер-

⁴⁹ «Пугачевщина», т. II, стр. 3—4.

⁵⁰ Св. Н. В. Никольский. Христианство среди чуваш Среднего Поволжья в XVI—XVIII веках, стр. 94.

⁵¹ Е. Малов. О Новокрещенской канторе, стр. 51.

ковь, поститься, венчаться и крестить детей, что все это выгодно для самих священников». ⁵²

В тех случаях, когда чувашские крестьяне упорно требовали вознаграждения или грозили миссионерам расправой, попы уговаривали новообращенных не чинить насилия, а терпеливо ждать себе милостей от бога, обещая за это наставить их на «путь спасения». Если такие уговоры не действовали, миссионеры прибегали к всесильному аргументу: ссылаясь на указы царя, грозили ссылкой за покушение на жизнь проповедников христовой веры. Этой угрозой весьма часто пользовались также местные чиновники, представители военных властей. Таким путем, а иногда и прямым насилием они заставляли новокрещеных чуваш давать подписку в том, что «они за восприятие св. крещения денежного награждения как ныне, так и впредь требовать не будут, а довольны будут Ея Императорского Величества 3-летней льготой». ⁵³

Виртуозным мастером получения подобных подписок был, в частности, один из руководителей миссионерского центра Поволжья советник Новокрещенской конторы Ярцев. Силой оружия, путем угроз и обмана он заставил отказаться от вознаграждения многих новокрещеных чуваш Чебоксарского, Свияжского, Козьмодемьянского, Кокшайского уездов Казанской губернии. Так и получилось, что значительная часть денежной суммы и вещевого довольствия, предназначенных для выдачи новокрещеным, застряла в руках миссионеров и местных чиновников. Если даже вознаграждение и производилось, то миссионеры в большинстве случаев ограничивались выдачей его в значительно уменьшенных размерах. Чаше же крестьян просто убеждали, что христианская религия «должна быть приемлема нелестно и непритворно, сие есть ни ради денег, ни иные ради какие-либо временные корысти, но от всея души, единыя ради любви божия, а при том и вечного ради спасения своего». ⁵⁴ «Ради спасения» нерусского населения Поволжья, на денежные средства, обещанные новокрещеным, стали воздвигать церкви и монастыри — опорные пункты царизма в насаждении мракобесия, усиленно готовить кадры миссионеров — грабителей трудового крестьянства.

И, наконец, вся эта история сплошного обмана и жульнических проделок миссионерства с выдачей вознаграждения

⁵² К. Прокопьев. К истории просвещения инородцев Казанского края в XVIII веке. Симбирск, 1905, стр. 25

⁵³ Н. В. Никольский. Христианство среди чуваш Среднего Поволжья в XVI—XVIII веках, стр. 96.

⁵⁴ Там же, стр. 94.

перешедшим в христианство закончилась тем, что царское правительство решило: «Награждение новокрещенам производить не следует, потому что они и сами (кроме упорствующих махометан) того себе награждения уже не требуют».⁵⁵

Однако крестьяне упорно продолжали требовать вознаграждения за принятие христианской веры. Большое количество жалоб о «недаче им денежного и вещевого вознаграждения за восприятие веры православной» было представлено новокрещеными чувашами в 1763—1765 годах подполковнику А. И. Свечину. Например, 11 сентября 1764 года чувашаи Кокшайского уезда, из деревень Собачкиной (села Введенского Сотниково тож), Ентугановой, Шигаевой, Атыковой, Тенгесевой, Тинзарины, всего 43 человека, жаловались «о недаче им за восприятие православные христианские греческого исповедания веры по силе указов денежного награждения». При этом крестьяне указывали, что и получившим вознаграждение оно выдано не в полном размере: «А которые крещены были прежде, тем давано было от Новокрещенской конторы села Сотникова трем человекам по пятьдесят копеек, двум по одному рублю, деревни Ентугановой четверем человекам по пятьдесят копеек, деревни Атыковы одному один рубль, деревни Тенгесевой двум по одному рублю, деревни Тинзарины двум человекам по одному рублю по пятьдесят копеек».⁵⁶

Можно считать доказанным, что при помощи одних лишь льгот и подачек царизму не удалось добиться добровольного и массового принятия христианства нерусским населением Поволжья. Медленный темп христианизации совершенно не устраивал светских и духовных правителей Русского государства. Поэтому после создания специальной Новокрещенской конторы в широких масштабах началась принудительная христианизация чуваш и других нерусских народов Поволжья. Это был крутой перелом.

По сведениям, представленным Новокрещенской конторой в Синод, с 1740-го по первую половину 1749 года в Казанской, Нижегородской, Воронежской и Оренбургской губерниях было крещено всего 295 857 иноверцев, в том числе за 1740—1743 годы — 31 069, за 1744 г. — 4895, за 1745 г. — 10 993, за 1746 г. — 73 995, за 1747 г. — 113 392, за 1748 г. — 38 140, за 1749 г. (первая половина) — 23 413.⁵⁷ Что же касается числа крещеных чуваш, то, по данным из того же источ-

⁵⁵ ЦГАДА, ф. 248, Дела Правит. сената по Синоду, кн. 41/803, 1744—1754 гг., лл. 572—573. Цитируем по книге И. Д. Кузнецова Очерки по истории чувашского крестьянства, стр. 179.

⁵⁶ ЦГАДА, ф. 248, кн. 545, л. 736 об.

⁵⁷ ЦГАДА, Дела Правит. сената по Синоду, кн. 41/803, 1744—1754 гг., л. 592.

ника, с 1740 года по 1762 год их было крещено в Казанской губернии 191 211, а в Нижегородской—18 168.⁵⁸ Однако эти цифры, как отмечает проф. Н. В. Никольский, не охватывают полностью всех крещеных чуваш, в действительности их было значительно больше. Здесь не учтены те, кто принял православие в 1743—1744 и 1763—1764 гг., ибо за эти годы данные о новокрещеных чувашах не показаны в отдельности от других народов.

Так в течение двадцати с лишним лет почти вся основная масса чувашского населения была подвергнута насильственной христианизации. В 1764 году царское правительство юридически отменяет проведение христианизации насильственными мерами.⁵⁹ Но, как свидетельствуют документальные материалы, это был чисто формальный запрет, и принудительное распространение православия проводилось и в дальнейшем.

Насильственная христианизация в середине XVIII века превратилась по существу в массовое ограбление крестьян и издевательство над нерусскими народами Поволжья. Особенно в тяжком положении оказались крестьяне-язычники. Царизм заставлял их платить подати не только за себя, но и за крещеных. Так, например, по данным 1749 года, с 148 326 крестьян Казанской губернии, «оставшихся в неверии, расположено взять за крещеных 609 431 рубль». «И ежели ту сумму взыскать не все вдруг,— рассуждали царские чиновники и миссионеры,— но по срокам, имеет быть с каждой души на год: в 15 лет — по 27 коп., в 12 лет — 34 с четвертью коп., в 10 лет — 41 с третью коп., в 8 лет — 51 коп. с половиною, в 6 лет — 68 с половиною коп., в 5 лет — 82 с половиною коп.»⁶⁰

Какими только средствами насилия не пользовались власти при насаждении христианства! Они столь разнообразны, что даже трудно их перечислить. Зная, что усиленная деятельность миссионеров вызовет сопротивление и народные волнения, царизм прикомандировал в помощь духовенству специальные военные отряды, которые силой оружия «подкрепляли» проповедь христианства и искореняли «идолопоклонство». Постоянными спутниками проповедников христианского вероучения стали батоги, розги и железные цепи. Крепостники в рясах под охраной солдат приезжали в нерусские деревни и совершали обряд приобщения язычников к

⁵⁸ Н. В. Никольский. Христианство среди чуваш Среднего Поволжья в XVI—XVIII веках, стр. 97—101.

⁵⁹ ПСЗ. т. XVI, № 12126.

⁶⁰ ЦГАДА. Дела Правит. сената по Синоду, кн. 41/803, 1744—1754 гг., л. 446. — И. Д. Кузнецов. Очерки по истории чувашского крестьянства, стр. 178.

христианской вере: массами сгоняли крестьян к реке и крестили их, превращая в «Василь Фанычей». Характеризуя деятельность таких миссионеров, Щербатов не без основания писал, что «...духовной Российский чин... не брал труда их (т. е. народы Поволжья.— П. Д.) изучать, ни же знающих их язык к ним проповедников посылать, но токмо так, как в баню, так их ко крещению водили, и дав им крест, которой они, по грубости своей, талисманом почитают; образ, который они чтят за идола, и запрет им есть мясо по постам, чего они не исполняют, а духовный чин и благочинные из оного берут с них за сие взятки».⁶¹

Вот некоторые факты, показывающие, как происходила христианизация чуваш. 1 января 1745 года чуваш Курмышского и Ядринского уездов в своем прошении, поданном на имя императрицы Елизаветы Петровны, жаловались, что «протопоп Куприянов, с прочими попами и крестьянами Дудина монастыря, приезжая по ночам в чувашские дома, ловя их, чуваш, с женами и детьми, немилостливо бьют и крестят не волю, так ж и на дорогах ловят и творят им чувашам насильное крещение».⁶²

В том же году священник И. Алексеев в с. Хочашеве Ядринского уезда «у Енгильды Терентьева 6 загонов под пар запахал, на 15 овинов яровым посеял; у Дмитрия Мимоткина насыпал хлеба, вошел в клеть; Ензерова посадил на цепь и запер в хлев; у Алексеева взял топор, Микушина травил собаками и бил рычагом, у Петрякса сломал клеть, полосмину гороху взял, да 4 алтына денег; церковному сторожу Булатову велел собирать по гривне со двора, что было выполнено...».⁶³

Во многих документах повествуется, как архимандрит или священник, приехав в село и собрав крестьян, объявляют им о восприятии святого крещения, а «ежели не крестятся, то устрашивая битьем батошьем, и в то ж время многих заперши в избу и которые не хотели креститься, били батошьем и палками, также и в жилых их избах ломали печи и трубы и выставляли двери, почему видя они... такое себе притеснение все. не по желанию своему, но из показанного усилия восприяли святое крещение».⁶⁴

⁶¹ М. Щербатов. Статистика в рассуждении России.

⁶² Н. В. Никольский. Распространение христианства среди нижегородских чуваш до 1764 г. «Живая старина», 1915, вып. I—II, стр. 127—128.— Е. Малов. О Новокрещенской конторе, стр. 60.

⁶³ Н. В. Никольский. Христианство среди чуваш Среднего Поволжья в XVI—XVIII веках, стр. 110—111.

⁶⁴ ЦГАДА, ф. 248, кн. 545, лл. 804—804 об.



Насильственное крещение чуваш в XVIII веке.

Картина худ. Н. К. Сверчкова. Колл. Краеведческого музея Чувашской АССР.

Красноречивы факты, изложенные в жалобе новокрещеных крестьян села Богоявленского Пизнер тож Арской дороги Казанского уезда Макара и Осипа Григорьевых, раскрывающей методы насильственного крещения удмуртов (такие же методы применялись и по отношению к чувашским крестьянам):

«В прошлом 758-м году приезжал в их деревню священник из села Чуры называемый помощник Иван Афанасьев и принуждал их из-под побой плетью и батожем креститься, точию они от него разбежались все по лесам. Но оный помощник Иван Афанасьев прислал по ним из Казани от новокрещенской конторы салдат с понятыми, а как их зовут не знают, которыми взято из их деревни семь человек. Да по привозе их в Казань с квартиры взято три человека, итого десять человек. И по привозе оных салдатами в контору новокрещенских дел посадили их под караул без всякой виновности. И взято оными салдатами с их деревни денег восемь рублей. А в бытность их под караулом той новокрещенской конторы присутствующий и секретарь и приказные служители, а как их зовут не упомянут, потому ж, чтоб они крестились, чинили принуждение и устраивали побоями и взяли с них во взятку денег двадцать пять рублей... Почему, видя они такое изнурение и причиненные убытки, веру греческого исповедания и восприяли».⁶⁵

Миссионерские поездки по чувашским селениям служили для духовных отцов средством наживы и по существу превратились в разбойничьи налеты на чувашских крестьян. Путешествуя под видом обучения новокрещеных законам новой религии, а в действительности для грабежа, проповедники во время своих поездок (иногда вместе с женами и детьми) содержались за счет крестьян, хотя им для этих целей и выплачивались казенные деньги.

Они и жены их требовали «правизию», сколько хотели, подарков лисицами, куницами, холстом, пряжей, шерстью, льном, т. е. все «надобное для них обирали без платежа на то денег.» Сверх всего за «труды» свои они собирали с каждой души по две (а где и более) копейки.⁶⁶

Архивные документы сохранили для нас немало фактических материалов, запечатлевших грабительские проделки церковников и зверские расправы их над беззащитными крестьянами. Так, «слуги господни» ездили инспектировать религиозные знания новокрещеных. Темные, забытые крестьяне, сплошь безграмотные, порой не знающие русского язы-

⁶⁵ ЦГАДА, ф. 248, кн. 545, лл. 819—819 об.

⁶⁶ «Пугачевщина», т. II, стр. 4.

ка или просто по старости потерявшие память, в наказание за незнание молитв, за «непонятие и особливое упрямство» подвергались жестокому избиению и наказаниям. Их отправляли в город и «обучали» до тех пор, пока они не догадывались откупиться. С течением времени способы грабежа упрощались. Заметив в хозяйстве крестьянина хороших лошадей, пчел и проч., священники, улучив подходящий момент, переворачивали стоящие в передних углах на полках образа или бросали в постную пищу куски мяса, а затем объявляли крестьян законопреступниками и угрожали им уводом в город для жесточайших допросов. Потом, «смиловившись», получали желаемую мзду, а крестьяне, не имея никакого защищения и помощи, отдавали им все, а через то приходили до совершенного разорения».⁶⁷

Иные же проповедники, посещая дома новокрещенных главным образом по средам и пятницам, т. е. в дни языческих праздников или христианских постов, выпытывали, не едят ли крестьяне мяса и, невзирая на их клятвы, обыскивали дом. Найденные початые кринки с маслом, ветчина или вареное мясо и т. п. являлись достаточным основанием для обвинений и ограблений. Если же проповедники не находили никаких поводов для поборов, то они насильно заставляли крестьян пить воду с размешанным в ней табаком, чтобы вызвать рвоту якобы для проверки того, не ели ли они мяса во время постов, за что «устрашивали, бив без всякого милосердия, брали денгами, скотом и прочим.»⁶⁸

Как свидетельствуют многочисленные документы, особенно усердно грабили церковнослужители крестьян во время свадеб, родин, крестин, отпеваний, исповеданий и прочих торжественных обрядов. А. Свечин сообщает, что на каждой свадьбе с новокрещеных брали, смотря по их состоянию, рубль и больше; без денег же священники не венчали, отчего бедные крестьяне «хотя б кому и надлежало женить сына, но, по скудости их от разных разорений и чрезвычайных поборов, многие не женят и живут одиночеством».⁶⁹

Во время родин священники брали за молитву по три и по пять копеек, а за крещение младенцев — по пятнадцать или двадцать копеек, те же, у кого денег не было, платили топорами, ольдами, подушками и другими самыми разнообразными предметами крестьянского хозяйства и обихода.

Для погребения умерших священники требовали от одного до двух рублей. Если у родственников покойного денег не

⁶⁷ «Пугачевщина», т. II, стр. 4.

⁶⁸ «Пугачевщина», т. II, стр. 6. — ЦГАДА, ф. 248, кн. 545, лл. 824—825.

⁶⁹ «Пугачевщина», т. II, стр. 8.

было, то отпевание не производилось в течение двух-трех недель, после чего накопившиеся покойники отпевались и хоронились сообща, а священники «приезжают к родственникам умерших и бьют немилосердно палками, приговаривая при том, для чего они не приезжают и денег не привозят».⁷⁰ «Но как им, новокрещеном, требуемаго числа денег взять негде, то брали скотом, холстом, живностью и протчим ис пожитков их, что они за лучшее для себя разсудят».⁷¹

В жалобе новокрещеных чувашских крестьян деревни Тогонашева, Кувшинской волости, Чебоксарского уезда (от 7 февраля 1764 года), помимо многочисленных бесчинств царских чиновников, перечислены случаи вымогательства и грабежа крестьян сельским духовенством. Нельзя, например, спокойно читать такие строки из этой жалобы: «И после того крещения имеющиеся в их волостях священники в селе Богородском Байдеряково тож Аврам Васильев, а прочих как зовут не знает, берут с них от погребения мертвых с достаточных по тридцати и по сорока копеек, а с неимущих по двадцати копеек с каждого человека. А когда кому денег дать нечего, то и не погребают и держат в церкви без погребения по неделе и устраивают оставших тех умерших родственников, для чего они не приезжают для погребения тех мертвых и денег не привозят, побоями. Да они ж священники берут от венчания свадеб с каждой свадьбы по сорока и по пятидесяти копеек, а кому денег дать нечего, то и не венчают. И от того многие из них новокрещены по неимуществу своему остаются в одиночестве. Ежели ж родит у кого жена, то берут от молитвы по пяти, а от крещения по десяти копеек с каждого младенца. Они ж священники приезжают в торжественные праздники в их жительство в год по четыре раза и берут с каждого двора по три копейки, да в великий четырехдесятный пост при исповеди берут от венца, то есть с мужа с женою, по три копейки, да с малолетних детей их младенцев по копейке с каждого».⁷²

14 января 1764 года новокрещенные чуваша из Козьмодемьянского уезда Чигареевой пятидесятни деревни Чекурской — Алексей Иванов и Андрей Семионов явились с жалобой к подполковнику Свечину и сказали:

«А как оным так и прочим показанной деревни их Чекурской новокрещенам надлежит жениться, то за данные им из Свяжского духовного правления вечные памяти, берет с

⁷⁰ ЦГАДА, ф. 248, кн. 545, л. 808.

⁷¹ «Пугачевщина», т. II, стр. 7—8.

⁷² ЦГАДА, ф. 248, кн. 545, лл. 821 об. — 822.

них новокрещен в том правлении подьячей, а как зовут и чей сын, не знает, по тридцати копеек за каждую память».⁷³

Как правило, если крестьяне по бедности не в состоянии были платить деньгами, то священники довольствовались и платежом натурою. Вот на что, например, жаловались новокрещены: «...за погребение мертвых... у кого нет, то берут перинами, подушками и прочим». «Те священники хотя данную им миром землю для посева хлеба и имеют, но не удовольствуясь тем, збирают с них новокрещен с каждого венца, то есть с мужа с женою, ржи и овса с каждого по четверику, сена по копне, да денег по пяти копеек, якобы за исповедь».⁷⁴ Каждый приезд церковнослужителя, как явствует из подобных жалоб, был связан с грабежом крестьян. «За исповедь в религиозные праздники святой пасхи, рождества, богоявления с каждого двора брали по пять копеек, за освящение домов — четыре раза в год по пять копеек».⁷⁵ Фактов стяжательства священников можно привести множество.

Однако церковнослужители не ограничивались этими доходами; именем бога и при поддержке властей они совершали и другие, еще более тяжкие беззакония: отбирали землю у крестьян, скупали за бесценок, а иногда брали бесплатно сельскохозяйственные продукты, стравливали крестьянские луга и т. д. О том, во что обходился крестьянству этот произвол церковников, опять-таки рассказывают архивные документы. В 1763 году чуваш Цивильского уезда Сюрбеевской волости деревни Хоракасы Артемей Иванов (Митрюшка) жаловался, что «...Имеющийся же в селе Богоявленском Адысево тож священник Иван Прокофьев делает ему и прочим новокрещенам немалые прицепки. И назад тому лет с семь взял с него денег десять рублей да пуд масла коровья ценою один рубль двадцать копеек по такой причине, якобы он живет с женою своею беззаконно и по христианскому закону не венчан. Да оной же священник Прокофьев собственною ево землею, на которую высевается хлеба шесть четвертей, владел сильно без платежа денег тринадцать годов. И по просьбе ево, по приказанию Чебоксарского духовного правления, в неотдаче оным священником за то владение ему новокрещену денег и посеянного им хлеба. И от всех вышеписанных обид пришел он во всекрайне раззорение и скудость, и уже платежа подушных денег не в состоянии. А более просить ему защищения нигде невозможно, потому что безденежно никакого дела не делают. Да ему ж новокрещену за восприятие веры никакого

⁷³ ЦГАДА, ф. 248, кн. 545, л. 380 об.

⁷⁴ Там же, л. 825.

⁷⁵ Там же, л. 808.

в дома объявленного села Веденского Сотниково тож к новокрещену Козьме Григорьеву (Сенке) стоя со крестом новокрещена ж Филипа Демидова (Ветруха) неведомо за что стал бить коего и окровенил, на что имеется и свидетель, да сверх того с показанным же дьячком собирает с нас вышеименованных с каждого двора денег по шести копеек да по курице також и хлеб приезжая в дома наши берет силою с каждого венца по три маленки також со вдов и неженатых потомуж по три маленки.⁷⁷

На этом можно закончить документальный показ мошеннических проделок, стяжательства, грубого насилия и наглого грабежа чувашского населения духовенством. Важно лишь отметить, что его грабительской деятельности способствовали личным примером высшие духовные власти. Например, архимандриты вызывали к себе каждую неделю старост и выборных из чувашских селений, «яко-бы для разных повелений», а вместо этого брали с них гривны по две и более, медом, яйцами и т. д. Иногда князья церкви направляли в деревни служек, которые «чинили великие обиды и брали со старост и выборных в пажиток по немалому числу, властно, как бы за какую работу, денег»⁷⁸, а в случае отказа избивали их, держали под арестом недели по две и более, а затем, обобрав, «отпускали в дома свои». За счет крестьян же содержались многочисленные монастырские слуги: жители села сообща платили за них налоги, ежегодно собирали деньги, предназначенные якобы на выдачу жалованья монастырским работникам и приобретение для них одежды. В действительности же все эти средства шли на оплату паразитического образа жизни духовных властей. Архивные документы говорят и о том, что чувашские крестьяне, приписанные к монастырям, были вынуждены принять крещение именно ради освобождения от монастырской кабалы. Так, документ 1757 года гласит, что чуваша Новодевичья монастыря «восприяли святое крещение» с целью «быть им от вечного того монастыря из крестьян свободными».⁷⁹

Священники и миссионерские проповедники настолько сильно увлеклись наживой за счет «инородцев», что «духовно-просветительные» обязанности отошли для них на задний план и были предельно упрощены. При обращении язычников

⁷⁷ ЦГАДА, ф. 248, кн. 545, лл. 266—268.

⁷⁸ «Пугачевщина», т. II, стр. 8—9.

⁷⁹ Н. В. Никольский. Христианство среди чуваш Среднего Поволжья в XVI—XVIII веках, стр. 114.

в православие, например, священнику достаточно было облить человека водой, чтобы он стал христианином.⁸⁰

Руководители миссионеров безуспешно добивались от духовенства изучения языков нерусских народов Поволжья. Они хотели использовать языки коренного населения как средство насаждения христианства — читать на них проповеди, толковать православные «истины» и рисовать картины «райских блаженств» в потустороннем мире в награду за смирение и муки на земле. Однако духовенство предпочитало говорить с местным населением языком батоков и цепей, истязая «иноверцев» в тюремных застенках. Что же касается «новокрещенских школ», предназначенных для подготовки миссионерских кадров из татар, чуваш, мордвы, мари, то они тоже, как мы видели, не оправдали возложенных на них надежд.

Царизм требовал быстрой и массовой христианизации нерусских народов Поволжья. Это заставляло миссионерских деятелей изыскивать самые разнообразные средства распространения христианской веры, среди которых встречались нелепые и комичные. Например, в помощь миссионерам посылались толмачи, знающие местные языки. А в 1760 году казанский архиепископ Гавриил дал своей пастве распоряжение, «чтобы священники склоняли незнающих российского языка к покаянию чрез приличные к тому знаки, т. е. возведением очес, возведением рук на небо и изображением часто крестнаго на себя знаменія, подобно как читается исповедь немым или глухим или в великих горячках обезьязычившимся».⁸¹ Когда же такое артистическое преподнесение нерусским народам христианской веры кончалось провалом, то в действие пускались варварские методы насильственной христианизации, вызывающие злобу и волнения крестьянских масс. Н. В. Никольский в своем исследовании приводит характерный пример деятельности христианских проповедников, извлеченный из архива Нижегородской духовной консистории.

Приезжает в чувашское селение миссионер и начинает беседовать с новокрещеными:

«Ты, Савка, молишься по прежнему своему обычаю иноверческому и за то буди анафема».

Савка: «Буди ты сам проклят».

Столь выразительный диалог озлобил новокрещеных. Многие из присутствующих возроптали. «Подлые христиа-

⁸⁰ «История Татарской АССР». Том 1, Казань, 1955, стр. 207.

⁸¹ Н. В. Никольский, Христианство среди чуваш Среднего Поволжья в XVI—XVIII веках, стр. 107.

награждения ниоткуда давано не было, а только с них же новокрещен брали деньги, а по сколько, того за многопрошедшим временем не упомнит».⁷⁶

Среди архивных документов этого периода сохранились многочисленные жалобы крестьян, раскрывающие бесчинство и произвол церковников. Целую повесть о злоупотреблениях своего духовного пастыря адресовали императрице Екатерине II новокрещенные чуваш Кокшайского уезда: «...Собирано с нас именованных в разные времена сильно села Веденского Сотниково тож священником Степаном Ивановым, да дьячком Степаном Афанасьевым, а именно деревни Шигаевы с сотника Михайлы Алексева (Мамутки) отвенчаных денег два рубли, овцу ценою в пятьдесят копеек, у Ивана Романова (Армандея) денег десять копеек, овцу ценою в пятьдесят копеек, овчину деланую ценою пятнадцать копеек... Матвея Алексева (Мамутки) за венчанье денег два рубли да за похороны сорок копеек... Бориса Алексева (Обрика) за похороны жеребец гнедой ценою в четыре рубли да за венчанья денег пятьдесят копеек да в отнятии лугов тридцать копен ценою каждую копну по две копейки, ценою шестьдесят копеек, Ильи Иванова (Илюнки) за венчанье денег один рубль пятьдесят копеек, свинью дву годов ценою в пятьдесят копеек, ржи десять маленок ценою сорок копеек... у Григорья Михайлова (Григорья) денег пятьдесят копеек да дьячком Степаном Афанасьевым силою выбрано льну один загон ценою в шестьдесят копеек, портки белые ценою в десять копеек, да священником Ивановым телица красная ценою в един рубль. Да тем же священником взято за похороны бык красной пестрой году ценою в един рубль... Федора Захарова (Оливана) за выбор в школу сына овцу ценою пятьдесят копеек и по взятии тех денег и прочего, о чем значит выше сего, по требованиям нашим и поныне отговоркою своею нам не отдает.

Да оной же священник Иванов и дьячек Афанасьев, не удовольствуясь тем, надеясь на свое полномочие учинил вышеписанной деревни Сотниковы что ныне село Веденское новокрещенам Семену Иванову (Плакаю), Степану Гаврилову... (следует перечисление крестьян.— П. Д.) потравляет всякой год своею скотиною хлеб, пуская в луга и в сенные покосы, от чего мы именованные претерпеваем от них себе немалое раззорение и пришли почти платежа государственных податей в несостояние.

Да оной же священник Степан Иванов с дьячком Степаном Афанасьевым в прошлом 762-м году на святой пасхе пришед

⁷⁶ ЦГАДА, ф. 248, кн. 545, лл. 736—736 об.

не, — заканчивает миссионер свой рапорт епархиальному начальству, — не приняли от меня поучения: обратно ушли в дома». ⁸²

Бесчисленные злоупотребления, издевательства священников и миссионерских проповедников над нерусским, особенно некрещеным, населением Поволжья дополнялись безудержным произволом царской администрации. Этот факт засвидетельствован даже многочисленными признаниями официальных лиц. В 1743 году советник Новокрещенской конторы Ярцев, например, писал:

«Они (т. е. русские чиновники. — П. Д.) чинят новокрещеным великие обиды, а именно: держат у себя на работе, берут с них крепостные записи, и крепости партикулярные, и вексельные письма на многие годы в великих долгах и тем принуждают их жить у себя по несколько лет в тяжкой работе, а ежели кто из новокрещеных пожелает из такой неволи выйти, то те хозяеза на тех новокрещеных **безгласных**, которые не только ябеднических дел, но и русского языка не знают, подают в городах челобитья, и воеводы некоторые через происки тех хозяев поступают с ними немилостиво и держат по многому времени в тюрьмах под караулом и принуждают смиряться перед хозяевами». ⁸³

Чиновник, составивший этот документ, совершенно правильно охарактеризовал насилие и произвол своих собратьев, но он не прав, утверждая, что новокрещены «безгласны». В действительности же они подавали многочисленные челобитные, горько жаловались на злоупотребления царской администрации, но все это было гласом вопиющего в пустыне. Вот что писали в 1754 г. козьмодемьянские новокрещенные чуваш в своей жалобе: «Воевода Холопов со своими единомышленными в нынешнее лето в июле месяце загнал наших новокрещеных более 40 человек, и из них 6 человек держал в тюрьме, а 40 человек толмач Чугалов у себя на дворе и вымучили с них от нынешней ревизии за утаенную душу 80 руб., якобы в штраф, которые отдали с великим процентом у кого занимал с его же воеводскаго принуждения на неделю по 10 коп. на рубль.» ⁸⁴ Тяжкое угнетение и нестерпимые обиды, наносимые проповедниками, монастырскими властями и сельскими священниками, понуждали крестьян искать поддержку у церковной верхушки. Однако консистор-

⁸² Н. В. Никольский. Христианство среди чуваш Среднего Поволжья в XVI—XVIII веках, стр. 112.

⁸³ Цит. из «Материалов по истории Татарии», Казань, 1948, вып. 1, стр. 244. — Е. Малов. О Новокрещенской конторе, стр. 64—65.

⁸⁴ Н. В. Никольский. Христианство среди чуваш Среднего Поволжья в XVI—XVIII веках, стр. 116.

ские секретари и канцелярские служители были подкуплены, и уже хотя бы поэтому народные просьбы не только не удовлетворялись, но даже и не рассматривались.

Глухи к крестьянским жалобам оставались и сами архиереи, которые во время своих объездов епархии «для смотра благочиния» брали взятки с попов деньгами, медом, лисицами, куницами, а с городских—сахаром. Неудивительно поэтому, что «Ежли же когда до них и прозба какая на тех властей и священников доходила, оные затмеваемы были, а иногда к тем же просителям, якобы за неправильные прошения делали разные привяски».⁸⁵

«Единомышленниками» воеводы Холопова, его активными соучастниками в грабежах и вымогательствах среди новокрещенных чуваш были безудержно жадные до наживы чувашские коштаны. Об этом свидетельствует другая челобитная тех же козьмодемьянских чуваш от 1745 г.: «...Да держит (воевода Холопов.— П. Д.) из новокрещенов подговорщиков три: Находэра Авянинова, Кондратия Тювяшина и Василия Алексева, которым (он, воевода) приказывает разыскивать богатых чуваш и черемис; они, ездя по уезду, берут подводы и с ево воеводского приказу угроживают розысками и тюрьмою, и приводят к нему воеводе в город и от него воеводы сделан им, разорителям, оклад: ежели с ково возьмут 20 рублей, то им от 20 четыре рубли,—что и чинится».⁸⁶

Имеется немало документальных данных о том, что миссионеры и священники, под предлогом христианского воспитания новокрещенных, насильственно отвозили их в монастыри, отдавали помещикам и чиновникам, которые превращали их в своих крепостных крестьян. Если ко всему этому добавить акты прямого захвата монастырями, церквами, помещиками, купцами и прочими угнетателями земель нерусского крестьянства, то станет еще яснее, сколь усердно оправдывали духовные и светские власти свое «общехристианское назначение», предписанное им царизмом. Достаточно указать, что в середине XVIII века во владении монастырей, архиерейского дома и церкви находилось 11 914,5 дес. пахотной земли, 3079,5 дес. сенокоса, огромные площади леса и рыболовных угодий по Волге, Суре и многочисленным озерам.⁸⁷ Эти об-

⁸⁵ «Пугачевщина», т. II, стр. 10.

⁸⁶ И. Д. Кузнецов. Очерки по истории чувашского крестьянства, стр. 182. В этой же работе приведены многочисленные архивные материалы о грабеже чувашских крестьян царскими чиновниками вкупе с коштами.

⁸⁷ В. Д. Дмитриев. Чувашия в первой половине XVIII века. «Материалы по истории Чувашской АССР». Вып. 1, Чебоксары, 1958, стр. 233.

ширные природные богатства были насильно отняты у чувашских крестьян в результате самых различных махинаций.

Принудительное крещение, притеснения и грабеж порождали в сознании крестьянских масс Поволжья антифеодальные и антицерковные настроения. Одной из форм пассивного протеста, как уже неоднократно отмечалось, было бегство и переселение на новые места, ставшее массовым в период миссионерского разгула.

Значительная часть беглых чуваш направлялась в низовье Волги и в Башкирский край. Были отдельные случаи выезда чуваш и за пределы России. В низовьях Волги они в основном сосредоточились на территории нынешних Куйбышевской и Саратовской областей. Так, например, в XVIII веке на Самарской Луке Волги возникает ряд чувашских селений. На территории Башкирии беглецы из Поволжья, в том числе и чуваш, селились главным образом в западных районах. Пришлось нерусское население, известное под названием **тептярей** и **бобылей**, чтобы занять башкирские земли, вынуждено было на весьма тяжелых условиях оформить с башкирами-вотчинниками специальные соглашения — «записи на припуск», т. е. на право пользования разными угодиями — землями, лесами, водами.⁸⁸ В числе чувашских селений, возникших в XVIII веке на территории Западной Башкирии, следует упомянуть село Слакбаши — родину классика чувашской литературы К. В. Иванова. Основателем этого селения был беглый чуваш-язычник Траль из селения Сугут-Торбиково Казанской губернии (ныне Вурнарский район, Чувашской АССР). Другой переселенец — язычник Онтош, выходец из селения Муньялы (ныне тоже в составе Вурнарского района, Чувашской АССР), спасаясь от насильственного крещения и от гнета царских колонизаторов, также поселился на башкирской земле и основал деревню Антоновку, расположенную в 80 км от Уфы.⁸⁹

Однако и на новом месте беглые крестьяне не могли спастись от гнета и произвола царской администрации, русских помещиков, горнопромышленников. Вдобавок к тому нерусские крестьяне попадали в кабалу и к своим феодалам, которые сохраняли привилегированное положение и на местах новых поселений. Царская администрация, миссионеры и здесь преследовали некрещеных, стремясь обратить их в православие. Для ограждения от влияния ислама царизм практикует создание отдельных поселений для принявших право-

⁸⁸ «Очерки по истории Башкирской АССР». Том 1, ч. I, Уфа, 1956, стр. 135—139.

⁸⁹ См. М. П. Петров. О Симбирской чувашской школе и Иване Яковлевиче Яковлеве. (На чувашск. яз.), Чебоксары, 1928, стр. 8.

славие и на территории Башкирии, Нижнего Поволжья. Так, в 1757 году значительная часть новокрещенных чуваш была поселена на месте теперешнего города Белебея и впоследствии составила в нем основную массу населения. «Но в 1781 г., когда Белебей был включен в состав Уфимского наместничества, чувашаи из этого города были выселены, а на их место поселены преимущественно русские».⁹⁰

Протестом против политики насильственной христианизации являлись, разумеется, и многочисленные жалобы в местные и центральные органы царской власти. В своих челобитных крестьяне возмущенно описывали факты бесчинств и произвола церковнослужителей, миссионеров, жаловались на злодеяния чиновников и воинских команд, требовали прекратить насильственное насаждение христианства. Добиваясь разрешения сохранить свою старую веру, они отказывались выполнять указы Конторы новокрещенских дел, уклонялись от посещения церкви, во время приезда в селение священнослужителей массами убегали в леса. А в тех деревнях, где начиналось сооружение церквей, крестьяне не соглашались выделять средства и участвовать в их строительстве.

Как формы пассивного сопротивления крестьян следует рассматривать и их отказ от выплаты различных поборов духовенству, выступления с «богохульными речами», пренебрежительное отношение к предметам культа христианской религии (иконам, крестам и пр.). Массовая христианизация нерусских народов сопровождалась арестом и наказанием лиц, упорно уклонявшихся от исполнения церковных обрядов и распространявших среди крестьян антицерковные настроения. Преследовались и подвергались репрессиям также лица, добивавшиеся выплаты вознаграждений, обещанных за принятие православной веры.

Но царским слугам не всегда удавалось безнаказанно бесчинствовать и издеваться над народом. Нередко крестьяне с оружием в руках выступали в защиту своих товарищей, попавших в лапы царских чиновников и сопровождавших их воинских команд. Например, в 1741 году крестьяне деревни Босаево Чебоксарского уезда, «собрався многолудством, человек с пятьдесят», напали на представителя Свияжской провинциальной конторы, прибывшего для ареста их односельчанина П. Патрекеева, который обвинялся в «произнесении святым иконам ругательства». Так как преследуемый скрылся, царские холопы арестовали его жену и старосту. Но кре-

⁹⁰ Х. Я. Тахаев. Башкирия (Экономико-географическая характеристика). Географиздат, М., 1950, стр. 246.

стьяне «наехав на дороге оных старосту и чувашку отбили... и в Свияжск вести не дали».⁹¹

Порой нерусские крестьяне, находившиеся в бегах, объединялись в вооруженные отряды и совершали налеты на ненавистных им помещиков, чиновников, монахов и церковнослужителей. Для борьбы с этими отрядами правительство снаряжало специальные воинские команды, а помещики и монастыри держали вооруженную охрану.⁹²

Пассивное сопротивление крестьян нередко перерастало в грозные выступления народных масс, направленные против феодально-крепостнического гнета, против насильственной христианизации. Крупное восстание мордвы Терюшевской волости Нижегородского уезда началось в 1743 году на религиозной почве. Оно было вызвано грубым произволом и насилием миссионеров, прежде всего епископа Нижегородского и Алатырского Дмитрия Сеченова, распорядившегося проводить насильственное крещение, разрушить мусульманские мечети и уничтожить языческие священные рощи. Еще до этого мордовские крестьяне 8-ми деревень Терюшевской волости в прошении своему господину, грузинскому царевичу Б. В. Дадияни, предупреждали, что «ежели, паче чаяния, нас, сирот Ваших, будут принуждать к крещению неволею, то мы... оставя дома свои, будем бегать и укрываться по лесам и по другим местам, как напредь дедов, и отцов, и сродников наших к крещению приводили, отчего они, дома свои оставя, разбежались... також и ныне, дома свои и пожитки зажигать будут и сами, собрався семьями, пожгутся или всякими виды себя к смерти приводить будут, которые образцы и являются и крестившиеся из-под неволи в Арзамасском уезде предали себя удавлению...»⁹³

Этой угрозе мордовских крестьян царские палачи, выполняя приказ властей «ловить мордву и крестить», не придали значения. Тогда в 1743 году началась вооруженная борьба крестьян против миссионеров, продолжавшаяся в течение двух лет.

После подавления восстания началась варварская расправа: 282 наиболее активных повстанца были брошены в тюрьмы, где подверглись жестоким пыткам и наказаниям. Руководителя восстания Несмеяна Васильева-Кривого царские палачи по примеру средневековых инквизиторов приговорили к публичному сожжению, чтобы запугать крестьян-

⁹¹ В. Д. Дмитриев. Чувашия в первой половине XVIII века. «Материалы по истории Чувашской АССР», вып. 1, стр. 299.

⁹² Там же, стр. 297—298.

⁹³ Цит. по работе М. Е. Евсеева. Мордва Татреспублики. «Материалы по изучению Татарстана», вып. II, Казань, 1925, стр. 186—187.

ские массы. Что же касается одного из главных виновников кровопролития, епископа Д. Сеченова, то, по утверждению церковных летописцев, он «нисколько не потерял доверия, какое имели к нему прежде... не ослабевал духом, а утешал себя плодами трудов своих.»⁹⁴ Миссионерские историки затратили немало труда на «реабилитацию» своего кумира и фальсификацию истории восстания угнетенного мордовского крестьянства. Описывая «христианские подвиги и неусыпные труды» этого верноподданного духовного палача царизма, они, разумеется, избегали говорить в «житии преосвященного Дмитрия» о том, как он «держал многих под крепким караулом в кандалах и колодках, бил мучительно, смертно; многих и в купель окунал связанных и крест надевал на связанных же, кладбища их и моленные амбары все пожег и дома разорил».⁹⁵

Размах вооруженного сопротивления мордовских крестьян вызвал у царских чиновников и попов опасение, как бы по примеру мордвы не поднялись на борьбу и другие угнетенные народы Поволжья. Епископ Д. Сеченов и управляющий имением князя Дадиани просили ускорить подавление восстания, не без основания опасаясь, что иначе и «прочих мест некрещенные ж народы... мордва, и черемиса, и чуваша все от того возмутятся и воссвирепеть могут...»⁹⁶

Вооруженные выступления против миссионеров имели место и на территории Чувашии. В октябре 1743 года, когда протоиерей Г. Давыдов с воинской командой прибыл в д. Кошки-Чурашево Цивильского уезда и хотел подвергнуть чувашских крестьян насильственному крещению, то они огромной толпой «с рогатками, с дубьем, цепами ночью порою учинили разбойническое нападение, при коем его, протопопа, и цепами били, православную веру и честной крест ругательством поносили».⁹⁷ Кстати, этот миссионер был ненавистен не только чувашским крестьянам. В 1741 году мари́йцы Царевококшайского уезда хотели его сжечь в избе вместе с воинской командой за то, что он недоплатил вознаграждение новокрещеным.⁹⁸ В эти же годы чувашские крестьяне в ряде селений Цивильского, Чебоксарского, Козьмодемьянского уездов активно и упорно сопротивлялись насильственному

⁹⁴ «История Нижегородской епархии». Сочинение архимандрита Макария. СПб., 1857, стр. 116—117.

⁹⁵ См. Е. Малов, О Новокрещенской конторе, стр. 59.

⁹⁶ «Очерки истории Мордовской АССР». Том 1, Саранск, 1955, стр. 169.

⁹⁷ Н. В. Никольский. Христианство среди чуваш Среднего Поволжья в XVI—XVIII веках, стр. 95, или же см. в журнале «Православный собеседник», 1858, декабрь, стр. 469—470.

⁹⁸ См. К. Луппов, Христианство у вотяков. Вятка, 1901, стр. 247.

крещению. В марте 1744 года чиновник Новокрещенской конторы Б. Ярцев, наводивший ужас на нерусское население Поволжья карательными отрядами, созданными якобы для «защиты новокрещен», в своем рапорте в Синод доносил, что «иноверцы крайне враждебно настроены», что его «ругательские бранили и хотели бить, а команды моей солдата и били».⁹⁹

События, происходившие в чувашских селениях Чебоксарского уезда в течение 1744 года, серьезно встревожили организаторов насильственного крещения. В январе чуваша разных деревень под руководством крестьянина О. Томеева из дер. Кильдишева прибыли ночью в Чебоксары, заняли Архангельскую церковь и «били необычайно в колокол». Охадер Томеев уже до этого не раз подвергался арестам за выступления против царских чиновников и миссионеров. В феврале 1744 года крестьяне Чебоксарского уезда снарядили его вместе с тремя выборными крестьянами в Петербург для подачи царице прошения об отмене насильственной христианизации. Они просили также уполномочить двух русских чиновников и О. Томеева управлять делами чувашских крестьян и, в частности, разрешать вопросы христианизации. Разумеется, просьба чувашских крестьян была отвергнута Синодом, а полиция занялась розысками О. Томеева, вынужденного скрываться. Об активном сопротивлении крестьян Чебоксарского уезда в 1744 году свидетельствует также их решительный и массовый отказ от принятия христианства.¹⁰⁰

Гнев и возмущение крестьянских масс обрушились и на черное духовенство, стремившееся приумножить свои «богоугодные» заслуги миссионерскими деяниями среди иноверцев. Эти деяния сплошь и рядом превращались в злодеяния, ибо монахи не ограничивались молениями в монастырских кельях и проповедями во время поездок по селениям «язычников». Для торжества «истинной веры», кроме креста и евангелия, применялись железные цепи, пытки и истязания в монастырских казематах. Многие иноверцы, не выдержав настойчивого «просветительства», прямо в монастырских подвалах отдавали свою душу всевышнему и отправлялись в потусторонний мир. Но так как крестьяне не желали испытывать и терпеть эти «христианские таинства», то они не раз с оружием в руках штурмовали святые обители. В течение 1743—1745 гг. ядринские и курмышские чуваша не раз подымались на вооруженную борьбу против строителя монастыря

⁹⁹ «Православный собеседник», 1858, декабрь, стр. 469—470.

¹⁰⁰ В. Д. Дмитриев. Чувашия в первой половине XVIII века, стр. 300—301.

Неофита, одного из активных организаторов насильственного крещения присурских чуваш.

И последующие годы ознаменовались рядом активных выступлений крестьян против насильников в рясах. В 1746 году в большинстве селений Чебоксарского, Свияжского, Кокшайского, Козьмодемьянского уездов, как рассказывают архивные документы, чувашские крестьяне не только отказывались пускать проповедников христианства в свои селения, но даже «дерзнули на них, проповедующих, так непристойно и нагло наступать, что хотели было их и умертвить.»¹⁰¹

Беспокойным и тревожным был для церковнослужителей также 1747 год. Князьям церкви, напуганным бесконечными волнениями «иноверцев», от страха перед народной мстью мерещились грозные восстания. Нижегородский епископ, донося в Синод об отказе чувашских крестьян от крещения, считал нужным заранее предупредить высшие церковные власти о том, что вражда возбужденных «инородческих» крестьян к священнослужителям грозит перерасти в восстание.

В своей борьбе против крепостнического и национально-колониального гнета трудовой люд Поволжья и Приуралья выступал единым фронтом, ибо у него были единые враги и общие классовые интересы. Когда в 1743—1745 годах мордовские крестьяне Терюшевской и других волостей поднялись на крепостников, то их выступление было активно поддержано чувашскими крестьянами.

Для усмирения мордовских, русских и чувашских крестьян царизм направил в Арзамасский, Алатырский и Нижегородский уезды значительные силы карателей, которые оставались здесь и после кровавой расправы с восставшими. Карательные отряды, расквартированные в мордовских и чувашских селениях, помогали миссионерам проводить насильственное крещение и продолжали свои репрессии, чтобы предотвратить возможность новых крестьянских волнений. Однако борьба продолжалась. В 1748 году новокрещенные чуваш с Игнатова, Алатырского уезда, «весь скарбишко священника без остатку потаскали», а в следующем году решили «священника совсем сжечь.»¹⁰²

Исторические документы свидетельствуют и о том, что в массовых выступлениях трудящихся Башкирии против феодальной эксплуатации и колониального гнета в 1747 и 1755 гг. участвовали также бежавшие из Поволжья чуваш,

¹⁰¹ В. Д. Димитриев. Чувашия в первой половине XVIII века, стр. 301.

¹⁰² Н. В. Никольский. Распространение христианства среди нижегородских чуваш до 1764 г. «Живая старина», 1915, вып. I—II, стр. 141.

татары, мари и удмурты.¹⁰³ Угнетаемые народы Поволжья совместно с русскими крестьянами выступали против монастырей, которые путем насильственных захватов земель с поразительной быстротой расширяли свои владения. Немало было и случаев участия нерусского населения в выступлениях русских крестьян против помещиков.

Упорное сопротивление народов Поволжья грабительской политике царизма, их активный протест против русификации и насильственной христианизации заставили царское правительство несколько смягчить свое отношение к «инородцам», в частности, сделать уступки в вопросе христианизации. Этого упорно требовали крестьяне Поволжья в своих многочисленных прошениях. В 1763 году, например, новокрещенные крестьяне Казанского, Чебоксарского, Козьмодемьянского уездов через своих выборных, посланных в Сенат, ссылаясь на царские указы 1722, 1740 и 1743 годов, просили освободить их от рекрутской повинности и поборов, отпустить обратно взятых на военную службу, брать крестьянских детей не в армию, а в школы, защитить от злоупотреблений со стороны администрации.¹⁰⁴

Было бы наивно полагать, что уступки царизма были вызваны прошениями крестьян, как это пытались доказать церковные историки для защиты своей фальшивой теории о «тесном единении народа и царского правительства». В действительности же частичные изменения политики царизма по отношению к нерусским народам были обусловлены его боязнью перед нарастающим массовым крестьянским движением.

Именно это обстоятельство вынудило царизм пойти на такой шаг, как удаление в 1756 году из Казани одного из организаторов принудительного крещения поволжских народов, неистового и жестокого архиепископа Луки Канашевича. Помимо смещения наиболее рьяных миссионеров, страх перед народным гневом заставил власти отменить взятие рекрут с язычников взамен христиан, прекратить переселение некрещеных из тех сел и деревень, где жили новокрещенные, предоставить некоторые облегчения служилым крестьянам, приписанным к корабельным лесам, разрешить магометанам строить мечети.¹⁰⁵

В 1764 году была ликвидирована и сама Новокрещенская

¹⁰³ См. «Очерки по истории Башкирской АССР». Том 1, ч. 1, Уфа, 1956, стр. 191—202.

¹⁰⁴ Н. В. Никольский, Христианство среди чуваш Среднего Поволжья в XVI—XVIII веках, стр. 148—149.

¹⁰⁵ «Материалы по истории Татарии». Казань, 1948, вып. 1, стр. 245.

контора, а деятели ее высланы в места их прежней службы. Все дела новокрещенных были переданы в ведение духовных консисторий и губернских, провинциальных и воеводских канцелярий. Христианизацией нерусских народов, согласно указу от 20 февраля 1764 года, должны были заниматься архиереи с помощью специально выделенных миссионерских проповедников. Сенат и Святейший синод, ссылаясь на слабую подготовку кадров миссионеров в новокрещенских школах, вынесли решение об их закрытии. Однако Екатерина II не согласилась с этим решением и приказала: новокрещенных от «школ не отрешать, а им дать на волю детей в школах или при приходских церквях обучать, а никому принуждения не чинить.» Помимо всего этого, указ 1764 года обещал по-прежнему предоставлять льготы в податях и повинностях принявшим христианство.¹⁰⁶

Частичные уступки царизма в вопросах христианизации были рассчитаны на разрядку массового возмущения нерусских народов. Однако гнев и ненависть народных масс, вызванные насильственным крещением и многочисленными бесчинствами миссионеров, нельзя было успокоить частичными изменениями форм христианизации и мелкими подачками новокрещеным. Это убедительно доказали факты и события, следовавшие за указом 1764 года.

Весьма интересные данные об отношении народов Поволжья к русификаторской политике царизма содержатся в наказах крестьян депутатам «Комиссии по составлению нового Уложения». От чувашских крестьян в Екатерининскую комиссию 1767 г. было выбрано 5 депутатов: 4 от новокрещенных и 1 от некрещенных.¹⁰⁷ Наказы крестьянских депутатов отражали настроения широких масс, и в них ясно слышался протест против крепостнического гнета. Помимо жалоб и требований, затрагивающих социально-экономические вопросы, в наказах шла речь о царской политике насильственной христианизации и русификации.

Представители некрещенных и мусульман протестовали против насильственного крещения и требовали, чтобы их не принуждали к принятию христианства и не препятствовали отправлению их культовых обрядов и праздников. Жалуясь на тяжелый налоговый гнет, депутаты от некрещенных чувашских крестьян в своих наказах требовали пересмотра системы податей и рекрутской повинности. В частности, они особенно

¹⁰⁶ Н. В. Никольский. Христианство среди чуваш Среднего Поволжья в XVI—XVIII веках, стр. 149—150.

¹⁰⁷ Там же, стр. 271—274.

протестовали против уплаты налогов за принявших христианство.¹⁰⁸

Депутаты от новокрещеных жаловались на злоупотребления местной администрации и просили защиты от произвола русских чиновников и христианских миссионеров. Например, новокрещеные чуваш Кинярской волости, Чебоксарского уезда, в своем наказе подробно описывали бесчинства коллежского регистратора Сергеева. Вот краткий перечень издевательств и злоупотреблений этого чиновника над чувашскими крестьянами: «Во-первых, (Сергеев.— П. Д.) похвально нашей деревни Мурзаковой все дворы сжечь... Мельницею, так имеющеюся около оной по обоим сторонам землею, на двести на пятьдесят овинов, объявленный Сергеев, незнамо почему, называя ту землю своею, якобы ему она отказана за дикое поле, с которою землею и объявленную мельницу отнял... Да еще за Волгою рекою на Барацком острове санными покосами, на триста копен, владеет насильством весьма напрасно... В 1760 году... Сергеев, с дворовыми своими людьми, самовольно, насильством своим посеял ржи шестьдесят, ярового хлеба двадцать четвертей; и тот хлеб он, Сергеев, в том-же году приказал крестьянам своим сжать и обмолотить. Да сверх того его-же, Сергеева, дворовые люди самовольно скосили санных наших покосов сто пятьдесят пять копен, и перевезли к себе... И подле означенной же нашей деревни и мельницы построил себе деревню, и населил крестьян немалое число... И как от него, так и от людей и крестьян его нам... бедным и безгласным новокрещеным, нигде уже проезда и прохода, за происходящими нападками и побоями, жителство иметь невозможно. И в такое пришли разорение, что уже некоторые новокрещены из нашей братии и домов своих лишились.»¹⁰⁹

Наказы, крестьян не только повествуют о насилиях царской администрации, но и раскрывают на конкретных примерах связь между чиновниками и богатыми крестьянами нерусских народов. В одном из наказов сообщается, что чиновники, получая взятки от богатых, освобождают их сыновей от рекрутчины, а «вместо их отдают одиноких, у которых есть малые дети, остающие таким образом без пропитания». Крестьяне жалуются также, что бедному человеку совершенно невозможно добиться справедливости решения и в судебных органах, ибо богачи путем взяток и здесь всегда берут верх. Протестуя против мздоимства судебных чиновников, крестьяне пишут:

¹⁰⁸ Н. В. Никольский. Христианство среди чуваш Среднего Поволжья в XVI—XVIII веках, стр. 152 и 284.

¹⁰⁹ Там же, стр. 287—289.

«Ежели убогий человек просит на богатого в причиненных от него бедному больших обидах и богатый видит себя неправым, тогда приходит к правителю с гостинцом и его склоняет. Правитель, приняв принесенное, делает его правым, а бедного правого человека виноватым. Но ежели бедного человека, совершенно правого, нельзя сделать виноватым, то оставливает его дело проволочкою».¹¹⁰

Не ограничиваясь разоблачением злоупотреблений царских чиновников и сельских мироедов-богачей, крестьяне предлагают и меры их пресечения. В своих наказах они ставят вопрос об уничтожении должностей «правителей дворцовых, экономических, ясачных, чернососшных и прочих государственных крестьян» и просят взамен их «учредить старост и выборных из тех волостей, из лучших людей, кого крестьяне пожелают по своему хотению».¹¹¹

Считая существующие судебные органы непригодными, крестьяне предлагают сделать их выборными, разрешив судопроизводство на родном языке.

Новокрещенные в своих наказах значительное внимание уделяют освобождению от податей и выдаче денежных вознаграждений за крещение. Этот вопрос для перешедших в православие был весьма важен. Надежда крестьян ценой принятия христианства освободиться от тяжелого гнета царских повинностей и податей развеялась в прах, ибо обещания на этот счет в большинстве случаев оказывались пустой болтовней миссионеров. Вот почему новокрещенные выдвигали вопрос о льготах и вознаграждениях в качестве одного из основных и настаивали на точном исполнении соответствующих указов. В крестьянских наказах отчетливо выражены гнев, злоба и ненависть трудящихся масс по отношению к духовенству, жаждущему наживы за счет своей паствы. Отмечая алчность церковников, крестьяне жалуются, что вместо выполнения своих обязанностей священники занимаются вымогательством у прихожан: «за венчание священники берут, что хотят; вовлекают прихожан в большие долги и доводят их до убожества». На требы ездят неохотно и не тотчас по приглашению: «ежели за ними (священниками) пришлют днем, велят ожидать до вечера», если позовут ночью, «откладывают до утра; многие православные умирают без покаяния».¹¹²

¹¹⁰ Н. В. Никольский. Христианство среди чуваш Среднего Поволжья в XVI—XVIII веках, стр. 280.

¹¹¹ Там же, стр. 280—281.

¹¹² Н. В. Никольский. Христианство среди чуваш Среднего Поволжья в XVI—XVIII веках, стр. 283. — Центрархив. «Пугачевщина», т. II, стр. 7—8.

Работа Екатерининской комиссии, продолжавшаяся год с небольшим, позволила царскому правительству получить подробные данные о социально-экономическом положении нерусских народов Поволжья, узнать об их отношении к насаждению православия. Однако, не успев вынести каких-либо конкретных предложений по вопросам христианизации, Комиссия была распущена Екатериной II на неопределенный срок. Требования и просьбы поволжских крестьян, изложенные в наказах, постигла участь их многочисленных прошений и жалоб,— они остались покрываться пылью в архивах царских канцелярий. И лишь крестьянская война под предводительством Е. И. Пугачева заставила царизм удовлетворить некоторые требования нерусского населения Поволжья и изменить методы христианизации.

В 1773—1775 годах вся территория Среднего Поволжья превратилась в арену ожесточенной борьбы крестьян — чуваш, татар, мари, мордвы — против крепостнического и колониального гнета. Чувашские крестьяне, как крещеные, так и некрещеные, массами присоединялись к повстанческой армии Пугачева. В Чувашии, как и по всему Поволжью, они расправлялись не только с помещиками и царскими чиновниками, но и перебили почти поголовно все духовенство, столь жестоко притеснявшее трудовой народ.

Еще задолго до появления войск Е. И. Пугачева в пределах Чувашии крестьяне откровенно выражали свою ненависть к миссионерам и другим служителям христианской церкви и с нетерпением ожидали повстанцев, чтобы перейти к активной борьбе с угнетателями. В связи с этим интересен факт, имевший место в январе 1774 года в с. Покровском Чебоксарского уезда. Когда священник этого села в сопровождении дьячков зашел в дом новокрещеного чуваша Петра Рахмула «для славления молитвы» и стал проверять, есть ли перед образом свеча, то получил от хозяйки дома «дерзкий ответ». Убедившись в недостаточности «христианского благочестия» чувашки, священник приступил к миссионерскому «увещеванию»: избил жену Рахмула и взыскал с нее за «славление молитвы» 4 копейки и два хлеба. Узнав о случившемся по возвращении домой, Рахмул догнал священника и стал угрожать: «Для чего ты бил жену мою,— вопрошал он,— кто вам велел ходить с крестом? Уже полно вам, теперь у нас свой царь едет, а вас больше уже не будет, а всех под Оренбургом перевешают, а церкви ваши пожгут...»¹¹³

Эти слова не были простой угрозой, в них выражались самые затаенные чаяния и ожидания крестьянства. Они сви-

¹¹³ М. В. Ж и ж к а. Емельян Пугачев. М., 1941, стр. 98—99.

детельствовали и о том, что чувашские крестьяне правильно представляли себе характер борьбы пугачевцев.

Уже на второй день после вступления на чувашскую землю Е. И. Пугачев обнародовал свой указ, в котором обещал вольность и свободу, избавление от рекрутских наборов, подушных и прочих денежных податей и призывал: «противников нашей власти и возмутителей империи и разорителей крестьян ловить, казнить и вешать и поступать равным образом так, как они, не имея в себе христианства, чинили с вами, крестьянами. По истреблении которых противников и злодеев — дворян, всякой может почувствовать тишину и спокойную жизнь, коя до века продолжатца будет».¹¹⁴

Пламенный призыв вождя народного восстания нашел живой отклик в сердцах чувашских крестьян. Они дружно выступили против своих угнетателей и в многочисленных сражениях с царскими войсками показали силу, находчивость, стойкость и мужество чувашского народа. Все правобережье Волги, населенное чувашами, мари и мордвой, было охвачено пламенем мощного народного восстания. Характеризуя размах крестьянского движения на правобережье Волги, первый историк пугачевского восстания А. С. Пушкин писал: «Вся западная сторона Волги восстала и передалась самозванцу. Господские крестьяне взбунтовались... Воеводы бежали из городов, дворяне — из поместий: чернь ловила тех и других и отовсюду приводила к Пугачеву. Пугачев объявил народу вольность, истребление дворянского рода, отпущение повинностей и безденежную раздачу соли».

Панический страх перед восставшими охватил как крепостников-помещиков и царских чиновников, так и служителей христианской церкви. Они знали, какое возмездие ждет их за многолетние злодеяния и глумления над крестьянством. Даже миссионерские историки вынуждены были признать, что духовенство стало ненавистным нерусским народам из-за своих жестокостей и репрессий. «Действие Новокрещенской конторы не осталось без вредного влияния. Оно отчасти предрасположило и приготовило умы инородцев и новокрещенцев к принятию Пугачева»,¹¹⁵ — с горечью размышлял церковный историк А. Можаровский.

«Когда явился Пугачев, — пишет этот же автор, — новокрещенные инородцы, пристав к нему, первым долгом почли

¹¹⁴ Центрархив. «Пугачевщина», т. 1, М.—Л., 1926, стр. 40—41. См. также М. Н. Мартынов. Восстание Емельяна Пугачева. Л., 1935, стр. 45.

¹¹⁵ А. Можаровский. Изложение хода миссионерского дела по просвещению казанских инородцев, стр. 96.

отомстить духовенству. Почти во всех инородческих селах духовенство было избито ими или перевешано».¹¹⁶

На основе документальных материалов можно сделать вывод, что наиболее сильные волнения чувашских крестьян произошли в тех районах, где особенно свирепствовал разгул царских чиновников, церковнослужителей и миссионеров. Как правило, это были села, где сосредоточивались миссионерские проповедники и церковнослужители. К восставшим крестьянам таких селений присоединялись жители окрестных деревень, организуя вооруженные отряды для борьбы с угнетателями. В ходе восстания крестьяне истребляли церкви, расправлялись с церковнослужителями, чиновниками и весьма часто обращались к Пугачеву с просьбой прислать на помощь казаков.

За время пребывания отрядов Пугачева на территории Чувашии почти во всех крупных селениях вооруженные крестьяне избавились от своих ненавистных врагов. В Чебоксарском и Цивильском уездах наиболее крупными были восстания в селах Абашеве, Ишаках, Оточеве, Турунове, Салтыганове (Богатыреве). Например, в селе Богородском, Абашево тож, — указывается в документах, — 17 июля восставшие крестьяне при участии пугачевцев-казаков забрали имущество церковников, а их самих — священника и дьякона — убили и бросили в р. Рыкшу. В этом же селе пугачевцы роздали крестьянам деньги, накопившиеся от продажи соли, и девятьсот тринадцать пудов соли.¹¹⁷

Имущество церковнослужителей, нажитое путем грабежа и обмана трудового народа, было отобрано восставшими и в селениях Ишаки, Первые Киняры (Анат-Киняры), Пихтулино (Ишлей-Покровское) и многих других.

Суровой карой за многолетние истязания и издевательства наказали восставшие тех, кто силой насаждал православие в селениях Оточево, Акрамово, Русская Сорма, Малая Шатьма (Исаково), Салтыганово, Первые и Вторые Ялдры, Третье Тансарино, Большая Яндоба, Аликово, Селоусь (Устье), Пандиково, Красные Четаи, Вылы-Шумшеваши и др. В ряде случаев восставшие крестьяне арестовывали церковнослужителей и везли на суд и расправу в лагерь пугачевцев (так было в селах Балдаево, Большая Шатьма, Альменево). В некоторых селениях (например в Ходарах) повстанцы дер-

¹¹⁶ А. Можаровский. Изложение хода миссионерского дела по просвещению казанских инородцев, стр. 98.

¹¹⁷ В. Дмитриев. Новые материалы об участии чувашского народа в крестьянской войне под предводительством Е. И. Пугачева. Газ. «Красная Чувашия», от 19 декабря 1950 года.

жали представителей духовенства под караулом в течение нескольких суток.¹¹⁸

В ходе восстания, с 20 июля по 20 сентября 1774 года, на территории правобережья Волги пугачевскими повстанцами было убито (вместе с членами семей) 1572 дворянина, 273 служителя церкви, 1073 унтер-офицера и приказных служителей.¹¹⁹ Только в Цивильском, Чебоксарском и Козьмодемьянском уездах было истреблено 30 лиц духовного звания, а всего в районах действия Новокрещенской конторы повстанцы покарали 132 церковнослужителя.¹²⁰

В воспоминаниях пугачевского полковника Дементия Верхоланцева, весьма ценных своим фактическим содержанием, мы находим некоторые эпизоды восстания, связанные с территорией Чувашии. Вот что сообщает этот непосредственный участник пугачевского восстания: «Пугачев, разбитый под Казанью, бежал с остальной шайкой вверх по Волге в Сувьрь...¹²¹ Сувьрь мы сожгли и разграбили за то, что жители его погрузили барки в воду, чем и затруднили переправу нашу через Волгу. Из Сувьря мы пошли мордовскими и черемисскими деревнями. Жители их больше всего жаловались на попов своих за поборы, и видя, что Пугачев не больно их жалует, они сами управлялись с ними, как знали: вешали на воротах или иными средствами мстили за себя.»¹²²

Самоотверженная борьба чуваш за свободу, участие их в пугачевском движении, ненависть к православному духовенству и миссионерам особенно ярко отразились в произведениях устной поэзии чувашского народа — в песнях, преданиях, исторических рассказах. К сожалению, до нас дошла лишь небольшая часть их. Это объясняется, во-первых, тем, что царское правительство жестоко преследовало и наказывало за распространение преданий и рассказов о Пугачеве. Во-вторых, устные народные произведения о крестьянском восстании в дореволюционное время почти не собирались и не записывались в своем подлинном виде. Однако и дошед-

¹¹⁸ В. Димитриев. Крестьянская война под предводительством Е. И. Пугачева в Чувашии. Газ. «Красная Чувашия», от 5 августа 1949 года. — «Материалы по истории Чувашской АССР», вып. 1, стр. 318—330.

¹¹⁹ «История Татарии в документах и материалах». М., 1937, стр. 443—448.

¹²⁰ А. Можаровский. Изложение хода миссионерского дела по просвещению казанских инородцев, стр. 98.

¹²¹ Не Сувьрь, а Сувьрь, большое село в Казанской губ. в 26 верстах от Чебоксар (Примечание П. И. Мельникова-Печерского). Это село получило позже название Марийского Посада. — Ред.

¹²² «Пугачев в Среднем Поволжье и Заволжье». Составила А. Н. Лозанова. Куйбышев, 1947, стр. 168—169.

шие до нас материалы чувашского фольклора о Пугачеве насыщены реалистичностью, конкретностью и такой исторической точностью, что подчас их весьма трудно отделить от письменных документов, восходящих к той эпохе.

Все чувашские предания о Пугачеве раскрывают народный, антикрепостнический характер крестьянского восстания. В них рассказывается о приходе повстанцев в чувашские селения, об их расправах с ненавистными царскими чиновниками, духовенством. В одном из таких преданий говорится: «...рассказывают про Пугачева. Он являлся к богатым, требовал у них хлеба и денег, раздавал то и другое беднякам. К последним он относился вообще хорошо. Освобождал чуваш из-под опеки духовенства и чиновников; вешал тех и других, чувашам позволил держать прежнюю «чувашскую» веру».¹²³

Более детально об участии чувашских крестьян в пугачевском движении, о жестокой расправе царских военачальников над пугачевцами-чувашами повествует историческое предание, записанное в 50 гг. XIX века в с. Туваны, Чебоксарского уезда, Казанской губернии:¹²⁴

«Прискакал гонец от самозванца (т. е. Пугачева.— П. Д.) в село Туваны и объявил от имени царя грамоту, в которой говорилось о преследовании бояр и попов и о будущих народных льготах. Чуваша села Туван и окрестных сел знали уже, что идет войско и во главе его царь, что он вешает попов и господ; по обнаружении манифеста они поднялись, завоновались и сами принялись за дело: стали ловить укрывавшихся священников и вешать. Уже более десятка успели чуваша погубить духовных лиц; но в это время правительство приняло меры и прислало в село Туваны три роты солдат для усмирения бунта. Чуваша решили лучше умереть, чем выдать зачинщиков мятежа в их селе, но хорошенько не могли определить, царское это войско или царицыно.*

— Кто здесь бунтовал и вешал попов и господ?— спросил воинский начальник.

— Здесь, бачка, все было тихо и смирно, никто никого не думал вешать. Мы занимались своими делами и ничего даже не слыхали.

— Так кто же, не знаете ли, вешал попов здешних, если вы не участвовали в этом деле?

¹²³ А. Н. Лозанова. Песни и сказания о Разине и Пугачеве. Изд. «Academia», М.—Л., 1935, стр. 211.

¹²⁴ С. Туваны — русское селение. Вероятно, в предании имеются в виду чувашские селения Малые и Лесные Туваны, входившие в приход села Туваны.— Ред.

* Т. е. войско ли это Е. И. Пугачева, назвавшегося царем Петром III, или войско Екатерины II.

— Знать не знаем! Видно, они сами повесились.»¹²⁵

Далее в предании рассказывается, как царским служакам удалось обманом выявить активных участников пугачевского движения и сочувствующих — «пособников бунта» — и жестоко «наказать их батогами да вдобавок натереть им спины солью».

Ряд народных сказаний об участии чувашских крестьян в пугачевском восстании был записан известным этнографом Поволжья В. К. Магницким. Некоторые из них вкратце изложены в статье «Заметка о пугачевском бунте», опубликованной в 1866 году в газете «Казанские губернские ведомости». Действие во всех этих рассказах происходит в Ядринском уезде Казанской губернии. Это не противоречит исторической действительности: отряд Пугачева с 18 по 21 июля 1774 года прошел по Ядринскому уезду, поднимая по пути восстание чувашских крестьян. Здесь пугачевцы вместе с чувашскими повстанцами убили и повесили 37 церковнослужителей и членов их семей.¹²⁶

«...Чуваши, рассказывая о похождениях Пугачева в Ядринском уезде, указывают и самые места его деяний,—пишет В. К. Магницкий. — В двух верстах от села Шуматова, подле самой дороги к деревне Ордашам, в вершине оврага, идущего к селению Анат-Снарам, лет 17 тому назад стоял довольно массивный вяз, известный под именем: поп хорамы—поповский вяз. Название это он получил, по преданию, от того, что на нем было повешено Пугачевым шуматовское духовенство...»¹²⁷ Излагая народные рассказы о Е. И. Пугачеве, В. К. Магницкий счел необходимым оговорить, что «не верить этим рассказам нет, кажется, основания, потому что в этой деревне (имеется в виду д. Старое Шуматово.— П. Д.), на памяти жителей коей был бунт, перемерли недавно очевидцы...»¹²⁸

Восстание под предводительством Е. И. Пугачева, потрясшее самодержавно-крепостнические устои дворянской империи, потерпело поражение. Однако в памяти чувашского народа долго жил образ вождя повстанцев — любимого народного героя, мужественного борца за свободу, против рабства и угнетения. Говоря о неослабном интересе народных масс к Пугачеву, талантливый фольклорист, революционер-демо-

¹²⁵ А. Н. Лозанова. Песни и сказания о Разине и Пугачеве, стр. 209.

¹²⁶ И. Д. Кузнецов. Очерки по истории чувашского крестьянства, стр. 333—334. — Центрархив. «Пугачевщина». М.—Л., 1931, т. III, стр. 388.

¹²⁷ В. Магницкий. Заметки о пугачевском бунте (Из народных рассказов). «Казанские губернские ведомости», 1866, № 17.

¹²⁸ Там же.

крат И. А. Худяков засвидетельствовал: «Недаром же чуваш и черемисы ведут от него летоисчисление. Их старики считают свои года и определяют хронологию разных событий от пугачевщины...»¹²⁹

После подавления крестьянской войны царизм вынужден был пересмотреть свою политику по отношению к нерусским народам. Полицейско-бюрократический аппарат империи оказался отнюдь не всемогущим. Убедившись в его неспособности держать в полном повиновении эксплуатируемые крестьянские массы, царское правительство решило усилить диктатуру дворян-крепостников на местах. С этой целью в 1775 году была проведена губернская реформа, направленная на реорганизацию местного управления. Новый закон, передавший всю административную и судебную власть в губерниях и уездах в руки должностных и выборных лиц, обеспечивал господство дворянства и представителей военщины. Опираясь на дворян-помещиков, царизм стремился предотвратить в будущем крестьянские восстания и поставить народные массы под особый полицейский надзор царских чиновников.

Однако нельзя было не обратить внимания и на причины активного участия нерусских народов Поволжья в пугачевском восстании. Разумеется, царизм не стремился внести существенные изменения в свою колониально-русификаторскую политику. Но и продолжать ее путем одних насилий и репрессивных мер было весьма опасно. Господствующим классам еще мерещились виселицы с трупами их собратьев, а в народе продолжали тлеть искры восстания. Вот почему царизм и решил сделать некоторые уступки в своей русификаторской политике, в частности в религиозных вопросах.

Первым шагом в этом направлении явилось издание указа «о веротерпимости», в котором были учтены требования наказов Екатерининской комиссии по составлению нового Уложения. Указ гласил: «как всевышний бог на земле терпит все веры, языки и исповедания, то и ея величество из тех же правил сходясь ея святой воле всем поступать изволит, желая только, чтобы между подданными ея величества всегда любовь и согласие царствовали.»¹³⁰ Правда, этот документ был издан еще в мае 1773 года, но дальше центральных органов государственной власти он не распространялся. Потребовалась мощная крестьянская война, чтобы напуганная

¹²⁹ И. А. Худяков. Народные исторические сказки. «Журнал Министерства народного просвещения», 1864, ч. СХХІ, март, отдел VI, стр. 45—46.

¹³⁰ ПСЗ, т. XIX, № 13996, стр. 775; см. также Н. В. Никольский. Христианство среди чуваш Среднего Поволжья в XVI—XVIII веках, стр. 153.

небывалым по размаху народным выступлением императрица Екатерина II в 1775 году секретно объявила губернаторам и губерньским канцеляриям свой указ о свободе вероисповедания.

Все религии юридически получили право на существование, формально была прекращена и насильственная христианизация нерусских народов, отменены запреты на строительство иноверческих молитвенных домов. Более широкие права были предоставлены отныне мусульманскому духовенству. Убедившись в реакционном характере ислама и верноподданнических чувствах мусульманского духовенства, которые были ярко продемонстрированы во время подавления пугачевского восстания, царское правительство решило использовать мусульманство в качестве орудия для проведения своей колонизаторской политики в Поволжье, Приуралье и Средней Азии. Вот почему после кровавой расправы с повстанцами царизм награждает высшее мусульманское духовенство дворянскими привилегиями, учреждает в 1782 году муфтиат для управления мусульманской церковью, а в 1788 году создает мусульманское духовное собрание в Уфе и открывает ратушу для татар в Казани. Было официально разрешено вести пропаганду ислама среди казахов, киргизов и др.

Крестьянская война под предводительством Е. И. Пугачева и боязнь новых волнений заставили царизм ослабить рвение миссионерских проповедников, а в конце XVIII века совершенно прекратить их деятельность. Успехи миссионеров после пугачевского восстания были ничтожны, ибо светские и духовные власти еще в течение длительного времени не осмеливались посылать проповедников в «иноверческие» селения. Если же они и появлялись здесь, то обязательно в сопровождении целой свиты военных.

Тем не менее и такие «христианские миссии» грозили опасными последствиями. Достаточно вспомнить, как позорно провалилась в 1789 году попытка Тобольской консистории послать проповедников в нерусские селения. Как только об этом решении стало известно, сразу же начались массовые волнения башкир и остального населения Челябинского и Троицкого округов.¹³¹ В связи с такими событиями Святейший синод, по распоряжению Сената, предложил всем епархиям прекратить разъезды проповедников, а в дальнейшем посылку их согласовать с губерньским начальством. Когда в 1799 году Синод запросил Сенат о возможности выезда проповедников в инородческие селения, ответом явилось указание, что «нет надобности посылать в инородческие селения

¹³¹ «Материалы по истории Татарии». Вып. 1, Казань, 1948, стр. 248.

проповедников», т. к. забота «о непоколебимости в вере каждого из прихожан» лежит на обязанности священников церквей.¹³² Так через 35 лет был ликвидирован институт миссионерских проповедников, один из деятельных органов распространения христианского мракобесия, колонизаторской и русификаторской политики царизма среди нерусских народов Поволжья и Приуралья.

Но уступки в вопросах вероисповедания, значительное ослабление деятельности миссионеров, ликвидация института проповедников еще отнюдь не означали отказа царизма от своей традиционной русификаторской политики, духовного закабаления нерусских народов Поволжья путем их христианизации. Убедившись в неэффективности и опасности грубо насильственных методов и репрессий, царское правительство приступило к разработке более утонченных методов утверждения «иноверцев» в православной вере. Была начата подготовка квалифицированных миссионерских кадров. Этим занялась Казанская духовная академия, открытая в 1798 году. Здесь будущие миссионеры, помимо богословских «наук», были обязаны изучить быт, нравы и, в первую очередь, язык того народа, среди которого им предстояло выполнять свою «христианскую миссию». Казанский архиепископ Амвросий Протасов в своем предписании правлению Казанской духовной академии от 27 января 1817 года обращает особое внимание на изучение студентами чувашского и марийского языков. Этому он дает следующее обоснование: «Знатная часть обитателей Казанской епархии состоит из чуваш и черемис крещеных, кои однако ж, особливо женский пол, не токмо славянского, на котором отправляется священнослужение, но и российского... или совсем не знают, или знают, но очень мало, потому необходимо нужно, чтоб священнослужители, в таких селениях находящиеся, знали их природный язык...»¹³³

Таким образом, цель царизма оставалась прежней: обращение народов Волжско-Камского края под флагом обращения «иноверцев» в христианство. Урок пугачевщины заставил царское правительство лишь заменить средневековые методы христианизации более тонкими и искусными, приступив к подготовке соответствующих кадров, которые бы сменили, по образному выражению историка Н. Н. Фирсова, старых «сногшибательных миссионеров».

¹³² А. Можаровский. Изложение хода миссионерского дела по просвещению казанских инородцев, стр. 104—105. См. также Н. В. Никольский. Христианство среди чуваш Среднего Поволжья в XVI—XVIII веках, стр. 167.

¹³³ А. Благовещенский. История старой Казанской духовной академии 1797—1818 гг. Казань, 1876, стр. 116—117.

она почти ничем не отличалась от своих собратьев, отказавшихся от православия, т. е. упорно продолжала придерживаться обрядов и верований старой языческой религии.

Послушаем, что говорят о «христианско-нравственной» жизни новокрещеных чуваш церковные авторитеты. «Непросвященные инородческие племена чуваш и черемис не имеют не только достаточного, но и малого понятия об истине веры, к которой приведены они святым крещением», — так охарактеризовал свою «заблудшую паству» казанский архиепископ Амвросий Подобедов. Он утверждает, что «крещеные инородцы» к богослужению собираются скорее из-под палки, чем из внутреннего убеждения, ибо уверены, что их принуждают ходить в церковь только для того, чтобы молиться за русских.¹³⁶

Но, может быть, эти утверждения главара христианского духовенства Казанской епархии неправильно отражают религиозно-нравственную жизнь нерусского населения Поволжья? Быть может, сидя в Казани, архиепископ плохо знал фактическое положение на местах? Ознакомимся с материалами, исходящими непосредственно от сельского духовенства.

В многочисленных докладах и рапортах руководителям епархии священники «инородческих» селений жалуются на трудности борьбы с язычеством, отмечают полное пренебрежение новокрещеных к христианской религии, упорный их отказ от церковных пожертвований. Вот некоторые выдержки из письма священника села Аликова Курмышского уезда, характеризующие отношение крещеных чуваш к христианской церкви: «Приходские люди к приходу в церковь божию на молитвословие мало имеют охоты; подавания в церковь святую на церковное вино и свечи совсем не делается», даже «по принуждению не проявляют рачения к церкви.»¹³⁷

«Язычников-мирян» на церковное богослужение сгоняли плетью и силой оружия. Яркой иллюстрацией такой деятельности ревнителей христианства служит донесение миссионерского проповедника Ермия Иванова, прославившегося своими «христианскими подвигами» — истязаниями чувашских крестьян Курмышского и Ядринского уездов.

В июле 1768 года этот проповедник в сопровождении солдата Николая Ушкова и курмышского жителя Василия Шулаева прибыл в село Аликово для «христианского поучения» новокрещеных чуваш нескольких селений. Однако крестьяне

¹³⁶ Журнал «Православный собеседник», 1858, ч. III, стр. 476—480.

¹³⁷ Н. В. Никольский. Христианство среди чуваш Среднего Поволжья в XVI—XVIII веках, стр. 139.

в церковь не явились, продолжая трудиться в поле. Тогда помощники-телохранители миссионера, убедившись в бесполезности своих словесных призывов, решили использовать более надежное средство: силой поволокли новокрещеных в церковь. Остальные крестьяне заступились за своих товарищей, отбили их из рук истязателей и заявили, что они «такового требования не слушают, да и впредь слушать не будут», а за препятствие «отправлению земледелия» будут жаловаться куда следует. На место происшествия отправился сам проповедник, сопровождаемый свитой сельского духовенства. Их встретила толпа более чем в 30 человек «с дубьем и с другими опасными оружиями» и устроила «сердечный прием»: «Двое из толпы бросились на аликовских священноцерковнослужителей и начали их бить... Прочие новокрещенные подняли превеликий шум и крик и неизобразимое смятение. Можно было разобрать лишь следующие слова: «Зачем нас с работы и притом в чужой приход и село требуете к учению? Разбирая ваши праздники, коих у вас премножество, чем нам питаться? Преподаваемого учения ни теперь, ни впредь не будем слушать, хотя бы приказано было за это тут же отрубить нам головы.» Так провалилась попытка миссионерского проповедника наставить на «истинный христианский путь» новокрещеных чуваш, «углубившихся в древние свои идолаторские заблуждения».

Обо всем случившемся «архиерейский фискал» Ермий Иванов (так окрестили его сельские священники за бесконечные доносы на них епархиальному начальству.— П. Д.) рапортовал своему покровителю, нижегородскому епископу Феофану и просил не давать новокрещеным «никакой потачки» и выслать нарочных (т. е. военных.— П. Д.) для обучения чувашских крестьян «беспрекословному послушанию.»¹³⁸ Кстати, миссионерский проповедник Ермий Иванов был «природою из чуваш», воспитанник Нижегородской семинарии. Знание языка и быта чувашского народа помогало ему делать карьеру на поприще «христианского служения», т. е. быть организатором насильственной христианизации чувашских крестьян, массовых побоев и истязаний тех из них, кто уклонялся от православия.

Из жалоб и донесений миссионерских проповедников и сельских священников видно, что чувашские крестьяне, упорно отказываясь от выполнения христианских обрядов, еще долгое время придерживались языческой религии.

¹³⁸ Н. В. Никольский. Христианство среди чуваш Среднего Поволжья в XVI—XVIII веках, стр. 164—166. — Научный архив ЧНИИ, т. 189, л. 584.

Новый курс «культурного» русификаторства в конце XVIII века только намечался, полностью проявился он в прошлом столетии, получив свое окончательное оформление в так называемой системе Н. И. Ильминского.

В течение XVIII века путем насильственных, принудительных мер царизму удалось провести массовую христианизацию нерусских народов Среднего Поволжья и довести число обращенных в православие до внушительной цифры. По официальным данным, например, к началу XIX века некрещеных чуваш в Казанской епархии оставалось всего 1458 мужчин и 1504 женщины.¹³⁴ Однако эти сведения требуют критического отношения. Ведь они исходили от лиц, непосредственно занятых насаждением христианства, т. е. от миссионеров, священников, чиновников. Преувеличение числа новообращенных помогало им урвать денежные награды и повышение по службе за «усердные» труды по распространению христианства, в противном случае можно было потерять место и доходы. Неудивительно, что между представителями духовной и светской власти заключались различные соглашения на случай проверки истинного положения дел в «инородческих» селениях. Яркие описания таких проделок можно найти и в статьях миссионерских историков. Вот как характеризует Нурминский «деятельность» приходского духовенства в период миссионерской ревизии:

«Едет, например, миссионер в село N, священник узнает об этом раньше и спешит в город, к исправнику. «Так и так, м. г., выручите, буду за вас бога молить...» При этом старается задобрить исправника посильным приношением... Исправник обещает помогать: обещание исправника свято и нерушимо. К приезду миссионера исправник спешит в приход и при собрании прихожан в церковь крепко-накрепко заказывает строгое молчание под опасением грозной расправы... При этом в село, на место собрания прихожан, он отправляет своих агентов. Прихожане молчат и молятся в церкви усердно. Миссионер видит усердие прихожан и доносит о том куда следует. Там рассматривают и определяют: наградить священника за полезное и усердное прохождение своей должности.»¹³⁵

Кроме того, ознакомление с этнографической литературой и документальными материалами убеждает в том, что подавляющая масса новокрещеных чуваш лишь формально, в миссионерских отчетах, считалась христианами, а по существу

¹³⁴ Н. В. Никольский. Христианство среди чуваш Среднего Поволжья в XVI—XVIII веках, стр. 162.

¹³⁵ Цит. по А. Можаровский. Изложение хода миссионерского дела по просвещению казанских инородцев, стр. 198.

Показательным является в этом отношении отправление старинных обрядов в семейной жизни чувашского крестьянина. Например, рождение детей, браки, похороны и у новокрещеных чуваш всегда сопровождалось языческими обрядами и церемониями. В сообщениях священников без конца встречаются упреки и жалобы, что новокрещенные при рождении младенца прежде всего приглашают йомзю, а христианское крещение игнорируют, «по своему суеверию прежде сыграют свадьбу, а потом венчаются», и то лишь по принуждению духовенства, «по своему иноверческому венчанию живут беззаконно и при церкви нигде не венчались», «совершают по умершим языческие поминки» и т. д.

Новокрещенные чуваш почти не соблюдали и многочисленные церковные посты, предшествовавшие главным христианским праздникам. Обилие постов совершенно не устраивало новоявленных чувашских христиан, их языческие праздники всегда сопровождалось обрядовым пиршеством, и отказываться от этого древнего обычая они отнюдь не намеревались. Представители христианской церкви настойчиво боролись с языческими привычками новокрещенных чуваш, на протяжении многих десятилетий обличали «бесовские» народные обычаи и обряды старой веры. В целом все это приняло характер жестокой религиозной борьбы христианства с язычеством.

У вчерашнего язычника-чуваша злобу и ненависть вызывали не только христианская церковь и ее служители, обряды и праздники, но и предметы культа, упорно распространяемые священниками. Проф. Н. В. Никольский, подробно изучивший по архивным документам отношение новокрещенных чуваш к христианской религии в XVIII веке, сообщает следующие интересные сведения: «Плохой христианин вне своего дома, чувашин был еще хуже у себя в доме. Священные предметы, например иконы, у него были в полном пренебрежении: служили предметами для игры ребят. У некоторых дело шло дальше: полагая, что икона находится в общении со священником и доносит духовенству о нехристианской жизни новокрещеного, новокрещеный чувашин оборачивает ее ликом в угол или выкалывает глаза у лика. В 1746 году священник с Вознесенского-Штанашева, Ядринского уезда, Григорий Алексеев доносит в Нижний: «У находившегося в доме новокрещеного Андреева образа богоматери и спасителя очи выколупаны».¹³⁹

Несмотря на жестокие преследования, бесконечные реп-

¹³⁹ Н. В. Никольский. Христианство среди чуваш Среднего Поволжья в XVI—XVIII веках, стр. 140.

рессии и штрафы со стороны духовной и светской власти, чувашские крестьяне, перешедшие в православную веру, продолжали совершать как общественные, так и семейные языческие моления и жертвоприношения. Вот почему в этнографических работах авторов XVIII века, в трудах известных путешественников—организаторов экспедиций по изучению природы и быта многочисленных народов Поволжья, Приуралья и Сибири — Г. Ф. Миллера, И. Г. Гмелина, И. И. Лепехина, П. С. Палласа, П. И. Рычкова, И. П. Фалька и, наконец, И. Г. Георги — мы находим весьма интересные сведения о языческих религиозных верованиях и обрядах чуваш.

Фанатики христианства, являвшиеся орудием русификаторской политики царизма, со временем убедились, что ни путем увещаний, ни посредством репрессий невозможно добиться внедрения православной веры в сознание нерусского населения. Тогда, стремясь все же ликвидировать язычество, они стали разорять места языческих молений и жертвоприношений. Отцы церкви наивно полагали, что причиной живучести и стойкости язычества в среде «инородцев» являются киреметища, священные рощи, и достаточно их истребить, чтобы чуваш, мари и мордва перестали «почитать прежние иноверческие свои заблуждения» и начали исполнять «христианские обязанности».

Но и эти мероприятия вместо желанных результатов вызывали лишь озлобление «иноверцев» и даже вооруженные нападения их на сугубо усердных поборников христианства.

В историко-этнографической литературе, посвященной изучению жизни чувашского крестьянства XVIII века, можно встретить немало упоминаний о столкновениях между православным духовенством и новокрещеными чувашами из-за преследования языческих молений и уничтожения мест жертвоприношений. Вот лишь некоторые случаи этой борьбы (число подобных примеров можно было бы значительно увеличить).

14 февраля 1769 года священнослужители с. Красных Четай во время подворного обследования религиозного быта чувашских крестьян у одного новокрещеного застали языческие поминки и попытались запретить их. Но чуваш «не только ничего не послушали, но еще бывший при этом новокрещен Пачей, схватив гусли, так жестоко ударил дьякона, что те гусли рассыпались на мелкие части, а дьякон, не устояв на ногах, упал на землю и едва мог прийти в чувство».

В 1771 году духовенство этого же села направило в Нижегородскую духовную консисторию рапорт о ходе борьбы с язычеством чуваш. В рапорте подчеркивалось, что христианские увещания, денежные взыскания с новокрещеных, отстранившихся от церкви, приводят лишь к отрицательным резуль-

татам. Далее духовные слуги царизма жалуются, что все новокрещенные прихода совершенно их не слушаются, «на молитвословие приходить почти совсем перестали, а соберясь в имеющиеся лесные рощи, употребляли в оврагах и в прочих местах по прежней обыкновенности скверные идоложертвенные мольбища и в знак того своего жертвоприношения закалывали разную скотину и сжигали их кости, а сверх того полагали в тех рощах во многие деревья под кору разные серебряные копейки и привешивали к деревьям холщовые лоскутки.»

Донося о языческих обрядах новокрещенных, служители церкви добивались от губернских властей принятия «пристойных мер». Возмущенные чувашские крестьяне, узнав об этих доносах, пришли в яростное «бесстрашие»: «немилостиво избили» иерея Василия Алексева, угрожали духовенству «насиловственным изгнанием из села», а во время пугачевского восстания красночетайские повстанцы повесили ненавистных им священнослужителей за их многолетние истязания.¹⁴⁰

В июне 1769 года ревностные служители христианской церкви села Шуматова Ядринского уезда купили «за деньги того же села у новокрещена Федора Иванова сына Абросима порощенного лесу (т. е. место киреметища.— П. Д.), половинное число вырубili». Заметив, как христианские изуверы оскверняют место языческих молений, брат Абросима прибежал с топором и «устрашивал убийством».¹⁴¹ Впоследствии крестьяне села Шуматова, как и красночетайские чуваш, приняли активное участие в восстании Е. И. Пугачева, сражались с царскими войсками, разграбили церковь и учинили расправу над духовенством. «В селе Никольском, Шуматово тож, в алтаре и в настоящей церкви полы выломаны; две оловянные дароносицы, два ящика, в которых было поставлено святое миро, выкрадено; крест серебряной, которым убит того села священник, разломав, злодеи по себе разделили; толковое евангелие разодрано, епитрахиль и требник украдены»,¹⁴²— читаем мы в одном из архивных документов.

Интересные сведения о методах борьбы сельского духовенства с языческими обрядами чуваш приведены и в многочисленных работах известного этнографа В. К. Магницкого. Например, излагая вкратце биографические сведения о И. С. Протопопове, 52 года прослужившем священником в чувашских селениях, ученый описывает, с какой жестокостью преследовались языческие жертвоприношения чуваш. «Дом

¹⁴⁰ Н. В. Никольский. Христианство среди чуваш Среднего Поволжья в XVI—XVIII веках, стр. 170—172 и 174.

¹⁴¹ Там же, стр. 171—172.

¹⁴² Центархив. «Пугачевщина», т. III, М.—Л., 1931, стр. 387.

его в Кошках (Чебоксарском уезде.—П. Д.) был выше приходской деревянной церкви,—пишет по воспоминаниям чувашских крестьян В. К. Магницкий, — у него были крепостные дворовые люди; на доме его по углам было четыре башни. На эти башни Ив. Степ. от времени до времени всходил для наблюдения, не покажется ли в окружавшем село лесу где-либо подозрительный дымок. Завидев дым, Ив. Степ. приказывал заложить тройку и отправлялся по направлению дыма, чтобы изловить чуваш на месте жертвенных их приношений.»¹⁴³ Разумеется, что глумления священника над языческими верованиями не могли не вызвать отпора со стороны чуваш. Вот почему в беседе с В. К. Магницким этот «носитель христианского света в языческую тьму» признался, что «он не раз находился в опасности быть убитым» чувашскими крестьянами.

Как явствует из документальных материалов, уже в XVIII веке среди нерусского населения Поволжья, в том числе и чуваш, началось движение за возврат в старую веру, принявшее массовый характер в XIX веке. В 1744 году новокрещенные чуваша Курмышского уезда выбрали из своей среды двух челобитчиков и отправили их в Москву, чтобы они добились там разрешения «быть им по-прежнему чувашею, т. е. содержать прежнюю свою веру, которую прадеды и деды содержали».¹⁴⁴ Царские чиновники и миссионеры считали, что единственными виновниками возвращения новокрещенных в язычество являются йомзи и другие служители древнего культа. В донесениях духовенства Нижегородской и Казанской епархий очень часто можно встретить сетования на то, что успешному усвоению чувашами христианского вероучения мешают йомзи: новокрещенные следуют «больше побуждениям имеющихся между ними потаенных ворожеев, называемых по-чувашски йомзей.»¹⁴⁵ Таких «ворожеев» подвергали судебному преследованию, а некоторых из них заключали «на покаяние» в монастыри.¹⁴⁶

Среди нерусского населения Среднего Поволжья, в особенности среди казанских татар, действительно велась агитация

¹⁴³ В. К. Магницкий. Из быта чуваш Казанской губернии. «Этнографическое обозрение», М., 1893, кн. XVIII, стр. 134. Кстати следует заметить, что И. С. Протопопов — дед известного лингвиста Н. И. Золотницкого — снабжал этнографическим материалом о чувашах казанских исследователей. Много интересных сведений о чувашах позаимствовал от него адъюнкт-профессор Казанского университета, этнограф В. А. Сбоев, воспитывавшийся в с. Кошках в его доме.

¹⁴⁴ Н. В. Никольский. Христианство среди чуваш Среднего Поволжья в XVI—XVIII веках, стр. 141.

¹⁴⁵ Там же, стр. 189.

¹⁴⁶ См. В. К. Магницкий. Школьное образование и некоторые черты религиозно-нравственной жизни чуваш Ядринского уезда (по архивным документам). ИОАИЭ, т. XXX, вып. 2, Казань, 1919, стр. 225—226.

тация против христианства, за переход в старую веру. Например, в 1798 году чуваш Ачинга «рассеивал по селениям и торжкам чувашским учение о необходимости приносить прежние суеверные и иноверческие молитвы и жертвы.» Призыв к возврату в язычество нашел широкий отклик и поддержку в среде чувашского населения Козьмодемьянского, Чебоксарского, Цивильского и Ядринского уездов: крестьяне многих селений, собравшиеся огромной толпой в Истановском лесу, совершили обряд жертвоприношения.¹⁴⁷

Однако преувеличивать роль йомзей в религиозном отступничестве чуваш не следует. Еще В. К. Магницкий, возражая миссионерам, обвинявшим чувашских йомзей в антихристианской деятельности, правильно заметил, что последние не только не противодействуют православию, но, наоборот, нередко советуют крестьянам посетить ту или иную из известных им «христианских святынь», в большинстве случаев церковь в селе Ишаках, и поставить там свечи.¹⁴⁸ Хитрые, изворотливые йомзи, учитывая сложившиеся обстоятельства, вели тонкую двойную игру: ради личной выгоды они спекулировали как на языческих, так и на христианских суевериях. К этому же стремились и некоторые «толкователи снов». Так, 13 февраля 1758 года чувашка Матрена из дер. Мочар Ядринского уезда убеждала своих односельчан, принявших православную веру, что приснившийся ей старик-чуваш мудро советовал, «чтобы она попу и новокрещеным объявила, дабы новокрещены жили по-прежнему своему идолаторству и учинили бы прежние суеверные мольбища потаенно, да и христианской веры не оставляли бы, тогда и у них будет такое же довольство хлебом и скотом.»¹⁴⁹ В результате следствия по этому делу обнаружено, что новокрещенные беспрестанно «чинили по их иноверческому обычаю мольбище».

В районах, где чувашы жили совместно или в близком соседстве с татарами, было немало случаев смешанных браков и перехода чуваш в мусульманство. В 1749 году Новокрещенская контора доносила в Правительствующий сенат о том, что в Свияжском уезде многие чувашы приняли ислам, а «многие из татар побрали себе в замужество чувашек». Этот вопрос обсуждался на совместном совещании Сената и Синода, на котором было вынесено следующее решение: чу-

¹⁴⁷ Н. В. Никольский. Христианство среди чуваш Среднего Поволжья в XVI—XVIII веках, стр. 189.

¹⁴⁸ В. К. Магницкий. Школьное образование и некоторые черты религиозно-нравственной жизни чуваш, стр. 226.

¹⁴⁹ Н. В. Никольский. Христианство среди чуваш Среднего Поволжья в XVI—XVIII веках, стр. 141.

ваш, числом 33 человека, вернуть в православие, а затем отослать в Свяжский Богородицкий монастырь. На архимандрита этого монастыря Сильвестра Головацкого была возложена обязанность всеми мерами обратить их заблудшие души в христианство. Если они примут святое крещение,—гласило решение сановных мудрецов,—то им прощается их преступление. В случае же отказа чуваш от принятия христианства было повелено казнить их. К смертной казни были приговорены также и татары, «кои соблазнили чуваш к переходу в мухаммеданство». Этим царские палачи хотели добиться, чтобы «магометане, усмотря таковое их наказание, в свою веру идолаторов превращать впредь тайно и явно уже не отважились.» Одновременно было предписано расторгнуть браки между татарами и чувашками, выслать последних в монастыри, а их детей, отобрав у родителей, отдать на воспитание в семьи новокрещеных. В случае принятия матерями христианства дети могли быть оставлены при них.¹⁵⁰

О распространении ислама среди чувашского населения свидетельствует ряд других документальных материалов. В течение XVIII века многие чуваша, а иногда целые чувашские деревни в Свяжском и Казанском уездах, отатаривались.¹⁵¹

Движение за возврат в старую веру, начавшееся среди нерусского населения Среднего Поволжья, возникло и развивалось не просто как протест против насильственной христианизации или как результат агитации служителей нехристианских религий. Прежде всего это была борьба нерусского крестьянства против колониального и крепостнического гнета царизма, против его русификаторской политики, борьба, лишь внешне имевшая форму религиозных распрей. «Выступление политического протеста под религиозной оболочкой есть явление, свойственное всем народам, на известной стадии их развития, а не одной России,»¹⁵² — писал В. И. Ленин.

Если в середине XVIII века, в период разгула реакционного православного духовенства, когда происходила массовая насильственная христианизация нерусских народов Поволжья, движение за возвращение в старую веру было невозможно, то после крестьянской войны под предводительством Е. И. Пугачева в связи с вынужденным ослаблением деятельности миссионеров оно приобретает широкий размах. Это видно даже из цифровых данных, приводимых в официальных докумен-

¹⁵⁰ Е. Малов. О Новокрещенской конторе. — А. Хрусталева. Очерк распространения христианства между инородцами Казанского края.

¹⁵¹ См. Н. А. Фирсов. Инородческое население прежнего Казанского царства в новой России до 1762 г. Казань, 1869, стр. 37—38.

¹⁵² В. И. Ленин. Соч., т. 4, стр. 223.

тах. Вот эти сведения: в начале XIX века по Казанской губернии всего нерусского христианского населения было 383 920 человек, из них 249 501 человек, или почти 65%, были готовы вернуться в старую веру — в мусульманство или язычество. Что же касается именно чуваш, то среди них число готовых перейти обратно в язычество было значительно выше — 186 219 человек из 269 942.¹⁵³ Следует оговорить, что эти цифры лишь приблизительно отражают действительное положение. Ведь та группа населения, которая в официальных источниках считалась утвердившейся в христианстве, по существу оставалась в старой вере и лишь под нажимом репрессий духовенства и царских чиновников чисто формально выполняла свои «христианские обязанности».

Священнослужители и высшие духовные власти царской России и сами это хорошо понимали. Именно поэтому они упорно разрабатывали мероприятия по превращению новоиспеченных христиан в истинно верующих, а также стремились заменить устаревшие грубые методы насильственной христианизации более утонченными и гибкими.

¹⁵³ См. А. Хрусталев. Очерк распространения христианства между иноверцами Казанского края, стр. 88.

ХРИСТИАНИЗАЦИЯ ЧУВАШ В ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XIX ВЕКА

Усиление крепостнического и национального гнета. Движение за возврат в старую веру и борьба с ним царизма. Деятельность Российского библейского общества по изданию религиозной литературы на чувашском языке. Учреждение новой миссии в Казанской епархии и ее методы насаждения христианства. Борьба с обрядами языческой религии. Применение насильственных мер христианизации. Злодеяния и лихоимство духовенства. Использование школы как орудия насаждения христианства и русификаторской политики царизма. Итоги насаждения христианства.

В первой половине XIX века Россия все еще оставалась сельскохозяйственной страной, в которой господствовали феодально-крепостнические отношения. Однако уже в конце XVIII века начался кризис феодально-крепостнического строя, вступившего в период разложения и упадка. Этот процесс разложения феодально-крепостнического строя явился результатом зарождения в недрах этого строя капиталистических элементов, развития капиталистического производства. В первой половине XIX века кризис феодализма в России значительно обострился и углубился, новые производительные силы пришли в резкое противоречие со старыми, феодально-крепостническими производственными отношениями. Кризис феодализма завершился во второй половине столетия падением крепостного права и утверждением новой общественной формации—капиталистической.

Но разложение крепостнического строя отнюдь не означало ослабления эксплуатации крестьянства. Наоборот, расширение внутреннего и внешнего рынков, развитие товарно-денежных отношений сопровождалось усилением крепостнического гнета. Одновременно, в связи с проникновением капитализма в сельское хозяйство, шел процесс классовой диф-

ференциации деревни: зарождалась сельская буржуазия—кулачество и, с другой стороны, увеличивалось число обедневших, разоренных крестьян. Все эти характерные для развития капитализма процессы происходили и в Среднем Поволжье.

Трудящиеся Чувашии, как и других народностей России, подвергались тяжелому экономическому и национальному гнету. С одной стороны, их жестоко эксплуатировали русские помещики и представители нарождающейся торгово-промышленной буржуазии, а с другой — беспощадно грабили и разоряли «свои», местные эксплуататоры. Царское правительство, поддерживая как тех, так и других, продолжало удерживать в нищете, невежестве и несправедливости народные массы Поволжья. Царизм сеял среди трудящихся вражду, разжигал национальную рознь, чтобы не дать массам объединиться для совместной борьбы за свое социальное и политическое освобождение.

Крепостнический и национальный гнет над народами Поволжья дополнялся и религиозным гнетом. Религиозный гнет, являвшийся одним из составных элементов русификаторской политики царизма, проводился под флагом обращения татар, чуваш, мари, мордвы и удмуртов в христиан. В начале XIX столетия, как указано выше, царское правительство оказалось перед необходимостью пересмотра методов внедрения православия, ибо миссионерская практика XVIII века убедительно доказала неэффективность насильственного крещения. Отказываясь от старых методов насильственной христианизации, царизм, конечно, отнюдь не думал отказываться от своей политики насаждения христианства: фактически дело заключалось лишь в замене откровенно грубых методов миссионерской деятельности методами более утонченными, более «культурными». Если в XVII—XVIII веках светские и церковные власти, путем массового крещения нерусских народов, добились в основном увеличения числа перешедших в христианство язычников и магометан, то в XIX веке они обращают свое внимание, в первую очередь, на сохранение и закрепление крещеных в новой вере.

Выдвижение этой задачи в качестве первоочередной объяснялось рядом причин. Во-первых, нерусские крестьяне, принявшие православие лишь вследствие административно-полицейских репрессий, фактически совершенно не были знакомы с христианским вероучением и были христианами лишь чисто формально, а на деле продолжали придерживаться обрядов и праздников своей старой религии, т. е. по существу оставались язычниками или магометанами; служителей православной церкви они рассматривали лишь как своих угнетателей. Во-вторых, оставшаяся некрещеной часть «инородче-

ского» населения продолжала упорно сопротивляться политике насильственной христианизации, притеснениям и вымогательствам ненавистных миссионеров и священников. Именно это активное сопротивление их заставило царизм пересмотреть направление и характер деятельности миссионеров, в частности — официально уничтожить должность миссионерских проповедников.

Добившись пересмотра политики насильственной христианизации, поволжские крестьяне открыто стали возвращаться в старую веру. Усилилось так называемое «отступническое движение» «инородческого» населения. Историк православной церкви А. Можаровский, характеризуя это движение, писал: «...Предоставленные единственно попечению приходского, неспособного и бессильного духовенства, инородцы, завоевавшие своими волнениями в конце XVIII века у правительства достаточно послаблений для себя, начали сперва явно совершать свои магометанские и языческие требы, а затем стали открыто заявлять о своем полнейшем отпадении от христианства не только приходскому духовенству, но и пред высшим правительством, и в своих просьбах через выборных и полномочных на высочайшее имя стали просить о дозволении им открыто и свободно исповедовать прежние свои заблуждения».¹

Движение за возврат в старую веру в особенности сильно распространилось в 1827 году, охватив почти все народы Поволжья. В марте этого года, в результате усиленной агитации за обратный переход в мусульманство, несколько тысяч крещеных татар Свияжского, Цивильского, Тетюшского, Буинского и Ставропольского уездов Казанской епархии через своих поверенных подали на имя царя прошение о разрешении им исповедовать магометанскую веру.² Разумеется, эта просьба была отвергнута. В районы отступнического движения крещеных татар были направлены миссионеры — протоиереи для «вразумления и возвращения отпавших татарокрещен в недра церкви», вожаки отступников были сосланы в Сибирь, а упорствующих в магометанстве заключили в отдаленные монастыри, чтобы «дать им время прийти в раскаяние и обратиться к христианской вере, при постоянном наставлении их настоятелями тех монастырей».³

Несмотря на преследования царизма, движение за возврат

¹ А. Можаровский. Изложение хода миссионерского дела по просвещению казанских инородцев, стр. 116.

² А. Можаровский. Изложение хода миссионерского дела по просвещению казанских инородцев, стр. 116—117. — «Материалы по истории Татари». Вып. 1, Казань, 1948, стр. 256—257.

³ Там же, стр. 147.

в старую веру расширялось и среди финно-угорских народов Поволжья. Именно об этом свидетельствовало совершение удмуртами и луговыми мари в ноябре 1828 года у д. Варангуши Царевококшайского уезда торжественного обряда языческого жертвоприношения, в котором участвовало 4000 человек.⁴

Серьезное беспокойство царских властей вызвал массовый рецидив язычества у крещеных чуваш. По данным Казанской консистории от 1829 года, среди них число окончательно готовых вернуться в старую веру достигло в Казанской губернии 186 219 человек, а в Симбирской губернии 47 281 человека.⁵ Но фактически эти цифры были еще внушительнее, ибо подавляющее большинство чувашских крестьян из тех 117 318, которые официально считались утвердившимися в православии, было христианами только по названию. Этот весьма многозначительный факт не могло не признать и само духовенство, достаточно близко знакомое с религиозным обликом чувашских крестьян.

В этой связи значительный интерес представляет донесение казанского архиепископа Филарета в Святейший синод от 3 ноября 1829 года, отражающее результаты его личного ознакомления с крещеным нерусским населением во время объезда своей епархии.

В этом документе дана подробная картина отношения крещеных чуваш к христианской религии и вкратце обрисованы их языческие верования. В результате этой поездки глава православного духовенства Среднего Поволжья лично убедился, насколько ничтожны были по существу результаты столетних усилий миссионеров и церковнослужителей, насаждавших христианство среди нерусского населения.

Какие же причины вынудили архиепископа Филарета послать столь тревожное донесение в Синод? Оказывается, оснований для беспокойства у него было более чем достаточно. Вот что пишет об этом сам автор документа:

«Всех многочисленнее из числа обращенных в христианство есть народ чувашский... Населяя большею частью целые уезды, отдельно от русских селений, чуваша и в образе жизни своей доселе удерживают следы первобытной необразованности и в вере не отстали еще от языческих заблуждений предков своих. Мужчины хотя говорят русским языком, но худо и то для выражения только необходимых жизненных потребностей, а женщины и дети почти вовсе русского языка

⁴ А. М о ж а р о в с к и й. Изложение хода миссионерского дела по просвещению казанских инородцев, стр. 117. — «Материалы по истории Татарии». Вып. 1, Казань, 1948, стр. 257.

⁵ Там же, стр. 151—152.

не понимают. Отчего естественно происходит незнание их в догматах христианской веры и правил православной церкви. Хотя во всех новокрещеных приходах иждивением их построены церкви и большею частью каменные, довольно изрядной архитектуры; но большая часть чувашей, не понимая богослужения на славянском языке совершаемого, совсем не имеет охоты приходить в воскресные и праздничные дни для слушания божественного славословия. Находясь прежде в рабстве у татар, заняли у них празднование пятка, в который не работают, а воскресный день проводят в работе наравне с прочими днями. Других же праздников, как двенадесятых, так и святых угодников божьих почти вовсе не знают. Постов, установленных нашей церковью, не соблюдают. Из христианских таинств сохраняют святое крещение младенцев и брак. К таинствам покаяния и св. причащения прибегают только в случае болезней, угрожающих опасностью смерти. Оставаясь в таком незнании веры христианской, большая часть сего народа и доселе не может отстать от суеверных обрядов язычества, которые поддерживаются в них корыстолюбием их предсказателей, коих они называют емзями и почитают слова и убеждения их велениями божественными. Почти каждая деревня имеет особливо своего емзю, а в иных находится их и больше, смотря по количеству жителей».⁶

Массовый отход от православия (несмотря на жестокие преследования отступников), все возрастающий успех пропаганды мусульманства серьезно встревожили царизм. Высшее православное духовенство было вынуждено применить ряд новых мер для борьбы с этими явлениями.

Одним из таких мероприятий, направленных на укрепление новокрещеных в христианстве, было издание церковно-религиозной литературы на языках нерусских народов Поволжья. Еще в 1804 году на чувашском языке издается катехизис, в 1820 году в переводе воспитанника Казанской духовной семинарии А. Ф. Алмазова (Алонзова) вышла книга «Слово о христианском воспитании детей» и т. д. При переводе религиозных текстов была использована русская транскрипция. В качестве переводчиков выступали священники чувашских приходов, получившие образование в миссионерских учебных заведениях. Из-за недостаточного знания чувашского языка и в то же время стремления во что бы то ни стало сохранить все особенности оригинала переводчики не смогли создать литературу, которая была бы доступна

⁶ См. А. Можаровский. Изложение хода миссионерского дела по просвещению казанских инородцев, стр. 152—153. — «История Татарии в материалах и документах». Москва, 1937, стр. 337.

пониманию чувашских крестьян. На этот факт уже обратил внимание известный этнограф народов Поволжья середины XIX века адъюнкт-профессор Казанского университета В. А. Сбоев. Характеризуя переводные религиозные издания первой половины XIX века, он указывал, что все эти переводы «подстрочные, в которых мало обращалось внимания на дух языка и на внутренний механизм его... Многие славянские слова, непонятные и для многих русских, а тем более для чуваш, оставлены вовсе без перевода... Далее строение и склад речи здесь большей частью не чувашские».⁷

Неудивительно, что религиозная литература на чувашском языке не могла оказать миссионерам сколько-нибудь серьезной помощи в распространении среди широких масс идей христианской религии. К тому же людей, знающих грамоту, в чувашских селениях первой половины XIX века было еще очень мало.

Сознавая недостатки переводной литературы, духовное начальство стремилось улучшить подготовку переводчиков. Так, казанский архиепископ Амвросий Протасов 27 января 1817 года предложил правлению Казанской духовной академии учредить классы чувашского и марийского языков, а также заняться разработкой письменности для нерусских народов, подготовить алфавит, букварь, краткую грамматику и словарь чувашского и марийского языков. С этой целью архиепископ предписал собрать «знающих оные языки священнослужителей, особенно учившихся в академии, и отобрать от них обстоятельно, годится ли российский алфавит для сих языков, и есть ли в оном все литеры для произношения слов и слогов нужные, или недостает каких-либо? В сем последнем случае придумать, какими литерами заменить оные недостающие в тех языках, или изобрести новые?»⁸ В скором времени при духовной семинарии были также открыты классы чувашского и марийского языков.

Издание религиозной литературы на языках народов Поволжья значительно усилилось после открытия в 1818 году в Казани отделения Российского библейского общества, основанного в 1812 г. Одновременно были организованы 15 «сотовариществ» — филиалов этого общества, ставшие центрами насаждения мракобесия на местах. Появились они и на территории Чувашии — в Алатыре, Ишаках, Цивильске, Ядрине, Чебоксарах.

Перед Библейским обществом была поставлена задача

⁷ В. А. Сбоев. Исследования об инородцах Казанской губернии. стр. 164.

⁸ А. Можаровский. Изложение хода миссионерского дела для просвещению казанских инородцев, стр. 109—110.

перевода и издания библии и другой церковной литературы на языках нерусских народов. Члены этого реакционного собрания — священнослужители, миссионеры, преподаватели духовных учебных заведений — перевели на языки народов Поволжья евангелие и ряд других религиозных книг. По предписанию верхов, вся эта литература была разослана в «инородческие» приходы, чтобы служители церкви пользовались ею в насаждении христианского вероучения. Однако религиозные книги не могли способствовать утверждению чуваш, мари, мордвы и казанских татар в православии. Переводы их были выполнены на уродливом языке, ничего общего не имеющем с народным разговорным языком, и эта религиозно-нравственная литература оставалась совершенно чуждой для чувашского населения. Очередной провал миссионеров-русификаторов вынуждены были признать позднее и сами церковники, изучавшие деятельность Библейского общества в Поволжье. «Переводы христианских книг, изложенные на неправильном, ломаном и уродливом инородческом языке, не могли сделаться популярными среди инородцев и остались лежать в библиотеках учебных заведений или в пыльных архивах сельских приходских церквей»,⁹ — писал чувашский священник К. Прокопьев — автор многих статей по вопросам языческой религии чуваш и распространения христианства в Поволжье.

Не ограничивая свою деятельность изданием переводной религиозной литературы, Библейское общество предпринимает еще ряд попыток улучшить пропаганду христианства среди чуваш. Например, «не ожидая верных плодов» от переводов евангелия на чувашский и марийский языки, руководители Казанской епархии решили, что сельское духовенство для успешного выполнения своей «христианской миссии» должно изучить языки нерусских народов края. По представлению казанского архиепископа Амвросия, Святейший синод вводит преподавание чувашского и марийского языков в Чебоксарском и Казанском духовных училищах. Было определено, что дети духовенства, изучившие эти языки, будут «преимущественно определены в села чувашские и черемисские, дабы они могли на природных языках объяснять племенам чувашским и черемисским учение веры и прочитывать переведенные на те языки книги, а также совершать богослужение на оных, когда переложено оно будет и напечатано.»¹⁰

⁹ К. Прокопьев. Религиозное состояние инородцев до распространения среди них просветительной системы Н. И. Ильминского. В кн. С. Чичериной. У приволжских инородцев. СПб., 1905, стр. 115.

¹⁰ А. Можаровский. Изложение хода миссионерского дела по просвещению казанских инородцев, стр. 114.

Однако практическое осуществление этого мероприятия натолкнулось на серьезные трудности и также провалилось. Из-за отсутствия преподавателей, хорошо владеющих чувашским и марийским языками, и неразработанности их письменности оба духовных училища за ряд десятилетий так и не сумели подготовить священников и миссионеров, способных вести пропаганду христианства на местных языках.

Деятельность Библейского общества не могла приостановить массовый отход чуваш, мари, татар и др. от насильственно насаждаемого православия в свою старую веру. Это заставило духовные власти усилить репрессии против вероотступников.

Для утверждения поволжских народов в христианстве духовные палачи вновь вытащили из арсенала русификаторско-миссионерской практики старые, испытанные в предыдущих столетиях, административно-полицейские методы христианизации. Жестокие преследования сопротивляющихся насаждению христианства по времени совпали с периодом яростной борьбы царизма с революционным движением. Расправившись с восстанием декабристов, подавив крестьянские волнения, Николай I стремился к деспотизму, по меткому выражению Ф. Энгельса, с «прямотой и беззастенчивой откровенностью».¹¹

Против инакомыслящих оголтелая николаевская реакция применяла самые суровые кары — судебные процессы, аресты, ссылки и пр. Эти же меры применялись и по отношению к нерусскому населению, отпавшему от православия и сопротивлявшемуся русификаторской политике царизма.

Именно об усилении репрессивных административно-полицейских методов насаждения христианства свидетельствовало образование в 1830 году в Казанской епархии, по проекту архиепископа Филарета, миссионерской организации. Как и в предыдущем столетии, для этого было решено использовать «черное» духовенство — монахов, прославившихся своими «христианскими подвигами» и религиозным фанатизмом. Филарету Синод выделил трех настоятелей монастырей: Чебоксарского Троицкого, Казанского Кизического и Казанского Раифского. Основной задачей вновь учрежденной миссии являлось оказание помощи сельскому духовенству в «утверждении новокрещен в христианской вере и убеждении некрещеных народов в принятии святого крещения».¹²

¹¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. II, стр. 259.

¹² А. Н. Григорьев. Христианизация нерусских народностей, как один из методов национально-колониальной политики царизма в Татарии. В кн. «Материалы по истории Татарии», Казань, 1948, вып. 1, стр. 259.

В первое время после организации этой миссии среди некоторой части нерусского населения Поволжья зародилось даже предположение, что миссионеры будут защищать крестьян от религиозных гонений, произвола и истязаний со стороны местного духовенства. Чуваш, мари, татары, удмурты, мордва надеялись, что миссионеры будут считаться с их религиозными воззрениями, проявят хоть какую-то веротерпимость.

Однако вскоре они поняли, насколько ошибочными были их надежды. Вместо свободы вероисповедания, прекращения насильственной христианизации, защиты от произвола духовенства крестьян ждали лишь новые притеснения и издевательства. За отказ от принятия христианства, за возврат в старую веру их переселяли в «старорусские селения», ссылали в монастыри, а упорствующих заключали в тюрьмы или ссылали на вечное поселение в Сибирь.

С помощью различных репрессивных и военно-полицейских мер казанскому архиепископу Филарету за 1828—1836 годы удалось окрестить свыше 5 тысяч нерусских крестьян, в том числе 4348 чуваш.¹³ Архиепископ, назначенный лично Николаем I, в насаждении христианства действовал по-военному. В его распоряжение были переданы войска и походная церковь, принадлежавшая атаману войска Донского. Во время миссионерских экспедиций этого неистового поборника христианства солдаты силой сгоняли население к реке, где располагалась походная церковь, и в такой «торжественной обстановке» происходила церемония крещения. Так было организовано, например, в 1829—1830 гг. крещение крепостных чуваш в имениях графов Орловых в Самарском уезде Симбирской губернии. В августе 1829 года в дер. Тайдаково, Самарского уезда, на речке Ахтуши архиепископ Филарет с помощью полиции и 16 священников в один прием окрестил свыше 800 чуваш. За содействие, оказанное архиепископу Филарету при крещении чувашских крестьян деревень Тайдаково и Севрюкаево, по представлению Синода, купец Ляхов был награжден золотой медалью на Владимирской ленте, а дворовые служители графов Орловых — Кольчугин и Ирбаев серебряными медалями на Аннинской ленте.¹⁴

Особенно успешным для миссионеров был 1830 год. Графиня А. А. Орлова-Чесменская, владелица нескольких волостей в Самарском уезде со 100 000 жителей, решила в течение

¹³ А. Можаровский. Изложение хода миссионерского дела по просвещению казанских инородцев, стр. 180.

¹⁴ «История Татарии в документах и материалах». 1937, стр. 338—339. — А. Можаровский. Изложение хода миссионерского дела по просвещению казанских инородцев, стр. 184—185.

года окрестить всех своих крепостных чувашских крестьян. Для этого в имение графини прибыл все тот же Филарет с походной церковью. И вот при поддержке воинской команды был совершен очередной «христианский подвиг»: в реке Безенчуке было крещено в несколько приемов сразу свыше 4000 «язычествующих» чуваш из селений Ивановка, Березовый Солонец, Кармалы, Покровское, Преполовенское и др. В походной же церкви совершалось «таинство» брака новокрещеных чуваш, женившихся в «язычестве». Однако «богоугодные» дела графов Орловых этим не закончились. Они приказали соорудить церкви для новокрещеных в селах Канцевке, Преполовенском, Воскресенском, Екатериновке, Ивановке и Покровском, наделяя служителей церкви большими участками пахотных и сенокосных угодий.¹⁵ Оказывая такие услуги церкви, графы Орловы в лице священнослужителей приобретали надежных слуг, поддерживающих их эксплуатацию трудового крестьянства.

Таковыми же миссионерскими «подвигами» среди чуваш и мари Казанской губернии прославился один из ближайших помощников Филарета, архимандрит Чебоксарского Троицкого монастыря Самуил.

В борьбе за распространение «истинного православия» среди народов Поволжья духовенство уделяло значительное внимание внедрению христианских обрядов и искоренению языческих. С этой целью оно всячески приспособлявало свои обряды к старым, привычным для местных язычников. Об этих проделках православного духовенства свидетельствуют документы, исходящие от самих церковников. Вот что писал 10 июля 1829 года казанский архиепископ Филарет в письме, адресованном своему «соседу и сотоварищу» преосвященному Вятскому Кириллу: «Прошу Вас, владыка святой, сообщите Ваши мысли — не удобнее ли будет достигнуть цели обращения язычествующих крещеных теми же средствами, какие православная церковь установила и употребляла при обращении и наших предков русских? (Имеется в виду использование и приспособление православными церковниками языческих обрядов и праздников древних славян.— П. Д.). Беседа матери нашей церкви с сими малоумными чадами посредством священных наружных обрядов по опыту оказывается самую действительною и кажется иначе быть не может. Я поручил священникам так действовать, чтобы вместо их суеверных жертвоприношений, стараться всевозможно приучать их к святым церкви нашей обрядам — и даже так, чтоб не изме-

¹⁵ См. «Чтения в импер. Обществе истории и древностей российских». М., 1903, кн. 1 (207), отд. III, стр. 62—67.

нять где можно ни времени, ни места для священнослужений—например: они при начале сеяния приносят жертвы, почему ж и священнику не отслужить молебна со святыми иконами на открытом поле?».¹⁶

И, действительно, следуя указаниям руководителей епархии, сельское духовенство стремилось приспособлять христианские праздники и обряды к праздникам и обрядам языческой религии. Например, во время языческого моления чуваш о дожде, т. н. «уй чўк», священники стали служить православный молебен, собирая с каждого двора приношения натурой. Как и в предыдущие столетия, миссионеры и священники продолжали разрушать места языческих молений — киреметища, священные рощи, бывшие местами поклонничества богомольцев-язычников.

В этих преследованиях полицейские чины и духовенство действовали рука об руку. Обычно полиция вместе со священником являлась на мольбище, тушила священные костры и в присутствии чуваш поп служил молебен о «сокрушении» язычества.

На месте наиболее популярных языческих святынь и мольбищ ревностные христианские «просветители» нерусских народов сооружали храмы и монастыри. Выбор местоположения таких монастырей, как Седьмозерной пустыни близ Казани, Кизического, Мало-Юнгинского, Михаило-Архангельского и ряда других монастырей объясняется именно расчетом духовенства ликвидировать таким образом языческие мольбища, но использовать их вековую популярность в своих интересах. В одном из дореволюционных изданий по истории Волжско-Камского края имеется следующее описание: «В церкви села Бальдигина чтятся иконы скорбящей божьей матери и св. Николая, бывшие сначала в часовне, выстроенной на поле, в 2¹/₂ верстах от села, на месте древних вязовых деревьев, под которыми молились чуваша. Впоследствии иконы из часовни перенесли в храм, а часовню сломали».¹⁷

Говоря о борьбе с языческой религией, с ее обрядами и праздниками, следует отметить и такой курьезный факт. Многие «слуги Христовы» вполне серьезно верили в силу колдовства языческих жрецов и ворожей, а также были убеждены в существовании злых духов и божеств у «иноверцев». Например, характеризуя миссионерскую деятельность архимандрита Чебоксарского Троицкого монастыря Самуила, один из его современников сообщает такой случай, происшедший в ма-

¹⁶ А. Можаровский. Изложение хода миссионерского дела по просвещению казанских инородцев, стр. 183.

¹⁷ Н. А. Спасский. Очерки по родиноведению. Казанская губерния, Казань, 1913, стр. 294.

рийском селении Владимирское, Козьмодемьянского уезда, Казанской губернии. Приезжих миссионеров — архимандрита Самуила и его помощника — поместили на ночлег во вновь отстроенном доме. «Дело было вечером, — рассказывает очевидец, — мне, не выдавшему доселе монахов, интересно было посмотреть на гостей. Я пробрался в комнату. Увидев меня в комнате, миссионеры (их было двое) страшно перепугались: они приняли меня за кикимору».¹⁸

Изучение литературных и документальных материалов, освещающих деятельность миссионеров в этот период, показывает, что их успехи во внедрении христианства, как и в предыдущие столетия, были невелики. Почти во всех источниках отмечается слабая подготовленность миссионеров к «христианской деятельности» среди нерусских народов. Не владея языками тюркских и финно-угорских народов Поволжья, эти распространители православия во время своих поездок по «инородческим» приходам предпочитали заниматься вымогательством и грабежом крестьян. Эти повадки миссионеров, вероятно, хорошо были известны и их руководителям. Боясь, как бы своими грабительскими действиями его посланцы не вызвали новых волнений крестьянства, казанский архиепископ Филарет в течение целого года после утверждения своей миссии не осмеливался посылать проповедников в нерусские селения.

В своем письме вятскому архиепископу Кириллу от 29 апреля 1831 года он сообщал: «Я не посылал еще своих миссионеров, а думаю по одиночке на первый раз брать их с собою при обозрении епархии, чтобы они видели, как должно обращаться с сими людьми во спасение их и в назидание, а не в разорение и последней их слабой веры».¹⁹ Но даже прохождение миссионерской выучки у такого махрового реакционера, ставленника Николая Палкина, как Филарет, не могло внести сколько-нибудь существенных изменений в практическую деятельность миссионеров. «Учители (увещатели) не знают дела, а потому от них нельзя и ждать ничего»,²⁰ — писал один из преемников Филарета на посту руководителя миссии архиепископ Григорий.

Не только рядовые миссионеры, но и их сановные вожаки во время «пастырской» деятельности среди нерусского населения предпочитали силу полицейского оружия силе, вернее,

¹⁸ Н у р м и н с к и й. Инородческие приходы. Журнал «Православное обозрение», 1863, ноябрь. — А. М о ж а р о в с к и й. Изложение хода миссионерского дела по просвещению казанских инородцев, стр. 197—198.

¹⁹ А. М о ж а р о в с к и й. Изложение хода миссионерского дела по просвещению казанских инородцев, стр. 178—179.

²⁰ Там же, стр. 231.

бессилию, своих словесных внушений. В районы, куда они направлялись, губернские власти высылали грозные предписания, требуя оказывать «воинам» христианской церкви «все-возможное и незамедлительное пособие», командировать к ним вооруженных солдат, чтобы силой сгонять нерусских крестьян к церковной службе.²¹

Несмотря на усердное содействие административно-полицейских властей, церковникам не удавалось добиться выполнения новокрещеными православных обрядов и даже простого посещения церкви,— они упорно отказывались претендовать на загробное блаженство в «христианском раю». В этом лично убедился и казанский архиепископ Григорий, обследуя деятельность миссионеров и знакомясь с религиозно-нравственной жизнью новокрещеных чуваш и мари в 50-х годах XIX века.

В беседах с духовенством архиепископ Григорий сетовал на отсутствие истинных христиан среди новокрещеных, читал грозные назидания священникам, укорял их в недостаточно ревностном обращении «иноверцев» в веру христову. Вот некоторые факты и положения из его речи:

«...Обращенные в христианство чуваша, черемисы и вотяки местами отпали в язычество... Татарские муллы и языческие йомзи или мужаны, как известно из доходящих до нас сведений, очень ревностно и весьма предусмотрительно занимаются укоренением и распространением своих лжеучений. Некоторые из православных священников никогда ничего не читают в домах своих прихожанам для их научения и назидания... Состояние весьма жалкое и страшное!.. Мало видно успехов христианства. Ибо 1) чуваша, черемисы и вотяки нигде не шли в их приходскую церковь, в которую я входил, и можно ли верить, что они ходят в церковь во времена другие? Если бы они хотя слабо держались христианства, то при моем входе в их церковь они не утерпели бы не быть в церкви. 2) Если бы они, как христиане, ходили в церковь, то кошелевая сумма отнюдь не была бы так ничтожна во всех виденных мною их приходских церквях. 3) Церкви не были бы так малы, как малы все виденные мною в чувашских, черемисских и вотякских приходах; ибо приходы, имеющие в себе до 1200, 1300, 1500, 2000 и более лиц только мужского пола, имеют у себя церкви, могущие поместить не более как только 200 или 300 человек. 4) Церкви не были бы так бедны всею церковною утварью, как бедными оказались очень многие мною виденные в чувашских и черемисских приходах. Кроме сего, 5) ко-

²¹ См. Об этом более подробно в работе В. К. Магницкого. Школьное образование и некоторые черты религиозно-нравственной жизни чуваш Ядринского уезда, стр. 222—225.

гда по церкви в чувашских, черемисских и вотякских приходах оказывается какая-либо важная нужда, требующая пожертвований от прихожан, пожертвования почти всегда очень незначительны, ибо в чувашских и черемисских приходах почти все церкви деревянные: когда пожертвования делались бы охотно, церковные нужды отвращались бы немедленно; но теперь на многих церквях крыши почти совершенно сгнили, добровольных пожертвований нигде нет, и церковные нужды со дня на день только увеличиваются... Наконец, 6) известно, что чуваш, черемисы и вотяки, которые обыкновенно выдают себя очень бедными, тайно приносят своим идолам очень ценные жертвы, приносят несмотря на то, что начальство преследует таковые их действия. Что этим в них показывается? Без сомнения то, что чуваш, черемисы и вотяки сердечно привязаны к своей старой вере».²²

Воинствующий владыка выдвинул перед духовенством целую программу настойчивого насаждения христианства среди народов Поволжья, подробно изложив способы, которыми следует «поколебать и истребить старую языческую веру, дабы расположить иноверцев к сердечному принятию православной веры». Для обращения нерусских крестьян в православие священнослужителям в первую очередь рекомендовалось применять мирные средства: терпеливо и с большим усердием вести пропаганду христианства на языках нерусских народов, избегая принуждения и насилия. «Принуждение черемис, чуваш и вотяков ходить в православную церковь к богослужениям, без доставления им должного наставления в православной вере,— рассуждал перед духовенством архиепископ Григорий,— скорее расположит их, а может быть некоторых и расположило, не к усерднейшему принятию православной веры, а к решительнейшему уклонению от веры православной в свое прежнее язычество».²³

Репрессивные меры воздействия силами полицейско-административных органов, по мнению главы духовенства Поволжья, должны были применяться главным образом к лицам, упорно отказывающимся от крещения, возглавляющим отступническое движение и ведущим пропаганду против христианства. Но в действительности репрессии и насилия на религиозной почве применялись в гораздо более широких масштабах.

²² Беседы с духовенством Казанской епархии Григория, архиепископа казанского. СПб., 1855, стр. 15—25. — А. Можаровский. Изложение хода миссионерского дела по просвещению казанских инородцев, стр. 232—234.

²³ А. Можаровский. Изложение хода миссионерского дела по просвещению казанских инородцев, стр. 234.

Миссионерские историки, повествуя о христианизации перусских народов Поволжья в первой половине XIX века, старательно замалчивали применение царскими властями и церковниками насильственных мер в насаждении христианства. Искажая действительность, они утверждали, будто священнослужители для распространения «истин» православной веры пользовались лишь словесными увещеваниями.

Однако многочисленные архивные документы полностью разоблачают эту фальсификацию и дают ясную картину того, как боролась христианская церковь с отступниками и какими средствами пыталась она удержать крещеных в православии. Вот некоторые факты, свидетельствующие о «чадолюбивых» действиях святых отцов в чувашских селениях:

«В 1829 году, во время предпасхального поста, священник села Малых Тимирчей Т. Н. Цветков с дьяконом П. Васильевым пришедши для сбора руги в дом Кирилла Алексева начал говорить ему, почему он до сего времени не отдает церкви за два года, по условию, сделанному с обывателями, солому. Кирилл Алексеев в ответ на требования священника сказал, что теперь по случаю глубокого снега солому достать невозможно. За это священник Т. Н. Цветков с дьяконом П. Васильевым при церковном старосте Гавриле причинили жестокое побойство так, что К. Алексеев, находясь три недели в тяжелой болезни, помер».²⁴

В 1829 году благочинный Козьмодемьянского уезда предписал священнику и церковнослужителям села Русской Сормы «внушить без отлагательства времени своим прихожанам» с угрозой привлечения их к судебной ответственности: «1. чтобы ни большие, ни малые отнюдь не ходили без крестов; 2. чтобы все они умели молиться богу; 3. чтобы они мало-помалу приучились произносить кратчайшие молитвы, а за сим 4. чтобы они всемерно сближались с церковью, как хождением в воскресные и праздничные дни в оную и приобщением св. тайнам детей своих в оные дни, так и напоминанием внушений касательно соблюдения правил оной церкви».²⁵

Жестокий произвол и злоупотребления туеядцев-церковнослужителей, прикрывавших свои преступные деяния лозунгом «христианского просвещения» народов Поволжья, в первой половине XIX века приняли столь колоссальные размеры,

²⁴ ЦГА ЧАССР, ф. Чебоксарского уездного суда, д. 266, лл. 1—14. Основная часть документальных материалов о процессе христианизации чуваш в первой половине XIX века извлечена из Центрального Государственного архива Чувашской АССР тов. Ермолаевым П. Ф. и предоставлена автору настоящей работы.

²⁵ Цит. из статьи П. Г. Григорьева. Волнения чувашского крестьянства в 1841—42 гг. «Записки» ЧНИИ, вып. 1, Чебоксары, 1941, стр. 16.

что о них вынуждены были заговорить даже представители высших властей царизма. В 1831 году жандармский полковник Маслов, докладывая шефу жандармов графу Бенкендорфу о положении нерусских народов Казанской губернии, привел в своем рапорте достаточно убедительные факты, показывающие, как выполняли отцы церкви свою христианскую миссию.

Вот что пишет жандармский полковник, которого никак нельзя заподозрить в особой симпатии к чувашскому крестьянству:

«1. Ужасное лихоимство поселилось и в самом духовенстве. Поступки большей части церковнослужителей с чувашами не лучше писарских и судейских. Для них смерть чувашина, особенно богатого, умершего без исповеди или причастия, есть хлебное дело. За похороны такого покойника берут от 10 до 100 рублей, угрожая, в случае неплатежа, донести начальству, которое должно приехать с лекарем, дабы разрезать мертвеца; и для образованного народа много значит таковое обстоятельство, но для суеверных чуваш, снабжающих и во гробе покойников своих всеми принадлежностями земной жизни, как-то: деньгами, посудой и одеждой,—анатомирование мертвеца есть ужасное в деревне происшествие.

И так чувашенин, при жизни бедствовавший, и по смерти оставляет горе своему семейству, заставляет его расплачиваться за безвременную свою кончину и непринятие святого причастия, за которым, хотя и посылал к священнику, но не дождавшись умер.

2. Свадьба у чуваш есть также источник доходов судейских и священнических. Надобно сделать обыск или сведение, нет ли родства между сочетающимися; тут начинается проволочка, которая много значит для такого народа, который, держась еще прежних языческих обычаев своих, задолго до венца покупает себе невест и имеет уже с ними супружескую жизнь. Вместо искоренения сих соблазнов способами, верой предписываемыми, священники под рукой им сие дозволяют; но как скоро дойдет дело до венчания, тогда начинают поступать с ними, как с преступниками законов божеских и гражданских, грозят судом и берут деньгами.

А как предварительная до венца супружеская жизнь чувашина редко остается без того, чтобы не иметь детей, и ему подлежит необходимость крещения, то и сие служит для священника предлогом ввести отца дитяти и целое семейство в хлопоты и напасть. Деньги, данные священнику, покрывают грехопадение чувашенина.

Возмущаемый в самых естественных побуждениях своих служителем алтаря, угнетаемый своими начальниками, чувашенин ожесточается сердцем, делается нечувствительным и

хладнокровным ко всему его окружающему; он беспрекословно выполняет прихоти всякого подьячего, рассыльного, проезжего. Не уверен в своей собственности и личной безопасности. Какие он должен иметь мысли о господствующем народе и религии, недавно принятой, видя такие поступки светских и духовных судей своих?»²⁶

Многочисленные злодеяния «добрых пастырей», их оголтелое вымогательство вынудили и представителей высшего духовенства заговорить о необходимости обуздать служителей церкви. Например, в 1827 году казанский архиепископ Иона Павинский обратился к духовенству со специальным посланием, в котором бичевал священнослужителей за халатность и грубость с прихожанами. За противозаконные поборы архиепископ назвал их «наймитами», а не пастырями, грозил судом. Он предписывал служителям церкви избегать пьянства, не вымогать «излишней mzды», а также требовал не укрывать преступления духовенства, которые доходили до убийства.²⁷

29 ноября 1827 года симбирский протоиерей Милонов в своем рапорте о миссионерском объезде чувашских и татарских селений Симбирского, Буинского и Ставропольского уездов писал, что крещеных он нашел «не только колеблющимися в христианской вере, но и приклонившимися к магометанству: святые иконы из домов у них были вынесены, сами они без крестов и поясов, на головах их тюбетейки, как и у некрещеных татар, их сожителей; креститься по-христиански и читать молитвы христианские поставляли как бы за некое осквернение себя тем и не хотели; родившихся детей крестить перестали, с сосватанными невестами стали жить не венчавшись, словом сказать, никаких следов христианства в них не видно было». На увещевания миссионера возвратиться в лоно христианской церкви чуваш и татары ответили жалобами на притеснения и вымогательства священников и просьбами об их замене. Они «убедительнейше просили, чтобы приходские священники за исправление треб их не обижали требованием многого количества денег и за то не притесняли бы их, как прежде бывало, напр., за венчание от 8 до 20 руб., а иногда и больше, за похороны большого так же; а в деревне Новых Маклаушах, села Городищ священник с крещеного татарина Василия Иванова, как ему протоиерею Милонову он сам жаловался, за обвенчание взял 40 рублей; деревни же Новых Ишлей Федор Тимофеев объявил, что села Шемурши

²⁶ Цит. из сборника архивных документов «Восстание чувашского крестьянства в 1842 г.» Чебоксары, 1943, стр. 27—28.

²⁷ «История Татарской АССР». Том I, Казань, 1955, стр. 255.

священник взял за похороны жены Сергея Федорова 25 руб., женился он, и сей же священник с него за обвенчание взял 20 руб., а другой того же села священник за обыски со стороны невесты с него же столько же взял, итого взято 40 рублей, а притом некоторые из поверенных их объяснились ему, что проситься в магометанство заставило их не столько то, что они не знают христианской веры, сколько непомерные требования с них попов за исправление треб денег, а особливо за венчание и похороны».²⁸

3 февраля 1828 года Святейший синод, в связи с обсуждением мер борьбы против отпадения нерусского населения Среднего Поволжья от христианства, вынужден был направить начальству Казанской епархии специальное предписание, один из пунктов которого гласил: «В предосторожность против вредных последствий, каковые по настоящему делу оказались от предосудительного домогательства излишних доходов за требы, подтвердить с подписями всем причтам новокрещенских приходов, чтобы довольствовались доброхотными даяниями прихожан и излишнего не требовали».²⁹

Однако все эти послания и предписания высшего духовенства не могли изменить положение и заставить священнослужителей отказаться от привычки жить за счет грабежа населения.

О насилиях и грубых вымогательствах служителей церкви в последующие годы, уже после строгого запрета высших духовных властей, свидетельствуют многочисленные факты. Вот некоторые из них.

4 апреля 1845 года крестьянин дер. Кисяевой, Тогашевской волости, Чебоксарского уезда Федор Сергеев обратился к священнику Абашевской церкви за разрешением похоронить по церковному обычаю 9-месячную дочь. Ему пришлось отдать священнику последние деньги — 1 р. 22 коп., но тот требовал еще 98 коп., для чего «велел ему заложить с себя последний кафтан, без какого он должен остаться в одной рубахе». Однако поп и этим не удовлетворился: он приказал наказать бедняка-крестьянина розгами перед своим домом и угрожал ему ссылкой.³⁰

Один из корреспондентов В. К. Магницкого в письме от 26 ноября 1892 года приводил такие красноречивые факты о вымогательствах духовенства чувашских приходов:

²⁸ А. Можаровский. Изложение хода миссионерского дела по просвещению казанских инородцев, стр. 132—133.

²⁹ Там же, стр. 134—135.

³⁰ «История Татарии в документах и материалах». М., 1937, стр. 339.

«В Тобурдановском и Норвашинском приходах чуть не до 80-х годов (по крайней мере, об этом мне рассказывали еще в третьем году) практиковалось так: придут отцы малолетних к священнику, отдадут деньги за свадьбу, справляют по-чувашски и самую свадьбу, и живут малолетние до совершеннолетия невенчанными. А как исполнятся года, придут в церковь и без всяких церемоний повенчаются, за повенчание дадут 1 р. или 50 к. Деньги эти уже записывались в доходную тетрадь и делились на весь причт. Дети, родившиеся от таких сожителств, записывались в «метрики», уже после венчания, и тут священники с отцов брали деньги, смотря по возрасту записываемого ребенка,— брали за то-де, что он, в сравнении со сверстниками, год или два проживет лишних на свободе от призыва в солдаты. То же самое практиковалось в Татмышевском приходе (Ача-базар); здесь даже производилось следствие об уничтожении компрометирующих листов «обыскной книги». В Тогаевском приходе, Чебоксарского уезда, это водилось при о. Оточеве, и поступившие после него священники повенчали несколько таких браков. Конечно, все это проделывалось в богатых семьях. Да, в старину в инородческих приходах много творилось такого, чему теперь верится с трудом. Недаром инородческий приход прежде считался золотым дном. Тогда окружной начальник, и священник, и «кантор-тавраж» (служащие в волостных правлениях) большею частью были заодно и друг другу руки мыли».³¹

Репрессии и другие меры полицейско-административного воздействия по-прежнему применялись и с целью заставить крещеных чуваш строго соблюдать христианские обряды и праздники, вынудить их отказаться от обрядов языческой религии. Для опровержения лжесвидетельств миссионерских историков о христианизации чуваш лишь мирными средствами и путем «пастырских» увещаний приведем еще некоторые документальные материалы, которых в архивах царских учреждений сохранилось немало.

В 1831 году в Цивильском уездном земском суде было заведено дело против крестьян дер. Елюккасы Петра Захарова, Василия Афанасьева, Семена Герасимова, Тихона Алексева, Петра Иванова, Александра Никифорова, обвинявшихся в отступлении от христианской веры. Несмотря на настойчивые увещания миссионера, архимандрита Самуила, они не соблюдали постов, в дни праздников занимались сельскохозяйственными работами и, не повинаясь властям, почитали лишь

³¹ См. В. К. Магницкий. Из быта чуваш Казанской губернии. Журнал «Этнографическое обозрение», кн. XVIII, М., 1893, стр. 137.

свою языческую пятницу. Решением суда этих крестьян оштрафовали на 20 руб. каждого и заставили дать подписку, что впредь они будут строго соблюдать православные обряды.³²

В том же году решением Цивильского уездного земского суда крестьяне дер. Второе Семеново за несоблюдение обрядов и праздников христианской веры наказаны батогами по 10 ударов.³³

1 марта 1834 года, перед пасхой, священник села Тойсей пришел в деревню Ойкасы Цивильского уезда для обхода с крестом и богоявленной водой и в избе Савелия Иванова обнаружил мясо. Когда священник стал упрекать крестьянина в употреблении мясной и скоромной пищи, последний вообще отказался от соблюдения христианских постов и даже отнял у своего «пастыря» собранные в деревне рожь и овес. Сосед Иванова, крестьянин Ефим Савельев, прямо заявил духовенству: «если вы будете запрещать есть мясо в посты, то буду звать бунтовать всех прихожан», — и, действительно, стал ездить по окрестным селениям, собирая сходы, на которых призывал крестьян отказаться от православной веры. За это Цивильский уездный суд приговорил крестьян С. Иванова и Е. Савельева к наказанию батогами.³⁴

25 апреля 1836 года крестьяне села Карамышева, Чебоксарского уезда, Иван Степанов, Илья Афанасьев и Иван Николаев в церкви во время «благования и причащения святых таин» распускали слухи, будто бы указом царя велено новокрещеным чувашам жить по образу их предков, чем вызвали смятение среди односельчан. Прихожане кричали, что они не пойдут к святому причастию, мотивируя это тем, что сегодня они уже успели поест. Ссылаясь на указ Сената, Чебоксарский уездный суд постановил: всех крестьян, уклонившихся от причаствия, наказать розгами.³⁵

В 1838 году Ядринский уездный земский суд постановил: всех лиц, отказавшихся от исповеди и святого причаствия, согласно предписанию Казанской духовной консистории, «отослать в Козьмодемьянские и Ядринские градские и земские полиции при указах с тем, чтоб они значущимся в них, небывшими в 1837-м году у исповеди и святого причаствия людям внушили о непременно исполнении сего христианского

³² ЦГА ЧАССР, ф. 89, Цивильского уездного суда, оп. 1, д. 238, л. 2.

³³ Там же, д. 238, л. 63.

³⁴ Там же, д. 832, лл. 1—2.

³⁵ ЦГА ЧАССР, ф. Чебоксарского уездного суда, д. 291, св. 73.

долга, объявив им, что в противном случае поступлено будет с ними по 23 статье 14 тома свода законов».³⁶

Несмотря на вмешательство полиции и многочисленные судебные преследования, чувашские крестьяне и в последующие десятилетия продолжали исповедовать свою старую веру и уклонялись от исполнения обрядов христианской религии. Священнослужители постоянно жаловались епархиальному начальству на своих прихожан, обращались за помощью к местным органам власти, чтобы силой и угрозами вынудить чувашских крестьян «оставить прежние свои заблуждения, прекратить общения с некрещеными, а содержали бы христианскую веру твердо и непоколебимо, и хотя бы научились самонужнейшим молитвам христианским, а для того священнослужителей в дома свои пускали бы беспрепятственно и никакого оскорбления им не делали».³⁷

Например, в 1849 году священник Троицкой церкви села Шумшеваши, обращаясь в Шуматовское волостное правление Ядринского уезда за содействием, жаловался: «Крестьяне деревень Пагиш, Ямаш и Исмендер, по сделанному ими в 1841-м году общему языческому «чуку», по имянному повелению, преданы, в отношении их религиозности, под особенный надзор как духовного, так и светского начальства. Ныне же, в сем 1849 году, из означенных деревень, состоящих не менее двухсот человек, явилось в церковь всех только восемь человек, несмотря на все мои убеждения и склонения их ходить в церковь для исполнения вышеозначенного долга христианского... Также прошу выслать прихожан из деревень Шоркасов и Якейкиной, из коих говевших было только шестнадцать человек обоего пола, — количество весьма недостаточное».³⁸

1 марта 1854 года священники села Хочашева, Ядринского уезда, доносили в местные органы власти, что «на пастырские

³⁶ В. К. Магницкий. Школьное образование и некоторые черты религиозно-нравственной жизни чуваш Ядринского уезда, стр. 235—236. Ст. 23 14 т. свода законов гласила: «Кто из принадлежавших к православной церкви будет уклоняться от исповеди и причастия по нерадению, небрежению или по другим незаконным причинам, на таковых, с ведома епархиального архиерея, налагается церковная публичная эпитимия (наказание.— П. Д.); без отлучения однакож должностных лиц и поселян от домов, под смотрением приходских священников, сельских или волостных начальств, а в городах при посредстве начальства по состоянию каждого».

³⁷ К. Прокопьев. Религиозное состояние инородцев до распространения среди них просветительной системы Н. И. Ильминского. В кн. С. Чичериной. У приволжских инородцев. СПб., 1905, стр. 117.

³⁸ В. К. Магницкий. Школьное образование и некоторые черты религиозно-нравственной жизни чуваш Ядринского уезда, стр. 237.

их внушения и убеждения к исполнению обязанности христианской касательно бытия у исповеди и святого причастия каждого их прихожане делают или нерезонные отзывы, как-то некоторые отзываются своими недосугами, разъездами и надеждою исполнить христианский долг на будущее время при продолжении поста; а другие, вышед как бы из терпения, уклоняются, говоря: доколе нас будут к тому побуждать? Все každогодно исповедайся и причошайся!.. Чрез то самое и остаются неисполнителями сего наиважнейшего христианского долга».

Получив этот донос духовенства, уездные и волостные чиновники строжайше предписали сельским правлениям силой принудить казенных крестьян деревень Ямашевой, Кадеевой и др. исполнить «сей наиважнейший» долг.³⁹

Один из священников, вспоминая впоследствии о подобных насильственных способах приобщения чувашских крестьян Цивильского уезда к христианству, в своем дневнике писал: «Раньше бывало чуваш нашей местности гоняли в церковь говеть особые, так называемые церковные, десятники, на которых и лежала обязанность ежедневно доставлять в течение великого поста в приходский храм известное число говельщиков и говельщиц. Десятники ходили по домам и силой гнали упорных, отказывавшихся от исполнения христианского долга». Сопротивляющихся «местные власти привлекали к ответственности, в частности к штрафам».⁴⁰

Интересные сведения о методах насаждения церковниками обрядов христианской церкви среди низовых чуваш Буинского уезда Симбирской губернии содержатся в историко-этнографических заметках К. Прокопьева. В одной из своих многочисленных статей о христианизации чуваш он сообщает, что до 80-х годов XIX века среди чувашского населения на его родине (имеется в виду с. Ново-Ильмовый Куст, Буинского уезда.— П. Д.) христианские обряды почти никем не исполнялись. «На моей родине, как и в других местах,— писал К. Прокопьев,— чувашаи праздновали вместо воскресения пятницу. Летом, во время полевых работ, священник иногда приказывал сельским властям не пускать народ в поле. И вот сотские и десятские начинали скакать по полям и отнимать серпы у ослушников, которые (серпы) потом выкупались за полштоф водки. Оштрафованный таким образом чувашин в следующее воскресенье не решался уже идти в поле на жнитво, но и в церковь не ходил, сидел дома да ругал попа. А пят-

³⁹ В. К. Магницкий. Школьное образование и некоторые черты религиозно-нравственной жизни чуваш Ядринского уезда, стр. 237.

⁴⁰ П. Мике. По чувашским приходам. Отд. оттиск из «Известий по Казанской епархии», за 1904 г., стр. 2—3.

ницу все-таки праздновали. Таким образом, чуваш в самую жаркую рабочую пору, когда для мужика дорог каждый час, вынуждались праздновать 2 дня в неделю: один — по своей воле, другой — по принуждению. Такие порядки практиковались во многих местах Буинского уезда и, само собой разумеется, озлобляли чуваш против духовенства». ⁴¹

Убедившись в упорном бойкотировании чувашами христианских обрядов и праздников, духовенство выколачивало деньги с крестьян и иными путями. Так, взамен доходов, которые должны были поступать в их карман во время говения и при исповеди прихожан в церкви, священники заставляли чувашских крестьян вносить за себя и всех членов семьи выдуманный попами особый налог, т. н. «чун укши» — душевые деньги, выкуп души.

Говоря о взимании этого нового вида церковного налога, К. Прокопьев сообщает: «чувашин-домохозяин являлся в церковь, исповедовался без всякой подготовки, без предварительного говения, расплачивался за себя и за семью и спокойно отправлялся домой. Другие приходили в церковь только за тем, чтобы внести двухкопеечный с души сбор вместо говения и уходили домой не исповедовавшись. А большинство прихожан, особенно деревенские, вовсе не являлись в церковь и вносили «чун укши» (выкуп души) на пасхе, когда духовенство ходило по приходу с молебнами... Таким образом, духовенство не оставалось в проигрыше от того, что прихожане его не говели». ⁴² Но не все крестьяне были в состоянии сразу уплатить за молебен, говение и прочие требы. Чтобы избежать этой дани и не иметь от духовенства неприятностей, во время крестного хода на пасхе крестьяне специально уходили из дома. Однако перехитрить священников было нелегко. Они посылали «детей разыскивать хозяина дома, и духовенство сидело в этом доме до тех пор, пока не явится хозяин дома и не уплатит ему всех денег за молебен и двухкопеечного сбора. В некоторых домах сидели по полчаса и более. В случае если хозяин не находил денег, часто бабы и девушки вынуждались отрезывать с туалетных своих принадлежностей серебряные монеты». ⁴³

Выполняя предписания высшего духовного и светского начальства, священнослужители «инородческих» приходов и

⁴¹ К. Прокопьев. Религиозное состояние инородцев до распространения среди них просветительной системы Н. И. Ильминского, стр. 122.

⁴² Там же, стр. 121.

⁴³ Там же, стр. 121—122.

представители полицейско-административных властей на местах продолжали всячески преследовать служителей культа языческой религии, обвиняя их в организации возврата крещеных в старую веру. В 1830 году, например, по инициативе духовенства в ряде чувашских селений велись судебные следствия против йомзей.

В 1837 году священнослужители церкви села Шумшеваш Ядринского уезда добились ареста и возбуждения судебного следствия против чувашской крестьянки Марины Ивановой на том основании, что она как йомзя совращает народ гада-нием. За отсутствием улик власти вынуждены были освободить обвиняемую. Однако уездный исправник предписал волостному правлению «внушить обывателям, дабы они имели за нею присмотр, с тем, буде она в чем замечена, то с описанием обстоятельств и ее действий, представить в земский суд».⁴⁴

В 1841 году чувашка Наталья Петрова из села Хочашева, Ядринского уезда, за гаданье способом «шай тытма» решением суда была заключена на покаяние в Казанский женский монастырь.⁴⁵

Произвол духовенства в отношении нерусских народов Поволжья проявлялся и в других формах. В частности, распространение христианства на территории Волжско-Камского бассейна с самого же начала сопровождалось насильственным захватом церковью и монастырями земельных и прочих угодий, возделанных в течение многих веков тяжелым крестьянским трудом. За проповедь смирения царизм продолжал усердно награждать служителей церкви землями, отобранными у нерусских крестьян. Но тунеядцы в рясах, не ограничиваясь щедрыми вознаграждениями царских властей, проявляли ненасытную алчность в расширении своих владений.

К середине XIX века в руках духовенства в Чувашии находилось около 15 тыс. десятин земли. Особенно крупные и доходные угодья принадлежали монастырям. Их владения были повсюду. Например, Чебоксарскому Введенскому мона-

⁴⁴ В. К. Магницкий. Школьное образование и некоторые черты религиозно-нравственной жизни чуваш Ядринского уезда, стр. 225—226.

⁴⁵ В. К. Магницкий. Школьное образование и некоторые черты религиозно-нравственной жизни чуваш Ядринского уезда, стр. 225—226. Гаданье способом «шай тытма» заключалось в том, что йомзя отрезал маленький кусочек хлеба, затем в него втыкал иголку с ниткой и, держа за ниточку, приводил в движение. Наблюдая за направлением его качания, йомзя «определял» причины болезни, несчастья пострадавшего и объявлял, какие меры необходимо предпринять для избавления от них. См. А. Рекеев. Из чувашских преданий и верований. «Известия по Казанской епархии», 1897, № 3, стр. 74—75.— В. К. Магницкий, Материалы к объяснению старой чувашской веры, стр. 17.

стырю удалось захватить обширные луга на левом берегу Волги и богатые рыболовные угодья за Волгой (9 озер в Козьмодемьянском уезде), а также мощную мельницу при с. Русская Сорма, Ядринского уезда. В руках Цивильского Тихвинского монастыря сосредоточились крупные земельные владения, мельница на р. Сулице при д. Савино в Свияжском уезде. Увеличивались и земельные площади алатырских монастырей. Только на территории Алатырского уезда им принадлежала 541 десятина земли.⁴⁶

Рост земельных владений служителей церкви происходил исключительно за счет захватов крестьянских наделов. Местные органы царской власти, заинтересованные в укреплении позиций духовенства, оказывали ему прямое содействие в грабеже населения. Так, например, в северных районах Чувашии царские чиновники отмежевывали в пользу духовенства от крестьянских владений целые участки в 100—150 десятин. Священнослужители Шихазановского прихода отторгли от крестьянских наделов 152 десятины земли, Ядринского сельского прихода — 132 десятины, Второ-Чурашевского, Багильдинского, Янтиковского, Тобурдановского, Кошелеевского, Хормалинского, Яндашевского и некоторых других приходов — по 100 десятин земли.⁴⁷ Активное сопротивление крестьян этому грабежу церковников подавлялось вооруженной силой полиции и казаков. Все это, разумеется, вызывало ненависть крестьян к духовенству и усиливало крестьянские волнения.

Организаторы и вдохновители русификаторской политики царизма в Поволжье применяли, как уже указывалось, не только методы прямого насилия и репрессий, но и иные, более тонкие и действенные средства. Одним из них являлось, в частности, использование школы в качестве орудия религиозно-мистической пропаганды, для подготовки из среды «инородцев» миссионеров-священников. По сравнению с предыдущими столетиями, распространение среди нерусских народов религиозного «просвещения» в XIX веке принимает более широкий размах и организованный характер.

Упорное стремление сделать школу рассадником христианского мракобесия в Поволжье отчасти объясняется результатами миссионерской практики XVIII века. Именно тогда царизм начал уделять серьезное внимание подготовке кадров миссионеров и церковнослужителей из «инородцев» в специ-

⁴⁶ См. Т. Г. Григорьев. Реформы 60—70 гг. XIX в. в Чувашии. В кн. «Материалы по истории Чувашской АССР», вып. II, Чебоксары, 1956, стр. 8—9.

⁴⁷ Там же, стр. 9.

ально созданных монастырских и «новокрещенских» школах, в духовных семинариях. Насильно отбирая нерусских детей в миссионерские школы, царские администраторы надеялись подготовить религиозных фанатиков, которые смогли бы на своем родном языке распространять христианскую веру, укрепляя сородичей в православии.

Действительно, в XVIII веке царизму удалось пополнить ряды миссионеров кадрами, воспитанными в местных духовных учебных заведениях. Причем своими свирепыми приемами «христианского воздействия» на крестьян они мало чем уступали миссионерам, присланным из Синода. В течение XVIII века в монастырских, новокрещенских школах, несмотря на значительный отсев (за счет беглых) учеников и на их большую смертность, курс духовно-миссионерского обучения прошли более 200 чувашских детей. Этим было положено начало созданию чувашского христианского духовенства.⁴⁸ Только за 1767—1773 гг. из их числа 43 церковника из чуваш «для наставления и обучения населения христианскому долгу» были определены в чувашские приходы.⁴⁹ Эти типичные миссионеры-русификаторы, подобно своим русским коллегам, занялись не только религиозным одурманиванием, но и грабежом прихожан, что вызывало злобу и ненависть крестьян, а весьма часто и активную борьбу их против столь усердной «христианской» деятельности.

Некоторые из учеников новокрещенских школ, считавшиеся «понятнейшими» и «способнейшими» в освоении миссионерской «науки», направлялись для дальнейшего усовершенствования в духовные семинарии, а впоследствии и в духовные академии. Окончившие эти учебные заведения пользовались привилегированным положением и занимали более выгодные и доходные служебные места на миссионерском поприще. Среди воспитанников духовных семинарий были такие ревностные поборники христианства, как миссионерский проповедник Ермий Иванов (Рожанский), прославившийся своим жестоким «вразумлением» чуваш; как учитель Казанской новокрещенской школы Алексей Алонзов (Алмазов); как Григорий Рожанский, Иван Русановский, Петр Талиев — переводчики и авторы религиозно-нравственных книг на чувашском языке.

В начале XIX века вопросы просвещения и религиозной пропаганды выдвигаются на передний план. Это объяснялось

⁴⁸ М. Я. Сироткин. Культура и просвещение в Чувашии XVIII и первой половины XIX веков. В кн. «Материалы по истории Чувашской АССР», Чебоксары, 1958, вып. 1, стр. 398.

⁴⁹ Н. В. Никольский. Христианство среди чуваш Среднего Поволжья в XVI—XVIII веках, стр. 185.

не только нуждами русификаторской политики, но и потребностью в образованных работниках для государственных учреждений, промышленности и торговли. Министерство народного просвещения, учрежденное в 1802 году, сразу же взяло под свой контроль всю систему учебных заведений. Оно стремилось приспособить школу к нуждам царизма и правящих классов, для чего всеми способами внедряло религию и мистику в область просвещения. Религия и просвещение рассматривались царизмом в неразрывном единстве, что ярко подтверждается их ведомственным объединением — созданием в 1817 году единого Министерства духовных дел и народного просвещения.

За ревностное насаждение религиозного мракобесия в системе народного образования, за разнузданную реакционно-мистическую пропаганду современники с меткой иронией прозвали Министерство просвещения «Министерством затемнения». Ученость без веры в бога считалось «не только ненужной, но и вредной».

Все это отразилось и на постановке просвещения нерусских народов Среднего Поволжья. С начала XIX века здесь, в том числе и в Чувашии, начинают появляться первые светские школы. При этом царизм оставался верным своей традиционной национальной политике: школа должна была служить орудием русификаторства и пропагандировать принципы православия и самодержавия. Один из ярых реакционеров, министр народного просвещения Д. А. Толстой открыто заявлял: «Конечной целью образования всех инородцев, живущих в пределах нашего отечества, бесспорно должно быть обрусение и слияние с русским народом».⁵⁰

Апологеты насильственной русификации для оправдания национально-колониального гнета царизма в своих псевдонаучных «трудах» стремились доказать, что нерусские народы из-за «природной отсталости» не способны к самостоятельному развитию своей экономики и культуры и в национальном отношении обречены на полное вырождение и гибель. Единственный путь их спасения, твердили эти горе-теоретики, заключается в окончательном слиянии с русским народом и в пресображении под светом христианства. Например, великодержавный шовинист сенатор П. Сумароков, ратовавший за исчезновение «иноплеменных», в своем пасквиле на чувашский народ утверждал в 1839 году, что чуваша «в нынешнем состоянии мало полезны государству, но со временем прави-

⁵⁰ Цит. из кн. А. Ф. Эфи́рова. Нерусские школы Поволжья, Приуралья и Сибири. Исторические очерки. Учпедгиз, 1948, стр. 5.

тельство исправит то, в чем отказала им природа. Медведь пляшет, собака отгадывает карты, коза ходит по канату. Определят к ним старост, бурмистров из русских и возьмут детей их в уездные школы. Сим научатся версе, наречию нашему, по возвращении в семейства устыдятся диких, безумных обычаев, подадут собою примеры к подражанию, и последует во всем счастливая перемена».⁵¹

Подобные же идеи использования школы для русификации нерусских народов преподносились со страниц официальной печати. Так в журнале Министерства народного просвещения сторонники «обрусительной системы» проповедовали: «Татарские, чувашские и всякие другие... инородческие дети должны обучаться только русской грамоте, а не какой-либо инородческой грамоте, которой обучаться не для чего...»⁵² Если даже разрешалось использовать родной язык для обучения, то и в этом случае преследовались лишь русификаторские цели. Об этом ясно свидетельствует следующее послание Святейшего синода Правительствующему сенату: «В селениях, обратившихся в православную веру грекороссийского исповедания, как-то: карел, черемис, мордвы, вотяков, татар, чуваш и прочих, коих дети по-русски не понимают, учить и церковнослужителям в школах и церквях наставление производить на их природном языке дотоле, доколе все прихожане от мала до велика разуметь будут совершенно российский язык».⁵³

Вновь открывавшиеся школы сразу же попадали под строгий контроль церкви. Царизм упорно добивался, чтобы даже самое низшее, элементарное образование служило делу христианизации и русификации народов Поволжья. Вот почему Министерство двора и уделов в своем циркуляре, направленном в марте 1838 года в Симбирскую удельную контору, требовало, чтобы в чувашских селениях открытие училищ проводилось одновременно с постройкой церквей. Циркуляр гласил: «во всех чувашских селениях Симбирской губернии молодых чуваш закону божью и русской грамоте учили бы приходские священники и ученье открыть в тот же год пока в наемных квартирах, а как училища будут открыты, в училищах... в

⁵¹ П. Сумароков. Прогулка по 12-ти губерниям с историческими и статистическими замечаниями в 1838 году. СПб., 1839, стр. 223.

⁵² «Журнал Министерства народного просвещения», 1867, ч. СXXXV, сентябрь, стр. 277.

⁵³ Цит. по статье А. Н. Григорьева. Христианизация нерусских народностей, как один из методов национально-колониальной политики царизма в Татарии. В кн. «Материалы по истории Татарии». Казань, 1948, вып. 1, стр. 253.

удельных имениях в весьма непродолжительном времени строить церкви и открывать приходы».⁵⁴

Управление учебными заведениями всего Поволжья было возложено на совет Казанского университета, при котором позднее, в 1811 году, был организован и специальный училищный комитет. Следует заметить, что открытие самого Казанского университета было связано в основном с «инородчески-миссионерскими» целями. Создавая университет, царизм стремился прежде всего обеспечить себя усердными чиновниками из детей привилегированных сословий и имущих классов. В то же время принимались все меры, чтобы закрыть доступ в высшие учебные заведения детям нерусских крестьян. В результате вплоть до Октябрьской революции число чуваш, получивших высшее светское образование, не превышало 20 человек.

Для детей нерусских народов даже убогое религиозно-верноподданническое образование в приходских училищах было связано с большими трудностями. Попытки прогрессивных деятелей Казанского университета увеличить число сельских приходских училищ вызывали упорное сопротивление со стороны реакционного местного дворянства, духовенства и чиновников. Когда, например, совет Казанского университета через губернское правление обратился к уездным властям с просьбой содействовать открытию школ в чувашских селениях, то чиновные мракобесы рапортовали, что чуваш не желают обучать своих детей в школах.⁵⁵ Так, исправник Цивильского нижнего земского суда Завацкий и помещик Чашков в беседе с директором народных училищ Казанской губернии Волынским, приехавшим специально для организации школы в селе Буртасах, заявили, что «для чуваш просвещение вредно, ибо они забудут земледелие, и что напрасно открывать училище в уезде, когда его нет еще в городе».⁵⁶ Несмотря на происки местного начальства, благодаря горячей поддержке и материальной помощи самих крестьян, 20 августа 1807 года состоялось открытие Буртасинской школы — первого приходского училища на территории Чувашии.

Однако крепостники-русификаторы из Цивильского уезда, рассуждая о вредности школ для крестьян, выражали не

⁵⁴ Г. И. Комиссаров. Материалы к истории народного образования среди чуваш до Октябрьской революции. Рукопись. Научный архив ЧНИИ. № 45, л. 108.

⁵⁵ См. В. К. Магницкий. Школьное образование и некоторые черты религиозно-нравственной жизни чуваш Ядринского уезда, стр. 214.

⁵⁶ Г. И. Комиссаров. Материалы к истории народного образования среди чуваш до Октябрьской революции, л. 20. — И. А. Износков. Материалы для истории христианского просвещения инородцев Казанского края. М., 1893, стр. 2—3.

только свое собственное мнение. Это было и мнение всей господствующей верхушки царской России. Недаром адмирал А. С. Шишков при своем назначении в 1824 году на должность министра просвещения, как бы развивая высказывания цивилистских реакционеров, официально заявил, что «обучать грамоте весь народ или несоразмерное количество людей — принесло бы более вреда, чем пользы; наставлять земледельческого сына в риторике — было бы готовить его быть худым и бесполезным или, еще, и вредным гражданином».

Попытки училищного комитета Казанского университета открывать школы в чувашских селениях продолжали наталкиваться на сопротивление реакционных кругов и в последующие годы. Например, открытие приходского училища в с. Сундыре не состоялось в 1815 году исключительно из-за отказа казанских купцов предоставить для него участок земли.⁵⁷ Лишь благодаря поддержке самих крестьян в 1819 году появились сельские приходские училища в Красных Четаях и Шихазанах. Шихазанское училище было рассчитано на обслуживание 22 чувашских селений с 1327 дворами и с населением 8069 человек! Однако спустя 12 лет после открытия, в 1832 году, в нем было всего 5 учеников.⁵⁸ Весьма непродолжительной была деятельность училища в с. Красные Четаи: в 1826 году оно было закрыто из-за отсутствия денег для его содержания. По данным 1823 года, в ведении училищного комитета Казанского университета находились лишь приходские училища в Буртасах, Шихазанах, Малом Сундыре, Красных Четаях, а также уездные училища — Чебоксарское, Цивильское и Ядринское.⁵⁹

Просветительная деятельность Казанского университета среди нерусских народов Поволжья могла бы быть значительно успешней, если бы в области просвещения в России не свирепствовала реакция. Причем как раз особенно сильно она проявилась в Казанском учебном округе, во главе которого в 1819 году был поставлен ярый мракобес и реакционер М. Л. Магницкий. Он учинил в Казанском университете и учебном округе настоящий разгром, призывал даже «публично разрушить» университет, предполагая, что там воцарилось «вредное направление». Вся административная и педагогическая деятельность Магницкого была пронизана религиозными

⁵⁷ П. Г. Григорьев. Роль Казанского университета в развитии культуры чувашского народа. В кн. «О дореволюционной культуре чувашского народа». Чебоксары, 1957, стр. 57.

⁵⁸ См. Г. И. Комиссаров. Материалы к истории народного образования среди чуваш до Октябрьской революции, лл. 31—37.

⁵⁹ См. М. Я. Сироткин. Культура и просвещение в Чувашии XVIII и первой половины XIX веков, стр. 402.

принципами. По его инструкциям из преподавания изгонялся «гибельный материализм», чтобы «дух вольности ни открыто, ни скрыто не ослаблял учения церкви в преследовании наук философских и исторических»; все науки, включая математические, должны были преподаваться на основе священного писания. В 1828 году, после освобождения Магницкого от занимаемой должности, когда в связи с усилением движения поволжских народов за возврат в старую веру вновь обсуждался вопрос о христианском просвещении «инородцев», выяснилось, что школ в «инородческих приходах» почти не имеется.⁶⁰

В годы царствования Николая I разгул реакции в области просвещения еще более усилился. Даже распространение элементарной грамотности среди трудового населения вызывало у реакционеров страх и опасение. Все законодательные мероприятия правительства Николая I в области народного образования проводились в духе «уваровской троицы» — православия, самодержавия и народности. По мнению тогдашнего министра народного просвещения С. С. Уварова, школа должна была утверждать в умах юношества «истиннорусские охранительные начала православия, самодержавия и народности, составляющие последний якорь нашего спасения». Этими идеями и руководствовались чиновники, осуществлявшие великодержавную политику в отношении нерусских народов Поволжья. Подлинный взгляд царских сатрапов на просвещение чувашского народа весьма ясно выражен в докладе полковника Маслова «Замечания о состоянии инородцев, населяющих Казанскую и Симбирскую губернии», представленном в 1831 году шефу жандармов графу Бенкендорфу: «...Опыт всех времен доказывает, что легче всего управлять народом невежественным, нежели получившим хотя бы малейшее просвещение истинное и сколько нужно и должно поселянину; на основании сего правила начальствующие чувашами всеми силами способствуют дальнейшему распространению невежества...»⁶¹

Согласно новому школьному уставу 1828 года, перестроенной системе образования на узкосословных началах, крестьяне должны были удовлетворяться лишь начальной школой, насаждавшей религиозные и верноподданнические чувства. После утверждения этого устава открытием сельских школ для детей чувашских крестьян занялись Министерство двора и уделов и Министерство государственных имуществ —

⁶⁰ См. «Материалы по истории Татарии». Вып. 1, Казань, 1948, стр. 255.

⁶¹ Сборник архивных документов «Восстание чувашского крестьянства в 1842 г.», стр. 23—24.

первое в Симбирской губернии, а второе в Казанской губернии. Школы этих ведомств создавались в основном в 40—50-х гг. XIX века. К 1841 году в Симбирской губернии было открыто более 30 удельных училищ, в том числе на территории Чувашии в следующих селениях: Старых Айбесях (1832 г.), Тарханах (1838 г.), Турунове (1839 г.), Шемурше (1839 г.), Шераутах (1840 г.), Тойсях (1840 г.), Сугутах (1840 г.), Трех-Балтаеве (1840 г.), Четаях (1840 г.), Хомбуть-Батыреве (1841 г.), Новых Айбесях (1840 г.) и др.⁶²

Почти одновременно в чувашских селениях были организованы приходские училища Министерства государственных имуществ. По неполным данным, за 1840—1860 гг. это ведомство открыло около 40 чувашских училищ, в числе которых упоминаются Яндашевское (1840 г.), Шакуловское (1842 г.), Абызовское, Шуматовское, Убеевское (1843 г.), Акрамовское (1844 г.), Именевское, Шемердянское (1845 г.), Тобурдановское (1847 г.), Аликовское (1854 г.) и др.⁶³ К 1864 году, т. е. до введения «Положения о начальных народных училищах», на территории Чувашии было всего 89 училищ: церковноприходских, Министерства двора и уделов, Министерства государственных имуществ.⁶⁴

Все эти школы содержались главным образом за счет ассигнований сельских обществ. Финансовая помощь со стороны министерств была совершенно ничтожна. Помещались школы в зданиях, зачастую явно непригодных для занятий,— в церковных караулах, в волостных правлениях, в крестьянских избах, в сторожках.

Официальными руководителями сельских училищ являлись местные приходские священники. Однако большинство их чисто формально выполняло эту обязанность, рассматривая ее главным образом как источник для получения побочного дохода. Именно это имел в виду прогрессивный чувашский педагог и просветитель И. Я. Яковлев, когда он в 1879 году писал, что председателем училищного совета Буинского уезда Симбирской губернии А. И. Баратынским раздавались учительские места «окончившим и не окончившим курс в духовной семинарии, как доходная статья или временное средство для жизни», поскольку этот верный слуга православной

⁶² См. И. Я. Яковлев. Протоиерей Алексей Иванович Баратынский. Казань, 1895, стр. 5.— М. П. Макаров. И. Н. Ульянов и просвещение чуваш. Чебоксары, 1958, стр. 18.

⁶³ М. Я. Сироткин. Культура и просвещение в Чувашии XVIII и первой половины XIX веков, стр. 403.

⁶⁴ М. П. Макаров. И. Н. Ульянов и начальное образование среди чуваш. В кн. «О дореволюционной культуре чувашского народа». Чебоксары, 1957, стр. 74.

церкви был твердо убежден, что «духовенство как каста должно иметь хорошо обеспеченное содержание, разумеется, за счет того же народа».⁶⁵

Обучение и воспитание детей в школах священники возложили на изгнанных со службы чиновников, разных недоучек, отставных солдат, писарей, т. е. на лиц, не имевших никакого представления о педагогике, а в ланкастерских училищах обязанности преподавателя выполняли старшие ученики.⁶⁶ В школах всех ведомств господствовал чудовищный режим избиений и истязаний учащихся учителями и старшеклассниками. В мемуарах современников — деятелей просвещения и культуры чувашского народа — содержится немало ярких воспоминаний о школах середины XIX века. Например, выдающийся просветитель И. Я. Яковлев, вспоминая годы своей учебы в 1856—1860 гг. в Бурундуковском училище Буинского уезда, Симбирской губернии, писал: «Когда, много лет спустя, мне попались в печати описания жизни кадетских корпусов старониколаевской эпохи, то сравнивая их с тем, чему свидетелем пришлось быть мне, я нахожу, что все такие воспоминания бледнеют перед тайнами Бурундуковского училища.

Достаточно сказать, что старшие ученики не только беспощадно секли, били младших, но прямо-таки истязали их. Приведу для примера такие факты. В то время вошли в моду стальные перья. Старые заржавленные стальные перья давались для употребления ученикам. Старшие воспитанники придумали для младших такую пытку: они втыкали им под ногти такие перья. В классах имелись для употребления учеников металлические чернильницы. В них старшие воспитанники сливали мочу, кипятили ее и заставляли эту мерзость выпивать младших под угрозой истязания и даже пыток».⁶⁷ Подобные же факты о школьных буднях тех лет приводятся и другими авторами, которым лично пришлось испытать варварские истязания и притеснения со стороны учителей и старших учеников. «Я сам обучался в такой школе и доселе не могу забыть перенесенную тяжесть той системы. Это было не учение, а мученье, почему некоторые ученики убегали с уроков и прятались на гумнах и оврагах»,⁶⁸ — вспоминал

⁶⁵ «Иван Яковлевич Яковлев (1848—1930)». Под ред. проф. Ф. Н. Петрова, Чебоксары, 1948, стр. 66.

⁶⁶ Там же, стр. 13.

⁶⁷ «Воспоминания И. Я. Яковлева (записанные А. В. Жиркевичем)». Рукопись, л. 43.

⁶⁸ А. Рекеев. Чуваш. Применение системы Ильминского к их просвещению. Журн. «Сотрудник братства св. Гурия», Казань, 1911, № 25—26, стр. 390.

другой воспитанник Бурундуковского училища А. Рекеев, позднее один из первых помощников И. Я. Яковлева в организации Симбирской чувашской школы.

Обучение в сельских училищах велось исключительно на русском языке и носило резко выраженный религиозный характер, что объяснялось его миссионерско-русификаторским направлением. Во многих школах ученики и не смели даже разговаривать между собой на родном языке. Этот запрет налагался не только русским духовенством, но и священнослужителями, вышедшими из чуваш. Даже они лишь в редких случаях беседовали с учениками на родном языке. Все это должно было, по мнению царских чиновников, ускорить обрусение «инородцев» и приобщение их к православию.

В сельских училищах дети чувашских крестьян приобретали лишь самую элементарную грамотность. С большим трудом читали они религиозную литературу на русском и старославянском языках (не понимая прочитанного и заученного), и лишь немногие из них усваивали четыре правила арифметики и умели грамотно писать. Большинство после окончания учебы сразу вовлекалось в тяжелую сельскохозяйственную работу, и от жалких знаний, приобретенных с неимоверным трудом, у бывших учеников скоро ничего не оставалось, кроме горьких воспоминаний о школе. Вот что писал о них один из современников: «Они (имеются в виду воспитанники Байглычевской школы Министерства государственных имуществ в Тетюшском уезде, Казанской губернии.— П. Д.) почти сравнялись с неграмотными чувашами, христианских молитв не знают и даже по печатному читать не умеют; некоторые из них могут лишь каракулями написать свое имя и отчество. О христианстве они имеют очень смутное понятие, а ко храму божью никогда не были прилежными».⁶⁹

Естественно, что такая школа не могла стать очагом культуры в деревне. Из-за варварских порядков и губительного влияния на детей сельские училища, как и монастырские и новокрещенские школы, получили среди чуваш название «домов смерти» — *вилём сурчĕ*. Учение в школе для чувашских крестьян было чем-то вроде рекрутской повинности, и они всячески стремились избавиться от него своих детей. Когда же местные власти и духовенство проводили насильственный набор учащихся, крестьяне давали начальству взятки и прибегали к разным хитрым уловкам, чтобы у них не отняли детей. Один из чувашских миссионеров священник Д. Филимо-

⁶⁹ А. Рекеев. Чуваш. Применение системы Ильминского к их просвещению, стр. 394.

нов, характеризуя отношение чуваш к училищам в 40—50-х годах прошлого столетия, приводит такой случай: «Когда представители волостной власти приехали в наше село Чуратчики, Цивильского уезда, записывать детей в школу, то первый богач в деревне Сидор Федотов решил свою дочь Ольгу освободить от школы хитростью. Он надел на нее шубу и громадную шапку (дело было летом) и велел ей притвориться больной. Отец привел ее в таком виде на въезжую квартиру, она шла кое-как, шатаясь и охая, как настоящая больная. Записывающие поверили сему притворству и вычеркнули ее из списка».⁷⁰

А. Рекеев, обучавшийся в Бурундуковском удельном училище, вспоминал: «Записывали учеников таким же порядком, как и в рекруты: у кого имелось три сына от 9 до 12 лет, то голова с писарем одного записывали в школу без разговору... Более богатые родители откупали своих сыновей, а сын бедного крестьянина записывался... Так пришлось моему отцу спасти от учения сначала старшего сына, причем помог один кредитный билет десятирублевого достоинства, врученный кому следует; а потом второго сына отец мой спрятал за медовую кадучку, в которой находилось два пуда меда... Таким образом, мой отец двоих старших сыновей спас от школы, а я был уже заранее обречен в школьники».⁷¹

Местные чиновники и духовенство набор детей в училища превратили в повод для грабежа чувашских крестьян. Особенно наживались на этом волостные писари: угрожая подложными списками якобы зачисленных в училища детей, они собирали с родителей значительные суммы денег. Причем писари были как раз из тех немногих выпускников сельских училищ, которые, служа в местных органах власти, становились жестокими притеснителями крестьян и ярыми сторонниками русификаторской политики царизма. Этнограф В. А. Сбоев, разоблачая взяточничество и жульнические махинации царских чиновников, дал этим кровопийцам следующую характеристику: «Волостной писарь был в собственном смысле деспотом в своей волости: налагал поборы, брил лбы, сажал в цепь своего волостного голову (т. е. всю свою вину за грабеж крестьян во время судебных следствий взваливал на него и к ответственности привлекал последнего.— П. Д.), судил, рядил, наказывал, одним словом, делал все, что хотел... Откуда брались эти писаря,— не знаем. Знаем только, что конец их служебного поприща обыкновенно был двойкий:

⁷⁰ Этот материал позаимствован нами из собраний рукописей в личном архиве проф. Н. В. Никольского.

⁷¹ Цит. по работе М. П. Макарова. И. Н. Ульянов и просвещение чуваш, стр. 18.

прослужив три, четыре года, они или отправлялись пешехо-
дяще на Восток (т. е. в ссылку.— П. Д.), или переписывались
из мещан в купцы 2-й гильдии». ⁷²

Нелестные отзывы об «иностранческих» писарях дают и са-
ми миссионерские деятели. Вероятно, им не раз приходилось
испытать на практике «способности» своих питомцев, вместе
с ними впутываясь в грязные вымогательские истории. Вот
почему один из авторов журнала «Православное обозрение»
дал писарям следующую характеристику: «Оторванные от
семьи, от родных обычаев, не приставшие к русской жизни,
не заменившие утраченные племенные нравы и предания
разумными сведениями, эти люди представляют жалкое по-
добие людей, безобразнее иностранческого писаря я не знаю
ничего». ⁷³

На вопрос, что же дала нерусским народам России сель-
ская школа в первой половине XIX века, исчерпывающе отве-
тил выдающийся русский педагог и просветитель К. Д. Ушин-
ский: «Хуже чем ничего, она на несколько лет задержала
естественное развитие дитяти... душу же человека такая шко-
ла не развивает, а только портит».

С критикой системы низших учебных заведений царской
России в середине XIX века выступали не только представите-
ли прогрессивного и революционно-демократического лагеря
русского общества. Серьезный, осмысленный голос протеста
против русификаторской школы раздавался и в среде самих
чувашских крестьян. Очень интересна в этом отношении док-
ладная записка крестьянина Степана Иванова, представлен-
ная в Симбирское земство под названием «О причинах рав-
нодушия крестьян Буинского уезда к делу грамотности и о
способах к устранению тех причин». ⁷⁴

По убеждению автора этой записки, причины непопулярно-
сти школ среди чуваш (плохой посещаемости их, большого
отсева учеников) заключаются, с одной стороны, в тяжелом
экономическом положении крестьянства, требующем раннего
участия детей в труде взрослых, и, с другой стороны, в прину-
дительности набора учащихся и в недостатках обучения. «По
выходе из школ, — указывает он, — дети не приносят, с усво-
енною ими грамотою, в дома своих родителей никаких мате-
риальных выгод да и сами потом, обремененные тяжелыми

⁷² В. А. Сбоев. Исследования об иностранцах Казанской губернии, стр. 16.

⁷³ Журнал «Православное обозрение», 1864, т. 14, стр. 220.

⁷⁴ Эта записка вместе с биографией автора сначала была напечатана
в «Казанском справочном листе», а потом издана особой брошюрой под
редакцией инспектора иностранческих школ Казанского округа Н. Золот-
ницкого.

крестьянскими работами, скоро забывают то, чему научились в училище».

С. Иванов требует прививать чувашским детям естественно-научные знания, приспособив таким образом школу к нуждам крестьян. По его мнению, чтобы привлечь к ней чуваш, необходимо «преподавать не одни только религиозно-нравственные уроки ученикам, но и знакомить их научным образом с предметами их хозяйства и способами улучшения в оном, и тогда можно будет надеяться, что (чувашские крестьяне.—П. Д.) будут отдавать своих детей в школу. Во всяком случае, если мы вникнем в материальное состояние, в каком находятся наши крестьяне в деревнях, и чуваша в Буинском уезде, то должны сознаться, как трудно приохотить их к грамоте и приучить сидеть с книгой в руках в грязной избе, среди кур, телят, дыма и крика ребятишек?». ⁷⁵

Разумеется, помещики и царские чиновники, заседавшие в губернских и местных органах власти, не приняли всерьез предложения чувашского крестьянина. Ведь царизм поставил перед школой ограниченную и определенную задачу—утверждать в массах религиозное мракобесие и содействовать насильственной русификации, национальному угнетению нерусских народов.

Каковы же итоги христианизаторских потуг царизма в первой половине XIX века, посредством которых власти рассчитывали воспитать чувашских крестьян в духе смирения и покорности, притупив их классовое самосознание? Ответ на этот вопрос дают многочисленные архивные документы, этнографические исследования, заметки и воспоминания современников, а также факты, приводимые самими миссионерами.

Во всех этих источниках подчеркивается, что христианство не могло коренным образом изменить многовековых языческих воззрений чуваш. Чувашские крестьяне—в том числе и принявшие православие—продолжают придерживаться своей старой веры. Языческие календарные праздники, семейно-бытовые обряды, несмотря на жестокие преследования служителей христианской церкви, продолжали еще долгое время прочно удерживаться в быту, а иногда даже становились орудием идеологической борьбы гонимой религии с христианством.

Несмотря на упорное стремление духовенства и царских чиновников одурманить сознание крестьян религиозной ми-

⁷⁵ Цитируем из книги «Памятная книжка Симбирской губернии на 1869 г.» Отдел научно-литературный. Несколько слов о деятельности Буинского уездного земского собрания с 1866 года по 1867 год. Симбирск, 1869, стр. 76—77.

стикой, превратить их в покорную и темную массу, трудящиеся продолжали жить своей внутренней жизнью. Проявляя глубокий интерес к окружающей действительности, к общественным явлениям, они пытались по-своему осмыслить и познать их. Трезвый взгляд народа на жизнь, содержащий элементы стихийного материализма и атеизма, наиболее ярко отразился в произведениях устнопоэтического творчества чуваш.

В обстановке насильственного насаждения христианства и усиливающегося гнета церковников фольклорные произведения становились все более заостренными в социальном отношении. В них отчетливо проявилась резкая враждебность народных масс к христианской церкви и ее служителям. Поэтому неудивительно, что представители духовенства ревностно «обличали» народное творчество и вели суровую борьбу против крестьянских празднеств и обычаев, считая их «бесовскими увеселениями».

Подавляющее большинство крещеных чуваш имело весьма слабое и смутное представление о христианской религии. Никакие меры духовных и светских властей не могли удержать чувашских крестьян в христианстве и заставить их отказаться от обычаев и обрядов старой веры. Известный чувашский педагог — просветитель И. Я. Яковлев, вспоминая быт крестьян своей родной деревни Кошки-Ново-Тимбаевой Буинского уезда Симбирской губернии в середине XIX века, так характеризует отношение крещеных чуваш к христианской религии:

«Жители деревни (позднее—село) Кошки-Ново-Тимбаевой наружно считались и были православными христианами, а на самом деле оставались грубыми язычниками. Они крестили детей и совершали другие таинства у православного священника по необходимости. Но, например, при бракосочетании, погребении и в других случаях придерживались языческих обычаев,—так, что христианство в дер. Кошки, равно как и в других соседних чувашских деревнях, было лишь наружным, по названию, на бумаге. Иконы, хотя и висели в избах по углам, но были там только для вида, закопченные, в пыли, паутине, без лампад. Так, у Пахомовых* в холодной пристройке находился идол Ириха—род не бога, а злого духа, которому приносились жертвы для того, чтобы он принес в дом радость и избавил от горя и несчастий... Такие же изображения злых духов имелись и в других избах... Они представляли из себя не человеческую фигуру, а просто куски свинца,

* Семья чувашского крестьянина Пахомова усыновила И. Я. Яковлева после смерти матери и воспитала как родного сына.

деревя, которым поклонялись, приносили жертвы... Чуваш к духовенству никакого уважения не питали».⁷⁶

Аналогичные картины религиозной жизни крещеных чуваш Чистопольского уезда Казанской губернии обрисованы в этнографических заметках Н. М. Охотникова, одного из сподвижников И. Я. Яковлева в просвещении чувашского народа. Значительный интерес для изучения религиозных верований чувашских крестьян XIX века представляет его автобиографический очерк «Записки чувашина о своем воспитании», написанный в 1888 году, в год поступления автора на учебу в Казанский университет. Вот небольшие выдержки из этой работы Н. М. Охотникова, в которых подмечены наиболее характерные штрихи религиозной жизни чуваш того времени:

«Моя бабушка была большая поклонница чувашским богествам. Иначе и не могло быть; потому что, хотя она и знала, что мы крещены и что у нас есть в селе церковь в верстах 12 от нашей деревни, она не понимала сущности православной религии, как и прочие члены нашей семьи. Она сидит, бывало, и начинает перечислять ирихи и киремети, которым, по строго установленному порядку, нужно было сделать жертвоприношения в течение года. В нашем семействе она хорошо знала все обряды и порядки молений чувашским богествам».⁷⁷

«...У чуваш в углу только одна плохенькая икона, на которую никто не обращает внимания; стоит она где-нибудь на полочке или висит под ней. Если бы попы перестали ходить к чувашам с крестом, святою водою, за ругой, то давно бы чувашин спустил свою икону весной по течению воды... У нас была старая расколотая икона, которая валялась на полати в углу. Играя в избе, мы иногда натыкались на нее, вытаскивая ее половинки; на них не видно было никакого изображения. Когда бабушка заметит нашу шалость, тотчас велит положить икону обратно на место, при этом бранит про себя дедушку, что тот до сих пор не может эту икону пустить по течению, а может быть от нее-то дети и хворают. На следующий год иконы не стало. Стало быть, ее выкинули.»⁷⁸

У той группы чувашского населения, которая отчасти придерживалась православия, языческие представления и обряды причудливо переплетались с христианскими. В результате

⁷⁶ «Воспоминания И. Я. Яковлева (записанные А. В. Жиркевичем)». Рукопись.

⁷⁷ Цитируем из сокращенного варианта «Записок чувашина» — «Воспоминания из детской моей жизни», опубликованного в кн. «Письма Николая Ивановича Ильминского». Казань, 1895, стр. 292.

⁷⁸ Н. М. Охотников. Записки чувашина о своем воспитании, стр. 40.

христианские божества приобрели языческие черты, календарь праздников обеих религий сблизился, т. е. по существу появилось двоеверие. От поверхностного знакомства с христианством, — указывал в 1857 году профессор всеобщей истории Казанского университета С. В. Ешевский, — древние религиозные верования чуваш лишь частично видоизменились, продолжая сохранять всю свою силу над умами крещеных. Далее он же отмечает, что «церковь посещалась только в случае необходимости, и крещеные инородцы жили одной жизнью с некрещеными. У тех и других образовалась дикая смесь языческих и христианских понятий. На чувашском чукленьи (молении о хлебе) йомзя, перебрав всех языческих богинь и богов, обращался в заключение с молитвой к русскому богу и к богу Николе, а это было уже у крещеных чуваш». ⁷⁹

Такие же свидетельства мы находим в работах русских этнографов и иностранных путешественников, побывавших на территории Поволжья и изучивших местный быт и культуру. Например, казанская поэтесса А. Фукс, автор ряда этнографических описаний жизни поволжских народов, сделала следующий вывод: «Они так же мало понимают свою старую веру, как и христианскую. О них можно сказать, что они от своей отстали, а к нашей не пристали». ⁸⁰

«Коренное понятие чуваш о боге и о своих отношениях к нему осталось прежнее — языческое. Истинное, православное учение о боге, о божьей матери, о св. ангелах, о св. людях, а также о св. иконах и о почитании их чуваша не усвоили. От этого произошло в голове их то, что они свое языческое основное воззрение перенесли и на христианские святыни», ⁸¹ — писал один из активных организаторов христианизации народов Поволжья И. А. Износков.

Английский путешественник Пр. Томас после посещения Поволжья в 1842 году в своих этнографических заметках также отметил, что религия чуваш и мари носит на себе печать глубочайшей древности. Усилиями и преследованиями русских миссионеров, — подчеркивает он, — многие чуваша и мари обращены в христианство, но «это обращение лишь внешнее, и религия так называемых обращенных представляет только курьезную смесь культов». ⁸²

⁷⁹ С. В. Ешевский. Миссионерство в России. Соч., ч. 3, М., 1870, стр. 694.

⁸⁰ А. Фукс. Записки о чувашах и черемисах Казанской губернии. Казань, 1840, стр. 49.

⁸¹ И. А. Износков. Материалы для истории христианского просвещения инородцев Казанского края. Вып. 2. Изд. 2, М., 1893, стр. 10.

⁸² Цитируем по статье В. Н. Андерсона. Путешествия Пр. Томаса от Москвы до Казани в 1842 г. ИОАИЭ, т. XXII, вып. 3, стр. 173—174.

В результате такого поверхностного, чисто внешнего приятия христианства, по словам Н. М. Охотникова, происходило увеличение сонма божеств в религии чуваш. Описывая, например, распространение среди чувашских крестьян культа пресловутого «угодника» и «чудотворца» Николая Мирликийского, этот автор указывал, что «чуваши о Николае-чудотворце думают, как о могущественнейшем злом боге, который непрестанно посылает на них ушные болезни всех видов: глухоту, боль в ушах, течение гноя из ушей и т. п. Поэтому при появлении ушной болезни чувашин ставит восковую свечу перед иконою Николая-чудотворца, в церкви или дома, как наши домашние, и молится ему на коленях о том, чтобы он избавил его от ушной болезни. Таким образом, по убеждению чувашина, Николай-чудотворец, или икона с ликом его, своего рода злой бог, наравне с ирихом или киреметью, только с тем различием, что Николай-Чудотворец—русский злой бог, а киреметь или ирих—чувашский. В некоторых селах, где существуют явленные иконы с ликом Николая-чудотворца, дело дошло до того, что чуваша стекают сюда из нескольких соседних уездов и возят с собою деньги, истуканы, печеные из теста, в жертву Николаю-чудотворцу... Теперь многие чуваша боятся Николая-чудотворца так же, как они боятся языческого бога».⁸³

В результате насильственной христианизации и поповской пропаганды православный Николай-чудотворец, получивший у чуваш именование «Микул турă» (бог Микола), сделался у нерусских народов Поволжья одним из наиболее популярных и почитаемых божеств. Унаследовав многие элементы и функции всевозможных как добрых, так и злых божеств чувашских верований, Николай-чудотворец в своей новой роли универсального христианско-языческого бога почитался крестьянами даже выше мифического Христа. Ему, а не Христу, предназначалась основная часть жертвоприношений крещеных чуваш. В их религиозных представлениях «Микул турă», заняв одно из центральных мест, превратился в покровителя земледелия, подателя урожая, хозяйственного и личного благополучия крестьян. И в то же время ему приписывались качества зловредных и враждебных языческих богов. Такие воззрения чувашских крестьян вполне устраивали церковников, ибо паломничество верующих к иконам Николая-чудотворца служило средством дальнейшего распространения религиозного дурмана, и (самое главное!) жертвоприношения в честь этого бога составляли основную доходную статью отцов церкви. На этот особо важный факт еще в 80-х годах прошло-

⁸³ Н. М. Охотников. Записки чувашина о своем воспитании, стр. 28—29.

го столетия обратил внимание Н. М. Охотников. Он писал, что духовенство тех церквей, куда шли верующие на поклон «Микул турă», даже не старалось «дать чувашам надлежащее наставление, так как эти суеверия — доходы духовенства».⁸⁴

Православное духовенство широко использовало культ Николая-чудотворца для религиозной, а если вникнуть глубже, то и политической обработки угнетенных народов Поволжья. С целью рекламирования этого модного божества церковники Казанской епархии сфабриковали по меньшей мере 12 «чудотворных» икон с его изображением. Культивируя поклонение этим иконам, духовенство внушало, что они обладают особой магической «благодатью», способной исцелять от недугов и болезней, приносить благополучие и т. д. Действительно, образ мифического святого приносил благополучие и большие прибыли, но только не темному, эксплуатируемому крестьянину, а самим церковникам в виде обильных пожертвований и денежных сборов.

В эпоху массовой насильственной христианизации народов Поволжья «чудесное явление» сказочного Николы было сфабриковано миссионерами и на территории Чувашии.

В 1740 году в селе Ишаках Козьмодемьянского уезда произошло «явление» иконы «Микул турă», состряпанное священнослужителем Иоаном Филипповым и чебоксарским купцом Д. И. Микулиным. По преданию, записанному В. К. Магницким, образок был найден около ключа чувашской женщиной, пролежавшей долгое время безнадежно больной. «По приходе домой, выздоровевшая спрятала образок к себе в «шобашку» (в других местах — *сұпсе* — круглая выдолбленная из цельного отрубка кадка с крышкой на ремнях, заменяет у чуваш сундуки). Вскоре после этого в доме выздоровевшей заболела ее сноха. «Выздоровевшая» заподозрила причину болезни снохи в том, что она держит «русского бога» не в том месте, где русские, и перенесла его в лачугу, где поставила в углу, как русские ставят иконы... Раз в дом к выздоровевшей приехал приходский священник с мальчиком — сыном. Этот последний, бегая по двору, заглянул между прочим в лачугу и, увидав в ней образок, сказал об нем отцу. Священник стал просить у выздоровевшей образок себе, но она ему не дала. Через несколько времени священник пришел за образком с крестным ходом. Если так, батюшка, — сказала выздоровевшая, — то я противиться не могу».⁸⁵

⁸⁴ Н. М. Охотников. Записки чувашина о своем воспитании, стр. 28.

⁸⁵ В. Магницкий. Чувашский край. Село Ишаки, Козьмодемьянского уезда. Газета «Волжско-Камское слово», № 162 за 1882 год.

Все эти банальные «чудеса» были, разумеется, подстроены и разукрашены духовенством с целью обращения чуваш-язычников в христианскую веру. Фабрикуя подобные «явления», святые отцы не раз туго набивали себе кошелек за счет доверчивых паломников.

Для усиленной пропаганды культа Николая-угодника церковники на месте «явления» чудодейственного образа соорудили деревянную часовню, а в 1754 году с помощью чебоксарского купца Д. Иванова в Ишаках началась постройка каменной церкви.⁸⁶

Вскоре после этой истории Ишаковский приход стал одним из самых доходных в Казанской епархии. Между священнослужителями постоянно шла борьба за штатное место в этом приходе. Денежные средства, поступающие от богомольцев благодаря «Микул туря», позволяли держать здесь тройной штат духовенства. В Ишаках же в первой четверти XIX века обосновалось отделение архиреакционного Библейского общества, занимавшееся переводом евангелия на чувашский язык,⁸⁷ а во второй половине XIX века здесь появилась чувашская школа братства св. Гурия.

В дореволюционные годы это село, бывшее центром паломничества верующих, стало как бы чувашским Иерусалимом. Сюда на поклонение иконе «Микул туря» шли не только крещенные, но и некрещенные чуваша, мари, мордва из различных, порой отдаленных уездов и губерний. Однако целью большинства паломников являлось отнюдь не присутствие во время «христианской службы» и не участие в церковных обрядах. В. К. Магницкий, анализируя причины популярности Ишаковской церкви среди крестьян, указывал, что «чуваша приходят в Ишаки единственно для того, чтобы поставить перед иконами обещанное число свеч, а в возмездие за это получить от них (икон) облегчение в каком-нибудь телесном недуге или хозяйственном нестроении», «высказать богу свою просьбу нередко в форме угрозы; в этих же видах чуваша изредка заглядывают и в приходские храмы, причем свечи непременно ставят самолично, чтобы, при этом, самому перед богом высказать свои просьбы».⁸⁸

В большинстве случаев ставить в Ишаковской церкви све-

⁸⁶ В. Магницкий Чувашский край. Путевые заметки по Козьмодемьянскому и Ядринскому уездам Казанской губернии. Газета «Волжско-Камское слово», № 160 за 1882 год.

⁸⁷ См. А. Можаровский. Изложение хода миссионерского дела по просвещению казанских инородцев, стр. 110—111.

⁸⁸ В. К. Магницкий. Чувашский край. Село Ишаки, Козьмодемьянского уезда. Газета «Волжско-Камское слово», № 161 за 1882 год.—Его же. Материалы к объяснению старой чувашской веры, стр. 227.

чи и приносить жертвы хлебом и деньгами рекомендовали суеверным чувашам йомзи, когда к ним обращались за советом при несчастии в семье и в хозяйстве. Но весьма часто чувашские крестьяне, занятые хозяйственными делами, вместо дальней поездки в Ишаки, обещанные «Микул туре» деньги бросали на местные киреметища или в часовни. Иногда же они, как указывает В. К. Магницкий, «обещав помолиться в Ишаках или другом уважаемом месте, деньги, назначенные на это, бросают тайно к соседям или к своим недругам». «По верованию чуваш, — продолжает тот же автор, — с этими деньгами непременно переходит и самая болезнь или известное несчастье; и хозяин дома, в который брошены деньги, не избавится от болезни или несчастья до тех пор, пока не найдет эти деньги и не отнесет их туда, куда они были обещаны бросившим их. В Цивильском уезде к этим деньгам нашедший прибавляет от себя то же количество и именно той же монетой, какой найдены, и снова бросает в другой дом или несет в то место, куда, по догадкам йомзи, они были обещаны первым бросившим. Случается, что эти деньги обходят всю деревню, нарастая в количестве, и достигают рублей 10-ти. Нашедший последним, если находит для себя выгодным, приложив еще 10 руб., бросить к соседям или в другую деревню, — бросает, а не то сам отправляется с этими деньгами на богомолье; в последнем случае сумму удваивать не нужно».⁸⁹

Деньги, накопленные таким образом, вносились в Ишаковскую церковь в качестве платы за общественные молебны и, составляя значительные суммы, шли в карман духовенству. Однако чувашские крестьяне, одурманенные религией и разными суевериями, не ограничивались молитвами и жертвоприношением «Микул туря» в Ишаках. Возвратившись оттуда, они не забывали и своих языческих богов: на киреметищах подносили им заключительный чўк — жертвоприношение.⁹⁰ Так же поступали верующие и после посещения других христианских святынь и церквей. Ряд фактов смешения чувашскими крестьянами христианских и языческих обрядов приводит в своих исследованиях В. К. Магницкий. Так, на основе материалов судебного дела он описывает случай, происшедший в Кунарском лесу, близ Свяжско-Цивильского тракта. Осенью 1867 года чуваш деревни Акчуриной, Бичуринского прихода, возвращаясь после богомолья из Цивильска, в лесу Кунар, где находилось киреметище, совершал языче-

⁸⁹ В. К. Магницкий. Материалы к объяснению старой чувашской веры, стр. 249.

⁹⁰ См. В. К. Магницкий. Чувашский край. Село Ишаки, Козьмодемьянского уезда. Газета «Волжско-Камское слово», № 161 за 1882 год. Его же. Материалы к объяснению старой чувашской веры стр. 225—226.

ское моление у дуба. «Однодеревенец его, ходивший в это время по лесу с ружьем за зайцами, заподозрив в одетом в серый кафтан богомольце серого волка, сделал по нему выстрел и ранил. Раненый, опасаясь, как бы его не привлекли к ответственности за то, что он молился дубу, даже никому сам не заявлял о случившемся с ним, а дело возникло лишь по заявлению сельских властей».⁹¹

Для насаждения христианских верований духовенство использовало не только иконы, писанные красками на досках, но и скульптурные изображения богов, выточенные из дерева и камня. Например, в часовне Троицкого монастыря в Чебоксарах имелся форменный православный идол — резной образ «Николая-чудотворца» из дерева, в рост человека. Он был известен русскому населению под названием «Никола—пилены ноги». Церковники утверждали, что это изображение чудотворца приплыло в Чебоксары по Волге против течения! По словам чебоксарского корреспондента газеты «Голос», раньше местное население приходило к этому идолу судиться, причем виновные перед лицом господина признавались в своих поступках.⁹²

Культ икон, широко используемый духовенством для распространения христианства, среди крещеных чуваш получил совершенно иное толкование, отличное от предписываемого церковью. Так, основная масса чувашских крестьян, принявших православие, видела в иконах не «лик божий», а непосредственно самого бога и наделяла их способностью насылать болезни и бедствия. По воззрениям суеверных чуваш, иконы — боги наблюдали за религиозной жизнью обитателей избы и, в случае нарушения ими христианского благочестия, ябедничали священникам. Поэтому крещеные чуваш во время совершения домашних языческих обрядов старались убрать иконы подальше, поворачивали их ликом к стене, выкалывали им глаза и т. д. Один из корреспондентов В. К. Магницкого, священник села Кошек Чебоксарского уезда приводит следующий случай из своей практики, характерный для отношения чуваш к иконам: «Приходит ко мне чувашин и просит позволения поставить икону на колокольню. На мой вопрос — что, икона постарела? — чувашин ответил, что нет. Так зачем же? — спросил я. — Ко мне пришла сноха вдова, говорит он, и принесла с собою свою икону, и вот теперь боги живут между собою не в ладу, захватили мою жену, глаза у ней заболели, но который из них захватил мою

⁹¹ В. К. Магницкий. Материалы к объяснению старой чувашской веры, стр. 226.

⁹² См. В. К. Магницкий. Материалы к объяснению старой чувашской веры, стр. 229. — Газета «Голос», № 143 за 1872 год.

жену, не знаю. Не знай свой осердился на чужого, не знай сношнин хаярдамах—позлее, ведь солдатский он (муж снохи был солдат и жил по-христиански). Ставил свечи обоим—не помогает.—И, несмотря на сделанные мною разъяснения о св. иконах, он заставил сноху продать икону, иначе, говорил он, я тебя и держать у себя не буду».⁹³

В литературе, посвященной религиозным верованиям чуваш, описано немало фактов, которые позволяют говорить о скептическом, недоверчивом отношении крестьян к обоже- ствленным иконам, а также о недовольстве и прямой расправе с «богами». Обличая двоеверие чуваш, даже сами священ- ники и миссионеры не в состоянии были замалчивать их вражду к христианским обрядам и культам. Такие признания миссионерских авторов относятся не только к первой полови- не XIX века, весьма часто говорили об этом же и в конце XIX века. Например, в 1891 году чувашский священник Г. Фи- липпов писал: «В чувашских деревнях Сюндюковой, Старо- Тогаевой, Ново-Тогаевой, Бичурино, особенно в Лесных Крышках при молебнах не было ни одной женщины. Во вре- мя прохождения со св. иконами по улице чувашки смотрели только в окна... Мужчины, когда нужно было возвратиться в село со св. иконами, стали отказываться, говоря, что не им очередь провожать св. иконы. Наконец, когда наступило вре- мя производства полевых работ, в праздничные дни все мои прихожане—чувашки оказались в поле за работой».

Далее этот же священник приводит религиозный спор чу- вашских крестьян дер. Старо-Тогаевой Чебоксарского уезда во время засухи: «Чувашки (около 50-ти человек) разделились на две партии; в одной партии с одним молодым грамотным чувашенином во главе осталось не менее пяти человек. Этот молодой чувашин к многочисленной и противной партии ска- зал: «вы делаете чўк (приношение целым обществом разных животных в жертву вследствие бездождия), что же дождь не идет? С ответом этому чувашину из большой партии выступил один пожилой чувашин и сказал: «а вы берете из церкви ико- ны, почему же не дает бог дождя? Дождевые облака не из церкви в дверь или в окно выходят, дождь идет с неба».⁹⁴

Крестьянин, невежественный и забитый, выполняя рели- гиозные обряды, не задумывался над богословскими вопро- сами жизни в потустороннем мире и т. д. Молясь «на всякий случай» и христианским, и языческим богам и духам, он про-

⁹³ В. Я. Смелов. Очерк религиозных верований чуваш. В кн. В. К. Магницкого. Материалы к объяснению старой чувашской веры, стр. 250.

⁹⁴ Г. Филиппов. Чувашки Бичуринского прихода. «Известия по Казанской епархии», № 4 за 1891 год, стр. 125.

сил у них практической помощи в хозяйстве, содействия семейному благополучию. Убедившись, что сверхъестественные силы не дают ему заметного облегчения тягот жизни, крестьянин начинал выражать недовольство столь бесполезными богами, проявлять к ним критическое и даже саркастическое отношение.

Помимо конкретных исторических фактов и этнографических данных, об этом свидетельствуют и произведения устно-поэтического творчества чуваш. Процесс постепенного преодоления религиозных чаяний и упований отразился, например, в словах дореволюционной чувашской песни:

«Довольств от бога ожидая,
Остался я и нищ и сир...».⁹⁵

Великий пролетарский писатель А. М. Горький, анализируя отражение стихийно-материалистического мышления народа в мифологии и фольклоре, писал, что «в поэтическом творчестве заметно и сознание того факта, что в конце концов действительность создается не богами, а трудовой энергией людей».⁹⁶ А. М. Горький, внесший значительный вклад в изучение истории и происхождения религии, проявлял большой интерес к религиозным праздникам и обрядам. Интересные сведения об истории религии народов Поволжья он черпал не только из литературных источников, — весьма обширны были его личные наблюдения за религиозным бытом нерусских крестьян в годы скитаний по Руси. Например, А. М. Горький указывал, что несмотря на столетние усилия миссионеров и церковников, христианство не смогло полностью вытеснить древние верования и обряды народов Поволжья. В рассказе «Знахарка», написанном в художественно-этнографическом плане, писатель показал крестьянку-знахарку, у которой вера в Христа сочетается с верой в языческого бога. Вот яркий отрывок из этого рассказа; молитва знахарки, по словам автора, — лучшая из всех бесед человека с богом, которые ему доводилось слышать:

«— Ай-яй, Христос, ай-яй... Стыдно, Христос... Илья сердится, ты сердисься, Кереметь тоже. Ты — сильный, за тобой идет много людей. Тебе надо быть добрым. Кто будет добрый к людям, когда бог злой? А-я-яй, Христос! Ты слушай меня, слушай, я много знаю! Бабы твои мучаются, мужики мучаются, зачем? Э-эх...

— Кереметь попы твои гонят, ох! Как можно? Кереметь — хуже тебя разве? Э-э, плохо, Христос! Бог бога гонит, — чему

⁹⁵ «Чувашский фольклор». (На чуваш. яз.). Составитель И. Тукташ. Чебоксары, 1949, стр. 123.

⁹⁶ М. Горький. Соч., т. 26, М., 1949—1956, стр. 28.

учит людей? Ох, ты, Христос, нехороший бог, завистлив ты, злой, не человеческий ты бог, нет! Трудно людям с тобой. Что делаешь? Иван — зачем помер молодой? Мишка, — одно дитя, такой светлый Мишка, — зачем? Корова Гусевых пала, ай-ай-яй! Не жалко тебе своих, а? Чужих ты уж не пожалеешь, нет! Ой, плохо. Кому служишь, Христос? Каким людям служишь, а? Вот я, баба, людям служу, твоим помогаю, и татарам, и чуваше — мне все равно, видишь? А ты — кому? Поп твой говорит: ты для всех, а ты и своих не любишь, нет. Стыдно тебе, ох, не так надо. Я правду говорю: эй, стыдно тебе! Смотри на твои люди — хорошие люди, а как живут? Э, Христос! Ты знаешь: бог живет хорошо, когда слушает людей, люди — когда бога слушают. Ты слушай меня, я говорю не плохо, я правду говорю, ты понимай: богу надо знать правду лучше людей, а я, человек, старуха, знаю правду лучше тебя, прежде тебя знаю, э-эх ты, Христос...»⁹⁷

Подчеркивая протест нерусских народов Поволжья против христианской религии, А. М. Горький указывал также на весьма бесцеремонное обращение чувашских крестьян с православными иконами. В отказе чуваш от принятия христианства он видел признак осознания народом своего национального достоинства. 28 октября 1935 года в письме к В. Т. Бобрывшеву — заведующему редакцией журнала «Наши достижения», А. М. Горький писал: «Ваше решение привлекать к работе в «Н. Д.» писателей-нацменов — вполне одобряю, но разрешите указать на следующее: книжка, посвященная «Чувашии» — не плоха как начало. Она могла бы быть лучше, интересней, если бы ее сделали более «историчной», т. е. дали бы очерки верований, бытовых условий, обрядов и т. д. Оригинальность Чувашии не только в трахеме, а в том, что еще в 90-х годах крестьяне в награду за хорошую погоду мазили губы Николая Мирликийского сметаной, а за плохую — выносили его на двор и сажали в старый лапоть. Это после доброй сотни лет обучения христианству. И в данном случае преданность старине языческой — похвальна, как признак сознания народом своего достоинства».⁹⁸

Следует отметить, что в отличие от реакционеров, всячески восхвалявших национально-колониальную политику царизма, лучшие сыны русского народа, представители передовой общественной мысли, всегда с глубоким уважением относились к угнетенным и бесправным народам России, в том числе и к чувашам. Проявляя большой интерес к жизни, быту и культуре чувашского народа, прогрессивные русские писа-

⁹⁷ М. Горький. Соч., т. 15, стр. 202.

⁹⁸ Цит. из статьи И. Шкапа. Горький и журнал «Наши достижения». Из воспоминаний. Журнал «Москва», 1957, № 12, стр. 188.

тели и общественные деятели, не ограничиваясь его этнографическим описанием, выдвигали в своих произведениях серьезные социальные проблемы. С поразительной правдой нарисовали русские демократы картины насилия и издевательств чиновников и духовенства над чувашами, подвергнув уничтожающей критике политику насильственной христианизации.

Гневный протест звучит и в словах украинского поэта-революционера Т. Г. Шевченко, направленных против национальной дискриминации чувашского народа, против насаждения в нем религиозного мракобесия. Возвращаясь из ссылки, в 1857 году Т. Г. Шевченко проплывал на пароходе мимо Чебоксар. Он был поражен большим количеством церквей в таком маленьком городе. В своем дневнике поэт дал ясную и верную оценку причин возникновения этих твердынь православия. 17 сентября 1857 года, выражая свое впечатление о «ничтожном, но картинном городе» Чебоксарах, он писал: «Если не больше, то по крайней мере наполовину будет в нем домов и церквей. И все старинной московской архитектуры. Для кого и для чего они построены? Для чувашей? Нет, для православия. (Подчеркнуто Т. Шевченко). Главный узел московской старой внутренней политики — православие. Неудобозабываемый Тормоз* по глупости своей хотел затянуть этот ослабевший узел и перетянул: он теперь на одном волоске держится».⁹⁹

В эти же годы с беспощадной критикой классового и национального угнетения удмуртов, мордвы, чуваш и мари выступил великий деятель российского освободительного движения А. И. Герцен. В «Былом и думах», где, по словам самого писателя, «при ненависти к деспотизму сквозь каждую строку видна любовь к народу», он разоблачил жестокий грабеж и эксплуатацию нерусских крестьян духовенством, полицейскими и чиновниками. Будучи в ссылке в Вятке, Герцен был непосредственным очевидцем этих ужасных картин. Настоящий клад земской полиции, — указывал писатель, — это удмурты, мордва, чуваш. «Исправники дают двойной окуп губернаторам за назначение их в уезды, населенные финнами. Полиция и чиновники делают невероятные вещи с этими бедняками».¹⁰⁰

* Тормоз — так Т. Шевченко назвал царя Николая I.

⁹⁹ Тарас Шевченко. Повна збірка творів в трьох томах. Том III, Київ, 1949, стр. 182.

¹⁰⁰ А. И. Герцен. Былое и думы. Сочинение в девяти томах. Т. 4, М., 1956, стр. 264. В старой историографии чуваш относили к группе финно-угорских народов. Поэтому и А. И. Герцен включал чуваш в число финских народов. — П. Д.

Перечислив методы вымогательства и грабежа чиновников и полицейских, А. И. Герцен рассказывает о «пастырской» деятельности отцов церкви, насаждающих православие среди «инородцев», гневно бичует жадность, корыстолюбие, изворотливость и прочие омерзительные черты духовенства. «Поп у нас превращается более и более в духовного квартального, как и следует ожидать от византийского смирения нашей церкви и от императорского первосвятительства». ¹⁰¹

Сжато, но ярко очерчивает А. И. Герцен историю христианизации народов Поволжья. Он пишет, что «финское население» частью было окрещено в царствование Елизаветы, а частью осталось в язычестве, причем большинство крещеных продолжает тайно придерживаться своей старой веры.

Далее А. И. Герцен отмечает, что полицейские розги и христианский крест в едином союзе боролись за искоренение старой веры, за насаждение православия в среде «иноверцев». Разоблачая этот реакционный союз, направленный на угнетение и грабеж нерусских крестьян, писатель с глубоким возмущением рассказывает, как духовенство и исправники, ежегодно посещая удмуртские деревни, теснят население, «сажают в тюрьму, секут, заставляют платить требы; а главное поп и исправник ищут какое-нибудь доказательство, что вотяки (удмурты. — П. Д.) не оставили своих прежних обрядов. Тут духовный сыщик и земский миссионер поднимают бурю, берут огромный окуп, делают «черная дня», потом уезжают, оставляя все по-старому, чтоб иметь случай через год — другой снова поехать с розгами и крестом». ¹⁰²

Осуждая насильственное обращение нерусских крестьян Поволжья в христианство, А. И. Герцен указывал, что «это обращение — тип всех великих улучшений, делаемых русским правительством, фасад, декорация *vueuse*,** ложь, пышный отчет: кто-нибудь крадет и кого-нибудь секут». ¹⁰³

Так представители передовой общественной мысли клеймили позором русификаторские мероприятия царизма и православной церкви. Напротив, идеологи самодержавно-крепостнического строя на все лады восхваляли эту политику насильственной ассимиляции нерусских народов. Распространение христианства на территории Среднего Поволжья они расценивали как цивилизующий фактор в отношении финно-угорских и тюркских народов. Например, буржуазный историк С. В. Ешевский в 1857 году в своей работе «Миссионер-

¹⁰¹ А. И. Герцен. Сочинения, т. 4, стр. 265.

¹⁰² Там же, стр. 266.

** бахвальство (франц.)

¹⁰³ А. И. Герцен. Сочинения, т. 4, стр. 266.

ство в России», написанной в великодержавно-монархическом духе, прямо заявлял, что «христианство — это целая цивилизация». По его мнению, оно вызвало коренной переворот в социальных отношениях и в идеологии нерусских народов.

«Борьба христианства с язычеством и его победы должны составлять один из важнейших отделов русской истории, — утверждал С. В. Ешевский. — Кроме победы высшего религиозного учения над заблуждениями язычества, является победа высшей гражданственности и более крепкой, более способной к развитию народности».¹⁰⁴

В таком же духе писали о плодах своей деятельности и миссионеры, заседавшие в Казанской духовной академии. Великодержавно-христианскими тенденциями был проникнут также ряд историко-этнографических исследований о нерусских народах Поволжья, опубликованных в первой половине XIX века. Так, адъюнкт-профессор Казанского университета В. А. Сбоев, которого Н. Г. Чернышевский справедливо критиковал за искаженное освещение быта поволжских народов,¹⁰⁵ восторгался «успехами» христианизации и русификации чуваш и мари. Они, — твердил сей ученый муж, — неминуемо выродились бы, если бы не обрусение, в результате которого эти народы «совершенно забудут и свой язык, и свой образ жизни, тем более что элементы этой жизни и сами по себе скудны и не имеют ни малейшей связи ни с настоящей их религиею, ни с историческими их воспоминаниями».¹⁰⁶

Выдвигая тезис о «прогрессивном» и «цивилизующем» влиянии христианизации на экономическое и культурное развитие нерусских народов Поволжья, буржуазная историография стремилась оправдать насильственные методы крещения, деликатно умалчивая о бесчинствах царских чиновников и служителей церкви. Однако неопровержимые факты свидетельствуют о том, что насильственная христианизация несла трудовому народу не прогресс и цивилизацию, а новый гнет, издевательства, разорение.

Являясь более высокой формой религии по сравнению с язычеством, православие, как всякий фидеизм, было идеологией глубоко реакционной, как и всякая другая религия. Христианская церковь, охраняя интересы эксплуататоров, выступала в роли палача всякого освободительного движения, любой свободной, прогрессивной мысли.

¹⁰⁴ С. В. Ешевский. Миссионерство в России. Соч., ч. 3, М., 1870, стр. 671.

¹⁰⁵ См. журнал «Современник», 1855, № 12, стр. 42.

¹⁰⁶ В. А. Сбоев. Исследования об инородцах Казанской губернии, стр. 9.

Основой дальнейшего прогресса нерусских народов Поволжья была, разумеется, не христианская церковь с ее реакционной идеологией, которая лишь тормозила, затрудняла движение вперед. Могучим стимулом культурного развития чуваш, кроме их собственных материальных и духовных потребностей, являлась светская, демократическая культура великого русского народа. Эта передовая культура усваивалась чувашскими трудящимися не через церковь и принудительную христианизацию, а путем непосредственного общения, благодаря все более крепнувшему культурно-экономическим связям с русским народом, благодаря общей классовой борьбе угнетенных против эксплуататоров. Не к церковному мракобесию, а к передовой демократической культуре великой братской нации обращал свои взоры чувашский народ, ибо только она отвечала его запросам и потребностям.

ХРИСТИАНИЗАЦИЯ ЧУВАШ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX ВЕКА

Развитие капитализма и положение чувашских крестьян. Усиление отступнического движения и успехи мусульманства. Русификаторская система Н. И. Ильминского, полемика вокруг нее. Центральная крещенотатарская школа и «Братство св. Гурия». Деятельность «братских» школ. Издание религиозной литературы на разговорных языках народов Поволжья. Выдающийся чувашский просветитель И. Я. Яковлев, его взгляды и деятельность. Поддержка церкви господствующими классами. Грабеж крестьян православным духовенством. Формы народного сопротивления православию. «Двоеверие» чуваш.

После падения крепостного права «развитие капитализма в России пошло с такой быстротой, что в несколько десятилетий совершались превращения, занявшие в некоторых старых странах Европы целые века».¹

Победное шествие капитализма в центральной части России не могло не сказаться на социально-экономическом развитии Чувашии. Во второй половине XIX и начале XX вв., после буржуазных реформ 1860—70 годов, и здесь стали усиленно развиваться капиталистические отношения. Возникали более крупные предприятия, разворачивали свою деятельность фирмы и агентства различных капиталистических монополий. Последние являлись «привнесенными извне», насаждались капиталистами «центра», но различные мелкие буржуа появились и среди чуваш.

Процесс капиталистического развития шел и в сельском хозяйстве Чувашии. В результате царского манифеста 19 февраля 1861 г., а также законов от 18 января и 24 ноября 1866 г. российское крестьянство (в том числе и чувашское) оказалось ограбленным. В чувашском крае, как и в других частях России, все еще были очень сильны пережитки крепостниче-

¹ В. И. Ленин. Соч., т. 17, стр. 95—96.

ства, власть крупных землевладельцев. К концу XIX и началу XX вв. 50% всей земли находилось в руках помещиков, казны, удельного ведомства и духовенства. В результате захвата большого количества лучших земель эксплуататорскими классами, крестьянские наделы были очень малы.

Если средний крестьянский надел по 27 губерниям Европейской России составлял 5,7 десятины, то среди государственных и удельных крестьян Чувашии на ревизскую душу приходилось всего лишь 2,7 десятины.² Причем наделная земля была распределена крайне неравномерно. Незначительная часть крестьян владела изрядными угодьями, а большинство — ничтожными клочками.

Крестьянство Чувашии, как и везде, не было однородной массой. Развитие капиталистических отношений в чувашской деревне обострило и ускорило процесс социальной дифференциации, что в свою очередь усиливало классовую борьбу внутри самого крестьянства. Повсеместно из общин выделялись зажиточные — кулацкие хозяйства, которые организовывали капиталистическое земледелие посредством предпринимательской аренды.

Обездоленное и разоренное жестокой эксплуатацией трудовое крестьянство, не имея возможности обрабатывать свой клочок земли, из-за отсутствия скота, инвентаря, семян, вынуждено было за бесценок отдавать его в аренду мироедам-кулакам. В Чувашии процент дворов, сдающих в аренду свою наделную землю, достигал 20.

Часть крестьян, разорившись окончательно и забросив хозяйство, вынуждена была или заняться «промыслами», или искать заработка на стороне — идти к капиталисту продавать свою рабочую силу. Чувашская беднота в поисках заработка уходила на отхожие промыслы в отдаленные районы. Ее неквалифицированный труд находил применение в разных концах России на наиболее тяжелых и низкооплачиваемых работах. Но, тем не менее, этот процесс превращения чувашского бедняка-крестьянина в пролетария был исторически прогрессивен. Недаром В. И. Ленин относил эту метаморфозу к числу важнейших процессов в экономике пореформенной России, которые «являются необходимой составной частью капиталистического развития и имеют глубоко прогрессивное значение по отношению к старым формам жизни».³

В эпоху быстрого развития капитализма, когда вслед за утверждением новых производственных отношений неизбеж-

² Б. Г а в р и л о в. Опыт исследования чувашского земледелия. Вып. I. Чебоксары, 1921, стр. 8.

³ В. И. Л е н и н. Соч., т. 3, стр. 509.

но последовали изменения в надстройке, царское правительство вновь было вынуждено пересмотреть и видоизменить старые методы национально-колониального угнетения нерусских народов. Перед лицом нарастающей революционной угрозы, в условиях обострения классовых противоречий в деревне царизм уже не мог господствовать, пользуясь лишь аппаратом военно-феодального угнетения. Не отказываясь полностью от традиционных методов национально-колониальной политики, он идет на мнимые уступки, применяя новые, более «мирные» средства порабощения нерусских народов. Именно в свете этой политики, вызванной натиском общественного движения 60-х годов, следует рассмотреть появление русификаторской системы Н. И. Ильминского и создание новых миссионерских организаций типа «Братства св. Гурия».

События, развернувшиеся в 60-х годах среди нерусского населения Поволжья, наглядно показали, к чему может привести насильственное распространение среди «инородцев» так называемых «истиннорусских начал — православия, самодержавия и народности».

По официальным данным, ко времени открытия «Братства св. Гурия» (1867 г.) в Казанской епархии 353 760 чувашских крестьян приняли православие, а 6 812 человек исповедовали языческую религию.⁴ Многочисленные документальные материалы, этнографические описания быта и религиозных верований нерусских народов Поволжья свидетельствуют, как уже показано выше, что большая часть населения, считавшаяся христианской, по существу мало чем отличалась от приверженцев языческой или магометанской религии. «Инородцы не знают христианства, они не только не имеют понятия о догматах, о священном писании, но не знают даже самых главных событий священной истории»,⁵ — писал Н. И. Ильминский в 1871 году.

Ознакомившись с донесениями священников нерусских приходов о религиозной жизни их прихожан, профессор Казанской духовной академии М. Машанов, один из активных миссионеров — последователей системы Н. И. Ильминского, писал, что в среде чуваш, мари, татар, принявших православие, «можно было заметить лишь какую-то тень христианства, а все прочее представляло самую пеструю смесь разных заблуждений язычества: языческие обряды были во всеобщем распространении среди упомянутых инородцев здешнего края; языческие, по большей части дуалистические, представ-

⁴ М. М а ш а н о в. Обзор деятельности братства св. Гурия за двадцать пять лет его существования (1867—1892). Казань, 1892, стр. 5.

⁵ Н. И л ь м и н с к и й. О переводе православных христианских книг на инородческие языки. Казань, 1875, стр. 6.

ления о добром и злом начале, языческие верования во влияние злого начала, суеверная вера в ёмзей и т. п. затемняли, если не уничтожали совершенно высоких понятий христианства о боге».⁶

В 60-х годах XIX века на территории Поволжья вновь усилился массовый отход крещеных татар, чуваш, мари, удмуртов от православия. Эта своеобразная форма протеста нерусских крестьян против национально-колониального угнетения, насильственной русификации и христианизации бытовала вплоть до 80-х годов. Широкий размах отступнического движения объяснялся усилением недовольства и волнений крестьян после грабительской реформы 1861 года. Массовый характер принял переход в ислам. Крещеные татары целыми селениями решительно отказывались исповедовать православную веру. Они уже не ограничивались тайным отступничеством, а стали подавать царской администрации многочисленные прошения, требуя официально разрешить им вернуться в веру своих предков.

Усилилось влияние ислама и на чувашское, марийское и удмуртское население. Во многих селениях Бугульминского, Спасского, Тетюшского, Чистопольского уездов Казанской губернии, Буинского, Симбирского уездов Симбирской губернии некогда крещеные чуваша не только приняли мусульманскую веру, но и совершенно отатарились, стали говорить и одеваться по-татарски. Под влиянием отступнического движения крестьяне чувашских селений Алшихово, Буинка, Дуваново, Белая Воложка, Ильметево, Тиньгашево, Трех-Балтаево, Сиушево, Чакалдым, Чепкасы, Чурапаново, Шаймурзино, Рунга и др. в Симбирской губернии, совместно с крещеными татарами, ходатайствовали об официальном разрешении им исповедовать ислам. Такие же прошения поступали и от чувашских крестьян Казанской губернии, перешедших из православия в мусульманскую веру. Эти просьбы, разумеется, не были удовлетворены. Наоборот, отступнические действия крестьян были признаны противозаконными и вызвали административно-полицейские преследования. Из-за этих гонений отступники прибегали к конспирации: у них появились двойные имена — христианские и мусульманские, а вместо мечетей тайно существовали молитвенные дома с неофициальным муллой.⁷

Успехи мусульманской религии, давней опасной соперницы христианства в Среднем Поволжье, объясняются рядом

⁶ М. Машанов. Обзор деятельности братства св. Гурия, стр. 5—6.

⁷ См. К. Прокопьев. Влияние татар-мусульман на чуваш. В кн. С. Чичериной. У приволжских инородцев. СПб., 1905, Приложение № 16, стр. 142.

причин. Во-первых, муллы и другие проповедники ислама применяли более гибкие и действенные средства, чем христианские миссионеры, энергично используя промахи царских русификаторов. Если насаждение христианства проводилось в основном с помощью полицейского насилия и административного давления, то ислам распространялся путем мирной пропаганды. Мусульманское духовенство умело использовало в своих целях недовольство нерусских крестьян, вызванное грубыми методами принудительной христианизации. В дореволюционной историко-этнографической литературе неоднократно отмечалось, что проповедники ислама, в отличие от православных миссионеров и священнослужителей, не оскорбляли языческие верования чуваш и других нерусских народов, но весьма ревностно выступали против догматов и понятий христианства.⁸

Во-вторых, успешному распространению ислама среди чуваш в значительной степени способствовала и культурная близость их с татарами. Благодаря территориальному соседству и многовековому тесному общению, оба народа многое позаимствовали друг у друга. Между чувашскими и татарскими крестьянами нередко имелись не только экономические и культурные, но и родственные связи. Об этом весьма обстоятельно, с привлечением богатого этнографического материала писал Г. Т. Тимофеев в своем обширном исследовании «Девять деревень» («Тăхăр ял»).⁹ «Татары заводят с чувашами знакомство, принимают у себя чуваш, как дорогих гостей, и сами любят бывать у них,¹⁰ — отмечал в своем этнографическом очерке и Н. М. Охотников. Говоря о пропаганде ислама среди чувашского населения, И. Я. Яковлев указывал, что ее успеху способствовали «местные, бытовые, этнографические условия: стародавние соседские сношения между чувашами и татарами, вкрапленность чувашских деревень между татарскими селениями, существование селений полутатарских, получувашских».¹¹

Широкий размах движения за возврат в старую веру, значительные успехи мусульманства не только среди крещеных татар, но и среди чуваш, мари, удмуртов вызвали серьезное беспокойство духовных и гражданских властей царской Рос-

⁸ См. Н. М. Охотников. Записки чувашина о своем воспитании, лл. 25—28.— К. Прокопьев. Влияние татар-мусульман на чуваш, стр. 144—145.

⁹ Рукопись Г. Т. Тимофеева «Тăхăр ял». Хранится в Научном архиве ЧНИИ, инв. № 4102.

¹⁰ Н. М. Охотников. Записки чувашина о своем воспитании, л. 27.

¹¹ И. Я. Яковлев. Николай Иванович Ильминский. Воспоминания. Рукопись, л. 9.

сии. Получая неутешительные сведения об усилившемся влиянии ислама, которое якобы «грозило опасностью поглотить всю массу инородцев Поволжья», царское правительство предложило губернскому и епархиальному начальству принять строгие меры пресечения отступнического движения. Они не отличались новизной и сводились все к тем же испытанным приемам насилия и произвола. По указке духовенства полицейские власти в первую очередь занялись расправой с «совратителями» и «зачинщиками». Следственная комиссия, созданная по делу «отпадения в магометанство», арестовывала их и ссылала в Сибирь. Часть крещеных татар и чуваш, перешедших в магометанство, была переселена в старорусские селения под надзор духовенства и полиции.

Однако число вероотступников было столь велико, что царизм был не в состоянии всех их подвергнуть репрессиям — заключить в тюрьмы, переселить в другие места. Поэтому были пущены в ход и другие средства «пресечения». Например, в селениях отступников запрещалось строительство мечетей, а у татарских мулл брали подписку, что они не будут исполнять религиозную службу среди крещеных и пускать их в мечети. По предписанию Казанской консистории, запрещались и расторгались как «незаконные связи» браки между отпавшими от христианства и мусульманами. У родителей отступников насильно отбирались дети и после крещения передавались на воспитание в семьи православных.¹² Эти и подобные им действия царской администрации и духовенства вызвали бурный протест нерусских крестьян и серьезные волнения среди них.

В районах, охваченных отступническим движением, обстановка осложнялась. Несмотря на всяческое противодействие местных органов власти, чувашские и татарские крестьяне открыто выступали против религиозного насилия. Для ликвидации этого движения, классифицированного в донесениях царских сатрапов как «буйство и насилие инородцев», в 1866 г. была организована специальная карательно-следственная экспедиция во главе с исполняющим обязанности казанского вице-губернатора Е. А. Розовым. В помощь ему был придан специалист по «инородческим вопросам», верный слуга царизма и христианской церкви Н. И. Ильминский. История кровавых расправ этой экспедиции — яркий пример варварского единомыслия полицейских и духовных истязателей. Отряд усмирителей посетил чувашские и татарские селения Казанского, Чистопольского, Тетюшского, Свияжского,

¹² См. А. Можаровский. Изложение хода миссионерского дела по просвещению казанских инородцев, стр. 243—244. — С. Чичерина. У приволжских инородцев, стр. 141—143.

Чебоксарского, Цивильского и Лаишевского уездов, в которых наиболее сильно проявлялись «полнейшее самоуправство и анархия» крестьян. Аресты «возмутителей и зачинщиков», наказание их розгами и другие не менее жестокие меры воздействия воинской команды сопровождались миссионерскими увещеваниями. Однако ни административно-полицейский нажим, ни проповедь христианского смирения не помогли царским мракобесам сломить упорное сопротивление отступников и вернуть их в лоно православной церкви. Вице-губернатор Е. А. Розов в своем докладе министру внутренних дел вынужден был признать, что крещеные татары и чуваш, отпавшие от христианства, несмотря на все его «убеждения» (точнее, на кровавую расправу), решительно отказались исповедовать православную веру.¹³ Например, излагая свою деятельность среди чуваш-отступников Тетюшского уезда, вице-губернатор сообщал: «Жители Тетюшского уезда деревень: Кукушума (43 домохозяина), Белой Воложки (50 домохозяев) и Утеевой (24 домохозяина), все без исключения **природные чуваш**, просвещенные некогда св. крещением, заявили как отступающие татары, со всею татарской наружностью и с таким же упорным стремлением к магометанству, как и настоящие крещеные татары-отступники».¹⁴

О чувашских крестьянах этих селений, перешедших в ислам, некоторые интересные сведения имеются и в этнографических заметках Н. И. Золотницкого. Так, говоря о переходе чуваш в мусульманство, этот автор пишет: «Жители Кукушума и Белой Воложки, недавно вовсе отпавшие от православия в мусульманство и ныне уже с особенной гордостью называющие себя татарами, в конце прошлого и в начале нынешнего столетия были прихожанами села Байдерякова, а в последнее время — села Чипчиг, писались и назывались чувашами, говорили по-чувашски, ходили в чувашском платье, доныне состоят в родстве и сватовстве с крещеными чувашами Байдеряковского прихода, в том числе и Больших Яльчик, которых в праздники посещают и принимают к себе, а беловолжские жители еще теперь называют свою деревню чувашским именем Шуршу (шуря — белый, шу — вода).»¹⁵

Помимо всего этого, часть чувашских крестьян попала под влияние раскольников, живших в соседних русских селениях. По наблюдениям И. Я. Яковлева, в 70-х годах прошлого

¹³ См. М. М а ш а н о в. Обзор деятельности братства св. Гурия, стр. 13.

¹⁴ Цитируем из книги С. Ч и ч е р и н о й. У приволжских инородцев, стр. 131—132.

¹⁵ Цитируем из книги А. Ф. Р и т т и х а. Материалы для этнографии России. Казанская губерния. Казань, 1870, часть II, стр. 43—44.

столетия среди чуваш северо-восточной части Симбирской губернии, главным образом Буинского уезда, заметно усилилось раскольниковство. «В этом уезде раскольничье давление особенно давало себя знать в чувашских селениях Асанове, Большом Буянове и других. Этому отчасти способствовало и то обстоятельство, что чуваша нанимались к раскольникам в рабочие»,¹⁶ — писал И. Я. Яковлев.

В пореформенный период, когда в связи с усилением классовой дифференциации чувашской деревни увеличилось число крестьян, уходящих на промыслы, возникли более благоприятные условия и для распространения сектантства. Крестьяне, возвращаясь домой «с заработков», заносили в родные деревни вероучения различных сект — баптистов, евангелистов, штундистов и др. Например, в 80-х годах прошлого столетия в некоторых чувашских селениях крестьяне, следуя примеру русских раскольников-белоризцев, считали за грех носить цветную одежду из фабричной материи и одевались исключительно в белые ткани, изготовленные домашним способом.¹⁷ А в селениях Старые Арабоси и Мусирмы Цивильского уезда, наоборот, сектанты утверждали, что чувашская национальная одежда препятствует спасению души. Последователи этой секты призывали к аскетизму, выражавшемуся в отказе от брака, от употребления чая, спиртных напитков и пр. С христианским духовенством впадшие в ересь крестьяне держали себя весьма независимо, открыто пренебрегая посещением церкви и призывая сородичей отказаться от православия.¹⁸ Однако в целом раскольниковство чуваш не представляло для православной церкви серьезной опасности, ибо размеры его влияния, по сравнению с мусульманским, были незначительны.

Провал грубых способов насильственного крещения был налицо. Применение их не только не содействовало увеличению числа обращенных в христианство, но вызывало многочисленные волнения среди ранее крещеных и массовый возврат их в старую веру — в ислам и язычество. Необходимость пересмотра и изменения традиционных методов христианизации народов Поволжья была очевидна и некоторым высокопоставленным церковникам и миссионерам. Многие из них понимали недостаточность полицейских методов. Чтобы усилить влияние религии на массы, они стали требовать, как отмечал В. И. Ленин, «замены хоть некоторых средств оглуления народа, слишком грубых, слишком устарелых, слиш-

¹⁶ И. Я. Яковлев. Николай Иванович Ильминский, л. 8.

¹⁷ Там же, лл. 11—12.

¹⁸ И. Д. Кузнецов. Революция 1905—07 годов среди чуваш. М., 1930, на чув. яз., стр. 15.

ком обветшавших, недостигающих цели,—более тонкими, более усовершенствованными средствами».¹⁹ Профессор противомусульманского отделения при Казанской духовной академии Е. А. Малов, например, в 1865 году писал: «Полицейское вмешательство только раздражало крещеных татар, уклонившихся в магометанство; различные меры (напр., переселение) более разоряли татар и деморализовали их, чем укрепляли их в вере христовой и в правилах благочестия... Ужели не найдется других более верных средств для утверждения отпадших крещеных татар в христовой вере?»²⁰

В борьбе против ислама Малов рекомендовал в первую очередь применить метод полемики с муллами и с мусульманским населением. Для этого он предлагал использовать студентов противомусульманского отделения Казанской духовной академии. И, действительно, в разгар отступнического движения Малов и студенты духовной академии были посланы епархиальным начальством в миссионерскую поездку с целью возвращения татар в христианство. Однако полемика пропагандистов христианства с магометанами, так же как и использование походной церкви, не смогла ослабить влияние ислама и вскоре была признана малопригодной для вразумления отступников.

В поисках наиболее эффективных путей христианизации нерусских народов высшие власти царизма все более склонялись к замене насильственных методов распространения православия утонченными, более «благопристойными» средствами. Сторонники такого пути всерьез заинтересовались русификаторской системой, разработанной Н. И. Ильминским. Так, казанский вице-губернатор Розов, непосредственно занятый борьбой с отступничеством татар и чуваш, убеждал губернатора, что эта система является наиболее действенным и вместе с тем мирным средством христианизации «инородцев».

Что же представляла собой русификаторско-миссионерская система Н. И. Ильминского, существенно изменившая внешнее обличие национально-колониальной политики царского правительства?

Н. И. Ильминский (1822—1891 гг.) — выходец из церковной среды, окончил Пензенскую духовную семинарию, а затем Казанскую духовную академию. Монархист по убеждениям, он всю свою жизнь верно служил царскому правительству и христианской церкви. Но в отличие от своих пред-

¹⁹ В. И. Ленин. Соч., т. 15, стр. 387.

²⁰ Журнал «Православное обозрение», 1865, декабрь, стр. 511—513.— А. М о ж а р о в с к и й. Изложение хода миссионерского дела по просвещению казанских инородцев, стр. 252.

шественников, Н. И. Ильминский после основательного изучения миссионерской деятельности в России и в странах Востока отверг насильственные методы христианизации и русификации, предложив взамен их другие, более утонченные. Будучи одаренным ученым-ориенталистом, крупным знатоком языка, быта и истории народов Поволжья, а также дальновидным человеком, он понимал, что в условиях усиления национально-освободительного движения «инородцев» христианизация путем полицейско-административного нажима может привести лишь к обратным результатам. Учитывая все возрастающую тягу нерусских народов к образованию, к культуре, он верно оценил возможность использовать это их стремление в целях христианизации и русификации.

В системе Ильминского обе эти задачи были связаны в единое целое, ибо ее автор считал, что успехи русификации «инородцев» в основном зависят от укрепления их в православной вере. Просветитель чувашского народа И. Я. Яковлев, детально знавший систему Ильминского и применявший ее положения в своей просветительской деятельности, писал: «В сущности, система Николая Ивановича, до которой он додумался не сразу, а после долгих опытов и работы, была очень проста, несложна... По идее Ильминского, сблизить инородцев с русскими может только христианская религия, на почве которой вообще достижимо единение между народами всего человечества. А так как русский народ, в массе его, исповедует православие, то последнее и следует сделать орудием духовно-нравственного просветления всех вообще инородцев. Вторым условием сближения инородцев с русским населением ставил Ильминский родной язык, именно простонародный, нелитературный, крестьянский язык, без которого, по его мнению, невысказано ясное усвоение инородцами простонародными нравственных, религиозных, научных понятий, как невысказано благотворное влияние на их внутренний, духовный мир».²¹

Свое кредо Н. И. Ильминский сжато сформулировал в следующих выражениях: «Мои снаряды — инородческие книги, инородческое богослужение, инородческий причт церковный со священником во главе».²² Для практического осуществления этих мероприятий было необходимо, в первую очередь, школьное образование инородцев на их родном языке, которому отводилась роль могущественного проводника христианского мировоззрения в широкие массы. Использованию

²¹ И. Я. Яковлев. Николай Иванович Ильминский, лл. 34—35.

²² Выдержка из письма Н. И. Ильминского к обер-прокурору Св. синода К. П. Победоносцеву от 20 июня 1886 г. — С. Чичерина. У поволжских инородцев, стр. 289.

языка нерусских народов в русификаторско-миссионерских целях Ильминский посвятил серию статей и книг. В них он критиковал неумелое использование школы для обрусения молодежи, указывал пути устранения ранее допущенных ошибок, излагал основные положения своей системы.

Прежние «инородческие» школы, в которых преподавание велось исключительно на русском языке, указывал Н. И. Ильминский, плохо зарекомендовали себя в глазах народа и не смогли выполнить роль очага христианского просвещения. «Первый выпуск их был определен начальством на писарские в сельских и волостных управах должности; полуграмотные мальчишки пустились брать взятки и пить вино и дерзко обращались со стариками и даже своими родителями. Простодушные крестьяне приписывали это зло школьному воспитанию, и деньгами и хитростями старались избавить своих детей от поступления в школу... С другой стороны, учась исключительно по русским книгам, инородец, хотя и получает общее православное направление, но многого не понимает или понимает неправильно, а главное не может приобрести им сведений облечь в живую форму своего языка и убедительно предложить их в своей семье»,²³ — писал Ильминский.

Возлагая большие надежды на воспитанников «инородческих» школ, как на распространителей христианского вероучения в массах, Ильминский считал, что основным орудием школьного образования должен быть непременно родной язык, чтобы преподаваемые ученикам религиозные понятия были доступными для них, влияли на формирование их мировоззрения.

«Спорный вопрос, — употреблять ли при преподавании в инородческих школах русский или родной язык, — опытом школы положительно решается в пользу родного языка», — писал Н. И. Ильминский, возражая противникам своей системы. Утверждение нерусских народов в христианстве означало, по его воззрениям, первый этап русификации. «Религиозное движение сердца несравненно сильнее и глубже возбуждается, когда христианские истины слышатся инородцами на языке родном, нежели на русском... Как скоро в инородцах утвердились посредством родного языка христианские понятия и правила, они уже обрусели»,²⁴ — таково одно из основных положений русификаторской системы Н. И. Ильминского.

²³ Н. И. Ильминский. Об образовании инородцев посредством книг, переведенных на их родной язык. «Православное обозрение», 1863, февраль.

²⁴ См. П. Знаменский. На память о Н. И. Ильминском. Казань, 1892, стр. 204.

Однако это — не отказ от употребления русского языка для обучения в нерусской школе. Как только учащиеся в достаточной мере овладевали русским языком, он начинал использоваться для преподавания. «Первоначальное образование инородцев на их родном языке есть самый надежный путь к усвоению ими и русского языка и русского образования»,²⁵ — вот один из основных принципов Ильминского в организации «инородческого образования». Конечная цель обучения по его системе сводилась к «обрусению инородцев и совершенному слиянию их с русским народом по вере и языку».

Здесь следует напомнить, что вопрос об использовании языка нерусских народов в целях их русификации и христианизации ставился еще задолго до Н. И. Ильминского. Еще в первой половине XVIII века делались попытки применения чувашского языка в миссионерских школах, а начиная со второй половины XVIII века стали появляться первые переводы религиозной литературы на чувашский язык. Тогда эти мероприятия, как отмечалось выше, слабо содействовали утверждению чувашских крестьян в православной вере. Царизм в ту эпоху предпочитал проводить политику христианизации и русификации методами полицейского насилия, административных воздействий, использование же языка нерусских народов оттеснялось на задний план. К тому же необходимо учитывать и такие препятствия, как отсутствие в то время научно разработанной письменности народов Поволжья, неудовлетворительное состояние переводческого дела.

В отличие от своих предшественников, выступавших за использование родного языка поволжских народов в миссионерско-русификаторских целях, Н. И. Ильминский не только изложил свои взгляды в печати, но и приступил к их осуществлению на практике. Будучи глубоко убежденным в эффективности выбранного им пути и средств христианизации нерусских народов Поволжья, он занялся разработкой письменности на основе русской графики для крещеных татар, чуваш, мари, удмуртов, переводом и изданием религиозной литературы на их разговорном языке, подготовкой кадров миссионеров-священников, переводчиков, учителей.

Если раньше среди миссионеров, священников, учителей подавляющее большинство составляли русские, а выходцы из «инородцев» встречались лишь единицами, то практическое осуществление системы Ильминского требовало изменить такую пропорцию. В своей докладной записке, представленной в декабре 1866 года обер-прокурору Св. синода,

²⁵ П. Знаменский. На память о Н. И. Ильминском, стр. 204—205.

а также и в многочисленных выступлениях в печати Ильминский доказывал целесообразность подготовки миссионеров, учителей из самих «природных инородцев». «Чтобы передать инородцам христианское догматическое и нравственное учение, и передать его не отвлеченно, не как мертвую букву, а так, чтобы оно сделалось основой их мышления и жизни, для этого нужно приноровиться к их религиозным понятиям и нравственным убеждениям, к их своеобразному ходу и направлению мышления»,²⁶ — так сформулировал Ильминский одно из основных требований новой системы христианского «просвещения» народов Поволжья. Изучив практику миссионерства, он пришел к твердому выводу, что русский священник, даже знакомый с бытом и языком местного населения, не может успешно справиться с задачами своей «христианской миссии». Учитывая малую действенность, неубедительность миссионерских увещаний, а также недоверие и ненависть крестьян к русскому духовенству, Ильминский считал, что «инородец может лучше и с большим успехом, нежели русский, исполнить учительское и пастырское служение у соплеменных ему инородцев... К этому надобно присоединить то естественное обстоятельство, что к человеку своего племени инородцы, и вообще простолюдины, имеют более доверия, нежели к человеку чужому».²⁷

Прежде чем получить место учителя или сан священника, инородец, по мнению Ильминского, должен в соответствующих учебных заведениях усвоить основные догматы православной веры, порядок церковного богослужения, изучить русский язык настолько, чтобы иметь возможность свободно объясняться на нем и читать книги религиозного содержания. Такое образование предполагалось вполне достаточным и подходящим для последующей русификаторской деятельности.

Такова вкратце суть системы Ильминского, в которой под либеральной личиной (употребление родного языка, письменности, литературы нерусских народов) скрывалась все та же, хоть и более утонченная в средствах, русификаторско-миссионерская политика царизма. Казалось бы, царские администраторы должны были сразу же оценить преимущества новых методов христианизации и положить их в основу своей русификаторской деятельности. Но не тут-то было. Система Ильминского была подвергнута длительному и тщательному

²⁶ «Из переписки об удостоении инородцев священнослужительских должностей». Казань. 1885, стр. 9.

²⁷ Там же, стр. 10—11.

изучению, ибо царские чиновники ко всем новшествам подходили с чрезвычайной осторожностью.

На заседаниях высших правительственных органов, на страницах ведомственных журналов по вопросу о приемлемости системы Ильминского развернулась многолетняя горячая дискуссия с участием ряда министерств и ведомств. Наиболее реакционные сановники, ревностно защищая старые методы национально-колониальной политики, выступили яростными противниками новых веяний. Система Ильминского расценивалась ими как крамола, нарушение священных государственных принципов, как препятствие делу русификации и даже как путь к сепаратизму нерусских народов.

Главным аргументом противников Ильминского была ссылка на то, что создание письменности нерусских народов, их просвещение на родном языке приведут к нежелательным явлениям — развитию умственных способностей «инородцев», появлению национальной интеллигенции, способной возглавить создание самобытной культуры, а все это вместе взятое будет содействовать распространению освободительных идей. В одном из многочисленных возражений против системы Ильминского, представленном в ученый комитет Министерства народного просвещения, говорится: «Язык — это народ: утвердите язык письменностью, дайте ему некоторую литературную обработку, изложите его грамматические правила, введите его в школу и в церковь,— и вы тем самым утвердите и разовьете соответственную народность, и доселе безразличную в отношении к языку массу чуваш и других, с явным даже влечением к усвоению русского языка, вы обратите в племя, которое будет дорожить своими особенностями и будет сознательно настаивать на своем обособлении».²⁸

В полемических статьях, адресованных противникам своей системы, в официальных документах, представляемых в правительственные органы, Ильминский приводил массу доказательств целесообразности и важности предложенных им мероприятий. На основе большого фактического материала он доказывал, что его система послужит лучшим средством в борьбе против влияния ислама на крещеных татар, чуваш, мари и другие народы. Отступническое движение было тогда еще в разгаре. Указывая на опасность распространения ислама и видя в нем серьезное препятствие для христианизации и русификации народов Поволжья, Ильминский писал:

«Если из опасения отдельных народностей не допустить инородческого языка в инородческие школы и церкви в до-

²⁸ См. «Сборник документов и статей по вопросу об образовании инородцев». СПб., 1869, стр. 16.

статочном количестве для твердого и полного, убежденного усвоения христианской веры, в таком случае все инородцы сольются в одно племя по языку и по вере — в татарское и магометанское. Если же допустить инородческие языки, в таком случае, если бы даже и поддержались народности, но разные, мелкие, к татарству не расположенные и с русским народом соединенные единством веры. Выбирайте!»²⁹

Особенно сильное и упорное сопротивление вызвала система Ильминского у русского сельского духовенства. Почувяв, что могут появиться конкуренты — священнослужители из среды самих «инородцев» и что таким образом придется потесниться и, возможно, даже потерять часть доходов, русские священники подняли бурю протеста против употребления «инородческих» языков в школьном обучении и церковной службе. Правдиво изобразил поведение русского духовенства в связи с этим чувашский священник Д. Филимонов. Воспевая на все лады систему своего учителя Ильминского, он сообщает в частном письме: «Духовенству, исстари привыкшему смотреть на своих пасомых инородцев с некоторым пренебрежением, как на людей низшей расы, а на себя как на высшее образованное сословие, невозможно было равнодушно взирать на вторжение в свою среду (хотя и образованных, но) простых инородцев, которые чужды коренному русскому духовенству и по образованию, и по происхождению. Оно не могло и теперь не может без сопротивления примириться с этим новым явлением, которое сильно задело его самолюбие и материальные интересы. По случаю рукоположения крещеного татарина Василия Тимофеева в священник сан, духовенство Казанской епархии выражало ропот и говорило: «ныне и водовозов ставят во священники». Когда я посвящался во священника, в консистории один иерей сказал мне: «Куда вы, чуваша, лезете? Вы отнимаете у наших детей кусок хлеба».³⁰

Нападки русского духовенства на систему Ильминского продолжались даже после ее узаконения царским правительством. Характеризуя обстановку, создавшуюся в результате интриг церковников, направленных против употребления нерусских языков в школе и в литературе, И. Я. Яковлев не без основания писал: «Враги Н. И. Ильминского и мои, а также дела просвещения инородцев, которому мы с ним служили, желая подорвать наше положение и доверие к нам высшего начальства, одним из орудий против нас часто выдвигали об-

²⁹ См. «Сотрудник братства св. Гурия», Казань, 1911, № 3, стр. 34—35.

³⁰ Д. Филимонов. К характеристике системы Ильминского. В кн. С. Чичериной. У приволжских инородцев. Приложение № 12, стр. 90.

винение в «сепаратизме». Обвинение это было особенно опасно в эпоху сильного влияния Каткова, после подавления польского восстания, когда всем мерещились заговоры, восстания и вообще стремление к сепаратизму».³¹

Однако в ходе полемики выяснилось, что имеется достаточное количество и сторонников системы Ильминского. В частности, в ее пользу склонялись такие отъявленные реакционеры, как К. П. Победоносцев и Д. А. Толстой — самые влиятельные фигуры «очень могущественной, сплоченной и неразборчивой в средствах партии непреклонных сторонников самодержавия».³² Министр народного просвещения граф Д. А. Толстой после инспектирования Казанского учебного округа в 1866 году объявил, что народы восточной окраины Российской империи — калмыки, киргизы, мордва, чуваш, черемисы и татары — дики и невежественны, а посему нуждаются в цивилизации путем христианского просвещения. В своей речи, произнесенной в том же году в Казанском университете, он призвал положить начало просвещению «инородцев» Востока «совокупным действием веры и науки». Вскоре специальной комиссии было предложено обсудить систему Ильминского, как важнейший государственный вопрос.³³ Особый комитет, созданный в Казани, в 1866 году предложил ввести ее во всех школах нерусских народов. И, наконец, после рассмотрения в Совете министра народного просвещения, система Ильминского была узаконена циркуляром «О мерах к образованию населяющих Россию инородцев». В постановлении этого Совета указывалось, что «орудием первоначального обучения для каждого племени должно быть народное наречие его», а учителя народных школ «должны быть из среды соответствующего племени инородцев и притом хорошо знающие русский язык, или же русские, владеющие соответственным инородческим наречием». Для подготовки таких учителей предлагалось учредить учительскую семинарию закрытого типа на 240 человек — «пополам из русских и инородцев главнейших племен: мордвы, черемис, чуваш, вотяков и крещеных татар».³⁴

Руководители Казанской епархии и Казанского учебного округа, рассчитывая на благие последствия, еще до офици-

³¹ «Воспоминания И. Я. Яковлева (записанные А. В. Жиркевичем)». Рукопись, л. 124.

³² В. И. Ленин. Соч., т. 5, стр. 39.

³³ См. М. Машанов. Обзор деятельности братства св. Гурия, стр. 8.— П. Знаменский. На память о Николае Ивановиче Ильминском, стр. 201 и 207.

³⁴ См. М. Машанов. Обзор деятельности братства св. Гурия, стр. 58—59.

ального утверждения системы Ильминского предприняли ряд шагов для ее практического осуществления. Так, еще в 1863 году была создана Казанская центральная крещенотатарская школа — новый центр миссионерской деятельности в Поволжье. С помощью этого учебного заведения, открытого по инициативе Ильминского, предполагалось образовать крепкое ядро «ревнителей православия». Здесь готовили учителей — миссионеров для местных нерусских школ, причем из тех, кто доказал свою преданность христианской церкви, вербовали священников, поручая им же надзор за учебными заведениями. В основу деятельности этой и подобных миссионерских школ было положено религиозное воспитание по системе Ильминского. По словам ее автора, миссионерские школы нового типа должны были восполнить недостаток христианского влияния на нерусских детей со стороны семьи: «Так как инородческая семья не представляет никаких условий к христианскому воспитанию, то эту воспитательную миссию по отношению к инородцам должна принять на себя школа, а именно первоначальная школа, построенная на особых началах, применительно к инородцам».³⁵

Главными учебными предметами в крещенотатарской и других миссионерских школах являлись: закон божий, молитвы, священная история, краткий катехизис и церковное пение.³⁶ Чтение и преподавание велось на родном языке, а затем ученики, постепенно упражняясь, переходили на русский. Один из активных помощников Ильминского в организации этих школ, профессор Казанской духовной академии М. Машанов свидетельствует: «Во всех братских школах характер обучения был строго религиозный и обучение инородческих детей начиналось всегда на их родном языке... Отступления от этого, зависевшие от неправильной постановки учебного дела учителем, были крайне редки и пресекались, лишь только бывали замечены».³⁷

Крещенотатарская школа просуществовала свыше 50 лет. За это время в ней обучалось 4 454 мальчика и 1 885 девочек; из них получили звание учителей 636 человек и учительниц — 250 человек, священниками стали 167 окончивших, диаконами — 30 и псаломщиками — 45.³⁸ Всем воспитанникам Цент-

³⁵ Н. И. Ильминский. Избранные места из педагогических сочинений. Казань, 1892, стр. 46—47.

³⁶ См. П. Знаменский. На память о Николае Ивановиче Ильминском, стр. 165.

³⁷ М. Машанов. Обзор деятельности братства св. Гурия, стр. 63.

³⁸ См. «Известия по Казанской епархии», 1914, № 4, стр. 22.—«О системе просвещения иноверцев и о Казанской центральной крещенотатарской школе». Казань, 1913, стр. 92—93.

ральной крещенотатарской школы, в какой бы должности они ни находились, вменялось в обязанность вести миссионерскую деятельность среди местного населения, практически осуществлять русификаторскую политику царизма, бороться с влиянием мусульманства и язычества. Губернские власти и епархиальное начальство получали от них сведения о религиозной жизни «инородцев».

Вот как, например, оцениваются в отчетах Казанской епархии услуги воспитанников миссионерских школ Ильминского:

«Учителя, занимаясь обучением и воспитанием детей инородцев, в то же время знакомятся с бытом самих инородцев, изучают их религиозно-нравственные потребности, условия их религиозной жизни, их нравы и обычаи, их сношения и столкновения с инородцами некрещеными, мухаммеданами, язычниками и с отпавшими; наблюдают влияние этих некрещеных и отпавших на крещеных,— их пропаганду в пользу мухаммеданства среди христианского инородческого населения. По приезде сюда, в Казань, они сообщают свои сведения кому следует и тем способствуют Совету братства в приобретении самых точных, положительных сведений о религиозных нуждах крещеных инородцев, о том, где и какие нужно употреблять усилия для ограждения их от влияния мухаммеданской пропаганды, в чем состоит сама эта пропаганда, какие именно она делает нападки на христианство, чем особенно соблазняет крещеных и прочее и т. п.».³⁹

Центральная крещенотатарская школа тесными узами была связана с другим миссионерским и русификаторским центром, также призванным заниматься практическим осуществлением системы Ильминского. Речь идет о «Братстве святителя Гурия», названном так по имени первого в Среднем Поволжье миссионера. Основной задачей этой организации являлось утверждение в православной вере крещеных «инородцев» и соответствующее религиозное воспитание их детей. Кроме обычной миссионерской проповеди, с этой целью церковники и другие ревнители пресловутых «истиннорусских начал» предусматривали создание «инородческих школ», распространение религиозных книг на языках поволжских народов, сооружение для них церквей, искоренение магометанства и язычества.⁴⁰

Открытие «Братства» состоялось в 1867 году. В организации этого нового рассадника религиозного мракобесия дея-

³⁹ См. М. М а ш а н о в. Обзор деятельности братства св. Гурия, стр. 107.

⁴⁰ См. Устав «Братства св. Гурия». «Известия по Казанской епархии», 1867, № 6, стр. 163—168.

тельное участие приняли не только высшие чины светской и духовной власти Казанской губернии (губернатор, предводитель дворянства, начальник жандармерии и архиерей), но и просто видные монархисты — «общественные деятели» вроде помещика П. Арцыбашева, казанских купцов П. Щетинкина, Я. Соколова, П. Прибыtkова, а также миссионеры — преподаватели Казанской духовной академии — Н. Ильминский, Е. Малов и др.⁴¹ Идейным вдохновителем новой организации стал все тот же Ильминский, который благодаря созданию «Братства» получил более широкую возможность осуществления своей русификаторской системы.

Общественно-политическая физиономия инициаторов создания этого миссионерского центра лишний раз свидетельствует о том, что в скорейшем внедрении системы Ильминского заинтересованы были представители всех господствующих классов. Лакействующие «ученые» занялись «историческим оправданием» русификаторской политики и восхвалением «просветительской» деятельности «Братства св. Гурия». Псевдонаучными трактатами на эту тему прославился профессор Казанского университета И. Н. Смирнов. В своей работе «Обрусение инородцев и задачи обрусительной политики», написанной с махрово шовинистических позиций, ратуя за систему Ильминского, он сообщает: «Епархиальное начальство (архиепископ Антоний, еп. Викторин), попечитель учебного округа (покойный П. Д. Шестаков), представители местного (казанского) общества — дворянство, торговое сословие и духовенство соединились под старым русским знаменем святителя Гурия, на котором было написано: «христианство для иноверцев», а не «обрусение для инородцев». Возникшее в эту пору братство св. Гурия, епархиальное начальство и учебный округ сошлись в общем убеждении, что прежде всего следует сделать иноверца христианином: потом он сам уже добровольно сделается русским... этот идеал оказался на практике наиболее действительным в смысле обрусения».⁴²

Предлагая царизму свою программу практических мероприятий для скорейшего обрусения «инородцев», этот раболепствующий ученый муж делает следующее заключение: «Обрусение инородцев есть несомненный и естественный результат истории. Нормальная политика по отношению к инородцам должна поэтому ввести его в число своих задач. Средства, которыми правительство успешнее всего может

⁴¹ См. М. М а ш а н о в. Обзор деятельности братства св. Гурия, стр. 18.

⁴² И. Н. С м и р н о в. Обрусение инородцев и задачи обрусительной политики. «Исторический вестник», 1892, март, стр. 764.

пользоваться для достижения своей цели, указаны историей: это русская колонизация и школа со смешанным языком преподавания». ⁴³

Итак, первая проблема, проблема колонизации, была уже разрешена царизмом. Теперь же появился ключ и для разрешения второй. Нашел и предложил его царизму способный и деятельный русификатор Н. И. Ильминский.

Чтобы не работать вслепую и не попасть впросак, руководители «Братства св. Гурия» решили в первую очередь использовать своих агентов — священников «инородческих» приходов, заполучить через них подробные сведения о религиозно-нравственном состоянии и бытовом положении крещеных нерусских крестьян, а также узнать соображения духовенства о наиболее эффективных мерах христианизации. Согласно циркуляру архиепископа Антония от 16 декабря 1867 года, в Казанской епархии были проведены десятичные* съезды священников, на которых обсуждались средства утверждения нерусских крестьян в православии.

«Среди крещеных чуваш, черемис и вотяков весьма крепко держатся обряды языческой религии, сильно развито почитание киремети, во всех затруднительных случаях крестьяне обращаются за помощью к различным ведунам и йомзям, а к православному духовенству настроены враждебно и вообще о христианской религии имеют весьма сбивчивое и смутное представление», — отмечалось во многих донесениях священников и в протоколах съездов. Из этих материалов видно, чем объясняют служители церкви неудачи политики русификации «инородцев», какие предлагают меры для более успешного проведения ее.

К причинам, препятствующим распространению христианства среди чувашских крестьян, сельское духовенство относило разность языка, одежды, образа жизни русского и чувашского населения, многовековую привычку чуваш к языческой религии, их боязнь нарушить заветы предков и тем накликать на себя несчастье, страх перед своими йомзями, опасение потерять те вольности, которые предоставляются язычеством (свободный брак, обычаи увоза — кражи невест), отсутствие прежних льгот и наград за крещение, боязнь зависимости от духовенства и новых расходов (руга, плата за требы, пожертвования на строительство церквей) и т. п. ⁴⁴ Конечно, все эти причины отчасти задерживали процесс хри-

⁴³ И. Н. Смирнов. Обрусение инородцев..., стр. 765.

* Десятичные съезды — съезды духовенства нескольких церквей или приходов под руководством благочинных. — Ред.

⁴⁴ См. М. Машанов. Обзор деятельности братства св. Гурия, стр. 32—33.

стианизации, но в целом отказ нерусского населения от православной веры объяснялся стремлением народов Поволжья сохранить свой национальный облик, сопротивлением трудящихся масс насилию и произволу царизма. Для утверждения чуваш, мари, удмуртов в христианстве сельское духовенство в первую очередь предлагало использовать школу, преподавание православной премудрости на родном языке учащихся, издание религиозной литературы на языках нерусских народов Поволжья. Во всех этих мероприятиях должны были участвовать выходцы из самих же «инородцев» — священники, учителя. Такие воззрения служителей культа свидетельствуют, что система русификации, разработанная Ильминским, начала находить приверженцев и в их среде.

Однако духовенство отнюдь не думало ограничиваться «мирными» средствами христианизации, напротив, оно настаивало на сохранении административного нажима. Наиболее реакционно настроенные священнослужители прямо заявляли, что успех христианской миссии может быть достигнут лишь при содействии полиции. Ей отводилась важная роль в борьбе с язычеством, в преследовании его обрядов и жертвоприношений, в истреблении предметов иноверческого культа. «К уничтожению жертвоприношений чуваш-язычников непременно нужно распоряжение земской полиции»,⁴⁵ — заявляли церковники. Доказывая целесообразность репрессий, съезд духовенства Ядринского уезда, Казанской губернии, например, утверждал, что приверженность чуваш к старой религии зависит от влияния знахарей — ёмзей. Поэтому в своем постановлении эти проповедники «христианского милосердия» записали: «чтобы истребить сии закоренелые верования и обычаи чуваш, прежде всего непременно нужно истребить этих их ёмзей. А их истребить сами одни священники не с состоянием».⁴⁶

Возлагая надежду на полицейско-административное содействие в насаждении среди чуваш христианства, другой съезд духовенства того же Ядринского уезда решил «просить епархиальное начальство отнестись, куда следует, насчет ёмзей, чтобы их подвергать должному наказанию».⁴⁷ Служители культа добивались также, чтобы полицейские власти силой заставили чувашских крестьян исполнять их «христианский долг» — посещать каждое воскресенье церковь, слушать поучения священников, быть на исповеди и причастии.

⁴⁵ См. М. Машанов. Обзор деятельности братства св. Гурия. стр. 33.

⁴⁶ Там же, стр. 35.

⁴⁷ Там же.

Сами церковники добиться этого не могли. И, действительно, полиция, связанная неразрывными узами с христианской церковью, продолжала преследовать язычников и мусульман.

Часть духовенства настаивала на законодательном запрещении языческой религии и ее обрядов. Сторонники этой меры были убеждены, что достаточно одного царского указа — и чуваш, отказавшись от своей веры, будут жить по христианским правилам. Съезд духовенства одного из уездов утверждал даже, что чуваши страшно боятся указных постановлений: «одно слово «указ» действует на них сильнее грома, а поэтому не повредило бы, а напротив, было бы полезно предписать повсеместно чувашам, чтобы они бросили свои языческие заблуждения».⁴⁸ Примерно так же уповали на силу предписаний щедринские градоначальники из города Глупова...

Многие постановления съездов духовенства показывают, насколько сильно были заражены святые отцы националистической идеологией великодержавного шовинизма, тупой зоологической ненавистью к нерусским народам. В своих выступлениях они цинично заявляли, что «инородцы» не имеют права на самостоятельное развитие, ибо они, дескать, лишены творческих способностей и не могут создавать ценности в области материальной и тем более духовной культуры. Наиболее ревностные «пастыри», выражавшие интересы архиреакционных помещиков-крепостников, стремились любыми средствами срочно завершить обрусение чуваш и других народов Поволжья. Ратуя за насильственную русификацию, они настойчиво требовали уничтожения их национальных особенностей. С этой целью предлагалось даже, чтобы органы власти принудили чуваш «оставить свое наречие, не всякому понятное», силой заставили их переделать свой общественный уклад и домашний быт на русский лад, устраивали смешанные браки, переселяли крещеных чуваш в русские селения и т. п.

В высказываниях сельских священников, стоявших на позициях великодержавного шовинизма, было немало курьезных, сугубо нелепых суждений. Так, например, некоторые из них требовали запретить в чувашских селениях разведение и продажу гусей и уток, поскольку они являлись предметами жертвоприношений во время языческого ритуала. Предлагалось также запретить в «инородческих» деревнях продажу котлов, чтобы во время общественных молений язычники не могли готовить жертвенную пищу.⁴⁹ Столь «действен-

⁴⁸ М. М а ш а н о в. Обзор деятельности братства св. Гурия, стр. 35.

⁴⁹ Там же, стр. 36—37.

ные» меры, по мнению духовенства, должны были способствовать быстрому усвоению чувашами православной веры.

В практическом осуществлении своей системы Ильминский опирался на священнослужителей, деятелей народного просвещения, имеющих миссионерские навыки и достаточно знакомых с бытом, религией и языками нерусских народов Поволжья, а самое главное — крепко усвоивших его миссионерско-русификаторские идеи. В первое время число его приверженцев было очень невелико. Однако когда наладилась подготовка миссионеров и учителей из самих «инородцев» (в Центральной крещенотатарской школе, а затем в Казанской учительской семинарии и Симбирской чувашской школе), число его сподвижников значительно увеличилось.

Одним из первых помощников Ильминского, оказавшим ему значительные услуги в распространении христианства среди чувашского населения, был Н. И. Золотницкий (1829—1880). Уроженец Чувашии и воспитанник Казанского университета, он приобрел известность своей деятельностью в области просвещения нерусских народов Поволжья, а также как языковед и этнограф чуваш и мари. Изучив господствовавшие в ту эпоху методы христианско-русификаторского просвещения, он убедился в их несостоятельности. В поисках замены устарелых способов религиозной обработки «инородцев» более гибкими и действенными Н. И. Золотницкий задумывался над идеей обучения нерусских детей на их родном языке.

Интерес к этому вопросу особенно возрос у него после переезда в Казань в 1866 году. Здесь он познакомился с системой Ильминского и стал ее активным последователем. Как раз в это время на страницах губернских и столичных газет и журналов велась оживленная полемика по поводу новой русификаторско-миссионерской системы. В ней принял участие и Золотницкий. В своих статьях он выступил против насильственного обучения нерусских детей на русском языке и взял под защиту основные положения Ильминского. Как и все его сторонники, Золотницкий считал, что до усвоения русского языка более целесообразно применять для обучения и богослужений родной язык учащихся. При этом он особо подчеркивал, что религиозное воспитание детей «инородцев» с помощью их родного языка будет содействовать успехам христианизации и ослаблению влияния ислама. «Обучение чуваш на их родном языке,— указывал Золотницкий,— должно пробудить в них племенное самолюбие и уважение к собственному языку, а пробуждение этих чувств разрознит чуваш только с татарами».⁵⁰

⁵⁰ «Сборник документов и статей по вопросу об образовании инородцев», стр. 16.

В 1867 году Н. И. Золотницкий был назначен инспектором чувашских школ Казанского учебного округа, и с этого времени он становится деятельным распространителем системы Ильминского в чувашских школах, принимает активное участие в русификаторско-миссионерских актах «Братства св. Гурия» и в переводе религиозной литературы на чувашский язык.

Все нерусские школы, основанные по идее Ильминского, были рассчитаны не только на воспитание детей в духе православия, но и на утверждение в нем взрослых крещеных «инородцев». В отчете «Братства св. Гурия» за 1869 год прямо говорится, что «направление братских школ с самого первого начала постоянно было христианско-воспитательное, которое бы могло заменить недостаток христианского влияния на детей в первой их молодости со стороны инородческих семей и вместе с тем отчасти миссионерское, состоящее в некотором влиянии местных школ на развитие христианских понятий и сочувствия к христианству по возможности в старших поколениях инородцев».⁵¹

Учебно-воспитательная работа миссионерских школ была построена в соответствии с требованиями системы Ильминского. Основное внимание обращалось на религиозные предметы и церковное пение, поскольку на общеобразовательные дисциплины «следовало тратить только свободные досуги от религиозных предметов». К тому же и требовать от учителей «братских» (созданных «Братством св. Гурия») школ серьезного общего образования учащихся было вообще невозможно, ибо преподаватели, имея весьма низкую квалификацию, просто не в состоянии были справиться с этой задачей. В своих годовых отчетах руководители «Братства св. Гурия» откровенно заявляли, что для наставников нерусских детей вполне достаточно знания религиозной премудрости, т. е. священной истории, начального христианского учения, молитв и церковных песнопений. Они не скрывали чрезвычайно слабой общеобразовательной подготовки учителей. В отчете Совета «Братства» за 1873 год, например, содержится такой отзыв о них: «Учителя братских школ немного учены, многие из них очень юны еще возрастом и потому со стороны казанского общества было бы несправедливо требовать от их учеников больших и быстрых успехов в умственном развитии... Братские учителя хорошо знают то немногое, чему их самих учили в школе, и твердо убеждены в тех истинах христианской веры и нравственности, которые были преподаны им не словом только, но и примером христианской жизни. Не обширен

⁵¹ М. М а ш а н о в. Обзор деятельности братства св. Гурия, стр. 56.

запас их знаний, но все то, что они знают и в чем убеждены, они стараются и успевают передать своим ученикам».⁵² Словом, организаторы школ по системе Ильминского требовали от учителя в первую очередь религиозности и миссионерских навыков. Попытки отдельных учителей вопреки этой тенденции сделать уклон в сторону светского образования пресекались и расценивались как симптом «крамолы и политической неблагонадежности». Ярый противник подобных попыток Ильминский в своем письме к Победоносцеву предупреждал: «Остерегайтесь ученых и слишком развитых учителей, подвергайте их более тщательному надзору, чем простых, безотчетно нравственных и в простоте души верующих».⁵³

Руководители религиозно-миссионерских организаций и органов народного просвещения единодушно полагали, что «братские» школы должны открываться в первую очередь в тех районах, где позиции православной церкви слабы и отступничество крещеного населения приобрело массовый характер. Большая часть миссионерских школ «Братства св. Гурия» в Казанском учебном округе была открыта для крещеных татар и чуваш, ибо именно они особенно стремились к возврату в старую веру. Чтобы нейтрализовать влияние мусульманской религии, эти школы создавались преимущественно в тех районах, где чуваша жили в соседстве с татарами, т. е. на территории Цивильского, Тетюшского, Чистопольского уездов Казанской губернии. Именно поэтому возникли миссионерские школы в селениях Темяши, Байглычево, Малые Яльчики Тетюшского уезда, Ковали, Мусирма, Урмары, Тенеево Цивильского уезда.

Если в первые годы деятельности «Братства св. Гурия» в чувашских селениях было открыто не более 10 школ, то в дальнейшем их число значительно увеличилось. К концу XIX века в Казанской губернии насчитывалось уже 50 «братских» чувашских школ с 1 492 учащимися.⁵⁴

Высшее духовенство Казанской епархии и деятели «Братства св. Гурия» расценивали открытие этих учебных заведений в нерусских районах как создание «школ-церквей». Основанием для такого утверждения служил не только религиозный характер обучения, но и миссионерская деятельность преподавателей и учеников среди местного населения.

Однако для успеха новой русификаторской системы помимо организации подобных школ требовалось разрешить ряд других задач. Одной из них являлось коренное улучшение

⁵² М. М а ш а н о в. Обзор деятельности братства св. Гурия, стр. 69.

⁵³ «История Татарской АССР». Том 1, стр. 354.

⁵⁴ Данные позаимствованы из книги А. Ф. Э ф и р о в а. Нерусские школы Поволжья, Приуралья и Сибири. М., 1948, стр. 26.

переводческого дела, издание и распространение книг на языках нерусских народов. Необходимость этого диктовалась потребностями не только школьного обучения, но и церковного богослужения в «иностранческих» приходах. Существовавшая до той поры миссионерско-церковная литература на языках народов Поволжья не могла быть использована в этих целях, ибо переводы, выполненные по системе подстрочного перевода, далекие от народной разговорной речи, были совершенно непонятны местному населению. Чтобы приблизить книжный язык к народному, необходимо было отказаться от старой системы подстрочных переводов, усовершенствовать русскую транскрипцию для передачи звуков языка нерусских народов, изучить их грамматический строй, т. е. серьезно заняться разработкой и нормализацией письменного литературного языка.

В решение этой важной задачи Н. И. Ильминский, его последователи и ученики внесли значительный вклад. В результате многолетней работы Ильминский окончательно порвал со старой системой подстрочных переводов, придя к твердому и правильному выводу, что переводная литература непременно должна создаваться на языке, доступном и понятном народу, т. е. на разговорном, а печатать ее следует русскими буквами с применением дополнительных диакритических знаков для передачи звуковых особенностей данного языка.

Еще задолго до организации «Братства св. Гурия», в феврале 1858 года, Ильминский совместно с проф. Казанской духовной академии Г. С. Саблуковым, излагая свои соображения о миссионерских школах для крещеных татар и о переводе для них христианских книг, писал: «Чтобы перевод действительно служил к христианскому просвещению татар крещеных, для сего должно его сделать на языке совершенно понятном для них, т. е. разговорном: потому что книжного языка они не имеют; и прежде издания испытать его общепонятность через чтение крещеным татарам разных местностей».⁵⁵ Наиболее полно взгляды Ильминского по этому вопросу изложены в его статье «Об образовании иностранцев посредством книг, переведенных на их родной язык», помещенной в журнале «Православное обозрение» (1863, кн. 3). Доказывая необходимость использования языка нерусских народов для распространения среди них христианства, он подчеркивал в этой статье, что переводная религиозная литература должна создаваться на основе чистой разговорной

⁵⁵ См. «Переписка о чувашских изданиях переводческой комиссии». Казань, 1890, стр. XIII.

речи «инородцев не только в отдельных словах и грамматическом сочинении и расположении слов, но и в логической постановке мыслей, по возможности приближенной к простонародному люду».⁵⁶

С 1862 года Ильминский приступает к практическому осуществлению своих воззрений в области переводческой работы. Первым опытом был букварь для татар. За ним последовали переводы и других православных книг на народный татарский язык. После же учреждения «Братства св. Гурия» переводы и издания церковной литературы, изложенной разговорной речью поволжских народов, значительно участились. В 1869 году при этой миссионерской организации была образована специальная комиссия для просмотра переводов на татарский, чувашский и марийский языки. В нее вошли специалисты по тюркским и финно-угорским языкам народов Поволжья—Н. И. Ильминский, Н. И. Золотницкий и Е. А. Малов. Они выполняли цензорские обязанности, а также занимались подбором и подготовкой переводчиков из числа священнослужителей и учителей, владеющих этими языками. В частности, на Золотницкого было возложено руководство переводом литературы для чуваш. Должность инспектора чувашских школ Казанского учебного округа давала ему возможность подбирать для этого соответствующие кадры. Чувашские учителя и ученики, хорошо знающие родной и русский языки, вызывались в Казань и становились переводчиками религиозно-миссионерской литературы. Помимо этого они составляли религиозные поучения на чувашском языке. Ученики Золотницкого обучались также церковному пению, готовились к деятельности священнослужителей, а некоторые сдавали экзамены на звание народного учителя.

Среди молодых чуваш, вызванных «Братством св. Гурия» для подготовки к миссионерско-переводческой деятельности, были Митрофан Дмитриев (из с. Кошлауши, Ядринского уезда), Василий Васильев (из с. Баймурзино, Тетюшского уезда), Григорий Филиппов, А. Н. Доброхотов (из Тетюшского уезда) и др.⁵⁷ С их помощью Золотницкому удалось значительно приблизить язык переводной литературы к народной разговорной речи, сделать его более доступным пониманию крестьян.

⁵⁶ См. в книге «Казанская крещенотатарская школа. Материалы для истории христианского просвещения крещеных татар». Казань, 1887, стр. 7—8.

⁵⁷ См. М. Машанов. Обзор деятельности братства св. Гурия, стр. 134.—В. Г. Егоров. Деятельность Н. И. Золотницкого по исследованию чувашского языка. Сб. статей «О дореволюционной культуре чувашского народа». Чувашгосиздат, 1957, стр. 92.

Однако несмотря на значительное улучшение языка переводных изданий, Н. И. Золотницкому не удалось полностью преодолеть ошибки своих предшественников. Серьезным недостатком в разработке чувашской письменности являлось несовершенство алфавита, в котором не учитывались фонетические особенности языка, в частности наречия низовых чуваш. Из-за несовершенства транскрипции многие чувашские слова передавались в искаженном виде. Все переводы Золотницкого были выполнены на языке верховых чуваш, без использования словарного состава низового наречия, что несколько ограничивало распространение переводной литературы, а самое главное — задерживало процесс создания чувашского литературного языка.

Помимо Н. И. Золотницкого и его учеников, переводами на чувашский язык занимались воспитанники Центральной крещенотатарской школы. Так под руководством Н. И. Ильминского ученик этой школы С. Н. Тимрясов, чуваш из дер. Ишалькиной, Чистопольского уезда, Казанской губернии, с помощью студента-филолога Казанского университета В. А. Белилина переводил религиозную литературу с татарского языка на наречие низовых чуваш.⁵⁸ Все эти издания «Братства св. Гурия» использовались в школьном обучении и в церковной службе.

Между тем ревностные сторонники насильственной русификации и христианизации «иностранцев» по-прежнему выступали против перевода православных книг на разговорный язык народов Поволжья, против использования родного наречия в качестве «орудия первоначального обучения». Они боялись, что употребление родного языка в школах, письменность и литература на нем вызовут распространение в среде «иностранцев» «тлетворных» сепаратистских настроений и будут содействовать формированию национальной интеллигенции. Защищая старые методы русификаторской политики, они на страницах официальных изданий призывали запретить родной язык в школах и в печати.

Нападки на чувашскую школу и литературу, обвинения в сепаратизме продолжались и в дальнейшем, особенно усилившись в период деятельности И. Я. Яковлева, когда значительно расширилась сеть сельских школ и увеличилось число изданий переводной, а затем и оригинальной литературы на чувашском языке. Однако в итоге продолжительной полемики царское правительство, уступая требованиям эпохи и учитывая целесообразность новых методов христианизации, вы-

⁵⁸ Н. Ильминский. К истории иностранных переводов. Казань, 1884, стр. 6—7.

нуждено было разрешить употребление родного языка нерусских народов как «орудия первоначального обучения» в школах и в печати, в первую очередь для издания религиозно-миссионерской литературы.

Спустя пять лет после узаконения этого новшества в Совете министра народного просвещения, т. е. в 1875 году, «Православное миссионерское общество» организовало при «Братстве св. Гурия» особую переводческую комиссию для издания христианских книг на языках нерусских народов Поволжья. Председателем этой комиссии был назначен Н. И. Ильминский, который, занимая эту должность, по точному определению И. Я. Яковлева, «много лет подряд держал в руках своих нити, проходившие к просветительно-инородческому вопросу от Министерства народного просвещения и духовного ведомства, все направляя к одной и той же цели»⁵⁹ — к укреплению в христианстве и русификации народов Поволжья. Благодаря финансовой поддержке «Православного миссионерского общества», а также пожертвованиям дворянства, купечества и буржуа, переводческая комиссия «Братства св. Гурия» развернула активную деятельность по изданию и распространению книг монархического и религиозного характера. Казанские «просветители» организовали перевод и издание «священных» книг и религиозных поучений на языках народов не только Волжско-Камского края, но и Сибири, Туркестана, Кавказа. Лишь на одном чувашском языке со времени создания переводческой комиссии по 1917 год было издано 448 наименований книг религиозного содержания.

После создания специального переводческого органа руководители «Братства св. Гурия» стали уделять более серьезное внимание подбору и подготовке переводчиков. Предпринимаются попытки усовершенствовать письменность нерусских народов Поволжья. Если до 70-х годов прошлого столетия к переводческо-издательскому делу «инородцы» привлекались лишь изредка, то вновь организованная переводческая комиссия основной упор делала именно на них. С 70-х годов XIX века развернулась плодотворная деятельность И. Я. Яковлева и его учеников-сподвижников.

Начало общественной и педагогической деятельности И. Я. Яковлева совпало с периодом широкого применения русификаторской системы Н. И. Ильминского. Следует отметить, что И. Я. Яковлев не сразу стал ее сторонником. В 60-е годы, когда развернулась дискуссия о способах русификации поволжских народов, И. Я. Яковлев, следуя за своим первым воспитателем А. И. Баратынским, ярым приверженцем на-

⁵⁹ И. Я. Яковлев. Воспоминания о Н. И. Ильминском, л. 40.

сильственных методов ассимиляции «инородцев», выступал против использования их языка в миссионерской практике и в школьном обучении. Так, в 1868 году в «Симбирских губернских ведомостях» были опубликованы статьи молодого Яковлева против употребления чувашского языка в школах. Но это еще не означает, что он был вообще против просвещения чувашского народа. Наоборот, как явствует из докладной записки И. Я. Яковлева от 25 августа 1870 года на имя директора Симбирской гимназии И. В. Вишневого, именно в эти годы у него сложилось убеждение, что «просвещение и обучение чуваш может идти успешно не иначе, как посредством школ и людей, вышедших из среды самих же чуваш». ⁶⁰ В 1868 году по собственной инициативе и на свои скудные средства И. Я. Яковлев открыл в гор. Симбирске частную школу для чувашских детей, превратившуюся впоследствии в известную Симбирскую учительскую школу — центр просвещения и культуры чувашского народа в дореволюционную эпоху. После окончания гимназии он поступил в Казанский университет, где познакомился и сблизился с Н. И. Ильминским, оказавшим глубокое влияние на формирование его взглядов. Позднее И. Я. Яковлев сам неоднократно признавал силу этого влияния. В своих воспоминаниях, составленных в 1918—1919 годах, он указывал, что Н. И. Ильминский, «убедившись в его сомнениях по вопросу о способах приобщения инородцев вообще, а, в частности, чуваш к русской культуре, в конце концов убедил его в том, что в основу образования родных ему чуваш должен быть положен не русский, а родной их язык, что это правило должно вообще применяться ко всем инородцам». ⁶¹ По словам же Н. И. Ильминского, он имел с И. Я. Яковлевым продолжительные беседы «об инородческом образовании и о необходимости родного языка в образовании каждого инородческого племени». «Вот когда собственно Яковлев убедился в пользе и необходимости родного языка в образовании инородцев и пожелал применить со временем этот способ в своей симбирской школе», ⁶² — писал он в 1884 году.

В студенческие, да и в последующие, годы И. Я. Яковлев тщательно изучал постановку учебно-воспитательной работы в Центральной крещенотатарской школе, руководимой Н. И. Ильминским. С целью использования этого опыта в практике Симбирской чувашской школы Яковлев направил

⁶⁰ «На память о сорокалетию Симбирской чувашской школы». Симбирск, 1910, стр. 4.

⁶¹ И. Я. Яковлев. Николай Иванович Ильминский, лл. 6—7.

⁶² Н. Ильминский. К истории инородческих переводов. Казань, 1884, стр. 5.

в Казань своих лучших учеников (И. Иванова, И. Исаева, А. Рекеева и др.), которые, получив звание народного учителя, трудились в области просвещения чуваш.⁶³

Многие принципы и идеи «инородческого образования» Ильминского были усвоены И. Я. Яковлевым и практически осуществлены им. «В основу жизни и деятельности основанной мною Симбирской чувашской учительской школы,— писал И. Я. Яковлев в 1919 году,— была положена программа, мною не только строго, долго продуманная, прочувствованная, но, так сказать, и выстраданная».⁶⁴ Одной из основных задач этой школы должна была стать и действительно являлась задача «всячески содействовать сближению между народами русским и чувашским на почве школьной программы, жизни и быта».⁶⁵

Какие же меры, по мнению И. Я. Яковлева, необходимы для усвоения чувашским народом богатой русской культуры, способствующей подъему национальной культуры чуваш? Ответ на этот важный вопрос мы находим как в официальных документах И. Я. Яковлева, так и в его статьях и частной переписке. В объяснительной записке от 12 ноября 1919 года, адресованной В. И. Ленину, он ясно и кратко определил эти меры следующими словами: «1) приобщение чуваш к христианской культуре, признаваемой русско-народными массами; 2) создание чувашского литературного языка и письменности, до того времени не существовавших, притом с алфавитом, имеющим общее с алфавитом русским; 3) ознакомление русского народа с жизнью и бытом чуваш, равно как и ознакомление чувашского народа с историческим прошлым, настоящим общей матери — России».⁶⁶

Он взял на себя нелегкое и ответственное дело — «рассеять предубеждение против «инородцев» и опровергнуть сложившееся в правительственных сферах ложное убеждение, «будто бы приволжские инородцы вообще не могут воспринять образование наравне с русскими, подняться до общерусской культуры». Он мечтал о прогрессе родного народа путем морального совершенствования людей, путем просвещения, внедрения подлинно человеческих, высоконравственных отношений. И. Я. Яковлев был искренне убежден, что чувашский народ «из духовно-нравственного тупика, в который он без-

⁶³ А. И. Яковлев. И. Я. Яковлев (1848—1930). Под ред. Ф. Н. Петрова. Чебоксары, 1958, стр. 31 и др.

⁶⁴ Письмо И. Я. Яковлева В. И. Ленину от 12 ноября 1919 года. (Отдел рукописей Государственной библиотеки им. В. И. Ленина, ф. 361, личный архив И. Я. Яковлева).

⁶⁵ Там же.

⁶⁶ Там же.

надежно был загнан ходом истории и особенностями бытовой своей обстановки», можно вывести лишь распространением христианского просвещения.

В 1908 году, когда исполнилось 40-летие Симбирской чувашской учительской школы, И. Я. Яковлев писал, что «идея христианского просвещения инородцев светом евангелия» была положена им в основу деятельности этого учебного заведения.⁶⁷ В числе причин, усиливших необходимость христианской пропаганды, он указывал и на отмирание старых языческих верований чуваш, на сильное влияние магометанской религии. На смену погибающей старой вере, по мысли И. Я. Яковлева, должна была явиться более высокая форма религиозного сознания, монотеизм, а именно православие. При этом талантливый просветитель идеализировал христианскую культуру.

Следуя за идеями Ильминского, он считал, что нерусские народы Поволжья, в том числе и чуваш, должны «усвоить себе русско-христианскую культуру не сразу, не путем насильственных мер, врываясь в русский народ, а в известной, планомерной, строго обдуманной и проведенной постепенности, так как для молодых народностей крутые меры, необдуманная крутая ломка обыкновенно бывают губительными».⁶⁸

Выступая за сближение чуваш с русскими на почве христианского мирозерцания, И. Я. Яковлев, в отличие от сторонников насильственной русификации, стоял за сохранение обычаев, традиций, языка родного народа. Он решительно отстаивал самобытную культуру национальных меньшинств от посягательств ярых русификаторов — апологетов колонизаторской политики царизма. Более того, И. Я. Яковлев в своей просветительской деятельности ведущую роль отводил родному языку, который, по его мнению, должен был служить главным орудием приобщения чуваш к христианству. «Родной язык в школьном обучении, родной язык за богослужением, евангелие на родном языке, доступное пониманию всякого чувашенина, учитель и священник из природных местных инородцев, из крестьянской среды, близкие по духу, языку и быту к окружающему населению — вот те средства, при помощи которых надо было идти к намеченным целям»,⁶⁹ — такова просветительская программа И. Я. Яковлева. Будучи во многом солидарен с системой «инородческого просвещения» Н. И. Ильминского, он полагал, что религиоз-

⁶⁷ И. Я. Яковлев. Краткий очерк Симбирской чувашской учительской школы. Симбирск, 1908, стр. 4.

⁶⁸ Письмо И. Я. Яковлева В. И. Ленину от 12 ноября 1919 года.

⁶⁹ И. Яковлев. Краткий очерк Симбирской чувашской учительской школы, стр. 6.

но-нравственное просвещение должно быть положено в основу культурного развития чуваш.

Но в отличие от реакционеров типа Д. Толстого, К. Победоносцева и прочих, которые в религии и церкви видели покорных слуг царизма и крепостничества, И. Я. Яковлев проповедовал религиозную нравственность с позиций гуманиста-просветителя. Религиозно-идеалистические взгляды помешали ему осознать роль классовой борьбы и то, что гнет эксплуататорских классов можно упразднить лишь силой, путем революционной борьбы народных масс.

Но если И. Я. Яковлев и придерживался религиозно-нравственных принципов просвещения чуваш в духе православия, то это еще не дает основания утверждать, что в его педагогической системе отсутствуют прогрессивные, демократические элементы. В литературе последних лет, посвященной И. Я. Яковлеву, на конкретных примерах показаны прогрессивные, демократические стороны его просветительской и культурной деятельности.⁷⁰ Многие исследователи правильно подчеркивали, что И. Я. Яковлев творчески использовал опыт передовой русской педагогической науки, умело сочетая его с лучшими традициями чувашской народной педагогики. Более полувека борясь за развитие национальной культуры чуваш, он опирался на богатейшее культурное наследие русского народа, неизменно встречая активную поддержку со стороны прогрессивно настроенной русской интеллигенции.

Хотя И. Я. Яковлев не раз был вынужден заявлять о своей преданности знаменитым «истиннорусским началам» — православию, самодержавию и народности, фактически он далеко не всегда придерживался официальной программы царизма в области просвещения. Примером этому может служить его своеобразное творческое использование системы Ильминского.

Характеризуя свое отношение к автору этой системы, И. Я. Яковлев дал довольно верную оценку его деятельности: «Ильминский был миссионер по духу и всю жизнь свою неуклонно шел по пути убежденного деятельного миссионерства, не сворачивая в сторону».⁷¹ Идеи и дела Ильминского, — отмечает И. Я. Яковлев, — позднее приняли сугубо русификаторско-миссионерское направление, что объяснялось главным образом влиянием Победоносцева.⁷² Говоря о формировании

⁷⁰ См. «Итоги юбилейной научной сессии, посвященной столетию со дня рождения И. Я. Яковлева» («Записки» ЧНИИ, вып. III). Чебоксары, 1949. — «О дореволюционной культуре чувашского народа» («Ученые записки» ЧНИИ, вып. XIV). Чебоксары, 1957. — М. П. Макаров. И. Н. Ульянов и просвещение чуваш. Чебоксары, 1958 и др.

⁷¹ И. Я. Яковлев. Воспоминания о Н. И. Ильминском, л. 84.

⁷² Там же.

своих политических и педагогических взглядов, талантливый чувашский просветитель прямо заявляет, что знакомство с Ильминским наложило на его мировоззрение отпечаток консерватизма.⁷³ Однако это влияние не мешало ему оставаться на демократических позициях, отстаивать в области просвещения нерусских народов передовые принципы, которые явно не укладывались в рамки официальной идеологии. В этом смысле И. Я. Яковлев имел основания характеризовать себя в письме В. И. Ленину «прежде всего старым, убежденным демократом, другом народа, из народа же вышедшим».⁷⁴

По замыслу Ильминского «инородческая школа» должна была стать орудием борьбы против мусульманства, источником христианского влияния на нерусское население Поволжья. Поэтому по его программе воспитание и обучение в школах имели исключительно религиозно-миссионерский характер, «без какой-либо погони за обогащением учеников научными сведениями». Ильминский откровенно говорил, что он добивается развития религиозного чувства, а не ума, стремится, чтобы ученик прежде всего набрался христианского духа, уразумел догмы православия.⁷⁵

Что же касается программы И. Я. Яковлева, то она, основываясь на передовых педагогических принципах того времени, придавала школе более общеобразовательный характер. Учащиеся должны были усвоить определенную сумму знаний в области гуманитарных, естественных и точных наук, что шло вразрез с установками Ильминского. «В основу всей жизнедеятельности задуманной мной школы,— писал И. Я. Яковлев В. И. Ленину,— я убежденно решил заложить труд, физический и умственный, обратив это заведение, главным образом, в демократически-трудовое».⁷⁶

Учебные планы начальных классов чувашских школ и Симбирской чувашской школы, разработанные И. Я. Яковлевым, были построены с таким расчетом, чтобы воспитанники получили как можно больше полезных, жизненно необходимых знаний. Стремясь к наилучшему преподаванию общеобразовательных предметов, И. Я. Яковлев даже не побоялся сократить количество часов, отведенных на изучение закона божия.

В программах Симбирской чувашской школы значительное внимание обращалось на преподавание естественных наук, которые были под запретом в Казанской учительской

⁷³ И. Я. Яковлев. Воспоминания о Н. И. Ильминском, л. 56.

⁷⁴ Письмо И. Я. Яковлева В. И. Ленину от 12 ноября 1919 года.

⁷⁵ См. М. П. Макаров. И. Н. Ульянов и просвещение чуваш, стр. 127.

⁷⁶ Письмо И. Я. Яковлева В. И. Ленину от 12 ноября 1919 года.

семинарии Ильминского. В числе прочих предметов в школе изучались химия, физика, ботаника, минералогия, зоология, анатомия и физиология, логика, педагогика. Преподавание таких дисциплин, как естествознание, указывал И. Я. Яковлев, «пробуждает в учениках умственную деятельность, расширяет кругозор, вырабатывает правильное и сознательное отношение к окружающей природе, развивает наблюдательность и поддерживает привычку к физическому труду».⁷⁷

Преподавание общеобразовательных дисциплин вызывало особый интерес чувашских крестьян к школе, усиливало тягу молодежи к образованию. В то же время, как отмечали деятели народного просвещения Поволжья, нерусские крестьяне совершенно не интересовались изучением религиозных предметов. На это обратил внимание еще Н. И. Золотницкий. В своем инспекторском отчете о состоянии чувашских школ Казанской губернии за 1868 год он сообщает, что «для обучения чтению, письму и счислению чуваша и другие инородцы в некоторых местностях охотно отдают детей своих в училища и к частным лицам; но при этом со стороны родителей почти никогда не бывает запроса на обучение закону божию».⁷⁸

В том, что чувашские крестьяне почувствовали тягу к школьному образованию, великая заслуга И. Я. Яковлева, внедрившего передовые методы обучения. Идея применения родного языка для преподавания была заимствована им у Ильминского и творчески развита дальше. Ильминский допускал употребление нерусской речи только на первом году обучения и лишь как средство для усвоения христианской премудрости. Читать на родном языке разрешалось только книги религиозно-нравственного содержания, изданные православным миссионерским обществом. Разумеется, И. Я. Яковлев также добивался распространения христианства среди чувашских крестьян. Однако он не ограничивался решением религиозно-миссионерских задач. И. Я. Яковлев считал, что использование родного языка, литературное чтение на нем должны содействовать общему эстетическому воспитанию. Его программа предусматривала обязательное чтение на родном языке во всех классах начальной школы. Если Ильминский не рекомендовал «инородцам» читать произведения классиков русской литературы, пользоваться учебниками и хрестоматиями К. Д. Ушинского, Л. Н. Толстого, то

⁷⁷ Цит. из статьи А. Ф. Эфирова. Чувашский педагог Иван Яковлевич Яковлев. В кн. «Итоги юбилейной научной сессии, посвященной столетию со дня рождения И. Я. Яковлева». Чебоксары, 1949, стр. 26.

⁷⁸ Н. И. Золотницкий. Отчет за 1868 год состоящего при управлении Казанским учебным округом инспектора чувашских школ.

И. Я. Яковлев стремился ознакомить чувашских читателей с творениями русских писателей и поэтов. Уже с первых лет своей переводческо-издательской деятельности он проявлял интерес к изданию на чувашском языке произведений русской литературы.

Следуя принципам учебных пособий К. Д. Ушинского, Л. Н. Толстого, В. И. Водовозова и других крупнейших русских педагогов, уже в первых изданиях чувашского букваря И. Я. Яковлев стремился широко представить образцы произведений русской литературы малых форм. В дальнейшем переводческо-издательская деятельность Симбирской школы приобретала все более широкий размах — под руководством выдающегося просветителя его талантливые воспитанники переводили крупные эпические и лирические произведения русских классиков. Несмотря на притеснения цензуры, преследования царских чиновников, И. Я. Яковлев осуществил издание лучших образцов устнопоэтического народного творчества, а также оригинальных произведений чувашской художественной литературы. Серьезное внимание он уделял и выпуску научно-популярных брошюр по вопросам сельского хозяйства, медицины, кустарной промышленности, рассчитанных на распространение полезных знаний среди чувашских крестьян.

Однако совершенно иначе была расценена его культурно-просветительская деятельность в кругах реакционно настроенных царских чиновников и духовенства. Их интриги против И. Я. Яковлева сопровождались клеветническими обвинениями в распространении идей национализма и сепаратизма, а его любимое детище — Симбирская чувашская школа — было объявлено рассадником революционных идей. Один из оголтелых шовинистов, председатель Казанской земской управы Н. Мельников с циничной откровенностью следующим образом изложил суть и цели миссионерско-русификаторского «просвещения».

«Книжки на чувашском языке развивают только сепаратизм и самомнение, крайне несимпатичное и даже вредное... Не полезнее ли было бы для самих чувашей всеми средствами и как можно скорее учить их русскому языку, давать им для чтения исключительно русские книги; в церкви, в школах, на народных чтениях говорить с ними, насколько возможно, только по-русски... Чувашской культуры не бывало и не будет. Не язык чувашский нам надо сохранять, создавая несвойственную этому языку литературу и развивая в чувашах сепаратизм и самомнение, а сохранять и развивать хорошие свойства этого племени: их честность и бережливость, любознательность, любовь к земле и ко всему на ней растущему.

Вот, по моему крайнему убеждению, настоящие задачи церкви и школы...»⁷⁹

Великодержавные шовинисты понимали, что деятельность И. Я. Яковлева в области народного просвещения может ослабить влияние религии на массы. Боязнь этого заставила их ополчиться против обучения в школах на чувашском языке, против письменности и печатных изданий на нем. Против чувашской школы и литературы выступали не только помещики-крепостники, засевшие в органах земства, но и «ученые» специалисты по «иностранческим вопросам», эти дипломированные лакеи поповщины. На съезде ориенталистов в 1876 году проф. Васильев, защищая традиционную национально-колониальную политику царизма, говорил, что «иностранцев» нужно полностью русифицировать. Этого профессора пугали даже переводы св. писания на нерусские языки — издания, которые в руках церкви являлись одним из средств одурманивания народа. Выступление титулованного крепостника было поддержано и другими представителями официальной науки: «Профессор Коссович вторил Васильеву, а Вельяминов-Зернов, соглашаясь с Васильевым, что переводы могут быть вредны для русских интересов, потому они и ненужны, добавил еще, что религия — дело совести и проч.»,⁸⁰ — писал И. Я. Яковлев, излагая свои впечатления о работе съезда.

Еще более упорно и злобно выступали против деятельности И. Я. Яковлева представители духовенства, эти, по меткому определению В. И. Ленина, «ультра-реакционеры, нарочито содержимые правительством черносотенные мракобесы».⁸¹ Обскуранты в рясах добивались не только ликвидации чувашских школ, но и прекращения переводческо-издательской деятельности И. Я. Яковлева. Они требовали запретить ему издавать даже религиозно-миссионерскую литературу! Яростные выпады против крупнейшего чувашского просветителя были столь многочисленны и злобны, что его деятельность стала предметом неоднократных обсуждений в высших органах, ведающих делами народного образования и церкви. «Эти нападки были так часты и так упорны, — признавался один из профессоров Казанской духовной академии, — что вызывали не только появление кратких защитительных статей от лиц, заведующих этими переводами, но даже издание целых книг».⁸²

⁷⁹ «Казанская газета», № 15, от 13 апреля 1903 года.

⁸⁰ «И. Я. Яковлев. 1848—1930», стр. 81.

⁸¹ В. И. Ленин. Соч., т. 15, стр. 13.

⁸² М. Машанов. Обзор деятельности братства св. Гурия, стр. 134—135.

Среди организаторов яростной борьбы против издания чувашских переводов особым упорством отличался священник с. Кошек Чебоксарского уезда В. Я. Смелов. В течение 14 лет (1878—1892) поставлял он казанским архиепископам свои возражения против переводческой деятельности И. Я. Яковлева. В них этот верный слуга православной церкви с одержимостью фанатика твердил, что попытки создания чувашской письменности являются абсурдным экспериментом. Дескать, чувашский язык настолько беден, что стремление И. Я. Яковлева сделать его литературным и дать ему право гражданства среди других книжных языков не только бесполезно, но и политически вредно. «Рано или поздно чувашки должны слиться с русскими, и язык чувашский остаться только народным памятником в библиотеках записных филологов,»⁸³ — так неудачливо пророчествовал этот церковный держиморда.

Солидаризуясь со Смеловым, благочинный 2-го округа Козьмодемьянского уезда П. Любимов в своем рапорте на имя казанского архиепископа заявил, что чувашская письменность и издания И. Я. Яковлева толкают воспитанников школ к ереси, причем сами чувашские книги обречены покрываться архивной пылью.⁸⁴

Весьма часто главными организаторами подобных клеветнических нападок и преследований являлись архиепископы. «Надо заметить, — писал И. Я. Яковлев, — что многие духовные владыки Казани и Симбирска открыто выражали несочувствие мне и Н. И. Ильминскому по поводу наших трудов на благо инородцев».⁸⁵ В 1890-х годах по инициативе симбирского архиерея Никандра Молчанова против деятельности И. Я. Яковлева была начата специальная «архиерейская» кампания.⁸⁶ Охваченный угаром великодержавного шовинизма, этот рыцарь казенного православия воевал против всего чувашского. В своих статьях, помещенных в специальном журнале церковнослужителей «Миссионерское обозрение», он с явно фискальной целью называет И. Я. Яковлева «пестуном инородческой обособленности», «просвещенным охранителем и оберегателем своих родных племен», намекая на неблаговидность всей его деятельности. Вот что конкретно рекомендовал сей не в меру ретивый «служитель Христа»:

⁸³ «Переписка о чувашских изданиях переводческой комиссии», стр. 3.

⁸⁴ Там же, стр. 79.

⁸⁵ «Воспоминания И. Я. Яковлева (записанные А. В. Жиркевичем)». Рукопись, л. 124.

⁸⁶ А. И. Яковлев. Иван Яковлевич Яковлев. 1848—1930. Изд. 2-е, Чебоксары, 1958, стр. 77.

1. Изъять чувашские школы из ведения Министерства народного просвещения и «передать их в непосредственное заведование церковной власти».

2. «Изъять из заведования Министерства народного просвещения женское при Симбирской чувашской школе училище для передачи его в ведомство духовное», приблизив его по учебной программе к женским епархиальным училищам.

3. Средства, отпускаемые женскому училищу при Симбирской чувашской учительской школе, направить на другие цели, а именно: учредить должность епархиального миссионера, который будет «христиан из инородцев утверждать в вере и благочестии, склонных к отпадению всячески удерживать на истинном пути, отпадающих же язычников стараться просветить светом евангелия».

4. Устранить инородцев с должности священников, заменив их русскими.

5. Взамен ликвидированных чувашских школ основать инородческие монастыри, которые «несомненно больше бы послужили делу православия среди них (нерусских народов. — П. Д.), чем многочисленные школы светской грамотности».⁸⁷

Стремясь к быстрой русификации народов Поволжья, великодержавные шовинисты не ограничивались преследованиями чувашской школы и литературы. Порой даже христианское богослужение на чувашском языке казалось им вредным и политически опасным! В 1883 году, после указа Св. синода о разрешении крещеным «инородцам» России молиться богу на родном языке, казанский архиепископ Палладий заявил: «...Яковлев хочет чувашить, а чуваш нужно русить. Нынче у нас бог знает, что делается на Руси. Грузины, осетины, татары лезут все учиться и каждый хочет по-своему. Нужно по-русски учить! Богослужение инородцам Синод дал не ради того, чтобы оно у них совершалось по-своему, а чтобы поскорее (их) обрусить да оставить».⁸⁸

В 1899 году монахини Кошлаушского чувашского монастыря Ядринского уезда обратились к казанскому архиепископу с просьбой разрешить им чтение молитв на чувашском языке. В ответ на это епархиальное начальство распорядилось выгнать их из монастыря. За отказ выполнить это требование архиерея полицейская команда арестовала злополуч-

⁸⁷ См. С. Е. Н. К вопросу о более желательной и более целесообразной постановке церковноприходской и школьной миссии среди инородческого населения Среднего Поволжья. Ж. «Миссионерское обозрение», ноябрь-декабрь 1899 года.

⁸⁸ См. А. И. Яковлев. Иван Яковлевич Яковлев, стр. 79—80.

ных монахинь, пожелавших молиться на родном языке, причем пятеро из них были осуждены и посажены в тюрьму.⁸⁹

В конце прошлого столетия религиозные чувашские крестьяне дер. Мокры Шихазанского прихода Цивильского уезда собирались в крестьянской избе для чтения и пения молитв на родном языке. Когда священник не разрешил им в церкви петь по-чувашски и стал их преследовать за это, крестьяне пожаловались на него архиерею. Но тот запретил чувашам молиться на родном языке, считая это «самоуверенностью, гордостью, раздором, отделением от церкви, потому, что в церкви нужно молиться едиными устами, единым сердцем».⁹⁰

Русское духовенство «инородческих» приходов, привыкшее действовать грубыми полицейскими средствами, противилось более утонченной методике насаждения христианства. Когда на основании указа Св. синода от 19 июля 1867 года «инородцев» стали назначать в священнослужители, духовенство, не желая делиться доходами от своей паствы, организовало бойкот нерусских священников.

Среди архивных документов есть немало материалов, свидетельствующих об антагонизме между русскими священниками и новоиспеченными распространителями казенного православия из чуваш. Но, как гласит народная поговорка, хрен редьки не слаще. Несмотря на конфликты и междоусобицы, весь отряд крепостников в рясах усердно защищал интересы самодержавия. В отношении к своей пастве чувашские священники проявили не меньшую жадность, мздоимство, склонность к деляческим авантюрам и финансовым махинациям, чем русское духовенство. Возмущаясь наглым грабежом крестьян чувашскими священниками, И. Я. Яковлев не без основания писал, что они «идут по старому проторенному пути, падки до наживы и любят пожить; любя власть над другими, сами не любят подчиняться... Вообще для достижения своих целей они, кажется, думают, что все практикуемые другими способы хороши».⁹¹

Свирепые гонения национальной культуры чуваш и других нерусских народов, борьба за русификацию под видом отпора сепаратизму осуществлялись не только отдельными великодержавными сановниками. На воинствующем национализме, на насильственной христианизации и ассимиляции

⁸⁹ См. Д. Филимонов. К характеристике системы Ильминского. В кн. С. Чичериной. У приволжских инородцев. Приложение, стр. 92—93.

⁹⁰ См. В. Ефремов. Село То-бурданово, Цивильского уезда, Казанской губернии. В кн. С. Чичериной. У приволжских инородцев. Приложение, стр. 31—32.

⁹¹ Письмо И. Я. Яковлева Н. И. Ильминскому от 3 марта 1883 года.

была основана вся традиционная политика царизма по отношению к нерусским народам. Причем после революционной ситуации 1879—1880 гг. она приобрела еще более гнусный, человеконенавистнический характер. Реакционная диктатура эксплуататоров осуществлялась не только через военно-административный аппарат империи,— в проведении своей антинародной политики царизм опирался также и на самые консервативные элементы из среды духовенства. Не без помощи черносотенных мракобесов из «Братства св. Гурия» царские башибузуки состряпали, например, так называемое «Мултанское дело» (1892—1896 гг.). В целях разжигания национальной вражды официальные провокаторы обвинили удмуртов с. Мултан, Малмыжского уезда, Вятской губернии в убийстве христианина якобы для свершения языческого ритуала. Не без участия православного духовенства в печати распространялись мерзкие измышления о жизни и быте чувашских крестьян. «Святые» отцы, потеряв стыд и совесть, смаковали клеветническую сплетню, пущенную в печать казанской поэтессой А. А. Фукс, «будто бы чуваша из мести к своему врагу вешаются у него на воротах, чтобы тем причинить ему «сухую» (денежную) беду».⁹² Они же вкупе с продажными буржуазными писаками упорно твердили, что чуваша искони были ничтожным народом, который необходимо немедленно русифицировать во славу Российской империи.

Если реакция с особым ожесточением обрушилась на национальную культуру, на светские школы и литературу, то одновременно она с великим усердием использовала все, что возможно, для духовного порабощения трудящихся. После подавления освободительного подъема 1879—1880 гг. царские мракобесы добились подчинения школ власти церковников. Реакции удалось значительно увеличить выпуск на языках народов Поволжья религиозной литературы, ввести лютую «карательную цензуру» для неугодных правительству изданий. Учитывая важную роль церкви в укреплении эксплуататорского государства, царизм усиленно заботился о росте рядов духовенства, о строительстве новых церквей. Усилилась подготовка «инородческих» служителей православной церкви, чего настоятельно добивались приверженцы русификаторской системы Н. И. Ильминского. Кадры чувашского духовенства стали вербоваться не только из числа воспитанников Симбирской чувашской учительской школы и Казанской инородческой учительской семинарии, их готовили также в специ-

⁹² См. В. Магницкий. Из быта казанских инородцев (К вопросу о человеческих жертвоприношениях). «Этнографическое обозрение», 1894. кн. XXII, стр. 141.

альных духовных учебных заведений — семинариях и академиях. Если в первые десять лет применения системы Ильминского чувашских священников было не более десяти, то к началу XX века стало уже около 150 священников из чуваш.⁹³

Из числа воспитанников Симбирской чувашской школы за 30 лет было подготовлено свыше 100 священников для «инородческих» приходов.⁹⁴

Чувашское духовенство всеми силами старалось доказать царизму свои верноподданнические чувства. Не ограничивая свою деятельность устной «божественной» агитацией, оно активно участвовало во всех мероприятиях царского правительства, направленных на защиту буржуазно-помещичьего строя. В религиозном одурманивании народа чувашские священники проявляли не меньшее усердие, чем российские «батюшки», а порою служили царю и господу еще более ревностно. Их заслуги перед самодержавием не раз отмечались похвалой князей церкви. В 1873 году казанский архиепископ Василий в своем письме председателю «Братства св. Гурия», хвалебно отзываясь об «инородческих» священниках, с горьким упреком добавлял, что «русские православные пастыри-миссионеры и светские учителя крещеных инородцев к несчастью не вполне радуют св. церковь своими успехами».⁹⁵

Чувашское духовенство, воспитанное в духе идей Ильминского и в основном благодаря им получившее возможность облачиться в поповскую рясу, было наиболее ревностным исполнителем русификаторской программы. Когда С. Чичерина, автор книги «У приволжских инородцев», обратилась в 1904 году к «инородческим» священнослужителям и учителям с просьбой сообщить о результатах применения системы Ильминского, то чувашские священники в своих письмах единодушно одобряли ее и защищали.

Из года в год росло в чувашских селениях количество церквей. Их строительство особенно усилилось в пореформенные годы. По данным миссионерских историков, с 1861 по 1899 годы в Цивильском уезде было построено 22 церкви, в Чебоксарском — 17, Ядринском — 19 церквей.⁹⁶ К 1914 году на территории современной Чувашии насчитывалось 270

⁹³ Цифровые данные о чувашских священниках см. в газете «Хыпар», № 13 за 1906 год, стр. 210.

⁹⁴ См. документ № 9 в приложении к книге М. П. Петрова. Краткий очерк Симбирской чувашской школы и деятельности И. Я. Яковлева, стр. 87.

⁹⁵ См. М. Машанов. Обзор деятельности братства св. Гурия, стр. 178—179.

⁹⁶ «Справочная книга для Казанской епархии». Казань, 1899.

церквей.⁹⁷ Увеличилось и число монастырей, — начиная с 1860 года, на землях, отнятых у чувашских крестьян, обосновались 6 монастырей, из них 5 женских.⁹⁸ Большая армия священнослужителей учила угнетенный трудовой народ «смирению и терпению в земной жизни, утешая надеждой на небесную награду».⁹⁹ «А тех, кто живет чужим трудом, — писал В. И. Ленин, — религия учит благотворительности в земной жизни, предлагая им очень дешевое оправдание для всего их эксплуататорского существования и продавая по сходной цене билеты на небесное благополучие».¹⁰⁰

Эксплуататорские классы прекрасно понимали, как необходима им религия, сдерживающая возмущение и гнев угнетаемых. Поэтому в пользу церкви охотно «жертвовались» крупные суммы денег, накопленных на грабеже трудового народа. Так в 1863 году чувашский купец Ефремов отпускает средства на строительство каменной церкви в с. Абашеве, в 1886 году на его же деньги была сооружена церковь в с. Иккове Чебоксарского уезда. В 1894 году купец Богданов воздвигает церковь в с. Кошелеях Цивильского уезда. В 1897 году, построив церковь в с. Вутапось Цивильского уезда, показал свою «набожность» купец Емельянов. Путем финансирования строительства Яншихово-Норвашской церкви (1898 г.) решил искупить свои грехи купец А. Астраханцев. Его примеру последовал купец Д. Парфенов: в 1899 году он жертвует деньги на строительство церкви в с. Биболдине Цивильского уезда.¹⁰¹ Можно было бы привести много других подобных примеров. Все они свидетельствуют о том, как твердо помнили капиталисты евангельское изречение — «рука дающего да не оскудеет!»

Разоблачая этот реакционный союз денежных тузов с церковными мракобесами, В. И. Ленин в статье «Политическая агитация и классовая точка зрения» в 1902 году писал: «Святыня православия тем дорога, что учит «безропотно» переносить горе! Какая же это выгодная, в самом деле, для господствующих классов святыня! Когда общество устроено так, что ничтожное меньшинство пользуется богатством и властью, а масса постоянно терпит «лишения» и несет «тяжелые обязанности», то вполне естественно сочувствие эксплу-

⁹⁷ См. сб. статей «20 лет Чувашской Автономной Советской Социалистической Республики». Чебоксары, 1940, стр. 38.

⁹⁸ «О просвещении приволжских инородцев. Статьи и заметки», т. II. Казань, 1896, стр. 760.

⁹⁹ В. И. Ленин. Соч., т. 10, стр. 65.

¹⁰⁰ Там же, стр. 65—66.

¹⁰¹ См. «Справочная книга для Казанской епархии». Казань, 1899.

ататоров к религии, учащей «безропотно» переносить земной ад ради небесного, будто бы, рая».¹⁰²

И все-таки основную тяжесть строительства и ремонта церквей приходилось нести трудовому крестьянству. Так, например, постройка Байглычевской церкви (Тетюшский уезд) обошлась чувашским крестьянам более чем в 13000 рублей¹⁰³, а на сооружение Шуматовской каменной церкви (Ядринский уезд) церковники выкачали с крестьян 14000 рублей.¹⁰⁴ В 1879 году Буинская уездная земская управа на воздвижение церкви в с. Кошки-Ново-Тимбаево собрала по 2 руб. с каждой крестьянской души. Но этих денег оказалось недостаточно, и церковь была достроена лишь в 1886 году. Значит, в течение 7 лет крестьян заставляли платить за строительство божьего храма.

Под давлением полицейских властей и духовенства чуваша села Большой Аксы и деревни Ештебеновой (Буинский уезд, Симбирской губернии) в 1899 году вынуждены были дать подписку, что в течение 10 лет на содержание новой церкви будет собрано 7 тыс. рублей, а крестьяне села Бездны обязаны были за этот же срок собрать для церкви 5 тыс. рублей.¹⁰⁵

В 1876 году крестьян Моргаушского прихода (Козьмодемьянский уезд) обязали в течение пяти лет собрать на постройку церкви по 3 руб. 50 коп. с ревизской души. А купец П. Ефремов пожертвовал на сию благую цель 260 бревен.¹⁰⁶

Нередко сельским горемыкам приходилось разоряться на строительство церквей по несколько раз, ибо деревянные здания очень часто сгорали. Под нажимом царских чиновников крестьяне Штанашского прихода (Ядринский уезд) в 1857 году вынуждены были собрать на сооружение новой церкви еще около 10 000 рублей. Но через десять лет сгорели оба церковных здания — и старое и новое. Тогда крестьян заставили построить церковь в третий раз.¹⁰⁷

¹⁰² В. И. Ленин. Соч., т. 5, стр. 311.

¹⁰³ См. А. Рекеев. Чуваша. Применение системы Ильминского к их просвещению. «Сотрудник братства св. Гурия». Казань, 1911, № 25—26, стр. 401.

¹⁰⁴ См. В. Магницкий. Из поездки в Ядринский уезд (Заметки о быте присурских чуваш). Газ. «Волжский вестник», № 32, за 1883 г.

¹⁰⁵ В. Теняев. Приход села Большой Аксы, Буинского уезда, Симбирской губернии. В кн. С. Чичериной. У приволжских инородцев. Приложение, стр. 47.

¹⁰⁶ В. Магницкий. Чувашский край. Село Моргауши Козьмодемьянского уезда. Газ. «Волжско-Камское слово», № 164 за 1882 год.

¹⁰⁷ ЦГА ЧАССР, ф. 88, 1867, лл. 1—7. Цит. из статьи Т. Г. Григорьева. Экономическое развитие Чувашии в пореформенный период. «Ученые записки» Чувашского государственного пединститута, вып. 3, Чебоксары, 1956, стр. 95.

На этом поповское вымогательство не кончалось. Открытие каждого прихода, основание каждого монастыря сопровождалось отторжением земельных участков крестьянской общины в пользу церковников и черного духовенства. Несмотря на неоднократные секуляризации монастырских и церковных земель, обширные владения господних паразитов не уменьшались, а продолжали все более и более расти. К началу XX века на каждого монаха и монахиню приходилось в среднем по 40 десятин земли.¹⁰⁸ Разоблачая ханжество и лицемерие духовенства, В. И. Ленин в 1903 году в брошюре «К деревенской бедноте» писал: «...у церквей и монастырей — около *шести* миллионов десятин земли. Наши попы проповедуют крестьянам нестяжание да воздержание, а сами набрали себе правдой и неправдой громадное количество земли».¹⁰⁹

Хотя в результате буржуазных реформ 60—70 гг. феодальное землевладение в Чувашии сократилось на 57,3%, духовенству удалось удержать в своих руках те 10 тыс. десятин земли, которыми оно владело ранее.¹¹⁰ Представление о земельных богатствах духовенства чувашских приходов могут дать следующие сведения, почерпнутые из архивных документов. В 1865 году священнослужителям Цивильского уезда принадлежали 1562 десятины, а Ядринского уезда — 1177 десятин земли. В среднем на каждое лицо духовного звания приходилось по 33 десятины. Наиболее же ловкие хапуги-попы отобрали у крестьян еще большие участки. Например, священники с. Татмышева Цивильского уезда владели 149 десятинами земли, а «батюшки» селений Чурачики, Хормалы, Тобурданово, Кошелеи, Багильдино захватили каждый по 100 десятин крестьянских угодий.¹¹¹

И в пореформенные годы земельные владения церковников отнюдь не уменьшились. Наоборот, духовенство всячески стремилось расширить их путем захвата крестьянских земель. Однако крестьяне упорно отстаивали свои наделы от грабительских притязаний духовенства. Сами условия жизни крестьянина, — указывал В. И. Ленин, — «порождают — против его воли и помимо его сознания — действительно революционное озлобление против поборов и готовность решительной борьбы с средневековьем».¹¹²

¹⁰⁸ Ем. Ярославский. О религии. Госполитиздат, М., 1958, стр. 202.

¹⁰⁹ В. И. Ленин. Соч., т. 6, стр. 341—342.

¹¹⁰ См. Т. Г. Григорьев. Некоторые данные об экономическом развитии Чувашии в пореформенный период. «Материалы по истории Чувашской АССР», вып. II, Чебоксары, 1956, стр. 61.

¹¹¹ ЦГА ЧАССР, ф. Цивильской уездной земской управы, 1865, вязка № 1, д. 1, ф. Ядринской уездной земской управы, 1866, д. 7.

¹¹² В. И. Ленин. Соч., т. 15, стр. 389.

Экспроприация крестьянских земельных наделов духовенством не раз приводила к вооруженным выступлениям крестьян. В борьбе за свои крохотные участки они подвергались зверским преследованиям царских чиновников и полиции. В неурожайном 1892 году, когда уделом крестьян были самые невероятные мучения и голодная смерть, фарисеи в рясах, проповедуя отречение от жизненных благ во имя спасения души, сами наживались путем грабежа своей несчастной «паствы». Так, в мае 1892 года церковники с. Чемеева Ядринского уезда добились отмежевания себе 133 десятин крестьянских земель. Когда крестьяне воспротивились этому грабежу и прогнали с поля уездного землемера вместе с попом, то последний «смирненно» вызвал полицейскую команду и «узаконил» свой захват.¹¹³

В 1898 году происходило отмежевание крестьянских земель священнику с. Русской Сормы Ядринского уезда. Жители деревень Самушкина, Пизенер и др. организованно вышли в поле и дали отпор грабителям: отобрали и переломали межевые инструменты, разорвали флажки, избили священника Левашова, землемера Лубавина, урядника и понятых. Тогда для «христианского поучения» непокорных в эти селения прибыл отряд казаков с полицейскими и подверг крестьян свирепой экзекуции.¹¹⁴

Помимо насильственных захватов земель духовенство из года в год увеличивало размер руги и прочих поборов с крестьян. Оно не довольствовалось ни жалованьем, ни доходами от земельных владений. Священнослужители вымогали у своих прихожан значительные средства натурой и деньгами в виде платы за различные церковные обряды. Так, в 1866 году деревенским «батюшкам» Ядринского уезда за утешение и успокоение «мужичков» было выплачено казной жалованья 10 098 руб. 10 коп.; доходы же от поборов с крестьян составили за этот период 35 507 руб. 95 коп.¹¹⁵ Отмечая рост прибылей духовенства, В. И. Ленин в 1902 году в статье «Из экономической жизни России» иронически замечал: «Попечение о спасении души паствы — дело, должно быть, безвыгодное...»¹¹⁶

Неуемная алчность «пастырей» была такова, что они не преминули запустить лапу и в церковную кассу. Инициаторами

¹¹³ Т. Г. Григорьев и П. Н. Николаев. Рабочее и крестьянское движение в Чувашии в конце XIX — начале XX веков. В сб. статей «Чувашия в первой русской революции», Чебоксары, 1956, стр. 43.

¹¹⁴ Там же.

¹¹⁵ ЦГА ЧАССР, ф. Ядринской уездной земской управы, 1866, д. 7.

¹¹⁶ В. И. Ленин. Соч., т. 6, стр. 72.

сих деяний явились не кто-либо, а благочинные, обязанные как раз контролировать подверженных мирским соблазнам церковнослужителей. Об этом свидетельствуют сами представители православного духовенства. В письме священника чувашского прихода, направленном 13 января 1883 года В. К. Магницкому, говорится, что «благочиние давно пало, а господствует одно лишь «злочиние», инициаторами коего были и есть, особенно за последние 10 лет выборов, благочинные, кои через ухаживанье пред выборами за причтами, обещанием повышений, чрез угощенья, кормежку сладкими пирогами и скрытие проступков, развратили причт и сделали нас участниками расхищения церковных сумм».

Далее этот же священник сообщает, что под предлогом разных подношений и пожертвований из церковных денег благочинным и священнослужителями присваивается не менее 100 рублей, в «храме же остается всего шиш... в достаточных храмах, надо полагать, это расхищение вдвое».

После таких хищений,— образно заключает автор письма,— «в доходных кружках причтов, по большей части, блоха на аркане. А благочинному нужно отличиться, перещеголять своим усердием своего собрата, и вот тут крепись, церковный кошелек и кружка».

Описывая безобразия, творимые в церковном хозяйстве, священник с горечью констатирует, что благочинному, вместо наказания за его десятилетний «грабеж храма, уделив консистории толику, дают орден. А что он в ревизию кутит, как сапожник, ухаживает за сдобными, ничего не значит... А кто решится вмешиваться и извлекать из-под спуда такую грязь? Вы ездите по уездам и селам, хорошо знаете непривлекательную сторону деятельности этих трутней!»¹¹⁷

Многочисленные примеры мошеннических проделок отцов церкви приводятся в неопубликованных материалах этнографа В. К. Магницкого, который, будучи одно время представителем сельского приходского попечительства в Шуматовской церкви Ядринского уезда, хорошо изучил поповские повадки. В статье «Заметки об организации и предметах ведомства приходских попечительств при православных церквях» В. К. Магницкий описывает, как церковники наживались на продаже свеч. Во многих «инородческих» приходах, пишет он, накапливаются значительные суммы денег от продажи свеч, в изобилии покупаемых чувашами для совершения языческих обрядов. Но церковные причты в годичных отчетах «свечную выручку уменьшают. Так, например, где

¹¹⁷ ЦГА ЧАССР, ф. В. К. Магницкого, т. XIII, лл. 90—91.

продается в действительности свеч 6 пудов, по счету показывается только пуд или полтора».

Все эти махинации были хорошо известны высшим духовным властям, — указывает тот же автор. «Епархиальное начальство из утаенных сумм, известных в одних епархиях под именем — негласной, в других — прикладной, получало свой гонорар за ревизию церквей, благочинных и церковных документов (в консистории). В городах церковные старосты, купцы на утаиваемую сумму производят свои торговые обороты, а к концу своей службы, чтобы суммы не доставались наместнику, под видом пожертвования возводят на них разные церковные украшения».¹¹⁸

Соучастниками грабежа церковной кассы были также церковные старосты, должность которых, как правило, занимали наиболее зажиточные крестьяне. Не довольствуясь жалованьем, получаемым за счет прихожан, они по примеру священнослужителей занимались жульническими проделками, спекуляцией, подлогами денежных документов. «В настоящее время этой должности (церковного старосты. — П. Д.), — отмечал В. К. Магницкий в 1895 году, — претенденты домогаются сами путем заблаговременных угощений выборщиков».¹¹⁹

Повествуя о злоупотреблениях служителей Шуматовской церкви Ядринского уезда, В. К. Магницкий 16 июня 1900 года писал В. И. Аристовскому, что «путем незаконных поборов и «подлогов» в карманы причта перепадало церковных сумм в год не менее 200 рублей».¹²⁰ А в письме от 11 августа 1900 года этнограф возмущается: «Чем больше я знакомлюсь с церковными порядками, тем больше убеждаюсь, что попы воистину дерут (к несчастью для крестьян, закрепощенных попами) безнаказанно и с живого и с мертвого».¹²¹

Все возрастающие поборы, неутолимая алчность и бесконечные притязания духовенства не раз переполняли чашу народного терпения. Крестьяне не только отказывались от уплаты руги, бойкотировали церковь, противодействовали поповскому вымогательству, но иногда даже прогоняли наиболее жадных церковнослужителей.¹²²

Чтобы представить, как относились чувашские крестьяне

¹¹⁸ ЦГА ЧАССР, ф. В. К. Магницкого, т. XVII, л. 45.

¹¹⁹ В. К. Магницкий. С. Шуматово. Выборы церковного старосты. Газ. «Волжский вестник», № 35, от 9 февраля 1896 года.

¹²⁰ М. К. Корбут. Василий Константинович Магницкий и его труды (1839—1901 гг.). Чебоксары, 1929, стр. 32—33.

¹²¹ Там же.

¹²² ЦГИАМ, ф. ДП. 3 делопр., д. 241, лл. 24—25. — Т. Г. Григорьев и П. Н. Николаев. Рабочее и крестьянское движение в Чувашии в конце XIX — начале XX веков, стр. 39.

к поповскому грабежу, достаточно прочесть выдержки из статьи священника А. Алексеевского, который, по его собственному утверждению, «испытал много горя и пролил слез по неумению жить с чувашами сообща.» Вот как он описывает одно из своих многочисленных «горьких испытаний»: «В один из годов жизни моей у чуваш я отправился в русско-чувашскую деревню для сбора остававшейся за чувашами руги... Когда я собрал довольно хлеба, мне оставалось захватить еще в один курмыш, состоящий из трех дворов, в удалении от деревни, но тут-то и встретилась со мною беда. Тут жила чувашка, некогда похвалявшаяся так: «не я буду, если попа не добуду» и проч... Чувашка, выслушав меня, сказала: «пойдем», и взявши у меня меру, подошла к амбару, отперла, но насыпав хлеба и подымая меру, вдруг вскрикнула: «ай, ай, бачька, не могу, пожалуйста, возьми сам...» Я взялся за меру, как она подобно птице порхнув мимо меня опрометью, хлопнула дверью и, заперши ее на замок, сказала: «Сиди, мор (т. е. черт.— П. Д.)... Это тебе за то, что ты рад был, когда мужа моего секли на сходке, а я тогда плакала и мучилась, теперь мой пришел черед радоваться, а тебе плакать, сиди, плачь и мерзни! Теперь киреметь отомстит тебе за себя и за нас»... В это время около амбара начал хрустеть снег от собиравшихся к оному чуваш. Я принялся опять кричать, но какой-то голос, русско-ломаным языком, за дверью мне ответил: «что больна кричишь, бачька, в амбаре лучше мерзнуть, чем в реке, не тужи, куль-та для тебя припасен больна хороша, в воде не озябнешь». Из говора собравшихся к амбару чуваш я мог понять, что у них насчет меня происходит спор: одни советовали скорее посадить меня в куль с камнями и бросить в глубокий яр реки; другие за лучшее почитали скорее покончить жизнь мою в амбаре, мертвого бросить под мост, собранный мною хлеб рассыпать по дороге, а лошадь, нахлыстав, пустить по дороге к дому... Но в это время вдруг стоявший на карауле чувашенин дал знать чувашам об опасности; они разбежались все по своим юртам».¹²³

В начале 70-х годов прошлого столетия борьба чувашских крестьян против притеснения духовенства приняла столь широкий размах, что епископы, боясь народных волнений, вынуждены были призвать приходских священников умерить свою жадность, прекратить вымогательства, «чтобы на будущее время не было никаких неприязненных столкновений из-за сего предмета между священноцерковнослужителями и прихожанами».

¹²³ А. Алексеевский. Случай из практики приходского священника у чуваш. «Известия по Казанской епархии», 1869, № 16, стр. 486—490.

Из подобных «архипастырских» увещаний не в меру обнаглевшего духовенства следует отметить послание архиепископа казанского и свияжского Антония от 11 октября 1872 года. Первая часть его целиком посвящена перечислению злоупотреблений сельского духовенства при взимании руги. «В проезд мой через села Тетюшского, Цивильского, а частью и Свияжского уездов,— отмечает он,— мне пришлось и ныне, как и прежде, при посещении как сих, так и других уездов слышать в нескольких местах жалобы прихожан на приходских священников за непомерное обременение их ругою, сверх коей само собою берется еще вознаграждение за требу, и притом так, что прежде совершения их производится торг за оные. Разбирая жалобы частью на месте, я находил, что если они бывали иногда преувеличенны, то имели и справедливые отношения. Так: 1) священники объяснили мне, что руга действительно берется взамен земли в том размере, как жалуются прихожане, но что это делается по издавна заведенному обычаю, в иных местах по собственному более или менее давнему приговору прихожан; на что имеются письменные документы. От такого обычая и приговора и они не хотят отступать. 2) Узнано мною, что взимание руги производится в разных приходах по одному и тому же уезду и благочинническому округу, даже в соседних между собою приходах, неравномерно — в ином приходе берется больше, в другом меньше, чем естественно возбуждаются ропот и неудовольствие на тех священников, кои берут руги больше. 3) Узнано также, что руга берется не только хлебом, овсом, сеном, крупкою, но еще разными мелочами, как-то: яйцами, горохом, коноплею, даже хмелем (например, в селе Норвашах) — и все это собирается едва ли не везде священноцерковнослужителями лично; на каковое... дело тратится не мало времени и причем происходят иногда столкновения между ими и прихожанами, вроде того, как случилось недавно со священником села Норваш, коего крайне оскорбил один из прихожан при сборе руги, за что, по жалобе священника, и был наказан волостным правлением в присутствии самого священника. 4) Сверх руги действительно за требы берется особая плата и притом не всегда добровольная и в условленном между священником и прихожанами размере, а произвольно назначаемая и вымогаемая прежде совершения треб. Это в особенности всего чаще случается при браках. 5) В некоторых селах, например в Ковальях Цивильского уезда, есть церковная земля при селе, но ею не хотят пользоваться причты, предпочитая брать ругу, и притом землю эту считают данною только от села, а не от всего прихода, и простирают претензию на то, чтобы от каждой приходской деревни была наде-

лена особая земля или же давалась руга». ¹²⁴ Далее архиепископ Антоний не без основания предупреждает, что непомерное взимание руги может причинить большой вред самому же духовенству и нанести серьезный ущерб церкви. «Если в прежнее время, по простоте и неразвитости сельского народа, это (т. е. грабеж и произвол духовенства.— П. Д.) еще большею частью сносилось терпеливо и ропот сдерживался, то теперь иное дело. Непростительно духовенству не видеть этого, хотя сами же наиболее ревностные сторонники руги жалуются, что год от году становится труднее и труднее собирать ее и недоимки ее более и более ежегодно возрастают, которые взыскивать за несколько лет приходится разве полицейским содействием и экзекуцией», ¹²⁵ — так поучает архиепископ своих корыстолюбивых чад.

Страх перед нарастающим озлоблением крестьянских масс вынудил Казанскую консисторию 9 ноября 1872 года принять постановление, обязывающее священнослужителей «отправлять безмездно все важнейшие крестьянские требы, как-то: молитвование рождающихся, крещение, исповедь, причащение, брак, елеосвящение, погребение и присоединение иноверцев». За нарушение «сего наказания» и за «притязательность» предписывалось подвергать мздоимцев суду. ¹²⁶

Но ни угроза судебного преследования, ни призывы соблюдать «добрый пастырский такт» не могли заставить служителей церкви прекратить поборы с прихожан. Попы почтиительно слушали и читали назидательные проповеди своего архипастыря и... продолжали грабить крестьян. Но те отнюдь не проявляли христианского смирения. Борьба чувашских крестьян против гнета грабителей в священнических рясах выливалась в самые различные формы. Открытое, активное выступление часто сопровождалось отказом от православных обрядов и праздников и оживлением языческого культа. Поэтому священники чувашских селений при описании своих миссионерско-пастырских «подвигов» беспрестанно жаловались на трудности борьбы с языческими обрядами. «Получив подтверждение о том, чтобы всеми мерами вразумлять чуваш о необходимости исполнения христианской обязанности исповеди и св. приобщения, — писал один из священников, — я начал как следует действовать. Например, в великий пост, заставая чуваш за скромной пищей, начал уговаривать их поститься... Проверая духовные росписи по домам, спрашивал чувашенина, как так, у тебя по книгам нет дочерей, а это

¹²⁴ ЦГА ЧАССР, ф. Ядринской Троицкой церкви, дело за 1873 год.

¹²⁵ Там же.

¹²⁶ Там же.

чья живет у тебя девица? — А, это, бацька, отвечает чувашенин, жена моего сына. — Как так, говорю, да ведь он не венчан? — Да, бацька, не венчан: вишь года ему не поспел, а девка, видишь, больно хороша, уйдет за другого, не воротишь, так я и взял ее к себе. Или, увидишь, по полу ползает младенец, спросишь: как его зовут? — Самарка, — отвечает отец. — Это по-чувашски, а по-русски, спросишь, как его зовут?... — Да он, бацька, еще не крещен, вишь, мать у него хвораает, вести некому: как выздоровит, привезет... Такие и подобные с моей стороны вразумления были не по сердцу чувашам... Разрушение же киремети породило в чувашах сильную злобу ко мне».¹²⁷ 1 сентября 1881 года жандармский офицер из Чебоксарского уезда в своем рапорте писал: «...В Покровской, Воскресенской и Богородской волостях Чебоксарского уезда среди чувашского населения за последнее время стало появляться религиозное брожение умов, выражающееся в том, что многие чуваша не исполняют обряды христианской религии, приносят жертвы в лесах и совершают моления как во времена язычества; празднуют день пятницы вместо воскресенья и для означения начала праздника выставляют на высоких местах белые с красным флаги; православных священников совершенно игнорируют, не дают им руги и предлагают довольствоваться одним земельным наделом, причем, по слухам, таковые действия чуваш основаны на возникшем среди них убеждении, что бог наказал их неурожаем за обращение в христианство»...¹²⁸

Протестуя против поповских поборов, крестьяне требовали ограничить доходы духовенства, уменьшить земельные владения священников, а наиболее жадных из них просили удалить из прихода. В приговорах сельских сходок содержатся многочисленные жалобы на чрезмерные притязания и злоупотребления духовенства. Жалуясь на «дороговизну» христианских обрядов, чувашские крестьяне селений Калугино, Тогаево, Большое Аккозино, Кужмары, Кинеры, Нижеры, Казаково указывали, что за венчание духовенство взимает по 20 рублей и больше, за отпевание покойников по 3 рубля, а если священник сомневается, причастился ли умерший, то и по 10 рублей.¹²⁹ Крестьяне села Абашева Тогашевской

¹²⁷ А. Алексеевский. Случай из практики приходского священника у чуваш, стр. 486—487.

¹²⁸ ЦГИАМ, ф. 120, 3 делопр., 1881, д. 241, л. 26. Цит. из статьи Т. Г. Григорьева. Крестьянское движение в Чувашии в период падения крепостного права. «Материалы по истории Чувашской АССР». вып. II, Чебоксары, 1956, стр. 51.

¹²⁹ Т. Г. Григорьев. Крестьянское движение в Чувашии в период падения крепостного права, стр. 51.

волости Чебоксарского уезда требовали отстранить от должности приходского священника некоего Ясницкого. Сообщая об этом начальству, жандармы вынуждены были отметить, что злополучный священник «непомерными поборами, грубостью и неприличным поведением во время богослужений вызвал сильную неприязнь со стороны местных жителей».¹³⁰

Таких случаев было немало. Разумеется, перемещение наиболее скомпрометировавших себя церковнослужителей не могло изменить отношения крестьян к духовенству и православной церкви вообще. Отказываясь от обрядов и праздников христианской религии, от посещения церкви, крещеные чуваш упорно продолжали придерживаться традиций старой языческой веры, — например, праздновали пятницу вместо воскресенья. Церковники-миссионеры и полицейские власти в своих донесениях о религиозной жизни крещеных чуваш и других нерусских народов Поволжья то и дело жалуются на их слабую приверженность христианству. «Уже прошло почти 300 лет, как Казань под властью православной Руси, и триста почти лет тому, как постоянно заботятся о просвещении светом Христовым этого края. Но при всех усилиях, при всем попечении, какое употребляло правительство, все еще остается здесь много непринявших христианство. Даже те, которые приняли его, не совсем еще тверды в нем: заметно в них какое-то колебание и склонение более на сторону прежних своих вер,»¹³¹ — сетует в своем богословском трактате один из воспитанников Казанской духовной академии.

24 июля 1891 года цивильский уездный исправник доносил казанскому губернатору, что «все почти чуваш, за самым малым исключением, хотя и есть православные, но многие из них вместе с тем придерживаются и язычества. Ибо, посещая православные храмы, не гнушаются вместе с тем приносить жертву в оврагах и лесах «киремети» (языческому богу) и независимо от сего летом, преимущественно перед паровой пашней, выполняют, хотя и не все, характерный языческий обычай, под названием «чўк», выражающийся в том, что собирают деньги, большею частью через отдачу в аренду свободных земель, и, покупая домашних птиц и животных, увозят в какой-либо овраг, где режут их, варят и едят. Это та же жертва «киремети», дабы умиловить его в отношении безопасности и плодородия. Вообще чуваш строго и твердо придерживаются установившихся веками гру-

¹³⁰ Т. Г. Григорьев. Крестьянское движение в Чувашии в период падения крепостного права, стр. 51.

¹³¹ А. Хрусталева. Очерк распространения христианства между инверцами Казанского края. Казань, 1874, стр. 88—89.

бых суеверных нравов и обычаев, неисполнителей же сего притесняют. Хотя мною, а также становыми приставами и местными священниками и принимались меры к удержанию чуваш от их заблуждений, идущих в разрез с религией..., но большинство чуваш, поощряемых и подстрекаемых своими закоренелыми стариками и «юмзями» — чувашскими знахарями, остаются при своих убеждениях».¹³²

Поскольку полицейско-жандармские власти весьма строго следили за тем, чтобы крещенные чуваша не справляли своих старинных религиозных обрядов, то «иноверцы» иногда пытались добиться официального разрешения языческих молений. Так, летом 1892 года крестьяне дер. Тувси толпой явились к гражданскому уездному исправнику с требованием разрешить полевое моление «уй чўк».¹³³ Многие крещенные чуваша, соблюдая языческие обряды, отказывались к тому же носить имена, данные им при крещении, и настаивали «писать на билетах свои старинные, родовые фамилии».¹³⁴

Во многих документальных источниках указывается также и на то, что крещенные чуваша с недоверием, критически относились к поучениям служителей православной церкви. Небезынтересны в этом отношении факты, приводимые в письме священника чувашского прихода к В. К. Магницкому: «Когда рассказываешь им, что священники молятся за всех живых и мертвых, этому рассказу они (крещенные чуваша.— П. Д.) совершенно не верят, а, напротив, говорят, что священник сам за себя молиться не может. Они его считают грешным. Спросишь: почему он из грешных людей? Они в ответ: *янтәна пурәнать, укҫа нумай илет. Җавәнна йывәр пун таврашĕ, аҥа лаша аран-аран туртса пырать*. (Не работает, на готовом живет, денег много получает. Поэтому он столь тяжеловесен, что лошадь его еле тащит)».¹³⁵ Рассуждение, надо сказать, довольно здравое!

Многочисленные факты, говорящие о том, что чуваша были плохими христианами, приводятся и в ежегодных отчетах «Братства св. Гурия». Так, подводя итоги борьбы с язычеством чуваш, руководители миссионерского центра высказывают свое недовольство их религиозными симпатиями: «В Мало-Шатьминском приходе большинство чуваш крепко еще держится своих киреметей. На базарах в окрестных деревнях еще до настоящего времени в огромном количестве продают-

¹³² ЦГА ЧАССР, ф. 122, оп. 1, д. 718, лл. 231—233.

¹³³ Сб. статей «О просвещении приволжских инородцев». Статьи и заметки, т. II, Казань, 1896.

¹³⁴ ЦГА ЧАССР, ф. В. К. Магницкого, т. XIII, лл. 92—93.

¹³⁵ Там же, т. XVIII, л. 31.

ся все необходимые или, лучше сказать, излюбленные предметы для киреметей, как-то: пряники, сделанные в виде лошадей, коров, уток, гусей и т. п., также жестяные монеты, медные значки с изображением на одной стороне солнца, а на другой — чудовищного лица, окруженного звездами, разные куклы языческого характера. Братские школы, недавно открытые среди этих чуваш, не могли еще уничтожить эти суеверия, хотя последние и начинают терять свою силу».¹³⁶

Действительно, упорное и длительное распространение христианских идей через школу и церковь не могло не повлиять на часть чувашских крестьян; однако искоренить языческую религию миссионерам не удалось. Поэтому ревностные служители православия постоянно твердили о необходимости совместных «христианско-миссионерских» действий с полицией. В начале XX века священник с. Карачева Чебоксарского уезда писал, что борьба с язычеством чуваш идет не совсем успешно. Одно лишь духовенство не в силах искоренить обычаи старой веры, его пастырские назидания бессильны без помощи полиции. Уничтожение языческих обрядов возможно только при условии деятельного вмешательства административных властей и полиции, — твердил этот жандарм в рясе.¹³⁷ Однако полицейские чины в свою очередь жаловались на неуспех насильственных мер борьбы с исламом и языческой религией и требовали усиления деятельности миссионеров и церковников. В донесении гражданского уездного исправника казанскому губернатору от 16 августа 1891 года, например, говорится, что «вывести чуваш из их заблуждений и подавить укоренившееся язычество светская власть, как доказал опыт, бессильна, а может быть достигнуто это только со стороны духовной власти путем постоянных нравственно-религиозных и притом умелых бесед приходских священников, хорошо знакомых с бытом своих прихожан-чуваш и их религиозным настроением».¹³⁸

Сохранившиеся в архивах документальные материалы убедительно живописуют, как церковь и полицейская власть в тесном единении выполняли «великое, святое дело» духовного порабощения нерусских народов Поволжья. Ратуя за союз церкви с черной сотней, казанский епископ Андрей в 1909 году в своем богословском трактате неосторожно выболтал сокровенную истину, заявив, что «полиция и миссия, мис-

¹³⁶ ЦГА ЧАССР, ф. В. К. Магницкого, т. XIII, л. 290.

¹³⁷ См. И. Д. Кузнецов. Революция 1905—1907 годов среди чуваш, На чувашск. яз. М., 1930, стр. 15.

¹³⁸ ЦГА ЧАССР, ф. 122, оп. 1, д. 718, л. 302.

сия и полиция — эти понятия неразделимы были до 1905 года». ¹³⁹

Если полиция оказывала услуги духовенству в борьбе за укрепление «язычествующих инородцев» в православной вере, то священнослужители ретиво помогали царским палачам в подавлении революционного движения рабочих и крестьян. Церковники, не ограничиваясь идейной пропагандой рабской морали, разработали целую систему политического сыска, шпионажа и слежки за настроением народных масс. В этих целях использовался, в частности, обряд «святого таинства покаяния». Полицейско-жандармские власти в своих циркулярах и наизданиях низшим чинам настойчиво предлагали им поддерживать тесное общение с духовенством ради «наблюдения за политическим настроением населения, в целях предупреждения революционной пропаганды среди чувашского населения». ¹⁴⁰ В архипастырских посланиях к духовенству в свою очередь особо указывалось на необходимость согласованных совместных действий с полицией. Так, в 1874 году по инициативе архиепископа казанского и свияжского Антония сельское духовенство вкупе с полицейскими властями обрушилось на языческие традиции чуваш. Инициаторы этой кампании опирались на сельскую буржуазию и своих приспешников-куштанов. Тройной союз полиции, духовенства и сельской буржуазии занялся разрушением киреметищ, преследованием лиц, соблюдавших языческие обряды и праздники. Именно под свирепым нажимом этого триумvirата появлялись на свет такие документы, как приговор Тогашевского волостного схода (Чебоксарский уезд) от 2 июля 1874 года. В нем, под диктовку жандармов в рясах и без рясы, кулаки как бы от имени всех крестьян волости обязались «оставить все языческие суеверные обряды и жить так, как требуют правила, установленные православной церковью, и долг христианина. Вместо празднуемого нами дня пятницы праздновать день воскресенья, а если кто из среды нас и жителей наших будут заниматься в воскресенье какими бы то ни было работами, а также исполнять другие языческие суеверные обряды и обращаться к йомзям, то виновных в том лиц подвергать штрафу в пользу мирского капитала от 5 коп. до 50 коп. каждого человека. Что же касается до йомзей, то оных точно так же за волшебство подвергать штрафу от 50 коп. до 1 руб. каждого человека. Исполнение сего нашего приговора мы возлагаем на обязанность членов Тогашевско-

¹³⁹ См. «Лихолетие в жизни православия среди приволжских инородцев». Казань, 1909, стр. 9.

¹⁴⁰ ЦГА ЧАССР, ф. 122, оп. 2, 1907 г., д. 156, л. 318.

го волостного правления и местных наших сельских старост». ¹⁴¹

Для иллюстрации того, до каких пределов могло доходить усердие царских холопов, не лишне привести следующий факт. В 1891 году в казанских газетах «Волжский вестник» и «Казанский биржевой листок» была опубликована корреспонденция из Цивильского уезда, в которой рассказывалось, что чувашские крестьяне во время праздника «*сінсе*», считая землю беременной, не производят никаких земледельческих работ. В связи с этим казанский губернатор приказал полиции доставить ему подробные сведения об этом празднике и принять меры для искоренения его. Получив предписание высшего начальства, местные полицейские власти вплоть до первой русской революции ежегодно докладывали губернатору о ходе борьбы против языческого праздника «*сінсе*». Некоторые из них, быстро убедившись в своем бессилии, просили разрешения применить репрессивные меры, а ловкий пристав 2-го стана Цивильского уезда в своем рапорте уверял даже, что праздник «*сінсе*» чувашами справляется в честь Иисуса Христа. ¹⁴²

Помимо помощи духовенству в борьбе с языческими обрядами, полицейским приходилось еще охранять церковный причт и его имущество от нападок прихожан. Так, 28 мая 1890 года церковнослужители села Старых Шигалей Цивильского уезда пытались прогнать чуваш с места языческого жертвоприношения «*чўк*», но крестьяне палками обратили в бегство их самих. Тогда церковники срочно вызвали полицейских для охраны своей жизни. Когда же началось дознание, священники, боясь мести крестьян, потребовали прекратить дело. ¹⁴³

Боязнь крестьянских волнений из-за полицейских методов христианизации заставляла даже самых ярых фанатиков православия умерить свой пыл. Рассуждая об отношении духовенства к прихожанам, священник с. Большая Шатьма Ядринского уезда Н. Архангельский в письме В. К. Магницкому в конце XIX века, например, прямо заявил, что «постоянно кормя младенствующих чуваш духовною пищею, под частью твердую (разъяснение догматов, как некоторые делают), можно «набить и оскомину»... ¹⁴⁴ В подтверждение этого опасения в другом письме от 30 ноября 1898 года Н. Архангельский сообщает, что первый священник Больше-Шатьминского прихода Иван Иванов был повешен своими

¹⁴¹ Цит. по копии документа ЦГА ЧАССР из личного архива И. Д. Кузнецова.

¹⁴² ЦГА ЧАССР, ф. 122, оп. 1, д. 718, лл. 222—223.

¹⁴³ Там же, лл. 300—302.

¹⁴⁴ ЦГА ЧАССР, ф. В. К. Магницкого, т. XIII, лл. 92—93.

прихожанами на вязу около дер. Синьялы. По мнению местных жителей,— пишет он,— «этот священник был «ярый пастырь», привлекавший своих овец «токмо силою, а не любовью», вроде известного архипастыря Луки Канашевича, в безграничном рвении своем разрушавшего по первому порыву своего пылкого характера мечети...

И первый в нашей церкви пресвитер был такой же, как говорят, пылкий человек, и за свою горячую деятельность (по части привлечения духовно заблуждавших овец к истинной вере) поплатившийся своей жизнью от взбунтовавшихся прихожан-чуваш». ¹⁴⁵

Вот почему православные пастыри, отправляясь на уничтожение языческих святинь-киреметищ или для исполнения церковных треб в чувашских селениях, добивались полицейского сопровождения.

К концу XIX столетия основная масса чувашского населения официально считалась исповедующей православие. Число приверженцев старой языческой веры, отказывавшихся от крещения, не превышало 15 тысяч. Чуваш-язычники в основном принадлежали к группе *анатри* (низовых) и *анат-енчи* (средненизовых), населяя территорию Цивильского, Чистопольского уездов Казанской губернии, Бугульминского, Бугурусланского уездов Самарской губернии, Буинского и Симбирского уездов Симбирской губернии. ¹⁴⁶ Прочно держалась языческая религия и среди чуваш-переселенцев, обитавших в Уфимской и Саратовской губерниях. Среди верховых чуваш (*вирьял*) язычники составляли незначительную группу. ¹⁴⁷

Если на первоначальном этапе христианизации религиозные воззрения крещеных чуваш практически мало чем отличались от верований чуваш-язычников, то в дальнейшем церковникам удалось внедрить в сознание новообращенных элементы христианской религии. Однако, несмотря на многовековые усилия, миссионерам все же не удалось полностью искоренить языческие представления и обряды в быту крестьян, принявших православие. Как в миссионерско-религиозной, так и в историко-этнографической литературе встречаются многочисленные свидетельства сохранения в среде крещеных чуваш языческих верований.

¹⁴⁵ ЦГА ЧАССР, ф. В. К. Магницкого, т. XIII, л. 88. В. К. Магницкий, ссылаясь на церковные документы, указывает, что И. Иванов священствовал в с. Б. Шатьме с 1752 по 1757 год, т. е. как раз в те годы, когда Казанской епархией управлял Лука Канашевич.

¹⁴⁶ См. Н. В. Никольский. Христианство среди чуваш Среднего Поволжья в XVI—XVIII веках, стр. 219.

¹⁴⁷ См. Н. В. Никольский. Наиболее важные статистические сведения об инородцах Восточной России и Западной Сибири, подверженных влиянию ислама. Казань, 1912.

Будучи не в состоянии ликвидировать их, церковники вкупе с миссионерскими историками и «специалистами» по народам Поволжья занялись «доказательством» стихийного, так сказать, православия язычников. На основе богословских измышлений, тенденциозно подобранных мифов, в большинстве случаев сочиненных самими церковниками, выдвигалась идея о наличии в языческих верованиях чуваш элементов христианских догм. Вся эта стряпня миссионеров, фальсифицировавших древнюю мифологию поволжских народов, понадобилась для доказательства извечного существования бога.

Классическим образцом для церковных «теоретиков» послужил теологический трактат о религии чуваш, сочиненный адъюнкт-профессором Казанского университета В. Сбоевым. С претензией на научно обоснованное освещение вопроса, этот миссионер-этнограф делает следующее резюме: «У чуваш первоначально господствовал чистый дуализм, состоящий в поклонении туре и шуйтану. Тура был бог добра и света, местожительство его — высочайшая область света. В областях как доброго, так и злого бога были духи служебные. Из них-то чуваш впоследствии сделали особенные, самостоятельные божества. Таким образом из единого доброго бога составилось несколько богов, из которых каждый представлял собою одно какое-либо свойство прежнего единого доброго божества, и каждый носил название тура с прибавлением свойства, им представленного. К этим божествам присоединились потом и обоготворенные силы природы, и за ними напоследок явились боги — покровители полей, домов, лесов, урочищ и пр.»¹⁴⁸ По определению В. А. Сбоева, космогонические представления чуваш были довольно сбивчивыми и неопределенными. Но это не мешало ему произвольно конструировать некую систему с иерархией многочисленных добрых и злых духов во главе с «сюльди турă» — всевышним богом.

Однако модернизация богов чувашского языческого сонмища на христианский лад профессору-теологу показалась не совсем достаточной для доказательства чувашского монотеизма. Чтобы подкрепить свои шаткие тезисы, он сочинил ряд мифов о происхождении мира и человека, приписав их чувашам. Все эти измышления, если отбросить их нехитрую «восточную» стилизацию, были весьма сходны с библейскими легендами.

Заметим, что подобная псевдонаучная трактовка религиозных верований чуваш продолжалась вплоть до Октябрьской революции. Как правило, во всей миссионерской и бур-

¹⁴⁸ В. А. Сбоев. Исследования об инородцах Казанской губернии, стр. 101—102.

жуазной этнографической литературе перепевалась теория Сбоева о чувашском первоначальном монотеизме с добавлением лишь некоторых новых толкований и сомнительных фактов. В многочисленных компилятивных работах священнослужители чувашских приходов, миссионерские проповедники, полицейские чины разглагольствовали о «перерождении» чувашских крестьян под воздействием православия, о победе христианства над язычеством. Между тем подробное знакомство с религиозной жизнью чуваш второй половины XIX века позволяет, с одной стороны, обнаружить почитание ими старых дохристианских богов, а с другой — выявить своеобразное переплетение древних языческих верований с православием. По существу это означало двоеверие, ибо христианские божества приобрели в сознании чуваш черты исконных языческих богов, а календари христианских и языческих праздников сближались. В литературе второй половины XIX века не раз подчеркивалось двоеверие чуваш. Например, А. Фуко указывала, что если языческие жертвоприношения и обряды, выполненные по совету йомзи, не приносили успеха, то чувашские крестьяне по его же рекомендации ставили свечи Николаю-чудотворцу или шли в церковь, чтобы помолиться «русскому богу».¹⁴⁹

«Обращенные в христианство... не силою убеждения, но по принуждению, — писал тот же В. А. Сбоев в 1848 году, — они (чуваш. — П. Д.) не имели ни малейшего понятия об истинах нашей религии. Они крестились сами, крестили детей своих, в случае болезни исповедовались и приобщались св. таин вовсе не понимая, что делают.

Обыкновенно они бывали в церкви только три раза в жизни, т. е. когда их крестили, когда женили, когда отпевали...»¹⁵⁰

О слабом знакомстве крещеных чуваш с «нравственными истинами христианства» писал и М. Лаптев. Основываясь на фактах, сообщенных очевидцами, а также на личных наблюдениях за бытом чувашских крестьян, он пришел к выводу, что их православие ограничивается умением сотворять крестное знамение да признанием того обстоятельства, что воскресенье — праздник, а в среду и пятницу по русской вере грешно есть скоромное.¹⁵¹

В процессе христианизации чуваш, — отмечал исследователь быта народов Поволжья А. Ф. Риттих, — произошло «то

¹⁴⁹ А. Фуко. Записки о чувашах и черемисах Казанской губернии. Казань, 1840.

¹⁵⁰ В. А. Сбоев. Исследования об инородцах Казанской губернии, стр. 12.

¹⁵¹ М. Лаптев. Материалы для географии и статистики России. Казанская губерния. СПб., 1861, стр. 238—239.

странное сочетание христианства с язычеством, которое едва ли можно встретить в других язычествующих религиях». Этот же автор указывал, что чувашские крестьяне черты и свойства своих древних богов перенесли на православных святых и на христианские иконы.¹⁵²

Однако в дореволюционной литературе редко можно найти изложение конкретных фактов, свидетельствующих о сложном переплетении древних верований и обрядов с христианскими. Ведь это означало бы своеобразную критику господствовавшей православной церкви, признание ее миссионерской немощи. Что же касается работ авторов из церковно-миссионерского лагеря, то они либо замалчивают этот вопрос, либо дают ложное толкование древних верований и обрядов, сохранившихся в быту крещеных чуваш и получивших новое осмысление в связи с насаждением православия. Христианское учение в среде чувашского крестьянства весьма часто являлось почвой для новых суеверий и магических обрядов, рассчитанных на использование «таинственных сил» православных богов и святых в трудовой и общественной жизни.

Заслуживает внимания тот факт, что христианские верования, распространяемые священнослужителями, в жизни чувашской деревни подвергались подобной же переделке, как и в среде русского крестьянства. Русские революционные демократы не раз отмечали глубокое отличие религиозных взглядов крестьян от официального учения православной церкви, подчеркивая, что подавляющему большинству народа чужда церковная мистика. Так, В. Г. Белинский в своем знаменитом бесцензурном «Письме к Н. В. Гоголю» писал: «Приглядитесь попристальнее, и вы увидите, что это по натуре глубоко атеистический народ. В нем еще много суеверия, но нет и следа религиозности... Мистическая экзальтация не в его натуре; у него слишком много для этого здравого смысла, ясности и положительности в уме, и вот в этом-то, может быть, огромность исторических судеб его в будущем».¹⁵³ Крупный советский ученый-фольклорист В. И. Чичеров указывал, что в сознании русского крестьянства православие предстает как своеобразная обработка христианской религии, принявшей формы аграрно-бытовых верований. «Христианские образы жили в сознании крестьянина, — пишет он, — но характер их, смысл и значение изменялись. Бог и святые спускались с небес на землю и оценивались по их отношению к крестьянскому быту и труду, «материализовались». Ощущение реальности

¹⁵² А. Ф. Риттих. Материалы для этнографии России. Казанская губерния. Казань, 1870, ч. II, стр. 92.

¹⁵³ В. Г. Белинский. Избранные философские произведения. 1948, т. II, стр. 516.

мира, присущее народному сознанию, вытесняло идеалистическую абстрактность утверждений церковников». ¹⁵⁴

Подобная же «материализация религии», низведение на землю христианских богов и легенд характерны и для чувашского крестьянства. В эволюции его религиозных представлений отчетливо прослеживается стремление приспособить православие к повседневной трудовой жизни, поставить «неведомую, нечистую и крестную силу» на службу земледельцу. Едва ли не наиболее показательной в этом отношении является судьба христианских праздников, усиленно насаждавшихся церковниками среди чувашских крестьян. Одни из них тесно сплелись с древними земледельческими и другими праздниками, вошли в быт дореволюционной деревни, другие же оказались совершенно чуждыми народной жизни и были отвергнуты крестьянством. Например, чувашки издавна отмечали рождество (*раштав*, *сурӑх ури*), новый год (*сӗнӗ сул*), масленицу (*сӗварни*), пасху (*мӑнкун*), семик (*симӗк*), троицу (*тройца*), покров (*пукрав*) и т. д. Но почти из всех этих праздников крестьяне выбросили церковное содержание, приспособив их к своему языческому мировоззрению.

Празднуя «рождество Христово», чувашки редко задумывались о рождении мифического Христа, для него важно было, что этим днем открывалась «неделя овечьей ноги», *сурӑх ури эрни* — неделя игр, ряжения, гадания и т. д. В эти дни крестьянин как бы готовил почву для лучшей жизни в будущем году — с помощью магических обрядов старался обеспечить себе хороший урожай, добиться хозяйственного и личного благополучия. Зимний праздник «*сурхури*» или «*сорхори*», — отмечал проф. Н. И. Ашмарин, — по времени совпадал с христианским рождеством и зимними святками древних славян, с их гаданиями, и представлял смешение чувашского и русского праздников. ¹⁵⁵ Причем при их слиянии основные элементы «*сурӑх ури*» прочно сохранились. Вот почему христианский праздник рождество во многих местностях Чувашии известен исключительно под названием «*сурӑх ури*». Иначе — «*раштав*» — именовали рождество низовые чувашки южных районов, где «*сурӑх ури*» означало лишь гаданье под новый год. ¹⁵⁶ Но и здесь эти празднества имели весьма слабый христианский оттенок. Усиленные попытки православного духовенства и учителей церковноприходских школ прекратить обрядовые песни и увеселения молодежи во время «*сурӑх ури*», заменив их «славлением Христа», не увенчались успехом.

¹⁵⁴ В. И. Чичеров. Зимний период русского земледельческого календаря XVI—XIX веков, стр. 219.

¹⁵⁵ Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. XI, стр. 197.

¹⁵⁶ Там же.

«Масленица» — древний языческий праздник, санкционированный впоследствии церковниками, отмечался чувашами еще задолго до принятия христианства, ничего общего с ним не имея. Масленица, известная крестьянам под названием «*сăварни*», как и многие древние праздники чуваш, была тесно связана с хозяйственными заботами земледельца и имела когда-то непосредственно аграрно-магическое значение. По былым религиозным представлениям чувашских крестьян, расставание с зимой и начало весны необходимо было отметить особыми обрядами, способствующими хорошему урожаю, приплоду скота, довольству в семье. Еще в условиях дореволюционной деревни содержание этого праздника значительно изменилось. Культовые, религиозно-магические моменты постепенно стирались, исчезали; оставалось лишь общее веселье, лишенное религиозного смысла.

Существенно отличалось от церковных предписаний и празднование чувашскими крестьянами «пасхи» или «воскресения Христова». Этот праздник, представляющий собой результат слияния и обработки древневосточных торжеств в честь богов-спасителей, воскресающих из мертвых, у чуваш слился с языческим праздником «*мăнкун*», календарно совпадавшим с христианской пасхой. «*Мăнкун*» или «*монкон*» (буквально — «великий день»), чувашская пасха, первоначально была связана с культом предков, а позднее посвящалась поминовению усопших. Она, как указывает проф. В. Г. Егоров, в известной степени соответствовала навъему дню древней Руси.¹⁵⁷ Во время этого весеннего праздника чуваш-земледельцы устраивали многодневные семейно-общинные пиршества — обрядовые угощения духов своих умерших предков. Ведь от них, по мнению верующих, зависели и урожай хлебов, и приплод скота, и личное благополучие людей.

Однако на протяжении ряда столетий праздник «*мăнкун*» под влиянием христианской церкви претерпел ряд изменений: часть его обрядов была совершенно забыта, а некоторые получили новое истолкование и значение. Например, в конце XIX века из быта многих чувашских селений исчез обряд изгнания душ умерших из жилищ обратно на кладбище — «*сёррен*» или «*вирём*», — совершаемый молодежью в последние дни чувашской пасхи. Вместе с тем крещеным чувашам привился ряд навыков «бытового православия» — вера в чудодейственную силу крестного знамения, «христосование», освящение пасхи, куличей, яиц, участие в крестном ходе и пр. Крещеные чуваша переняли также многодневные изнуритель-

¹⁵⁷ В. Г. Егоров. Современный чувашский литературный язык в сравнительно-историческом освещении, ч. 1, стр. 13.

ные посты, предшествовавшие главным христианским праздникам.

Как ни старалась христианская церковь уничтожить языческие традиции, связанные с празднованием «мӑн-кун», и взамен их распространить православные обряды в честь воскресения Христа, это ей полностью не удалось. Так, корреспонденты этнографа В. К. Магницкого сообщали из чувашских селений, что как крещеные, так и некрещеные чуваша во время пасхи справляют свой языческий праздник, упорно отвергая христианские обряды. В дни языческой пасхи крестьяне совершают поминки, изгнание шайтанов и ловлю колдуний, окуривают сады, огороды и хмельники, чтобы предохранить их от вредных насекомых, устраивают традиционное семейное моление с кашей и пивом, дабы обеспечить благополучие в семье и в хозяйстве,¹⁵⁸ — сообщается в этих корреспонденциях.

Праздник «троица», установленный в честь «сошествия святого духа на апостолов», в каком-то событии участвовала вся святая троица (бог — отец, бог — сын, бог — дух святой), тоже совпал и слился с языческим весенне-летним праздником «*симёк*» или «*сулсӑ прасникё*», в свою очередь имевшим большое сходство с древнерусским «семиком». Чувашский *симёк*, как и родственный ему старославянский праздник, совершенно чужд нелепым христианским догматам о «троичности бога» и посвящен, главным образом, поминовению усопших. Центральное место в нем занимала трапеза — чествование умерших родственников — дома и на кладбище, сопровождавшаяся песнями и плясками. Цель обряда — ублаготворить покойных предков, чтобы добиться их содействия в хозяйственных делах и в личной жизни.¹⁵⁹ К празднику «*симёк*» приурочено также начало свадеб, летних увеселений молодежи «*вӑйӑ*» — хороводов, лучше сохранившихся в быту низовых чуваш. Хороводные песни молодежи, как отмечается в этнографических исследованиях, совершенно лишены религиозного содержания, и лишь в некоторых из них прослеживается древняя аграрно-культовая основа.

Аналогичные изменения претерпели в быту крещеных чуваш и многие другие христианские праздники. Так, например, «Ильин день» (по-чувашски «*илем*», «*илен*», «*илин*»), отмечаемый церковью в честь грозного «пророка и чудотворца» Илии, среди верховых чуваш бытовал под названием «*паранкӑ прасникё*» — картофельный праздник. Верующие считали,

¹⁵⁸ См. В. К. Магницкий. Материалы к объяснению старой чувашской веры, стр. 103—107.

¹⁵⁹ См. Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. XII, стр. 158—160.

что если в этот день начать есть молодой картофель, то он уродится крупным.¹⁶⁰ Подобно русским, чувашские крестьяне стали видеть в Илии божество водной стихии, грозы, покровителя земледелия. В народных поверьях Илия выступал в образе старика, раскатывающего по небу на огненной колеснице и мечущего гром и молнии. Бог-громовержец в языческой религии чуваш был известен под названием «аслати», «аҫа» («дедушка»), а после христианизации его место занял «Илья-пророк», унаследовавший все черты «дедушки».¹⁶¹

Забвение религиозной основы отчетливо видно и в праздновании «Семенова дня», когда церковники чтут одного из своих «подвижников», «Симеона-столпника». Однако крестьяне отмечают не «подвиги» столпника, а переход от лета к осени, один из важных моментов в хозяйственном году земледельца. Это подтверждают обряды, совершаемые крестьянами в «Семенов день». По сообщению одного из корреспондентов В. К. Магницкого, чуваша Чебоксарского уезда во время этого праздника пекли пироги, чтобы избежать зимней голодовки, целый день избегали употреблять воду, чтобы не забнуть зимой, готовили свое жилище к морозам («затыкали мохом дыры в избах, устраивали завалины»), несмотря на теплую погоду, одевались в зимнюю верхнюю одежду, чтобы зимой было жарко и пр.¹⁶² О бытовом же православии свидетельствует языческое переосмысление христианских образов, которые в результате этого утрачивали свой отвлеченный церковный характер. Описывая отражения христианских идей в народных верованиях чуваш, этнографы прошлого столетия не раз отмечали слияние образов христианских богов, ангелов, святых с языческими божествами. Этому способствовало сходство функций и качеств, которыми они наделялись в религиозных толкованиях. На основе такой близости, например, у крещеных чуваш произошло слияние образа *пӱлӗхӗ* — одного из главных языческих божеств, вершителя человеческих судеб, с образом архангела Михаила — предводителя ангелов. Культ Георгия-победоносца, занесенный на Русь вместе с христианством, в крестьянском быту принял совершенно иной характер. Постепенно Георгий-победоносец превратился в бога-покровителя скота, предохраняющего домашних животных от заболеваний, от хищных зверей, снабжающего их кормами и т. п. Такой Георгий-победоносец был весьма

¹⁶⁰ В. К. Магницкий. Материалы к объяснению старой чувашской веры, стр. 223.

¹⁶¹ См. Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. II, стр. 103—105, 116—118.

¹⁶² В. К. Магницкий. Материалы к объяснению старой чувашской веры, стр. 223.

близок к образу *нихампара* — чувашского языческого бога, владыки волков, одной из главных функций которого также являлась охрана домашних животных от хищных зверей. Поэтому оба божественных образа в представлении крещеных чуваш слились. В день весеннего праздника Георгия чувашские крестьяне, подобно русским, устраивали первый выгон скота в поле, сопровождая его традиционным «очищением» животных от нечистой силы. А церковники, используя древний языческий обряд, приурочили к нему водосвятный молебен Георгию, окропление стада «святой водой».

Культ Николая-угодника, глубоко вошедший в быт дореволюционной чувашской деревни, также представлял смесь христианских и языческих элементов. У верховых чуваш он сливался с образом языческого бога *хёрлĕ сыр* (буквально — «красный яр»), которому суеверные крестьяне приписывали чудодейственную способность оплодотворять землю.¹⁶³ Среди христианских святых, почитаемых чувашами, Николай-чудотворец занимал одно из центральных мест. Ему приписывались многие из функций самого Христа. Не случайно поэтому, что большая часть жертвоприношений крещеных чуваш предназначалась не Христу, а Миколе-богу. Такой его популярности содействовали сами церковники, распространяя сфабрикованные ими «чудотворные» иконы этого «святого».

Слияние христианских представлений со старинными народными поверьями отразилось и на культе богородицы — «*турă амăшĕ*». Почитание «*турă амăшĕ*», занесенное в среду чуваш христианскими проповедниками, — указывал Н. И. Ашмарин, — быстро укрепилось благодаря тому, что у чуваш издавна существовала вера в некую «*ама*», которая иногда именовалась «самой старшей матерью».¹⁶⁴ К этому следует добавить, что в молитвах, произносимых во время языческих жертвоприношений, весьма часто встречается обращение к матери бога — «*тор амăш*» или «*турă амăшĕ*». Значит, ее культ был распространен среди чуваш еще задолго до принятия христианства. Об этом свидетельствует также наличие родителей у многих богов и духов языческой религии чуваш: *вут ашшĕ* (отец огня), *вут амăшĕ* (мать огня), *шил ашшĕ* (отец ветра), *шил амăшĕ* (мать ветра), *хĕвел ашшĕ* (отец солнца), *хĕвел амăшĕ* (мать солнца) и пр.¹⁶⁵

¹⁶³ Н. И. Ашмарин. Введение в курс чувашской народной словесности, л. 79.

¹⁶⁴ Там же, л. 20.

¹⁶⁵ См. тексты языческих молитвословий в работах Д. Мессароша «Памятники старой чувашской веры» и В. К. Магницкого «Материалы к объяснению старой чувашской веры».

Такая же «христианизация» постигла и многих других богов и духов языческого пантеона. Например, древние представления о «*пирёшти*» постепенно трансформировались в культ христианских ангелов. По поверьям чуваш-язычников, «*пирёшти*», являющиеся якобы посредниками между богом и людьми, имелись у каждого человека и сопровождали его повсюду, никогда не покидая.¹⁶⁶ Тем же, собственно, занимались и ангелы. Ссылаясь на исследования Вишневского, проф. Н. И. Ашмарин указывает на слияние языческих добрых божеств «*кёне*» и «*хърпана*» с образами христианских апостолов и херувимов.¹⁶⁷

Такой же метаморфозе подверглось в связи с распространением православия и понятие «*турă*», относившееся к высшему божеству, а затем и многим другим языческим богам. У крещеных же чуваш «*турă*» стало означать иконы, которым они приписывали сверхъестественную, магическую силу. Эти вошедшие в быт изображения христианских богов и святых получили название «*торă*» (у верховых чуваш) и «*турăш*» (у низовых чуваш), а углы с иконами назывались «*тор вырăнĕ*», «*турă кĕтесси*», «*турă кукăрĕ*».¹⁶⁸

Почитание икон, поклонение им не было новым явлением. Русские крестьяне уже вскоре после принятия христианства наделили их личными чертами того или иного божества. Анализируя распространение культа икон на Руси, Н. М. Никольский, исследователь истории русской церкви, отмечал, что «икона — это их (т. е. русских. — П. Д.) наиболее близкий, домашний бог, это их личный фетиш; они так и называли икону богом».¹⁶⁹ Такой фетишизм не вызывал возражений со стороны священнослужителей. Наоборот, православная церковь сама усиленно культивировала его, фабрикуя «нерукотворные», «чудотворные» и т. п. иконы, приписывая им таинственную «благодатную» силу. Среди разнообразных средств насаждения христианства миссионеры уделяли особое внимание культу икон. Используя его в качестве орудия религиозного одурманивания трудящихся, церковники вкупе с господствующими классами в память «обретения» «чудотворных» икон установили не один праздник, носивший как местный, так и повсеместный характер. Если раньше в случае бедствий, болезней, неполадок в семье и хозяйстве суеверный чуваш обращался с мольбами и жертвой к своим языческим божест-

¹⁶⁶ Д. Мессарош. Памятники старой чувашской веры, стр. 19.

¹⁶⁷ Н. И. Ашмарин. Введение в курс чувашской народной словесности, л. 79.

¹⁶⁸ Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. XVI, стр. 150, 158, 160—161.

¹⁶⁹ Н. Никольский. История русской церкви. 1936, стр. 73—76.

вам — «йёрёху», «киремети», то, приняв православие, он одновременно стал обращаться за помощью и к иконе — «русскому богу». Распространению культа икон среди чувашского крестьянства, наряду с церковнослужителями, содействовали и йомзи — чувашские знахари. Они очень часто считали причиной бедствий недовольство или происки христианских божеств и предлагали пострадавшему задобрить икону — сходив в церковь и поставить свечку, принести жертву деньгами. Наиболее популярной и почитаемой дореволюционными чувашами была «чудотворная» икона Николая-угодника, хранившаяся в ишаковской церкви. По совету йомзей на поклонение этой святыне шли чуваша из самых отдаленных местностей, даже из других губерний.¹⁷⁰

В связи с распространением культа икон в весьма «бедственном» положении оказались их конкуренты — языческие боги. Например, моления «йёрёху» — родовому богу-покровителю — мало-помалу стали адресоваться православным иконам. Нередко чуваш, будучи в затруднительном положении, по рекомендации йомзи относил пожертвованные «йёрёху» деньги в церковь. Если раньше йомзи источником болезней считали «йёрёх», то с распространением православия причину этих бед они весьма часто усматривали в иконах, советуя молиться им и приносить жертвы.

Однако проникновение христианства, в частности культа икон, в быт дореволюционной Чувашии еще не означало приращенности крестьянина официальному учению православной церкви. Религиозные образы и представления, проповедуемые церковниками, не смогли проникнуть в глубину народной жизни. Христианские праздники и обряды в большинстве случаев получали производственно-бытовое осмысление. Это обстоятельство можно подтвердить также и на материалах фольклора, народного календаря, сельскохозяйственных примет и т. п.

Древний чувашский календарь, носивший земледельческий характер, определял сроки сезонных сельскохозяйственных работ и связанных с ними обрядов. После распространения православия чуваша стали пользоваться также производственно-бытовым календарем русского населения, канвой которого являлись церковные святцы. Но связь русского аграрного календаря с православными святцами лишь формальная. Простой перечень народных наименований святых и расположение их по месяцам года, — указывает В. И. Чичеров, — обнаруживают производственную основу крестьянских свят-

¹⁷⁰ Подробности о культе этой иконы см. в главе «Христианизация чуваш в первой половине XIX века», стр. 280—284.

цев. «Имена святых подчинились труду и быту крестьянина; иконописные лики христианских житий исчезли, оставшись чуждыми трудовой жизни с ее борьбой за урожай, борьбой, дающей опыт и обеспечивающей существование человека».¹⁷¹ Эта же черта была присуща чувашским заимствованиям русских календарных дат, связанных с именами святых или с церковными событиями, а также природным приметам со следами религиозных наслоений.¹⁷²

Ревностные защитники чистоты «истинной веры православной» вели упорную борьбу против производственно-бытового осмысления, «материализации» чувашами христианских богов и святых, против слияния, смешения представлений и образов христианской и языческой религий. Причины этих явлений реакционные представители православного духовенства искали в недостатках переводной христианской литературы. Употребление языческих терминов для передачи христианских понятий, на их взгляд, являлось чуть ли не главным препятствием для правильного усвоения чувашами православия. Священники чувашских приходов Смелов и Любимов, например, жаловались казанскому архиепископу, что И. Я. Яковлев пользуется в своих переводах христианских книг языческими словами, содействуя сохранению язычества и нанося вред православной церкви.¹⁷³

Действительно, в переводческой практике И. Я. Яковлева и его учеников бывали подобные случаи (например, слово «ангел» переводилось как «пӱлӕхсӗ», «пирӕшти»). Однако не этим объяснялась живучесть дохристианских верований, не это обуславливало сосуществование языческих культов с православием и переплетение старых и новых религиозных представлений. Не переводчики церковной литературы, а сами крестьяне приспособляли христианскую религию к своим традиционным обычаям и обрядам. Переводчики лишь зафиксировали этот факт.

Причины живучести древних языческих убеждений, сохранения их в условиях насильственной христианизации следует искать в истоках народного мировоззрения — в общественно-бытовом укладе чуваш. Если анализировать связи обеих религий с народным бытом, то сразу же становится очевидным, что языческие представления, в противоположность учению православной церкви, более приспособлены к земным усло-

¹⁷¹ В. И. Чичеров. Зимний период русского земледельческого календаря XVI—XIX веков, стр. 13.

¹⁷² См., например, чувашские приметы в книге А. В. Смоленского. Чувашские приметы о погоде и ее влиянии на хозяйство. Казань, 1894.

¹⁷³ См. «Переписка о чувашских изданиях переводческой комиссии». Казань, 1890.

виям, теснее связаны с трудовой, общественной жизнью народа. Инстинктивно стремясь очеловечить абстрактных и отвлеченных христианских богов, крестьянин спустил их с небесных высот на «грешную» землю и заставил, подобно языческим духам, служить нуждам и потребностям трудовой жизни. Это и привело к аграрно-бытовому, «утилитарному» истолкованию их образов, к вращению их в привычные дохристианские представления. Говоря о религиозном мировоззрении трудового народа, А. М. Горький как раз и отмечал это обстоятельство. «В поэтическом творчестве народа, — указывал великий писатель, — заметно и сознание того факта, что в конце концов действительность создается не богами, а трудовой энергией людей. Народ — язычник. Даже через 1500 лет после того, как христианство утвердилось в качестве государственной религии, в представлении крестьянства боги остались богами древности: Христос, мадонна, святые ходят по земле, вмешиваясь в трудовую жизнь людей».¹⁷⁴

Но отвергая бесплодные учения казенной православной церкви, оправдывающей все земные мерзости, народные массы, несмотря на элементы реалистического отношения к действительности, не смогли в условиях буржуазно-помещичьей России освободиться из плена религиозных представлений и понятий. Крестьянин-труженик, задавленный нуждой и гнетом эксплуататоров, не имел возможностей для подлинного просвещения, образования. Поэтому он не мог постичь причины природных и общественных явлений, что и порождало у него превратное, извращенное представление об окружающей действительности. На эти истоки религии в условиях антагонистического общества, в частности капитализма, не раз указывали классики марксизма-ленинизма. «В современных капиталистических странах, — писал В. И. Ленин, говоря о корнях религии, — это — корни, главным образом, *социальные*. Социальная придавленность трудящихся масс, кажущаяся полная беспомощность их перед слепыми силами капитализма, ... вот в чем самый глубокий современный корень религии».¹⁷⁵

Религия не только идеологически «обосновывает» мнимое бессилие людей перед стихийными силами природы и общества, но и закрепляет эту придавленность, усыпляет классовое сознание. На протяжении своей многовековой истории она всегда являлась наиболее действенным и удобным средством духовного закабаления трудящихся в интересах эксплуататоров. «Религия есть опиум народа. Религия — род духовной сивухи, в которой рабы капитала топят свой человеческий

¹⁷⁴ М. Горький. Публицистические статьи. ГИХЛ, 1931, стр. 282.

¹⁷⁵ В. И. Ленин. Соч., т. 15, стр. 374—375.

образ, свои требования на сколько-нибудь достойную человека жизнь».¹⁷⁶ Именно поэтому господствующие классы были заинтересованы в еще более усиленном распространении религиозного дурмана среди трудящихся. Религиозные праздники и обряды наносили громадный ущерб крестьянскому хозяйству, мешали улучшению земледелия, скотоводства и других его отраслей. Церковные праздники, сопровождавшиеся массовым пьянством, очень часто приводили к дракам, поножовщине, убийствам и пожарам. Так сивуха, религиозная и алкогольная, убивала у трудящихся веру в свои силы, в человеческий разум, отвлекала их от революционной борьбы за освобождение.

Однако при всем старании эксплуататорских классов, церковнослужителей и прочих проповедников смирения и непротивления им не удалось превратить крестьянина-труженика в покорного раба. Народу всегда было присуще стихийно-материалистическое отношение к окружающей действительности. По мере накопления социального и трудового опыта, по мере усвоения первых элементов научных знаний углублялся и креп этот стихийный материализм, усиливались в народном сознании революционные и свободолюбивые тенденции.

Замечательным образцом в этом отношении являлся для чувашского крестьянства великий русский народ. Пытливый взгляд этнографа В. К. Магницкого отметил, например, что русские крестьяне, поселившиеся среди чуваш, не могли способствовать формированию у них христианской идеологии, ибо сами не имели «ровно никаких понятий о христианском вероучении», отвергали обряды православной церкви, десятилетиями не бывали на исповеди и причастии.¹⁷⁷ Эта же черта простых русских людей отмечается в зарисовках чувашского этнографа Н. М. Охотникова. Он подчеркивал, что русские крестьяне—плохие пропагандисты своей веры, ибо им чужды основы и «истины» христианства, и при религиозных спорах «они ничего основательного не могут сказать в защиту православной веры».¹⁷⁸ О том, насколько чужда мировоззрению чувашского крестьянства надежда на «чудодейственную помощь» бога-спасителя, свидетельствуют многие пословицы, крылато и лаконично обобщающие тысячелетнюю народную мудрость:

«Турра шанса сулханта выртакан пёр татăк ăкăрсăр юл-

¹⁷⁶ В. И. Ленин. Соч., т. 10, стр. 66.

¹⁷⁷ См. В. К. Магницкий. Материалы к объяснению старой чувашской веры, стр. 220—221.

¹⁷⁸ Н. М. Охотников. Записки чувашина о своем воспитании. Рукопись, лл. 26—26 об.

на́». (Кто лежал в тени, надеясь на бога, тот остался без куска хлеба).

«*Турруна пуçсапииччен хăна ху шанса тăр*» (Надейся не на молитву, а сам на себя. Ср. с русской пословицей: «Надейся на бога, да сам не плошай»).

«*Сынна хай ёслемесен турри телейне намасть*». (Тому, кто не трудится, и бог счастьем не поможет).

«*Турă пит сўлте, патша пит аякра, тенё ёлэк*». (До бога — высоко, до царя — далеко, говорили в старину).

«*Пуп хыçсăн шăтăка кайса вилён*». (Последуешь за попом, провалишься в яму и погибнешь).

Острым и метким словом клеймят народные пословицы и загадки жадность церковнослужителей, ярко иллюстрируя критическое отношение крестьянина-труженика к их учению о райской жизни в потустороннем мире:

«*Вёсёмсёр сунть — суйнипе пунть. — Пуп*». (Бесконечно врет и этим наживается. — Поп).

«*Тырă пулсан, чăваш пунть, выçлăх пулсан, пуп пунть*». (Чуваши богатеет в урожайный год, а поп богатеет в голодный год).

«*Пуппа бурмисăн пёр пукан*». (Поп и бурмистр на одном стуле сидят).

«*Ытти сынсемшён вăл хăма, ёненекеншён — кёлтума. — Икона*». (Верующие почитают, а для неверующих — доска. — Икона).

Как и в произведениях устнопоэтического творчества русского народа, образы церковнослужителей в чувашских сказках, песнях и частушках служили предметом презрения и насмешки. В чувашском фольклоре нет преклонения перед богами и их служителями; здравый смысл, жизнелюбие и реалистическое восприятие мира пронизывают поэтические творения народа.

РЕВОЛЮЦИОННАЯ БОРЬБА И АТЕИЗМ В ЧУВАШИИ В НАЧАЛЕ XX ВЕКА

Революция 1905—1907 годов в Чувашии. Атеистическая пропаганда социал-демократических организаций. Борьба чувашского крестьянства против церкви и ее служителей в годы революции. Распространение революционных и атеистических идей в учебных заведениях. Роль газеты «Хыпар» в распространении научно-атеистических идей среди трудящихся Чувашии. Контрреволюционная деятельность церковнослужителей в годы первой русской революции.

На пороге XX столетия капитализм в России вступил в свою высшую и последнюю фазу развития — империализм. Своеобразие русского империализма заключалось в том, что он был опутан густой сетью феодально-крепостнических пережитков в промышленности и в сельском хозяйстве, которые оказывали существенное влияние на весь общественный и государственный строй страны. Это сосуществование и переплетение монополистического капитала с пережитками средневековья усугубляло чудовищную эксплуатацию рабочих и крестьян, угнетение нерусских народов. «Сочетание всех видов гнета: помещичьего, капиталистического, национального — с полицейским деспотизмом самодержавия делало положение народных масс невыносимым и придавало классовым противоречиям особенно острый и глубокий характер».¹

В начале XX века центр революционного движения переместился в Россию, где марксизм занимал все более важное место в идейно-политической жизни страны. Россия в этот период стала узловым пунктом всех противоречий империализма, в ней стремительно и неуклонно нарастала народная революция против царской монархии и остатков крепостничества. Ведущую роль в грядущих событиях должен был сыграть пролетариат — самый угнетенный и самый революци-

¹ История Коммунистической партии Советского Союза. М., Госполитиздат, 1959, стр. 75.

онный класс, вступающий в революцию под руководством своей самостоятельной марксистской партии.

В особо тяжелом положении находились многочисленные нерусские народности. Бесчеловечная эксплуатация, политическое бесправие трудящихся, национальный гнет — вот главное, что характеризовало жизнь чуваш в начале XX века. И здесь шел быстрый процесс развития капитализма, формирования пролетариата. К началу XX века в Чувашии действовало 23 промышленных предприятия с общим числом рабочих свыше 2 тыс. человек, а к 1913 году насчитывалось уже 29 предприятий, на которых трудилось около 6 тыс. рабочих.

В погоне за максимальной прибылью капиталисты неуклонно усиливали эксплуатацию, снижали заработную плату, удлиняли рабочий день. В исключительно тяжелых условиях жили лесные рабочие, чей труд почти ничем не отличался от труда крепостных лашманов.

В сельском хозяйстве Чувашии в начале XX века, как и прежде, господствовали крепостники. Лучшая половина земель находилась в руках казны, придворного удела, помещиков, купцов, духовенства. На долю же крестьянских дворов приходилось менее 50% земли, причем худшей — без выпасов, водопоев и лесов.

В связи с дальнейшим развитием капитализма происходила усиленная дифференциация крестьянства. Все четче разграничивались кулаки, середняки, бедняки. Значительная часть наделных земель оказалась в руках зажиточной, кулацкой верхушки деревни. Ей же принадлежало большинство так называемой купчей земли.

Показателем социального расслоения деревни являлось и увеличение числа безлошадных и однолошадных хозяйств. В начале 90-х годов среди чуваш Казанской губернии безлошадные крестьянские хозяйства составляли около 11%, а в 1905 году — около 18%. Несостоятельные группы чувашского крестьянства все более закабалялись кулачеством, ростовщиками, купцами, помещиками и капиталистами.

В чувашских селениях свирепствовал безудержный и циничный произвол царской администрации. Потворствуя сельской буржуазии, чиновники разоряли трудовое крестьянство поборами и вымогательством взяток, жестоко наказывали и сажали в тюрьмы за неуплату податей. Из года в год увеличивались суммы различных налогов, недоимок. Если в 1895 году за крестьянами Чебоксарского, Ядринского и Цивильского уездов числились недоимки в размере 289 тыс. рублей, то в 1903 году их сумма превысила уже 2392 тыс. рублей. Вот как в 1907 году описывал корреспондент газеты «Хыпар»

будни разоренных чувашских крестьян: «Подати требуют назойливо. Требует поп, требует волостное правление. Никак не свести концы с концами. Чиновники торопят. Больше всего притесняют сельские чины. Весной 1906 года требовали подати немилосердно. Бедняки объединились и сообща заняли в долг 100 рублей. За каждый занятый рубль уплатили 18% росту».²

Усиление социального и национального гнета, господство империалистических монополий, чудовищная эксплуатация рабочих и крестьян сделали классовую борьбу крайне острой, а народную революцию — неизбежной.

Начало XX столетия явилось важным поворотным моментом в истории борьбы русского пролетариата. Под руководством революционной социал-демократии рабочие России начали переходить от экономической борьбы к политической. Активность рабочего класса пробудила беднейшие слои крестьянства. Революционное движение в центре страны находило живой отклик и на ее окраинах, в том числе в Чувашии. «События в Полтавской и Харьковской губерниях, — писал начальник Казанского губернского жандармского управления в своем политическом обзоре местной жизни за 1902 год, — произвели на крестьянское население сильное впечатление... Были попытки неблагонадежных элементов проникнуть в крестьянскую среду в роли лекторов народных чтений в попечительствах о народной трезвости в уездах Ядринском, Цивильском и Царевококшайском».³

Рост классового самосознания и революционной активности чувашского крестьянства не могли не заметить и священнослужители, эти жандармы в рясах. В церковной летописи с. Байгулова Чебоксарского уезда за 1904 год попы записали: «Народ открыто стал восставать против существующих порядков в государстве. Появились и газетные статьи, в которых выражалась необходимость преобразования государственного строя, свободы печати... Простолюдины с интеллигентными лицами собирались на улицах и производили разные беспорядки... читали разные прокламации и пели революционные песни»⁴.

В борьбе с революционным движением царское правительство не гнушалось никакими средствами. Наряду с репрессивными мерами подавления народных волнений царизм широко использовал в этих же целях церковь и её служителей.

² Газ. «Хыпар», № 5, от 25 февраля 1907 года.

³ Т. Г. Григорьев и П. Н. Николаев. Рабочее и крестьянское движение в Чувашии в конце XIX — начале XX веков. В сб. статей «Чувашия в первой русской революции». Чебоксары, 1956, стр. 53.

⁴ Там же, стр. 57—58.

Православная церковь фактически была частью государственного аппарата и пользовалась всемерной поддержкой высших светских властей. Обширные земельные владения и большие доходы превращали духовных лиц в своего рода помещиков. Поэтому не случайно разветвленная и многочисленная церковная организация являлась значительной силой, зорко стоящей на страже классовых интересов эксплуататоров. Духовенство, всегда бывшее верным слугой самодержавия, играло роль злобного душителя освободительного движения и всякой свободной, прогрессивной мысли.

Проповедуя рабское повиновение властям предрержащим, церковники не только оправдывали и освящали царскую власть и капиталистические порядки, но и затрудняли рост классового сознания рабочих и крестьян — сознания необходимости революционной борьбы против угнетателей. Духовенство всячески убеждало трудящихся «возлюбить» своих эксплуататоров, обещало рабочим и крестьянам, что царь удовлетворит их экономические требования, если они откажутся от революционной борьбы. Такими упованиями на монаршую милость прожужжал уши петербургским рабочим небезызвестный священник Гапон. Но когда этот поп-провокатор возглавил мирную демонстрацию, направившуюся 9 января 1905 года к Зимнему дворцу, наместник бога на земле встретил своих верноподданных свинцом. Вместе с расстрелом безоружных рабочих, женщин и детей была расстреляна и вера рабочих в царя. В стране началась революция. Её не могли уже остановить ни нагайки жандармов, ни воззвания духовенства, в которых объявлялось, что революционеры подкуплены японским золотом.

По всей стране прокатилась революционная волна протеста против кровавой расправы царя с рабочими. Революция с первых же дней охватила и промышленные центры Среднего Поволжья: в Нижнем Новгороде, Казани, Симбирске и других городах происходили митинги и забастовки. Большевистские организации Поволжья призывали трудящихся всех национальностей к сплочению и единству в борьбе против самодержавия, национального гнета и нищеты.

Этот призыв нашел горячий отклик среди трудящихся масс Чувашии, принявших активное участие в революционном движении. Газета казанских большевиков «Рабочий» в сентябре 1905 года писала, что «борьба городских рабочих с самодержавием отражается и в деревне, и крестьяне, до сих пор покорно выносившие гнет нищеты и бесправия, теперь начинают подыматься и подхватывают наши демократические и политические требования». «Мы, рабочие социал-демократы, — призывала газета, — должны поддерживать крестьян в этом»

требовании и выяснить крестьянам, что освободиться от гнета они смогут лишь полагаясь на себя и городских рабочих, а не на царя или начальство»⁵.

Местные большевистские организации стремились придать крестьянскому движению организованный, сознательный характер и связать его с выступлениями рабочих промышленных центров. Одновременно революционные социал-демократы стремились воспитывать трудящихся в духе научного материалистического мировоззрения, в духе атеизма, борясь против всякого религиозного одурачивания народных масс.

Марксистская партия понимала, что для освобождения трудящихся из-под влияния религии необходимы подлинная свобода совести, полное равноправие всех граждан, независимо от пола, вероисповедания, расы, национальности, отделение церкви от государства и школы от церкви. Поэтому все эти требования вошли в программу партии, принятую II съездом РСДРП в 1903 году. Следует отметить, что в неё не был включен пункт о пропаганде атеизма. Это было сделано, как указывал В. И. Ленин, для того, чтобы не отвлекать рабочий класс от более важных политических задач, чтобы не дробить революционные силы.

Однако несмотря на то, что вопрос о религии играл второстепенную, подчиненную роль, большевики уже тогда, в период первой русской революции, считали антирелигиозную пропаганду важным общепартийным и общепролетарским делом. Вот что писал по этому поводу Владимир Ильич в 1905 году: «По отношению к партии социалистического пролетариата религия не есть частное дело. Партия наша есть союз сознательных, передовых борцов за освобождение рабочего класса. Такой союз не может и не должен безразлично относиться к бессознательности, темноте или мракобесничеству в виде религиозных верований»⁶.

Руководствуясь указаниями партии, местные большевистские организации рассматривали пропаганду атеизма как составную часть своей идейно-политической работы. В прокламациях, листовках, брошюрах большевики разъясняли массам классовую, эксплуататорскую сущность религии. Они печатно и устно разоблачали все контрреволюционные силы, вскрывая, в частности, реакционную роль духовенства и его тесную связь с царским самодержавием.

Казанский комитет РСДРП в феврале 1905 года в листовке «Крестьянской бедноте» писал: «Нет, крестьяне-бедняки, не верьте царю, чиновникам и попам, которые все стараются

⁵ Газ. «Рабочий», № 3, сентябрь 1905 г.

⁶ В. И. Ленин. Соч., т. 10, стр. 67.

держат вас в темноте и покорности, которые желают безнаказанно обирать и угнетать вас, думают только о том, как бы крепче сковать цепи, которыми связаны ваши руки. Не верьте помещикам да богачам-кулакам, они ведь также норовят обделать свои делишки да обобрать вас... Протяните же вы, деревенские бедняки, руку городским рабочим, которые, как и вы, страдают от нищеты, голода и всяческих угнетений. И вот когда поднимутся сильные руки *крестьян и рабочих*, то цепи, скованные царским самодержавием, разлетятся в прах!»⁷.

В революционных прокламациях подчеркивалось, что церковь кровно заинтересована в сохранении эксплуататорского строя и поэтому борется с революционным движением заодно с жандармами. Например, в листовке Казанского комитета РСДРП, выпущенной в апреле 1905 года в связи с подготовкой к первомайским демонстрациям, говорилось: «Самодержавие опутало всю Россию... Свора жандармов, шпионов, продажных писателей, попов развращает ум и сердце народа. Все архимощенники собрались вокруг царского трона и вкупе с царем и великими князьями упиваются кровью и слезами народа. Рабочие стонут. Крестьянство разорено вконец, непосильные подати, постоянный голод превратили мужика в заморенную клячу... Товарищи! Мы никогда не выйдем из рабочей доли, пока в России будут те же порядки. Мы не улучшим своего положения, пока не сбросим с себя самодержавных цепей, которые сковывают по рукам и ногам рабочий класс»⁸.

Революционная литература: прокламации, книги, брошюры и газеты — доставлялась в селения Чувашии агитаторами социал-демократических организаций, рабочими, крестьянами, возвращавшимися из других районов с отхожих промыслов, демобилизованными солдатами, студентами и учителями. Под руководством большевиков создавались местные социал-демократические организации и группы в Козьмодемьянске, Ядрине, Курмыше, Чебоксарах, Алатыре, Мариинском Посаде, М.-Яльчиках, Тетюшах и Буинске. Наряду с этим в чувашских селениях возникли революционные группы и кружки крестьян-активистов. Во главе их становились рабочие, возвращавшиеся в родные селения из промышленных центров. Они передавали крестьянам накопленный городским пролетариатом опыт активной борьбы с эксплуататорами, читали на крестьянских сходах революционную литературу, рассказывали о забастовках и волнениях в крупных городах, поднимая этим боевой дух сельских тружеников. Такие группы возникли в с. Аба-

⁷ «Листовки казанских большевиков в период первой русской революции 1905—1907 гг.» Казань, 1955, стр. 50.

⁸ Там же, стр. 72.

шеве Чебоксарского уезда, в с. Чемееве Ядринского уезда, с. Ориinine Козьмодемьянского уезда и в других местах.

Под воздействием большевистской агитации и примера русских рабочих и крестьян развернулась революционная борьба и в Чувашии. Крестьяне использовали самые разнообразные формы выступлений против помещиков, местных органов царской власти и пережитков феодального землевладения. Преобладали решительные протесты против кабальных арендных условий, самовольная распашка земель и порубка помещичьих и казенных лесов и т. п.

Во многих селениях проводились митинги, демонстрации, сходы, на которых принимались «приговоры» и выдвигались требования, адресованные органам царской власти, помещикам, буржуазии и духовенству. В своих приговорах крестьяне добивались общественно-политических, экономических и национальных свобод, экспроприации помещичьих, казенных, удельных, монастырских и церковных угодий и передачи их трудящимся. Требуя изъятия церковных земель, крестьяне выражали протест против произвола и грабежа, чинимых священнослужителями.

Большое количество приговоров с требованиями экономического, а порой и политического характера было принято в чувашских селениях в ноябре — декабре 1905 года, т. е. в тот период, когда революция в России достигла наивысшего подъема. Например, крестьяне Воскресенской волости Чебоксарского уезда, собравшиеся 27 ноября 1905 года на сход, в своем приговоре писали: «У всех насчет земли густо, только у мужиков пусто. Сыты от земли те, кто сам на ней не (трудится) работает. А кто над землей трудится, да кто её поливает потом и кровью, кто в неё свою душу кладет, тот и живет впроголодь: и земля голодна, и мы, пахари, не только голодны, но мрем от голода, пухнем от цинги, изнываем от темноты, страдаем от произвола администрации и множества других начальств, а истинных защитников у нас совершенно нет».

Далее, отмечая безнадёжность упования на бога и ожидания царских милостей, чувашские крестьяне гневно заявляют царским чиновникам и духовенству: «Нам только говорят: «Молитесь, терпите — бог даст». «На бога надейся и сам не плошай». Мы теперь хорошо поняли, что нам, мужикам, никто не поможет, надо самим взяться за ум, самим хорошо подумать о правде и справедливости. По-божьему земля со всеми угодьями, как дар божий, и как вода и воздух, не должна быть ничьей собственностью, а потому она не должна продаваться. По всей справедливости должен ею пользоваться тот, кто ее обрабатывает и пока он на ней работает. Кто работает, тому и доход с работы. Ведь это наших рук дело. Отнимать явным и тайным

способом от рабочего человека плоды его труда и его дохода — в пользу праздных землевладельцев — это страшная несправедливость»⁹.

Обосновывая свои притязания на землю, крестьяне называют её «божьим даром». Но это еще не свидетельствует о религиозности авторов приговора. В 1906 году в «Докладе об объединительном съезде РСДРП (Письмо к петербургским рабочим)» В. И. Ленин указывал: «Смотрите не на слово, а на суть дела. Крестьянин хочет частной собственности, права продавать землю, а слова о «божьей земле» и т. п., это — лишь идеологическое облачение желания взять землю у помещика»¹⁰.

Содержание крестьянских приговоров показывает рост свободолобивых, революционных тенденций в сознании чувашского народа. В период первой русской революции большинство трудящихся уже поняло, что надежда на бога — пустая, бесплодная надежда. Справедливо считая весь политический строй русского царизма негодным и фальшивым, крестьянские сходы требовали не только передачи крестьянам помещичьих, казенных, удельных, монастырских и церковных земель, но и отмены всех недоимок, выкупных платежей, косвенных налогов, а также предоставления труженикам деревни ряда политических прав¹¹.

Такие постановления принимались во многих местах. Из архивных документов, например, известно, что приговоры подобного содержания были приняты крестьянами Тогашевской, Акулевской, Чебоксарской волостей Чебоксарского уезда, а также ряда волостей Цивильского, Ядринского, Буинского уездов¹². Иногда в этих приговорах заявлялось даже о решимости «в случае неудовлетворения требований крестьян, просить своих товарищей — рабочий люд оказать крестьянам активную помощь»¹³.

И чувашские крестьяне в самом деле стали переходить к более активным методам борьбы. Отмечая рост их политической сознательности, корреспондент «Симбирской народной газеты» в начале 1906 года писал: «Крестьянство само начало разбирать свои нужды, крестьянство само, без помощи своих

⁹ «Национальные движения в период первой революции в России». Сб. документов из архива бывшего Департамента полиции. Подготовлен к печати И. Д. Кузнецовым. Чебоксары, 1935, стр. 288—290.

¹⁰ В. И. Ленин, Соч., т. 10, стр. 315.

¹¹ «Национальные движения в период первой революции в России», стр. 289—290.

¹² См. «Революционное движение в Чувашии в период первой русской революции 1905—1907 гг.» Документы и материалы. Чебоксары, 1956.

¹³ «Национальные движения в период первой революции в России», стр. 288.

«попечителей», отыскивает и предлагает средства для устранения коренных зол своего быта, для улучшения условий как жизни местной, так и жизни государства»¹⁴.

Боевая активность крестьян Чебоксарского уезда усиливалась благодаря агитационной и пропагандистской работе революционных групп. Так, под руководством одной из них в начале января 1906 года произошло открытое выступление жителей многих селений Тогашевской волости против самодержавия, помещиков и буржуазии. Этой революционной группой, возникшей в декабре 1905 года, руководил бывший крестьянин деревни Завражной Григорий Дмитриев. До возвращения в родные места он многое повидал, в частности работал на предприятиях г. Саратова, хорошо узнал тяжелую жизнь как крестьян, так и городского пролетариата. В революционную группу, которой руководил Г. Дмитриев, вошли учитель Икковской школы Н. Беляев, крестьяне д. Малого Шахчурина Д. и И. Кадыковы, с. Абашева — А. Михайлов, А. Григорьев, д. Завражной — Т. Михайлов, И. Васильев и др. С ними были связаны также молодые чебоксарцы П. Винокуров, А. Заленский (студент Казанского университета), В. Пятницкий (студент Юрьевского университета).

Г. Дмитриев и другие члены группы призывали крестьян отказаться от окладных сборов, запахивать помещичьи и монастырские земли, рубить леса, не подчиняться властям¹⁵. Одновременно революционеры вели пропаганду атеистических идей, разоблачали реакционную деятельность духовенства, разъясняли, как царизм с помощью церкви освящает темноту и забитость крестьян, тем самым препятствуя революционной борьбе. В результате этой деятельности революционной группы крестьяне стали решительно выступать и против церковников. Например, в самом начале восстания жители с. Абашева и соседних селений потребовали от священника Сильвина немедленного освобождения церковного дома, а также решили не платить ему больше за требы. Затем восставшие крестьяне отобрали у дьякона Пикторинского библиотеку комитета Чебоксарского общества трезвости¹⁶.

Революция усилила тягу чуваш к знаниям, к просвещению. Во многих приговорах крестьяне, выступая против темноты и мракобесия, требовали предоставить народу широкие возможности культурного развития, коренным образом изменить организацию народного просвещения. Так, крестьянский сход

¹⁴ «Симбирская народная газета», от 4 января 1906 года.

¹⁵ «Революционное движение в Чувашии в период первой русской революции 1905—1907 гг.», стр. 149—154.

¹⁶ Там же.

дер. Кошки-Теняковой Буинского уезда Симбирской губернии в ноябре 1905 года постановил, что крестьянам «нужно больше учиться, чтобы знать, как лучше устроить свою жизнь. Поэтому установить бесплатное обучение во всех школах, а они должны быть устроены так, чтобы для перехода из низшей школы в высшие не было никаких препятствий; в низших школах обучение должно быть обязательным для всех и продолжаться не менее 6-ти лет. Бедным ученикам оказывать помощь одеждой и пищей, обучать на родном языке. Газеты и все книги освободить от цензуры, чтобы все свободно и безбоязненно могли писать о своих нуждах и разоблачать всякую неправду жизни»¹⁷.

Крестьяне дер. Кошки-Теняковой, как показывает их приговор, уже полностью освободились от наивной надежды на царские реформы. Они прямо заявляют: «Мы не надеемся, что теперешнее правительство даст нам справедливые законы, согласные с высказанными желаниями». Не доверяют крестьяне и Государственной думе. «Объявленная ныне Государственная дума,— пишут они,— не принесет нам никакого облегчения, потому, что туда могут попасть уполномоченными одни только помещики да богачи. Поэтому мы постановляем: в выборах в эту думу никакого участия не принимать»¹⁸. Авторы приговора требуют созыва Учредительного собрания, свободно избранного народом.

В целом ряде мест чувашские крестьяне выступали против поповско-миссионерских школ «Братства св. Гурия». Они убеждались, что эти заведения, имеющие сугубо религиозный характер, не в состоянии дать учащимся настоящего образования, подготовить людей, способных к служению на благо народа. Поэтому во многих селениях крестьяне перестали отдавать своих детей в миссионерские школы или даже требовали их замены светскими училищами. Отказ «иностранцев» от христианского просвещения, их стремление к общеобразовательной школе в годы революции приняли широкий размах, чем немало обеспокоили чиновников духовного ведомства. В годовых отчетах «Братства св. Гурия» стали появляться сообщения об отрицательном отношении нерусских крестьян к «братским» школам, о массовом уходе учителей из них. Так, в обзоре деятельности «Братства св. Гурия» за 1905—1906 годы отмечается, что крестьяне дер. Чувашской Елтани Чистопольского уезда Казанской губернии, «недовольные чем-то своей школой, пожелали иметь в своей деревне земскую шко-

¹⁷ ГАУО, ф. 75, оп. 9, д. 10, лл. 55—56.

¹⁸ Там же.

лу. В феврале месяце настоящего года в деревне Чувашской Елтани открыта земская школа»¹⁹.

Это предпочтение, оказанное чувашскими крестьянами земской школе, объяснялось тем, что в ней меньше чувствовался дух религиозного мракобесия и больше уделялось внимания изучению общеобразовательных дисциплин.

Неприязнь крестьян к миссионерским школам, созданным по системе Ильминского, наблюдались и в тех селениях, где они существовали десятилетиями. Например, в упомянутом же отчете сообщается, что Ишалкинская чувашская «братская» школа (Чистопольский уезд), открытая в 1870 году в целях борьбы с влиянием ислама, доживает свои последние дни. «Незначительное количество учащихся этой школы,— с горечью признают миссионерские летописцы,— объясняется тем, что в октябре месяце в деревне Ишалкиной открыта земская школа и с открытием её все ученики школы перешли туда»²⁰.

Для ведения революционной агитации большевистские организации Среднего Поволжья широко привлекали учителей, студентов и учащихся средних учебных заведений. К учительству не раз обращались со специальными листовками Нижегородский и Казанский комитеты и Симбирская группа РСДРП. Казанский комитет РСДРП в мае 1905 года в листовке «К народным учителям» призывал их вместе с рабочими и крестьянами выступить против царского самодержавия, за демократическую республику. В листовке отмечалась важная роль учителя в революции как пропагандиста, агитатора и организатора крестьянских масс, указывалось, что расцвета науки и культуры, уничтожения эксплуатации человека человеком, в чем кровно заинтересованы и народные учителя, можно добиться только под знаменем РСДРП²¹.

Известно, что допуская нерусскую молодежь в педагогические учебные заведения, царские чиновники стремились сделать из неё ревностных миссионеров-русификаторов, воспитать «инородцев» в духе преданности и покорности царизму и православной церкви. Насаждая религиозный дурман, царские мракобесы всеми силами препятствовали проникновению в среду учащейся молодежи и интеллигенции нерусских народов прогрессивных, материалистических и атеистических идей. Но несмотря на все усилия, царизму не удалось окончательно задуть передовую мысль. Подъем освободительного движе-

¹⁹ «Отчет о деятельности «Братства св. Гурия» за 1905—1906 гг.» Казань, 1906, стр. 30.

²⁰ Там же.

²¹ «Листовки казанских большевиков в период первой русской революции 1905—1907 гг.», стр. 82—87.

ния в России, энергичная борьба демократической русской интеллигенции за свободное развитие угнетенных народов еще до революции 1905 года способствовали пробуждению передовых общественных взглядов у населения Поволжья.

В начале же XX века, особенно в бурные 1905—1907 годы, наиболее сознательная часть поволжских народов вместе с прогрессивными демократическими идеями стала воспринимать и революционную теорию марксизма-ленинизма, вооружавшую пролетариат и крестьянство на борьбу против царизма и буржуазии. Под её влиянием формируется мировоззрение лучших представителей молодой интеллигенции Поволжья.

Исторические события 1905—1907 годов послужили мощным толчком для учащихся «инородческих» педагогических учебных заведений. Они активно включились в революционное движение и наряду с борьбой за удовлетворение общеполитических требований добивались расширения учебных программ и демократизации школьного режима. Революционная волна захватила и старейшее миссионерское заведение Поволжья — Казанскую учительскую семинарию. Меры, принятые для изоляции её воспитанников от революционного влияния, оказались безуспешными. Поэтому семинарию на некоторое время просто закрыли. Обучавшиеся в ней татары, чувашы, мари, удмурты принимали деятельное участие в революционных выступлениях студенчества Казани, уделяя основное внимание отнюдь не религиозному, а политическому просвещению. Для учащихся была создана нелегальная библиотека, организован кружок «самообразования и саморазвития», издавались подпольные журналы «Мыслитель», «Семинарист» и «Семинарские вопли».

Архивные документы свидетельствуют, что в этих нелегальных изданиях распространялись революционные и атеистические идеи. Например, попечитель Казанского учебного округа следующим образом характеризует их в своем докладе вышестоящим органам: «Во всех этих статьях проводятся грубо материалистические взгляды. Бога нет, существует только материя, которая вечна и бесконечна, поэтому обожествление природы разумнее и выше веры в бога. Религию должна заменить собою наука, цель которой — изучение природы; молитвы не нужны, так как природа глуха к молитвам, она требует только знания и т. д. В политических статьях мы встречаем подробное развитие той мысли, что идея божественного происхождения царской власти поддерживается духовенством и правящими классами из своекорыстных по-

буждений, что христианство служит к защите эксплуататоров и пр.»²².

Откликом на первую русскую революцию явились также волнения учащихся Симбирской чувашской учительской школы и Порецкой учительской семинарии. По примеру студенческой молодежи Поволжья воспитанники этих учебных заведений в 1905—1907 годах организовали ряд политических митингов, требуя отстранения от работы реакционно настроенных учителей, изменения школьного режима. В начале 1907 года учащиеся младших классов Симбирской чувашской школы объявили бойкот отдельным учителям и решили не заниматься, покуда их требования не будут удовлетворены. В ответ на это по распоряжению попечителя Казанского учебного округа 7 марта 1907 года 37 учеников первого класса (и среди них поэт К. В. Иванов) были исключены из школы без права поступления в другие учебные заведения.

Эти события в свою очередь нашли широкий отклик среди учащихся других учебных заведений Поволжья. Так, воспитанники Казанской «инородческой» учительской семинарии, узнав об исключении всего I класса Симбирской чувашской школы, организовали сходку и приняли резолюцию, протестующую против этой расправы. Чиновники Казанского учебного округа, напуганные этими событиями, провели в 1907 году специальный съезд для разработки мер борьбы с революционными выступлениями учащихся. Многие участники съезда отмечали, что в учебных заведениях вместе с крамольными политическими идеями широко распространяются и атеистические воззрения. «Новые веяния явились настолько сильным фактором в жизни инородческой школы,— говорилось на съезде,— что изменили даже самый характер воспитания и обучения в учительских семинариях, значительно понизили религиозную настроенность воспитанников»²³.

Насущные задачи революционной пропаганды и агитации требовали более широкого использования печати. Большевики Среднего Поволжья придавали важное значение пропаганде на родном языке. Вопрос об издании социал-демократической литературы на языках нерусских народов был предметом специального обсуждения на ряде совещаний большевистских организаций Поволжья. Вся революционная литература издавалась нелегально. Известно, что в издании и распространении прокламаций, листовок, призывающих к борьбе с царизмом, значительную помощь поволжским ор-

²² А. Ф. Э ф и р о в. Нерусские школы Поволжья, Приуралья и Сибири. Исторические очерки. Учпедгиз, 1948, стр. 43.

²³ Там же, стр. 38.

ганизациям РСДРП оказала прогрессивно настроенная татарская и чувашская интеллигенция.

Несмотря на жестокие преследования царской цензуры, большевики стремились по возможности использовать и легальную печать. Однако издание светской литературы на языках нерусских народов Поволжья было связано с большими трудностями. Царизм всеми средствами препятствовал развитию их национальной культуры, подавляя любую освободительную мысль, насаждая церковное мракобесие. Почти единственными книгами, распространявшимися среди народных масс, были евангелие и молитвенники. Сочинения, касающиеся социально-политических проблем, отражающие жизнь и настроение народа, на чувашском языке почти не издавались. Попытки передовой чувашской интеллигенции создать периодическую печать на родном языке, издавать популярные книги на естественно-научные и общественно-политические темы встречали яростное сопротивление столпов и лакеев русификаторской политики царизма. Еще в канун первой русской революции, в 1903 году, когда на страницах «Казанской газеты» развернулась полемика о целесообразности перевода и издания книг на чувашском языке, махровые черносотенцы открыто заявили: «чувашской культуры не бывало и не будет». Такую же позицию заняли и церковные мракобесы. Даже православно-миссионерская пропаганда на чувашском языке расценивалась ими как крамола и стремление выйти «из-под власти русского царя». Оголтелая шовинистическая пропаганда «Казанской газеты» была подхвачена прочими черносотенными листками. Так, «Казанский телеграф» и «Деятель» со злобой и страхом указывали, что «всякое стремление содействовать развитию культуры у инородцев, хотя бы изданием для них книг, является вредным, так как развивает у них самосознание».

От губернских мракобесов не отставали и царские чинуши, свирепствовавшие в чувашских уездах. Вот, например, как «заботились» о культурном развитии чувашских крестьян земские деятели Ядринского уезда. По настоянию передовой интеллигенции в 1904 году в Ядринское уездное земское собрание был внесен на обсуждение вопрос об издании книг на чувашском языке по медицине, ветеринарии и агрономии. В докладе уездной управы земства, этого, по выражению В. И. Ленина, «пятого колеса в телеге русского государственного управления»²⁴, ядринские «культуртрегеры» заявили, что «издание книг на чувашском языке, требуя довольно значительных затрат со стороны земства, едва ли принесет какую-

²⁴ В. И. Ленин. Соч., т. 5, стр. 32.

либо пользу». Затем на этом документе появилась краткая помета: «вопрос остался нерассмотренным»²⁵.

Вплоть до революции 1905 года чувашам не разрешалось иметь свою периодическую печать. Когда в конце XIX века чувашский этнограф И. Н. Юркин попытался создать газету на родном языке, канцелярия главного управления по делам печати ответила ему, что «ходатайство о разрешении издавать газету на чувашском языке под названием «Пулхар» признано господином управляющим Министерства внутренних дел не подлежащим удовлетворению». А чувашский купец Ефремов, наживший за счет эксплуатации чувашского крестьянства крупный капитал, на просьбу И. Н. Юркина о поддержке заявил, что все его деньги вложены в лесоторговые операции и поэтому он не имеет возможности финансировать издание газеты. Но этот же предприниматель оказывался весьма отзывчивым, когда речь шла о распространении религиозного дурмана. Для этой цели у него находились значительные средства, которые шли на пожертвования церкви. Поддерживал он и печать, но только не прогрессивную, рассчитанную на просвещение народа, а реакционную, охраняющую интересы капиталистов и помещиков, деревенских кулаков. Известно, например, как вместе с другими представителями чувашской буржуазии купцы Ефремовы после Февральской революции охотно раскошеливались для издания контрреволюционной газеты.

Но несмотря на происки реакции, демократическая интеллигенция, выражающая чаяния чувашского народа, продолжала упорно добиваться создания газеты на родном языке. Долгожданное разрешение удалось получить лишь в период первой русской революции. Напуганное революционной ситуацией царское правительство, стремясь обмануть народные массы и выиграть время, вынуждено было 17 октября 1905 года издать манифест с обещанием «незыблемых основ гражданской свободы», в частности свободы печати. Так героическая борьба пролетариата подготовила почву для легального существования (впервые в истории России!) революционных газет. Именно она сделала возможным и издание первой чувашской газеты «Хыпар». Этот еженедельник, рожденный в огне народной революции, просуществовал менее полутора лет. Газета выходила с 8 января 1906 года по 27 мая 1907 года и была закрыта по распоряжению царских властей.

Велика роль газеты «Хыпар» в развитии национальной культуры и революционно-демократической мысли чувашского народа. Наряду с нелегальной большевистской литерату-

²⁵ ЦГА ЧАССР, ф. Ядринской уездной земской управы, 1905 г., д. 18.

рой она способствовала политическому пробуждению и воспитанию трудовых масс, являясь действенным средством мобилизации их на борьбу с царизмом. На её страницах широко отражалась революционная борьба 1905—1907 годов в Чувашии.

В корреспонденциях, статьях, очерках и рассказах, помещенных в газете, описываются тяжелое, бесправное положение крестьян, издевательства царских чиновников, сельской буржуазии и духовенства над чувашами, разоблачается мораль мракобесов, действующих именем бога. Во многих публицистических статьях показывается, что служители православной церкви, прикидывающиеся защитниками обездоленных и бедных, на самом деле являются верными союзниками угнетателей. В статье «Пуянсем» («Богачи») газета с жгучей ненавистью описывает, как кулаки наживаются на разных видах займов и ссуд, превращая несостоятельных крестьян в нищих батраков. Зло бичует «Хыпар» прямую связь духовенства с сельской буржуазией.

«Наступает пасха, и бедняк напивается, чтобы забыть свои горести. «Ты, кровопиец народа, разбогател за счет крови трудового люда! А скольких людей ты превратил в бездомных? Сколько людей бродят по свету с сумой на плечах через тебя? Кичитесь, что делаете добро, но из-за ваших добрых деяний у людей лишь одни горькие слезы. Да отомстит тебе бог», — проклинает он богача. Но богобоязненный кулак не теряется и идет к священнику. В беседе с ним говорит о своем желании сделать приношение в пользу церкви, выясняет её нужды. По рекомендации священника кулак покупает и жертвует церкви ризу. Во время службы священник, обращаясь к народу, говорит: «Братья, среди вас нашелся благодетель церкви, за усердные заботы над божьим домом бог и приумножит его богатства. Благодарю этого человека, пусть его сокровища увеличиваются из года в год, чтобы он смог и в дальнейшем проявлять заботу о церкви. Было бы весьма желательно, чтобы в моем приходе число таких людей умножилось». Бедняк слушает все это с поникшей головой и думает про себя: «И батюшка этого же мироеда хвалит. Желая увеличения числа таких людей, он тоже хочет всех нас пустить по миру. В ризе, преподнесенной богачом церкви, ведь есть и мои слезы»²⁶.

Автор корреспонденции «Три попа из Хормалинской волости Цивильского уезда» разоблачает ненасытную жадность, плутовство, развращенность священников — Громова из с. Хормалы, Шумилова из с. Новое Чурашево, Брагина из

²⁶ Газ. «Хыпар», № 5, от 5 февраля 1906 года, стр. 70—72.

с. Климова. Под видом платы за церковные требы,— сообщает крестьянин Д. Н. Чармаков,— эти попы отнимают у чуваш их последние трудовые сбережения и устраивают многодневные пьяные оргии. Из-за распутства и пьянства они не в состоянии даже исполнить службу в церкви. 27 марта, например, два покойника были схоронены без панихиды, хотя у родственников умерших попы не постыдились заранее выманить деньги за отпевание. «В этот день,— сообщается в записке,— все три священника собрались у Шумилова и напились. Но деньги в сумме 2 рублей они взяли еще утром у оповестившего о похоронах. «Будем звонить в колокола, выйдем навстречу»,— пообещали священники. Но когда привезли покойника, они были так сильно пьяны, что даже не могли стоять на ногах. Брат покойного вынужден был сходить за Шумиловым два раза. Но тот не явился. Третий раз к нему пошел крестьянин, который заплатил утром деньги. Тогда священник из с. Климово Брагин обругал его, обещая, что службу проведет сам. Появившись в церкви, Брагин приказал внести покойника. Сам зашел в алтарь, откуда появился в праздничной ризе. Со словами «благослови, бог наш» начал дымить кадилом. Но при этом сам качался, как кадило». Далее автор заметки пишет, что священник не смог прочесть ни одного слова молитвы и приказал унести покойника. На следующий день жена умершего пришла к священнику Шумилову и со слезами жаловалась: «Вы, называющие себя деятелями от имени господ бога, почли моего мужа даже хуже собаки».

Помещая эту корреспонденцию, редакция газеты «Хыпар» отмечает, что о подобном же поведении служителей церкви сообщают в своих письмах крестьяне из селений Тоскаево и Базарные Яльчики Тетюшского уезда²⁷.

Летом 1906 года,— пишет крестьянин Данилов,— в с. Хормалы Цивильского уезда попы в тайне от прихожан пропили по случаю освящения храма 300 рублей церковных денег. Года 3—4 назад таким же образом поступили чиновники в с. Церковные Убеи Буинского уезда, пропившие после освящения школы 300 рублей народных денег. Скоро завершается строительство храма в с. Большие Арабузи. То-то будет благодать попам, опять напьются до драки! Протестуя против произвола духовенства и царских чиновников, автор этой заметки отмечает, что народ сам должен распоряжаться своими деньгами, заработанными мучительным трудом. Если же мы не избавимся от засилия и произвола тунеядцев — помещи-

²⁷ Газ. «Хыпар», № 14, от 29 апреля 1907 года, стр. 103—104.

ков и духовенства,— заключает крестьянин Данилов,— то народ не сможет улучшить свою жизнь²⁸.

Печатаемые статьи и заметки аналогичного содержания, редакция газеты «Хыпар» сознательно стремилась развенчать церковников в глазах крестьян, оказывая тем самым большую помощь в освобождении их от религиозного дурмана.

На страницах газеты помещалось немало статей и корреспонденций, разоблачающих паразитизм церковников, которые использовали религию в своих корыстных интересах—для грабежа крестьян. В корреспонденции «Вести из деревни» крестьянин с. Ново-Ишеево Цивильского уезда сообщает, что чувашский священник этого села, встревоженный сокращением числа прихожан и уменьшением доходов церкви, в своих проповедях грозил крестьянам божьей карой. «Народ мало посещает к говению, недостаточны наши доходы. Если и в дальнейшем будет продолжаться так, то господь вас накажет голодом и разными болезнями»,— страшил священник своих прихожан.²⁹

Любопытны факты, последовавшие за публикацией этой заметки в газете. Священник с. Ново-Ишеево Петров, как свидетельствуют архивные документы, сообщил казанскому губернатору, что он получил по почте анонимное письмо с приказом доставить в редакцию газеты «Хыпар» триста рублей. В случае неисполнения этого требования,— жаловался поп,— угрожают поджечь все его имущество. «Напуганный угрозой священник Петров,— пишет казанский губернатор в своем секретном предписании цивильскому уездному исправнику,— намеревался ходатайствовать перед высокопреосвященством архиепископом о переводе его в другое село»³⁰. Нет сомнения, что разозленные печатными разоблачениями священник Петров вместе с цивильским уездным исправником сфабриковали это письмо от имени работников «Хыпар», пытаясь скомпрометировать газету и добиться ее закрытия. О подобных же намерениях свидетельствует рапорт Цивильского уездного исправника, поданный казанскому губернатору в мае 1907 года. «Сотрудники газеты «Хыпар», как и сама она, вообще революционного настроения, что можете усмотреть, между прочим, из копии с агентурного доклада, представленного при рапорте 25 мая, а также при рапорте от 21 февраля за № 49»,— говорится в этом рапорте. Из него явствует также, что за влиянием газеты на чувашских крестьян полицейско-жандармская агентура вела строгую слежку, донося об этом губернским властям.

²⁸ Газ. «Хыпар», № 42, от 22 октября 1906 года, стр. 659—660.

²⁹ Газ. «Хыпар», № 13, от 22 апреля 1907 года, стр. 99.

³⁰ ЦГА ЧАССР, ф. Цивильского уездного исправника, 1907, оп. 1138. вязка № 54, лл. 182—183.

Бешеные нападки и травля мракобесов объясняются революционным характером этой газеты, смелостью «хыпаровцев» — рупора передовой общественной мысли чувашского народа, протестующей против одурманивания трудящихся религиозной мистикой и суевериями, против попыток отвлечь крестьян от общественной жизни. В своих публицистических статьях «хыпаровцы» стремились доказать необходимость просвещения крестьян, беспощадно критиковали засилье религиозной идеологии в учебных заведениях, требовали распространения через школу полезных народу научных знаний. В конце 1906 года и в 1907 году газета опубликовала серию статей по вопросам народного просвещения. В остром публицистическом выступлении В. Иванова «В чем польза просвещения», безжалостно искаженном цензурой, на конкретных фактах показывается, как эксплуататорские классы, пользуясь темнотой и безграмотностью населения, совершают свои подлые проделки над чувашскими крестьянами, легко и безнаказанно обманывают, грабят их. «А дело народного просвещения находится в руках помещиков и попов. Но помещиков и попов, желающих просвещения народа, встречается редко»³¹, — пишет В. Иванов. Далее, отвечая на вопрос, кому выгодна культурная отсталость народа, он резко заявляет: «Нам не нужны защитники темноты народной. Если они желают добра от души, пусть действительно постараются вывести ум и совесть народа на светлую дорогу. В избавлении от религиозных суеверий, веры в колдунов и йомзей, унаследованных от прошлого, может помочь лишь просвещение. Когда у народа раскроются глаза, то он сам, отказавшись от ложного пути, зашагает по дороге правды. Не потребуется ему тогда и поводырь. Овладев знаниями, народные массы сами, без помощи поводыря, разыщут средства для продвижения своей жизни».

С еще большим гневом и остротой написана заключительная часть статьи. Здесь автор говорит о многовековом безраздельном господстве верных прислужников царизма: «Над нами господствовали и урядник, и становой, и поп. Мы находились в полном их подчинении. Неповиновение им вызывало дополнительные горести». Трудящиеся со всех сторон окружены такими кровопийцами. Это они всячески тормозили пробуждение народа, стремясь превратить его в безропотную пугливую массу. Боясь крестьянского гнева, власти сознательно держали народ в темноте, не допускали его просвещения. Если бы мы овладели знаниями и стали просвещенными

³¹ Газ. «Хыпар», № 45, от 3 декабря 1906 года, стр. 686—690.

ми,— восклицал В. Иванов,— то «разорвав паутины, низвергли бы пауков! Но за последние два года многие уже стали просыпаться, и раз раскрылись наши глаза, то сами разыщем праведные пути. Только бы проснуться поскорее!»³²,— так с революционным пафосом завершается статья, призывающая к уничтожению социального и духовного порабощения трудящихся.

Другой «хыпаровец», Н. Захаров в своих статьях-очерках, опубликованных в нескольких номерах газеты под общим названием «О народном просвещении», дает краткий исторический анализ развития народного образования в России. Показывая религиозно-миссионерский характер учебных заведений, автор подводит читателя к выводу, что в условиях царизма школа обречена быть орудием духовного закабаления трудящихся. «Ни помещики, ни правительство, ни круги духовенства не старались о просвещении народа. Наоборот, вместо просвещения, занимались затемнением сознания народных масс»³³,— смело заявляет Н. Захаров в очерке «Как обучали народ до настоящего времени». Церковное засилье в школах, чурающееся общеобразовательных и научных дисциплин, ярко показано в следующем очерке, опубликованном под названием «Нужды современной школы», где автор, в частности, рисует безысходно тяжелое положение народного учителя, забитого, униженного жестоким деспотическим строем. Сельский учитель — это раб своего подневольного труда, деятельность его целиком подчинена предписаниям и ограничена запретами царских чиновников. «Жизнь сельского учителя подобна жизни подневольного раба. Он никогда не может свободно заниматься своим любимым делом. Над ним наблюдают со всех сторон, он целиком находится в руках своих надсмотрщиков... Впереди учителя — жандарм, сзади — урядник, с одной стороны — поп, а с другой — псаломщик. Помимо этих глаз, за ним надзирают и другие глаза. И сельские богачи, и сельские куштаньы постоянно держат учителя под страхом»³⁴. Так протестует газета «Хыпар» против рабского положения народных учителей.

Подлинная цель полицейско-самодержавного режима в области народного образования — воспрепятствовать просвещению трудящихся, превратить учителей в пустоголовых, но послушных проповедников религиозной идеологии. И действительно, указывает автор очерков, часть учителей, боясь попасть в разряд «неблагонадежных» и потерять кусок хлеба,

³² Газ. «Хыпар», № 45, от 3 декабря 1906 года, стр. 686—690.

³³ Газ. «Хыпар», № 8, от 18 марта 1907 года, стр. 56—57.

³⁴ Газ. «Хыпар», № 11, от 8 апреля 1907 года, стр. 82—83.

покорно выполняет приказания царской челяди и обучает детей только тому, что предписано чиновными мракобесами. А они упорно твердят, что «образование для народа кроме вреда никакой пользы не приносит: трудовой народ, овладев знаниями, перестанет работать, перестанет быть послушным и покорным начальству. Поэтому вполне достаточно обучить его крохотным знаниям по чтению, письму и счету. Основное внимание должно быть уделено учению о боге, о небе, о потустороннем мире».

В распространении религии, по свидетельству Н. Захарова, особо усердствуют церковноприходские школы. С гневом и болью протестует он против религиозно-схоластического воспитания детей миссионерской братией. «В этих школах совершенно не желают обучать естественным предметам, стараются уводить мысли человека в сторону неба. По этой же причине преподают лишь о средствах достижения небесного благополучия. Больше всего обучают закону божью. Но и здесь слышатся лишь слова о любви к богу и любви к ближнему, без конца толкуют лишь о сотворении мира, израильских царях, монахах, праздниках, соблюдении постов. Как во время преподавания закону божью, так и во время обучения славянскому и русскому языку разговор вращается о тех же предметах. Лучшему чтению и письму по русскому языку, правильному и быстрому счету отводится второстепенное место. Преподавание же предметов, разъясняющих природные и общественные явления, считают совершенно излишним». Хорошее знание церковноприходских школ позволило автору очерков сделать правильный, весьма смелый по тем временам вывод, что подобные учебные заведения превращаются в свою противоположность — в рассадник безграмотности, невежества и мракобесия³⁵.

Протестуя против всесия церковников в школах, газета отстаивала необходимость научного просвещения. Не ограничиваясь критикой религиозно-миссионерского дурмана, она пропагандировала на своих страницах естественно-научные знания, распространяла правильные, материалистические представления об окружающем мире. Так, в 1906 году «Хыпар» опубликовал большое количество научно-популярных статей, в которых простым, понятным для всех языком рассказывалось о строении вселенной, о солнце и солнечной системе, объяснялось происхождение земли, гор и материков и т. п.

В то же время газета неоднократно сообщала о революционной деятельности учителей среди крестьянства, расска-

³⁵ Газ. «Хыпар», № 11, от 8 апреля 1907 года, стр. 82—83.

зывала, как представители сельской интеллигенции организуют просветительную работу в деревне, распространяют научные знания, опровергающие религиозные догмы. В «Хыпаре» говорится также о жестоком преследовании учителей царскими надзирателями и духовенством за их «вредный образ мыслей», за участие в революционном движении и просветительскую деятельность.

Важную роль в атеистическом и материалистическом воспитании чувашского народа сыграли произведения революционных поэтов-демократов, активных сотрудников газеты «Хыпар». Передовые представители чувашской общественной мысли, призывавшие к борьбе с угнетателями, зло высмеивали религиозные суеверия, клеймили позором лицемерие и стяжательство церковников. На страницах газеты увидел свет ряд острых литературных произведений Т. Семенова (Тайра), М. Акимова, Т. Абрамова, Д. Демидова, в которых они ярко и остроумно критиковали поповщину, религиозное мракобесие. Так, М. Акимов в пламенном памфлете «Тёлёнмелле» («Удивительно»), противопоставляя людей труда кучке тунеядцев, беспощадно разоблачает эксплуататорскую сущность самодержавно-крепостнического строя:

«Не добывай я камней из гор, да не работай мой топор, да не пили моя пила, не ройся в глине я, как кощей, не обжигай я кирпичей,— то не было бы ни церквей и ни чертогов для царей, и даже тюрем для людей. Посмотришь вокруг,— стоят, как столы, дома господ, попов, купцов. Одна лишь хижина моя мала, убога и бедна.

Удивительно!

И лен и посконь сею сам, мочу, толчу и молочу, сам мну, пряду да сам и тку. С овец я шерсть снимаю сам, сам и пряду и сукна тку. Посмотришь около себя — костюмы бар глаза рябят, попы в добротных рясах бродят, купцы в богатых сукнах ходят. Лишь только я разут, раздет, в изорванный сукман одет: на рукавах локтей уж нет.

Удивительно!

А не вспаши я, не посею, что б делал праздный табор сей? Лежали б, зенки потупив и с голодухи жир спустив. Посмотришь — около тебя стоят и, нехотя жуя, скучают бары да попы, да толстопузые купцы. Один лишь я больной страдаю и с голодухи помираю.

Удивительно!»³⁶.

В том же номере, где напечатан этот памфлет, опубликовано и другое произведение М. Акимова — талантливая пуб-

³⁶ Газ. «Хыпар», № 25, от 25 июня 1906 года, стр. 402. Перевод с чувашского М. Я. Сироткина.

лицеистическая статья «Хальхи кунсем» («В наши дни»). В ней разоблачается реакционный союз церкви и самодержавного государства. Говоря о подавлении революционного движения крестьян, возникшего в связи с грабительскими реформами 1860-х годов, автор страстно бичует антинародную деятельность православного духовенства: «Вспомни, русский крестьянин! Кто с крестом в руках в церкви грозил и внушал, что даже сама мысль об освобождении из-под власти помещика означает идти против закона господ бога?» Правда, крестьяне, — продолжает публицист, — не поддались поповскому обману и стали добиваться свободы в революционной борьбе. Но, освободившись от крепостнической зависимости, они попали в кабалу к капиталистам. Возмущенный этим новым рабством, Акимов пишет: «Отныне народ-труженик стал рабом капитала. Отныне капитал стал богом. Господствующий люд теперь вместо бога обожествляет капитал, но для замаливания своих грехов перед народом прикрывается именем бога, именем Христа». Авторитетом церкви освящаются кровавые расправы над революционерами — борцами за освобождение трудящихся от ига капитала. Нельзя без волнения читать пламенные строки заключительной части статьи: «Офицер выстроил солдат. Грянул оглушительный залп... Падает мертвым человек. Насквозь пробито пулями его тело. Легким облачком вьется над головами дым. Этот дым — свидетельство только что совершенного человеческого злодеяния. Кто грешен? Кто у кого должен просить прощения? Человек, погибший в борьбе за уничтожение страданий и нужд народа, или человек, дрожащий из-за потери богатства и упорный враг человеческого счастья? О нынешний день! Ты огнем стал уничтожать правду, но правду не уничтожить!»³⁷.

Гневное обличение мира, где хозяйничают богачи, творящие произвол и насилия, призывы к решительной борьбе за свободу пронизывают также стихотворения Т. Семенова-Тайра. В аллегорической новелле «Пробиться б к свету» поэт-революционер, показывая стремление народа вырваться из пут невежества и темноты, жестоко бичует мракобесов, которые «вместо того, чтоб научить народ видеть свет, норовят ему сунуть палку в руки»³⁸.

«Довольно мучиться, страдать.

Сбирайтесь воедино!

Всех дармоедов сбросим с плеч,

Чтоб жить без них отныне!»³⁹

³⁷ Газ. «Хыпар», № 25, от 25 июня 1906 года, стр. 397—398.

³⁸ Газ. «Хыпар», № 2, от 15 января 1906 года, стр. 27.

³⁹ Газ. «Хыпар», № 1, за январь 1907 года.

Просветительская деятельность газеты «Хыпар», публикуемые ею антирелигиозные произведения демократических писателей способствовали формированию и распространению в народе атеистических воззрений, служили делу революционной борьбы против самодержавия. В. И. Ленин указывал, что «...чем больше будет распространяться просвещение в народе, чем более религиозные предрассудки будут вытесняться социалистическим сознанием, тем ближе будет день победы пролетариата, избавляющей все угнетенные классы от их порабощения в современном обществе»⁴⁰. Пробуждение классового самосознания широких масс чувашского народа, усиление их тяги к свету и знаниям нашли яркое отражение на страницах первой чувашской газеты.

Во многих ее статьях особо отмечается влияние революционной борьбы на рост сознательности трудового крестьянства. Если до настоящего времени, говорится в статье «Халӑх пурӑнма вӑренет» («Народ учится жить»), наш народ прозябал в темноте и политическом бесправии, то нынешний бурный век научил трудящихся разбираться в вопросах войны, народного восстания, переустройства государственного строя. «Ноябрь—декабрь месяцы (имеется в виду 1905 г.— П. Д.) показали, что народ проснулся ото сна. Народ восстал против своих вековых угнетателей, в селах начал сжигать помещичьи имения, в городах — выступил с оружием против начальства и богачей»⁴¹.

Рассказывая верующим сказки о воскресении из мертвых Христа, который, дескать, вторично сойдет на землю для уничтожения зла и спасения рода человеческого, попы стремились отвлечь трудящихся от революционной борьбы с эксплуататорами. Однако народ, отмечает газета «Хыпар», отвергает земные страдания вместе с упованиями на царство небесное. В революционном обновлении русского государства видят трудящиеся свое счастливое будущее. В статье «Аслӑ прӑшник» («Великий праздник»), напечатанной в пасхальные дни 1907 года, «Хыпар» подчеркивает, что угнетенные массы твердо верят в торжество действительно счастливой, свободной жизни на земле. «Ныне народ не хочет терпеть господство несправедливости старого мира, а добивается достойной его новой, благоустроенной жизни. С этой вновь рожденной мыслью народ шагает к свету, растапывая и побеждая препятствия на своем пути. Его не сможет задержать никакая сила — ни сила смерти, ни сила эксплуататоров, жаждущих жить исключительно за счет трудового народа»⁴².

⁴⁰ В. И. Ленин. Соч., т. 5, стр. 311.

⁴¹ Газ. «Хыпар», № 12, от 14 мая 1906 года, стр. 298—299.

⁴² Газ. «Хыпар», № 13, от 22 апреля 1907 года, стр. 94.

сать. Если написать, то полностью уничтожают... Помимо всего этого нашу газету ненавидят урядники, становые приставы. Когда наша газета доходит до волостного правления, они ее отбирают и не дают крестьянам».

«Урядники и становые приставы — еще ничего. Это их обязанность. Но у нашей газеты есть и другие враги. В некоторых селениях невзлюбили нашу газету и попы — ненавистники просвещения, враги народного счастья. Они запрещают крестьянам читать нашу газету, искаженно передают содержание ее статей. Они презируют наших корреспондентов, добиваются того, чтобы крестьяне совсем не получали нашу газету. Однако с такими попами мы не станем спорить. Крестьяне сами прекрасно знают, кого они из себя представляют. Выступая против нашей газеты, на чью же сторону они становятся? На сторону врагов нашей газеты. Нашу газету ненавидят урядники и становые. А попы, значит, играют роль лакеев урядника».⁴⁶

Надо было иметь большое мужество, чтобы выступать с такими заявлениями по адресу церковников. Но оснований для этого было более чем достаточно. Редакция газеты знала, что на съезде духовенства Казанской епархии 24 сентября 1906 года специально обсуждался вопрос «О вредном направлении чувашской газеты «Хыпар», после чего в протоколе съезда появилось следующее решение: «Так как газета «Хыпар» имеет вредное влияние на церковно-общественную жизнь в инородческих приходах, то 1) рекомендовать благочинническим собраниям в инородческих приходах — обратить особое внимание на указанную газету для ослабления или прекращения ее вредного влияния на прихожан; 2) просить епархиальное начальство принять зависящие от него меры к тому, чтобы ослабить или прекратить вредное влияние вышеуказанной газеты на церковноприходские и братские школы в инородческих приходах».⁴⁷ 10 октября 1906 года казанский архиепископ на этом доносе черносотенного духовенства собственноручно начертал: «О вредном направлении газ. «Хыпар» сообщить г. начальнику губернии».

А вот другой, не менее характерный документ о происках поповщины против первой чувашской газеты. В Краеведческом музее Чувашской АССР сохранились письма священника И. Иванова, уездного наблюдателя церковных школ Бугульминского и Бугурусланского уездов Самарской губернии, чиновнику особых поручений при Св. синоде И. А. Износкову. 20 декабря 1906 года этот активный деятель «Братства св. Гу-

⁴⁶ Газ. «Хыпар», № 41, от 15 октября 1906 года, стр. 643—644.

⁴⁷ «Известия по Казанской епархии», № 45, от 1 декабря 1906 года.

рия» доносил: «Издаваемая в Казани чувашская газета «Хыпар», с переходом в другие руки, приняла весьма вредное противоцерковное и противоправительственное направление. Она может оказывать и уже в некоторых местах оказывает весьма вредное влияние на инородцев — чуваш. В Казани на епархиальном съезде духовенства постановили просить епархиальное начальство принять зависящие от него меры к тому, чтобы ослабить или прекратить вредное влияние названной газеты. Я сделал доклад в уездное отделение о том, чтобы оно сделало распоряжение о том, чтобы учителя чувашских духовных школ не выписывали и не читали газету «Хыпар». Весьма печально и прискорбно, что чувашские юноши, получившие образование в духовных семинариях, учительских институтах, университетах вместо того, чтобы совместно работать с духовенством над просвещением и образованием (разумеется, христианским! — П. Д.) темных своих соплеменников, увлеклись освободительным движением и присоединились к революционерам. Трудное и тяжелое время наступило для инородческих пастырей-миссионеров. С одной стороны, приходится вести борьбу с мусульманством, с другой — с революционерами. Дерзость и наглость последних доходит до крайних пределов. В начале ноября я получил письмо от преосвященного Гурия, в котором он сообщает о своем весьма тяжелом положении — революционеры решили его убить. Читая его письмо, я плакал»⁴⁸.

Комментарии, как говорится, излишни. Следует лишь отметить, что духовенство Бугульминского уезда поспешило осуществить свои замыслы. «Учителя из Бугульминского уезда с сожалением сообщают, что школам запретили выписывать газету «Хыпар», — говорится в редакционной заметке от 25 февраля 1907 года. А два-три месяца спустя торжествовало духовенство всей епархии: в мае 1907 года газета «Хыпар» перестала существовать. Жандармы вместе с черной сотней разгромили типографию, где она печаталась. «Выход газеты прекратился. Работники «Хыпара» все уезжают по домам. Ропуск Думы отразился и на нас — типография впредь печатать не хочет, губернатор запрещает», — писал один из сотрудников газеты своему товарищу.

Контрреволюционная деятельность церковников не ограничивалась одними лишь нападками на чувашскую газету. С первых же дней революции 1905—1907 годов духовенство стало принимать самое активное участие во всех контрреволюционных мероприятиях царизма. Иначе и быть не могло.

⁴⁸ Рукописный фонд Краеведческого музея Чувашской АССР, папка № 6, инв. № 388.

Регулярно печатая статьи и заметки о революционных событиях в Чувашии, газета приводила факты бойкотирования крестьянами сельского духовенства, противодействия поповскому грабежу. 6 марта 1907 года, говорится в заметке «Вести из деревни», крестьяне с. Большие Кошелеи Цивильского уезда на своем сходе постановили отобрать у священника Зайкова 100 десятин земли, насильственно отторгнутых им от крестьянских наделов, и раздать эту землю жителям села — соответственно числу едоков. Волостное правление и земский начальник взяли попа под защиту. Тогда крестьяне направили свой приговор в Казанский окружной суд и в Государственную думу.⁴³

«Крестьяне селений Средние и Нижние Тимиряны, Симбирского уезда,— читаем в «Хыпаре» от 29 апреля 1907 года,— вынесли приговор об отказе платить попам ранее ежегодно выплачиваемые 430 рублей. Причина — «они все равно о нас не заботятся, достаточно им и средств, выплачиваемых от казны».⁴⁴

Помимо подобных заметок, газета часто публиковала приговоры чувашских крестьян, в которых выдвигался такой острый вопрос, как передача монастырских и церковных земель крестьянам, а также содержались требования политических и национальных свобод, в частности свободы вероисповедания. «Ни татарин, ни еврей, ни представители других наций не должны подвергаться притеснениям из-за того, что они имеют разные религиозные убеждения»⁴⁵— писала газета в октябре 1906 года.

Революционная и атеистическая пропаганда газеты «Хыпар» вызывала злобу и ненависть у ее врагов, взбешенных влиянием газеты на народные массы и мечтавших о жестокой расправе с нею. Документальные источники неопровержимо свидетельствуют, что ее противниками и притеснителями были наиболее реакционные силы, верноподданные защитники прогнившего строя. Это губернские башибузуки — губернатор, начальник жандармерии, архиерей и их холопствующая челядь — уездные исправники, урядники, волостные старшины, попы. «Издавать нашу газету,— отмечают сотрудники «Хыпара», — весьма трудно... Цензор весьма часто запрещает даже употребление слова «правительство». Вместо него заставляет употреблять другое слово или же совсем вычеркивает. Поэтому смысл написанного становится непонятным. О некоторых вещах и делах нам совершенно запрещено пи-

⁴³ Газ. «Хыпар», № 8, от 18 марта 1907 года, стр. 58.

⁴⁴ Газ. «Хыпар», № 14, от 29 апреля 1907 года, стр. 103.

⁴⁵ Газ. «Хыпар», № 41, от 15 октября 1906 года, стр. 638.

Православная церковь, эта верная служанка самодержавия, борясь с революцией, стремилась выразить свои верноподданнические чувства к «царю и отечеству». Духовенство, по выражению Е. Ярославского, являлось поставщиком добровольных сыщиков, проявлявших особое усердие в шпионаже и политической слежке под руководством полицейско-жандармских властей. Для выявления революционеров церковники широко использовали религиозность наиболее отсталой части населения. Царским правительством вплоть до революции 1917 года издавались специальные инструкции, предписывающие священникам доносить гражданскому начальству о выпитанных на исповеди «злых намерениях» бунтовщиков.

В предписаниях властей низшим чинам полиции также предлагалось иметь тесное общение с духовенством «в целях неослабного наблюдения за политическим настроением населения, за всеми неблагонадежными лицами, расследования каждого случая проявления революционной пропаганды».⁴⁹ В архиепископских посланиях к духовенству епархии в свою очередь обращалось особое внимание на необходимость согласованных действий с полицией.

В борьбе с революционным движением реакционное духовенство прямо смыкалось с вооруженными бандами черносотенцев. По мере роста революции его деятельность все более активизировалась. «Первые же раны, нанесенные самодержавию, заставили социальные элементы, поддерживающие самодержавие и нуждающиеся в нем, выйти на свет божий, — писал В. И. Ленин в 1909 году. — С массами, которые способны были создать 9-ое января, стачечное движение 1905 г. и октябрьско-декабрьскую революцию, нельзя уже бороться *только* старым кнутом. Надо выступать на поприще самостоятельных политических организаций; надо, чтобы Совет объединенного дворянства организовывал черные сотни и развертывал самую бесшабашную демагогию; надо, чтобы «князья церкви — епископы» организовали реакционное духовенство в самостоятельную силу»⁵⁰.

В годы революции не раз созывались съезды духовенства, обсуждавшие меры борьбы с ней. Так, в течение 1905—1906 годов состоялись съезды «инородческих священников-миссионеров» Казанской, Самарской и Симбирской епархий. Эти сборища, организованные якобы для «обсуждения и решения неотложных школьных и миссионерских нужд и вопросов», в сущности искали пути и возможности расправы с восставшими рабочими и крестьянами. Съезды предлагали церковникам

⁴⁹ ЦГА ЧАССР, ф. 122, оп. 2, 1907 г., д. 156, л. 318.

⁵⁰ В. И. Ленин. Соч., т. 15, стр. 385.

«организовать в каждом приходе союз или братство ревнителей православия, во главе со священником», т. е. погромные, черносотенные организации типа «Союза русского народа», «Союза Михаила Архангела» и им подобных.

Документальные материалы неопровержимо изобличают церковнослужителей в кровавой расправе с участниками революционного движения. Например, царские держиморды Казанской губернии под руководством начальника охранного отделения уже с первых месяцев революции принялись за создание черной сотни и организацию национальной резни в Казани. В этой богоугодной погромной деятельности самое активное участие принимало православное духовенство. Чиновники в рясах и жандармы во христе вкупе с подонками общества и сынками буржуазии организовали не одно избиение революционной интеллигенции и студентов.

Казанский комитет РСДРП в ряде прокламаций разоблачил происки наемных убийц, заклеив позором церковных вдохновителей черносотенных погромов. Раскрывая истинные цели тех, кто разжигал национальную вражду, большевики настойчиво создавали единый фронт борьбы с царизмом и буржуазией, призывали дать решительный отпор вылазкам черносотенцев.

Тем временем реакция собирала вокруг себя все контрреволюционные силы, включая националистическую буржуазию нерусских народов Поволжья. Пособником царизма, помимо служителей православного культа, стало и мусульманское духовенство. Объединившись с представителями татарской и башкирской буржуазии в партию «Иттифак-эль-муслимин» («Союз мусульман»), оно за спиной трудового народа совершало направленные против него контрреволюционные сделки с царским самодержавием и русской буржуазией.

Погромные банды черносотенцев из «Союза русского народа» и «Союза Михаила Архангела» создавались и на территории Чувашии. В них, наряду с торговцами, ростовщиками, кулаками, вербовались и деревенские «батюшки». Служители православной церкви стали идейными подстрекателями черносотенной шайки. Особое усердие в борьбе с крестьянским движением проявляли черносотенцы Ядринского и Цивильского уездов. Их услугами охотно пользовались полиция и жандармерия.

14 марта 1906 года газета «Волжский курьер» сообщила, что по доносу одного из священников 21 февраля полицейский пристав Цивильского уезда Успенский с 20-ю стражниками арестовал за революционную пропаганду крестьянина с. Большие Кошелеи Сергея Филиппова, возвратившегося с заработков из Самары. По доносу этого же священника был уволен

учитель Б.-Кошелеевского земского училища Кузнецов, разъяснявший народу манифест 17 октября⁵¹.

Проповеди, произносимые в церквях в конце обедни, чернотенное духовенство использовало для контрреволюционной агитации. Характерно, что в декабрьские дни, когда царский трон основательно зашатался, Синод установил даже особую молитву против революции. Духовенство вбивало в голову верующим, что участие в революции — большой грех, за который уготованы адские муки «на том свете», ибо Христос обещал небесную награду только кротким и смиренным. Духовенство всячески пыталось настроить верующих крестьян против революционных агитаторов, открыто призывая к кровавой расправе с ними. 23 июля 1906 года поп с. Седельникова в своей проповеди уговаривал крестьян не слушаться приезжих ораторов и вообще всех, кто побуждает противиться властям, выгонять из села и бить дубинами. Но крестьяне поняли эту проповедь по-своему и массами повалили на митинг, где выступал агитатор. Полиция организовала облаву на этого революционера, но жители села спасли его⁵².

Осенью 1906 года под руководством рабочего И. М. Морева, вернувшегося из Нижнего Новгорода, в дер. Лебедкине Ядринского уезда образовалась революционная группа крестьян. В деревнях уезда члены этой организации распространяли многочисленные листовки, изданные Нижегородским комитетом РСДРП. Революционная литература доставлялась ими также из Казани, Козьмодемьянска и других городов. В своей агитационно-пропагандистской работе И. М. Морев и его товарищи делали упор на вопросы, особо волнующие крестьян: о конфискации помещичьих и церковных земель, о податях и других налогах, о рекрутчине и т. д. И. М. Морев много рассказывал крестьянам о революционных событиях 1905 года в Нижнем Новгороде, разъяснял, что крестьяне могут завоевать себе политические права, получить землю и освободиться от гнета чиновников и духовенства только в союзе с рабочими, в совместной борьбе против самодержавия. Эти мысли были близки и понятны крестьянам. Они хорошо помнили злосчастный 1892 год, когда у них отняли более 100 дес. земли в пользу церкви. Они помнили ужасы русско-японской войны и пережитые голодные годы. Словом, революционная агитация находила благоприятную почву среди крестьян.

Но не дремал и священник с. Чемеева П. Любимов. Он поспешил донести ядринскому уездному исправнику о «противоправительственной» деятельности революционной группы.

⁵¹ Газ. «Волжский курьер», № 26, от 4 марта 1906 г., стр. 3.

⁵² Газ. «Волжский курьер», № 128, от 25 июля 1906 г.

Именно по доносу этого жандарма в поповской рясе 20 октября 1906 года был арестован И. М. Морев и изъята хранившаяся у него социал-демократическая литература. Однако за недостаточностью улик 4 декабря 1906 года Морев был освобожден и, «получив свободу, тотчас же занялся снова тайною революционной агитациею — как в своей деревне, так и в близлежащих селениях Ихонькине, Хозанчине, Елжихове и с. Чемееве»⁵³.

11 февраля 1907 года в с. Чемеево прибыл волостной старшина с полицейскими и потребовал немедленной уплаты податей. Вооруженные крестьяне не испугались угроз и силой выгнали незваных гостей из села. В тот же день жители с. Чемеева, руководимые членами революционной группы, решили прогнать и своего давнишнего врага священника Любимова, который к тому времени собирался тайком удрать в Казань. Крестьяне задержали его и потребовали немедленного финансового отчета. «На все уговоры и убеждения священника Любимова,— читаем в донесении казанского губернатора,— толпа отвечала упорным требованием отчета, так что священник в конце концов принужден был, под гнетом толпы, отправиться в церковь и выдал толпе все записи по приходу и расходу церковных денег»⁵⁴. Проверив церковную кассу, крестьяне заявили, что священник «им совсем не нужен и поэтому убирался бы из села».

Восставшие знали, что их ждет, и не обманулись в своих опасениях: сам министр внутренних дел распорядился послать в Чемеево кого-либо из губернского начальства «для приведения чувашей к полной покорности», и 16 февраля произошла кровавая расправа над чемеевскими крестьянами. Они упорно сражались с царскими палачами, но устоять против вооруженных конных и пеших стражников не смогли. Вскоре казанский губернатор угодливо сообщал министру внутренних дел, что в мятежных селениях «водворен полный порядок, крестьяне приведены к повиновению», а «священник Любимов возвращен к месту служения». В этом месте рапорта, однако, министр не без основания написал: «Доброго не будет!»⁵⁵.

Позднее, 12 мая 1917 года, газета «Чебоксарская правда» (орган Чебоксарского Совета рабочих и солдатских депутатов) в статье «Покорнейшие слуги старого режима» опубликовала перечень лиц, доносивших на революционеров. В этом списке

⁵³ И. М. Морев. Чемеевское восстание. (Воспоминания). На чувашском языке, Чебоксары, 1957, стр. 18—19. — «Национальные движения в период первой революции в России», стр. 314.

⁵⁴ «Национальные движения в период первой революции в России», стр. 315.

⁵⁵ Там же, стр. 315—317.

тайной агентуры жандармерии, почерпнутом из секретного делопроизводства Чебоксарского уездного полицейского управления за 1905—1907 гг., наряду с чиновниками земства, волостными старшинами и писарями, кулаками-мироедами, фигурируют и представители православной церкви. В статье указывается, например, что священник с. Яндашева А. Ломоносов донес жандармам о распространении прокламации местной учительницей А. Васильевой, о революционно-пропагандистской деятельности студента Т. Н. Николаева⁵⁶.

13 ноября 1906 года козымодемьянский уездный исправник сообщал казанскому губернатору, что благодаря агентурным сведениям, полученным от дьякона с М.-Карачкина Рождественского, полицейскому уряднику удалось отобрать у крестьян революционные прокламации на чувашском языке⁵⁷.

Разгул черносотенной реакции особенно усилился после переворота 3-го июня 1907 года, когда царское правительство разогнало II Государственную думу и перешло в решительное наступление против революции. Карательные отряды и военно-полевые суды зверски расправлялись со всеми, кого причисляли к «бунтовщикам». Причем в преследовании активных участников революционного движения — рабочих, крестьян, прогрессивной интеллигенции — жандармы пользовались услугами духовенства. По заданию епархиального начальства церковнослужители проверяли «благонадежность» преподавателей и студентов, доставляя жандармским властям сведения об их «крамольных» мыслях и революционной деятельности среди крестьянства. Именно по доносам духовенства десятки учителей чувашских школ были отстранены от педагогической работы и подвергнуты репрессиям, а сотни учащихся вынуждены навсегда покинуть учебные заведения.

Не было ни одного уезда в Чувашии, где не прокатилась бы волна арестов. В Цивильске, Чебоксарах, Алатыре, Ядрине тюрьмы были переполнены. В 1908 году в одной только Чебоксарской тюрьме побывало 643 человека⁵⁸. Десятки активных участников революционной борьбы были осуждены на ссылку в отдаленные места. Так, царские палачи арестовали и сослали в Нарымский край революционного чувашского поэта Т. С. Семенова (Тайр Тимки). Н. И. Полорусов-Шелеби, также посвятивший свою революционную поэзию чуваш-

⁵⁶ Газ. «Чебоксарская правда», № 10, от 12 мая 1917 года.

⁵⁷ ЦГА ТАССР, ф. 1, 1906 г., д. 583, л. 20.

⁵⁸ «Материалы по истории Чувашской АССР», вып. II, Чебоксары, 1956, стр. 198.

скому народу, спасаясь от полицейских преследований, вынужден был уехать в Сибирь.

Разгул реакции в нерусских районах, в частности в Поволжье, сопровождался усилением русификаторских поползновений, которые в первую очередь обрушились на национальную школу, на прогрессивную национальную литературу. Все эти христианско-полицейские расправы производились, разумеется, с прямого благословения «царя-батюшки» и черносотенно-кадетской III Государственной думы, в которой помещики вместе с царскими сановниками и церковниками разрабатывали мероприятия по удушению революции. Черносотенное духовенство, напуганное растущим атеизмом народных масс, требовало усилить русификаторскую и православно-миссионерскую деятельность. Так, епископ Николай Варшавский с трибуны Государственной думы призывал «обрусить все нерусские и обратить в православие все неправославные элементы»⁵⁹. В годы столыпинской реакции черносотенная печать усиленно разжигала национальную вражду, всячески клеветала на нерусские народы, на их культуру. Архиреакционное духовенство настаивало также на изгнании родного языка из национальных школ с изъятием составленных на нем учебников. «Чуваши не «инородцы», ибо в 762 статье Свода законов, где перечислены «инородцы» Российской империи, они не упоминаются,— глубокомысленно рассуждали церковники, защищавшие великодержавный шовинизм.— Поэтому 1-й пункт правил об «инородческих» школах от 1907 года, разрешающий применение родного языка учащихся в первоначальном обучении, к чувашам не относится». Прикрываясь такими уловками, церковники вкупе с царскими администраторами начали поход против чувашского языка. Первый в эти годы образец погромной политики в национальной школе дали великодержавные мракобесы Буинского уезда Симбирской губернии. В годы реакции черносотенцы из училищного совета этого уезда приказали учителям чувашских школ «начать обучение вновь принятых учащихся не с чувашской азбуки, как было до сих пор, а с русской, подготовив к этому детей усиленными занятиями разговорным языком». Но жандармам от просвещения, у которых усердие превозмогало рассудок, и это показалось недостаточным. Инспектор народных училищ Буинского уезда Касаткин и наблюдатель школ священник Соколов объявили войну против всего «чувашского». Даже в употреблении переводной религиозной литературы в школах они умудрились обнаружить признаки «сепаратизма»! По их приказанию были

⁵⁹ «История Татарской АССР». Том 1, Казань, 1955, стр. 470.

изъяты учебники церковной истории на чувашском языке. В том же году Казанская переводческая комиссия (миссионерский центр издания религиозной литературы на языках народов Поволжья и Приуралья) заинтересовалась, почему задерживается распространение богослужебной литературы на чувашском языке. Ядринская уездная земская управа ответила, что она «не может выписать издания ввиду того, что не разрешает г. Директор народных училищ»⁶⁰.

Политика национальной дискриминации и великодержавных репрессий особенно сильно отразилась на деятельности Симбирской чувашской учительской школы. Это учебное заведение и его руководитель И. Я. Яковлев постоянно подвергались разнообразным гонениям, клевете и преследованиям. Еще до первой русской революции, в 1903 году, реакционные чиновники и церковнослужители добились упразднения должности инспекторов инородческих школ. Нападки значительно усилились в годы столыпинской реакции. Мракобесы стремились вообще ликвидировать Симбирскую чувашскую учительскую школу. 14 января 1911 года на собрании дворянства Казанской губернии помещики-крепостники, пресмыкающиеся перед реакцией, заявили, что пора уничтожить стремление чуваш к национальному освобождению и для этого разгромить Симбирскую школу — рассадницу «сепаратистских и революционных» идей⁶¹. С особой свирепостью черносотенцы обрушились на просвещение народов Поволжья в ходе VII Всероссийского дворянского съезда, происходившего в том же 1911 году. Излагая точку зрения ярых русификаторов Поволжья, помещик Арцыбашев говорил, что «инородческое население Казанской губернии, составляющее 70% всего населения, совершенно революционизируется и проникается сепаратистскими стремлениями в своих школах»⁶². Великодержавные расисты откровенно заявили на съезде: «Нам, дворянам, надлежит сказать, что школа должна быть русская и Россия для русских».

Все это по существу означало, что реакционное дворянство и духовенство стремятся ликвидировать даже русификаторско-миссионерскую систему Ильминского, поскольку она допускала обучение в школах на родном языке. Злобно браня нерусские школы, попы добивались изгнания родного языка учащихся, употреблявшегося для первоначального обучения в национальных школах. А это, как известно, и составляло основное новшество Ильминского. Усиленные нападки на его

⁶⁰ «Материалы по истории Татарии». Вып. 1, Казань, 1948, стр. 281.

⁶¹ Газ. «Казанский телеграф», № 5336 за 1911 год.

⁶² «Окраины России», № 10 за 1911 год, стр. 151.

систему объяснялись тем, что на практике ее применение начало давать неожиданные для ее зачинателей результаты: вместо распространения православно-русификаторских идей, родной язык стал служить передовой интеллигенции нерусских народов для пропаганды революционно-атеистического мировоззрения.

В целях усиления религиозной обработки народов Поволжья и восстановления пошатнувшегося авторитета церкви в годы столыпинской реакции был проведен ряд совещаний духовенства. На них, как правило, помимо всего прочего разрабатывались меры борьбы против мусульманства. Состав участников совещаний свидетельствует, что активную помощь церковникам оказывали их постоянные опекуны — полицейско-жандармские власти и Министерство народного просвещения.

В числе мер, предложенных этими сборищами для распространения религиозного дурмана и борьбы с атеизмом и материализмом, было установление строгого (разумеется, поповско-жандармского) контроля над нерусскими школами, изъятие из их программы всех дисциплин, не относящихся к религии, в том числе преподавания родного языка и т. п. С целью искоренения революционных и атеистических идей было предложено создать при духовных семинариях и академиях специальные кафедры. Значительно усилилась церковная цензура.

Это обстоятельство в первую очередь отразилось на издании светской литературы. Церковно-миссионерская цензура, отвергая демократические произведения чувашских авторов, всячески поощряла издание литературы, затемняющей сознание крестьян. Чтобы понять, какие идеи проповедовало читиво, выпущенное чувашским духовенством в годы столыпинской реакции, достаточно просмотреть названия этих книжек: «Милость божия чувашам — переселенцам Сибири» (Казань, 1911); «Бог труды любит» (Казань, 1912); «Фабиола или древние христиане» (Казань, 1912, переводчик В. Дмитриев); «Песни о царе на Руси святой» (Казань, 1913 г.); «Будьте благоразумны» (Казань, 1913, составитель И. Григорьев); «Привет чувашина своему духовному отцу» (Казань, 1913, составитель Д. Никифоров) и т. д. и т. п.

Поддерживая царизм и нападая на прогрессивную интеллигенцию, церковники в своих «литературных творениях» сулили возрождение чувашского народа благодаря христианскому просвещению. Только после обрусения и принятия истинного православия возможно перерождение азиатского нрава чуваш, — пророчествовал, например, поп Земляницкий. По его мнению, приобщением чуваш к духу христову должна

заняться «народная интеллигенция». Однако из среды чуваш,— жалуется этот «европеец»,— еще не вышла «настоящая интеллигенция угодников божьих»⁶³.

Неприязнь миссионера Земляницкого к чувашской интеллигенции вызвана тем, что ее передовая часть вместо христианского «просвещения» занялась революционным пробуждением трудящихся. Этим объясняется и тот факт, что после первой русской революции царские чиновники стали всячески преследовать образованных чуваш. Многие «неблагонадежные» учителя были совсем отстранены от педагогической работы или же лишены возможности обучать родной народ. Иногда даже священнослужители страдали от русификаторского усердия начальства. Известно, например, что в годы реакции чувашские священники некоторых приходов были заменены русскими, а чуваша-воспитанники духовных учебных заведений посвящались в сан священнослужителей вдали от родных мест.

Торжество контрреволюции привело к идейному распаду и разложению в среде временных попутчиков революции. Мелкобуржуазные интеллигенты в обстановке разгула реакции стали приспосабливаться к ней. Особенно усилился разброд в рядах партии эсеров. Многие чувашские эсеры, отказавшись от своих прежних псевдореволюционных взглядов, стали проповедовать поповщину и мистику, а затем открыто перешли в лагерь реакции. Эти ренегаты-приспособленцы слезно каялись в своих «революционных преступлениях». Так, эсер Алюнов писал священнику Рекееву в октябре 1909 года: «Я никогда не сомневался и не сомневаюсь в Вашей способности понимания увлечений и ошибок молодого поколения, ergo не могу сомневаться и в том, что Вы, по своей доброте и широкой терпимости к чужим мнениям, простите мне преступления; вольные и невольные»⁶⁴.

Чувашские эсеры и церковники стремились создать единый фронт буржуазных националистов, обманывая простаков прекраснодушными мечтаниями о пришествии некоего «вселенского христианства, очищенного от примеси политики, экономики и прочих вещей, с религией ничего не имеющих общего»⁶⁵.

Злейшие враги трудящихся масс ревностно заражали доверчивые души ядом религиозного дурмана, сеяли среди трудящихся упаднические настроения, пессимизм, упования на

⁶³ Т. Земляницкий. Чуваша. Казань, 1909, стр. 21—22.

⁶⁴ Цит. из статьи И. Д. Кузнецова. Предыстория Советской Чувашии. В сб. статей «15 лет Советской социалистической Чувашии». Чебоксары, 1935, стр. 30.

⁶⁵ Там же, стр. 29.

загробные радости в «лучшем мире». Ясно, что все это преследовало одну цель: воспрепятствовать классовому самосознанию народных масс, отвлечь их от революционной борьбы за свободу.

В годы столыпинской реакции большевики отстаивали теоретические основы марксистской партии и разгромили попытки контрреволюционной буржуазии соединить социалистическое мировоззрение с христианскими идеями. Коммунистическая партия оказалась единственной революционной силой, выдержавшей суровые испытания в мрачные годы торжества контрреволюции. Она на деле доказала свою преданность народу. Под руководством В. И. Ленина партия сумела воспитать и организовать народные массы на революционную борьбу, в ходе которой с эксплуататорского строя был сорван покров «святости и незыблемости», и трудящиеся воочию убедились в реакционной сущности религии, ее служителей и защитников.

Подчеркивая важное значение революционной борьбы как фактора, содействующего формированию материалистического мировоззрения в народных массах, В. И. Ленин писал, что «раб, сознавший свое рабство и поднявшийся на борьбу за свое освобождение, наполовину перестает уже быть рабом. Современный сознательный рабочий... отбрасывает от себя с презрением религиозные предрассудки, предоставляет небо в распоряжение попов и буржуазных ханжей, завоевывая себе лучшую жизнь здесь на земле»⁶⁶.

Победа Великой Октябрьской социалистической революции освободила народ не только от экономического и политического гнета, но и от духовного порабощения. Коренным образом порвав со старыми идеями и воззрениями, она в то же время положила начало активному преодолению религиозных взглядов, которые превратились из господствующей идеологии в исчезающий пережиток проклятого прошлого.

⁶⁶ В. И. Ленин. Соч., т. 10, стр. 66

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Наука неопровержимо доказала, что религия является не чем иным, как «фантастическим отражением в головах людей тех внешних сил, которые господствуют над ними в их повседневной жизни,— отражением, в котором земные силы принимают форму неземных».¹ Из марксистского учения о религии как превратном отражении превратного мира вытекает положение об историческом, преходящем характере религии.

Несмотря на то, что религия является самой консервативной формой сознания, она все же не остается неизменной. В зависимости от изменений в реальной жизни и именно общественных отношений неизбежно изменялись религиозные представления людей. «...С каждым великим историческим переворотом в общественных порядках происходит также и переворот в воззрениях и представлениях людей, а значит и в их религиозных представлениях».²

На заре своего существования религия выступает как форма сознания, отражающая в превратной форме зависимость человека от господствующих над ним внешних сил. На разных ступенях первобытного общества, в зависимости от условий жизни тех или иных племен, олицетворялись предметы и силы природы. Поэтому основоположники марксизма называли религию первобытнообщинного строя «обожествлением природы».

Следы наделения предметов и явлений природы сверхъестественными свойствами можно обнаружить и в позднейших религиозных верованиях разных народов, ибо религиозные представления каждой эпохи сохраняют в себе запас представлений, переходящих ей в наследство от предыдущей исторической эпохи. Запас этих представлений не является

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. О религии. М., 1955, стр. 113.

² Там же, стр. 72.

чем-то неизменным, застывшим. С течением времени эти представления изменяются и усложняются. «...Изменения, происходящие в этом запасе представлений, определяются классовыми, т. е. экономическими, отношениями людей, делающих эти изменения»,³ — писал Энгельс.

В условиях разложения первобытнообщинного строя, появления частной собственности и классового антагонизма соответствующий процесс расслоения происходит и в мире религиозной фантазии. Вслед за возникновением социального неравенства и «взаимоотношения» между богами стали строиться на господстве и подчинении: боги начали разделяться на высших и низших, более или менее могущественных. Изменились представления людей и о внешнем облике и функциях богов. Сверхъестественные существа отделились от природы и начали все более облекаться в человеческий образ. Если в доклассовом обществе им приписывалось только господство над явлениями природы, то теперь они приобрели и общественные атрибуты — способность управлять теми или иными сторонами общественной жизни людей. Этот процесс прослеживается и по материалам дохристианских религиозных верований чуваш: по образу и подобию земного мира, боги-духи в религии чуваш тоже разделились на высших и низших, появились главные и второстепенные боги, причем каждый из них получил свою особую «специальность».

Дальнейшее развитие классового общества, усиление государственной власти послужили причиной появления веры в единого бога (монотеизм), сменившей политеистическую религию. Одухотворение земной власти господствующих классов во главе с верховным правителем, облеченным неограниченной властью и имеющим в своем распоряжении военно-административный аппарат, получило отражение и в языческой религии чуваш. В мире богов чувашской языческой религии царил такая же иерархия, как и в общественном строе государственных образований, складывавшихся на территории Волго-Камья (Волжская Булгария, Золотая орда, Казанское ханство).

Если в условиях первобытного общества религия порождалась беспомощностью человека перед господствующими над ними силами природы, то в классовом обществе корни религии главным образом социальные. В классовом обществе религия не только порождается бессилием трудящихся масс в борьбе с классовым гнетом и эксплуатацией; она и закрепляет придавленность трудящихся, увековечивает гнет, усыпляет классовую борьбу — превращается в мощную идеологию.

³ К. Маркс и Ф. Энгельс. О религии, стр. 204.

ческую силу, обслуживающую интересы эксплуататоров. Именно поэтому господствующие классы в течение веков одурманивали сознание трудящихся этой «духовной сивухой», не жалели средств для поддержки, сохранения и укрепления религии в массах.

С возникновением классов и государств религии родового строя перестраиваются в классовые религии, отражающие экономическую и политическую структуру эксплуататорского общества и выполняющие роль орудия ослепления и обуздания народных масс. Так, например, развитие феодальных отношений в Волжской Булгарии привело к замене языческой религии исламом, ставшим государственной религией, призванной служить идеологическим оружием укрепления феодального строя и авторитета государства.

Ислам среди населения Булгарского государства насаждался насильственно, и внедрение его в сознание народных масс затянулось на несколько столетий. Проповедническая деятельность служителей мусульманства продолжалась и после вхождения народов Поволжья в состав Русского государства. Трудовые массы, страдавшие под гнетом и произволом булгарских, а впоследствии монголо-татарских феодалов, встретили новую религию — ислам — враждебно. В народной среде цепко держались языческие религиозные представления. Но все же под влиянием ислама язычество претерпело значительные изменения, восприняло ряд элементов мусульманских религиозных воззрений. Воздействию ислама подверглась не только языческая религия чуваш, но и религия финских народов Поволжья — мари, мордвы, удмуртов.

Со второй половины XVI века, с присоединением Поволжья к Русскому государству, среди нерусских народов стало насаждаться христианство — официальная религия царизма. Православной церкви отводилась значительная роль в осуществлении национально-колониальной политики царизма в Среднем Поволжье. Церковнослужители, как и церковь в целом, выступили в качестве ревностных защитников интересов господствующих классов.

Христианизация народов Поволжья проводилась репрессивными административно-полицейскими методами — прямым насилием, провокациями, угрозами, жестокой расправой над приверженцами старой веры. Православная церковь не только освящала режим насилия и закрепощение нерусских народов, но и ревностно выполняла колонизаторские функции проводника политики крепостнического государства. Миссионерская деятельность служителей церкви сопровождалась всеми видами принуждения, заимствованными из практики светских феодалов-крепостников.

Православие было для нерусских народов насильственно навязываемой религией. Идеологическая и практическая деятельность официальной государственной церкви вызывала у народов Поволжья острую ненависть к церковникам и породила идеологическую оппозицию к христианской церкви. Гнев и возмущение, антицерковные настроения нерусских крестьян с особой силой проявлялись в период стихийных народных волнений, не раз перераставших в могучее движение народных масс против феодально-крепостнических порядков. Наиболее распространенной формой идеологического протеста нерусских крестьян Поволжья против антинародной деятельности церковно-миссионерских учреждений и их деятелей являлись отказ от крещения, отступление в старую веру.

Самый акт возвращения крещеной массы населения к обрядам старой языческой веры носил ясно выраженный социальный характер. Однако возврат в старую веру не свидетельствует о сильных позициях язычества в народных массах. Наоборот, ко времени завершения массовой христианизации чуваш вера в могущество языческих богов была значительно поколеблена, терялась и вера в необходимость и действительность многих ритуалов язычества. Часть религиозно-магических обрядов языческой религии была совершенно забыта, часть праздников и обрядов превратилась в народные увеселения и развлечения, лишённые религиозного смысла, а некоторые древние верования смешались с образами и представлениями христианства и получили новое осмысление. В свою очередь, и учение православной церкви приспособлялось к производственно-бытовым условиям дореволюционного крестьянства.

Производственная деятельность людей, рост научных познаний в области явлений природы и общества свидетельствуют, что народные массы, несмотря на широкое бытование среди них религиозных представлений, жили не упованиями на милость всевышнего. Сама жизнь народа, острая классовая борьба с угнетателями способствовали росту сознательности трудящихся, расшатыванию их религиозных представлений. Однако в условиях эксплуататорского общества полный и окончательный отход всех трудящихся от религии невозможен, так как классовое общество, в частности капитализм, существует на подавлении сознания масс и сохранении социальных корней, питающих религию.

Великая Октябрьская социалистическая революция впервые в истории уничтожила власть эксплуататоров и открыла путь для социалистического преобразования общества. Она расшатала связь эксплуататорских классов с религией и подорвала классовую базу церкви. Вместе с уничтожением

власти капиталистов и помещиков были ликвидированы церковные землевладение и капиталы. Советское государство сразу же поставило в порядок дня ряд коренных вопросов, связанных с атеистическим воспитанием масс. В нашей стране осуществлена полная свобода совести граждан, как первая мера освобождения трудящихся от влияния религии и церкви; декретом от 23 января (5 февраля) 1918 г. церковь отделена от государства и школа — от церкви. Свобода отправления религиозных культов и свобода антирелигиозной пропаганды закреплена статьей 124 Конституции СССР.

Решающее значение для отхода трудящихся от религии имеют глубокие социально-экономические и культурные преобразования нашего общества. Построение социализма в СССР и невиданный размах коммунистического строительства, охвативший широчайшие народные массы, а также замечательные достижения нашей советской науки — все это наносит новые и новые удары по религии и укрепляет позиции атеизма.

Социальные корни религии в нашей стране значительным образом подорваны. Подавляющее большинство советских людей освободилось от религиозных пережитков, в их сознании победила марксистско-ленинская материалистическая идеология. Несмотря на это, полное преодоление «негодных пережитков негодного капиталистического прошлого» (Ленин), а в особенности религиозных, как наиболее устойчивых и вредных, — процесс длительный и сложный, требует большой и настойчивой работы.

В исторических решениях XXI съезда КПСС и докладах тов. Н. С. Хрущева на этом съезде определены задачи идеологической работы по воспитанию человека коммунизма.

«Вся идеологическая работа нашей партии и государства, — говорил на съезде Н. С. Хрущев, — призвана развивать новые качества советских людей, воспитывать их в духе коллективизма и трудолюбия, социалистического интернационализма и патриотизма, высоких принципов морали нового общества, в духе марксизма-ленинизма.»⁴

Коммунистическая партия, руководствуясь марксистско-ленинским, диалектико-материалистическим мировоззрением, ведет наш народ к коммунизму, где, по выражению К. Маркса, все источники общественного богатства польются полным потоком, где отношения практической повседневной жизни людей будут настолько ясными и разумными, что не останется никакого места для религии.

⁴ «Внеочередной XXI съезд КПСС. Стенографический отчет». М., Госполитиздат, 1959, стр. 55.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	3
Ранние формы религиозных верований у чуваш	5
Происхождение религии. Верования, связанные с существами и предметами реального мира. Обожествление огня. Почитание воды. Верования, относящиеся к небесным светилам. Культ солнца. Обожествление молнии и грома. Культ земли. Вера в существование души и демонологические представления. Следы тотемизма. Домашние духи («хёрт-сурт») и духи-хранители хозяйства. Культ «йёрёха». Поверья о водных духах. Лесной дух «арсури». Злые духи. Следы культа предков и похоронные обряды.	
Религия чуваш в эпоху Волжской Булгарии и монголо-татарского ига.	56
Возникновение классового общества и изменения в религиозных верованиях людей. «Волжская Булгария» — первое государство на территории Среднего Поволжья. Влияние общественно-административного строя Булгарского государства на религию чуваш. Иерархия богов в языческой религии чуваш. Культ «Валём-хуса». Религиозные верования и обряды волжских булгар. Принятие ислама. Влияние мусульманских верований на религиозные воззрения чуваш. Насильственное насаждение ислама среди чуваш в эпоху Золотой орды и Казанского ханства.	
Служители религиозного культа	88
Служители культа языческой религии и их преследование в связи с принятием ислама. Руководители и служители общественных жертвоприношений чуваш-язычников. Чувашские йомзи и характеристика их деятельности. Жульнические махинации йомзи. Поверья в превращение йомзей после смерти в киреметей. <u>Йомзи в роли врачей и способы их знахарского лечения болезней. Йомзи в условиях христианизации чуваш. Поверья о колдунах — «тухатмайш», «осамас» и др.</u>	
Языческие религиозные праздники и обряды чуваш	118

Происхождение религиозных праздников и обрядов и их связь с хозяйственной деятельностью человека. Обряды и праздники, связанные с периодом зимнего солнцестояния («сурăх ури»). «Сăварни». Цикл весенних праздников и обрядов («мăнкур», «сĕрен»). Земледельческие праздники и обряды. «Акатуй» — праздник весенней пашни. Полевое моление «уй чĕк». Моление о дожде. «Синсе». Обряд «кража земли» — «сĕр вăрлани». Цикл осенних праздников и обрядов. Осенние поминальные празднества. Обряды и поверья, связанные со скотоводством и пчеловодством.

Христианизация чуваш в XVI—XVII веках 158

Присоединение Чувашии к Русскому государству. Христианизация как орудие национально-колониальной политики царизма. Монастыри и города-крепости — опорные пункты христианства. Основание Казанской епархии и мероприятия по насаждению христианства. Борьба крестьян против насильственного крещения и монастырской колонизации.

Христианизация чуваш в XVIII веке 178

Подготовка кадров миссионеров для насаждения христианства. Представители русской общественной мысли о русификаторской политике царизма (И. Т. Посошков, В. Н. Татищев, Симонов). Административные и политические мероприятия царизма по распространению христианства. Миссионерская деятельность Новокрещенской конторы. Переселенческая политика. Массовая насильственная христианизация чуваш. Бесчинства православного духовенства. Активный протест чувашских крестьян русификации и насильственной христианизации. Наказы чувашских крестьян Екатерининской комиссии. Их борьба против служителей христианской религии во время крестьянской войны под предводительством Е. И. Пугачева. Итоги насильственной христианизации чуваш.

Христианизация чуваш в первой половине XIX века. 240

Усиление крепостнического и национального гнета. Движение за возврат в старую веру и борьба с ним царизма. Деятельность Российского библейского общества по изданию религиозной литературы на чувашском языке. Учреждение новой миссии в Казанской епархии и ее методы насаждения христианства. Борьба с обрядами языческой религии. Применение насильственных мер христианизации. Злодеяния и лихоимство духовенства. Использование школы как орудия насаждения христианства и русификаторской политики царизма. Итоги насаждения христианства.

Христианизация чуваш во второй половине XIX века 292

Развитие капитализма и положение чувашских крестьян. Усиление отступнического движения и успехи мусульманства. Русификаторская система Н. И. Ильминского, полемика вокруг нее. Центральная крещенотатарская школа и «Братство св. Гурия». Деятельность «братских» школ. Издание религиозной литературы на разговорных языках народов Поволжья. Выдающийся чувашский просветитель И. Я. Яковлев, его взгляды и деятельность. Поддержка церкви господствующими классами. Грабеж крестьян православным духовенством. Формы народного сопротивления православию. «Двоеверие» чуваш.

Революционная борьба и атеизм в Чувашии в начале XX века.	364
Революция 1905—1907 годов в Чувашии. Атеистическая пропаганда социал-демократических организаций. Борьба чувашского крестьян- ства против церкви и ее служителей в годы революции. Распростра- нение революционных и атеистических идей в учебных заведениях. Роль газеты «Хынар» в распространении научно-атеистических идей среди трудящихся Чувашии. Контрреволюционная деятельность церковнослужителей в годы первой русской революции.	
Заключение.	401

Денисов Петр Владимирович

РЕЛИГИОЗНЫЕ ВЕРОВАНИЯ ЧУВАШ (историко-этнографические очерки)

Оформление художника В. Ф. Солодовникова
Редактор В. А. Прохорова
Технический редактор Г. П. Петров
Корректор А. И. Сергеева

НТ 00162. Сдано в набор 31/VIII-1959 г. Подписано к печати 19/XI-1959 г.
Формат 60×92¹/₁₆. Объем 25,5 п. л. Уч. изд. л. 25,84. Тираж 2000 экз. Заказ 1455.
Изд. № 0193. Цена 8 р. 15 к.

Типография № 1 Министерства культуры Чувашской АССР.
Гор. Чебоксары, ул. Володарского, 5.