

Чувашский государственный институт гуманитарных наук

Г.А. Николаев

**ВОЛЖСКОЕ КРЕСТЬЯНСТВО
ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ
XIX – НАЧАЛЕ XX ВЕКА**

**ЭТЮДЫ
ПО ИСТОРИИ И ЭТНОЛОГИИ**

Чебоксары
2016

УДК 94(470+571)
ББК 63.3(2)53
Н 63

*Печатается по решению Ученого совета
Чувашского государственного института гуманитарных наук*

Научный редактор
доктор исторических наук **Л.А. Таймасов**

Рецензенты:
доктор исторических наук **А.Г. Иванов**
доктор исторических наук **В.П. Иванов**

Николаев Г.А.

Волжское крестьянство во второй половине XIX — начале XX века: этюды по истории и этнологии / Г.А. Николаев. — Чебоксары: ЧГИГН, 2016. — 312 с.

В книге освещаются отдельные стороны жизни многонационального волжского крестьянства второй половины XIX — начала XX века.

Адресована историкам, этнологам, студентам, широкой общественности.

На обложке: воспроизведение картины А.И. Миттова «Пахота». Из серии «Алран кайми акисухи». 1965.

ISBN 978–5–87677–210–7

© Г.А. Николаев, 2016
© Чувашский государственный
институт гуманитарных наук, 2016

Внучкам — Дарине, Диане, Анастасии — посвящается

В истории русской жизни есть столько и таких незатронутых вопросов, что затронуть их составит славу тех, кто их только затронет, хотя и не решит.

В.О. Ключевский

ВВЕДЕНИЕ

Во второй половине XIX — начале XX в. российское крестьянство, как и в предыдущие столетия, продолжало выполнять великую, исключительно благородную миссию. Оно кормило страну: выращивало хлеб и производило животноводческую продукцию. В местностях, где естественно-географические и природно-климатические условия благоприятствовали садоводству и огородничеству, пахарь поставлял на рынок еще фрукты и овощи. В лесистых районах помимо земледелия и животноводства он промышлял охотой, пчеловодством, сбором грибов и ягод, в прибрежной полосе морей и крупных рек — рыболовством. Когда выпадала возможность, хлебопашец принимался за кустарные промыслы, выезжал на заработки. Исключительно весом его вклад и в развитие производительных сил в малонаселенных регионах страны, куда он переселялся в поисках лучшей доли. Крестьянство поставляло стране самую многочисленную группу рекрутов, как никакое другое сословие, оно было отягощено налогами, несло изрядное количество повинностей. В социокультурном плане хлебопашцы являлись основными носителями этнокультуры народов. Семьи и малые сообщества крестьян являлись кол-

лективным хранилищем стародавних традиций и обрядов, традиционных верований, хозяйственно-экономического и социального опыта, мифов и легенд, системы ценностей и т.д.

Жителю российской деревни, великому труженику, посвящено большое число научных изысканий. Их авторами являются и историки, и экономисты, и этнографы, специалисты прочих отраслей гуманитарных знаний. Тем не менее крестьянство, как бы это ни звучало неожиданно, продолжает оставаться «великим неизвестным», как образно выразился один из создателей современного крестьяноведения, профессор Манчестерского университета (Великобритания) Теодор Шанин. Рассматриваемая тема, как никакая другая, глубока, объемна, необъятна и практически неисчерпаема.

Настоящая книга посвящена многонациональному волжскому крестьянству второй половины XIX — начала XX в. В региональной историографии в фокусе внимания исследователей находятся, как правило, отдельные его национальные группы — марийцы, мордва, русские, татары, удмурты, чуваша и проч. Такой подход имеет очевидные плюсы — позволяет глубоко и детально изучить рассматриваемый предмет, применять для анализа тонкий исследовательский инструментарий и т.д. Вместе с тем данный прием не лишен и недостатков, ибо при его использовании разрывается живая связь субъекта с этническими партнерами, затрудняется объективная оценка происходящих процессов: все познается в сравнении. Поскольку в выбранных нами для анализа сюжетах крестьяне различной этнической принадлежности выступают равноправными участниками исторического процесса, постольку и происходившие в их среде перемены освещаются, насколько это возможно, синхронно. Рассматриваемые вопросы имеют отношение к социально-экономическому, этнокультурному и этноконфессиональному аспектам крестьяноведения. Географические рамки работы ограничены двумя поволжскими губерниями — Казанской и Симбирской.

Настоящая книга — промежуточный итог исследований автора по данной проблематике. Слово «этюды» не случайно присутствует в ее названии. Оно определяет жанр научного издания. Сочинение не претендует на исчерпывающее раскрытие анализируемых сюжетов, тем более на бесспорную трактовку исторических реалий. Хочется надеяться, что большой разговор по теме еще впереди. При работе над очерками автор стремился опираться на широкий корпус исторических источников, на многочисленные труды отечественных исследователей, выполненных ими в разное время.

Пользуясь случаем, выражаю искреннюю признательность директору института, доктору филологических наук Ю.Н. Исаеву за всемерное содействие в издании настоящей книги.

НОВОЕ ВРЕМЯ – НОВЫЕ ВЕТРЫ

Нам довелось быть свидетелями величайших преобразований, какие испытывала на себе Русская земля; одним законодательным актом дарована была свобода двадцати миллионам крепостных людей; в первый раз со времени ее существования в России водворилось правосудие; организовано было местное самоуправление; явилась неизвестная прежде свобода печати; страна покрылась сетью железных дорог. Россия, можно сказать, обновилась вся, как бы в купели живой воды, бьющей из вечных источников свободы и правды.

Б.Н. Чичерин

От ветоши молодой траве ходу нет. Ветошь глушит.

Русская пословица

Буржуазное обновление России заняло неполных шесть десятилетий XIX–XX вв. На этом пути ею были достигнуты обнадеживающие результаты и бесспорные успехи. Но имело место и торможение реформ, и откат от них. Многие жизненно необходимые преобразования так и не стали реальностью. Слишком скромным оказывался каждый раз обновленческий потенциал правительств русских монархов. В конечном итоге в силу множества причин и обстоятельств самодержавное государство не справилось с вызовами времени и кануло в Лету. История преподнесла России очередные испытания на внутреннюю прочность... Спустя три четверти века, пройдя через горнило социалистической перековки, на рубеже XX–XXI вв. она вновь приступила к организации жизни своих граждан на основе рыночных отношений.

Во второй половине XIX в., несмотря на все зигзаги проводимого правительством внутреннего курса, Россия дышала воздухом обновления. Волна за волной реформы вновь и вновь окатывали ее политическое, экономическое, социальное и культурное поле. В пореформенный период в жерновах преобразований оказывались все новые и новые сферы бытия российского общества. Пространство деревни — одна из арен, где развернулась масштабная ломка прежнего уклада жизни.

Преобразования в аграрном секторе экономики открыли счет реформам, вошедшим во многие отечественные научные сочинения под эпитетом «великие». Объективно ситуация в стране могла развиваться лишь в подобном ключе. В дореформенное время основное сословие страны составляли крестьяне, производившие львиную долю сельскохозяйственной продукции и несшие на своих плечах основную часть налогового бремени. Фактически деревня являла собой одну из несущих конструкций здания экономики Российской империи. Но беда заключалась в том, что она — конструкция — была изрядно разъедена ржавчиной и катастрофически теряла запас прочности. В чем же это выражалось? В правовом отношении жители деревни — крестьяне — были ущемлены, как никакая другая категория населения, и являлись чуть ли не «живой собственностью» феодала со всеми вытекающими из данной ситуации последствиями. Их труд, лишенный всякого стимула, был малопродуктивным. Насилие как механизм, призванный обеспечить эффективность крестьянской экономики, уже исчерпало себя. Его масштабы в дореформенное время уже были и так запредельными. В социальном же плане использование данного инструмента давало крайне опасные плоды. Поджоги помещичьих имений, кражи из казенного, удельного и господского лесов и прочие формы антикрепостнических выступлений в первой половине XIX в. стали обыденностью. Участились крестьянские бунты. Крепостное право, эмоционально окрещенное многими критически мыслящими людьми страны не иначе, как рабство, стало всеохватным тормозом для российского общества. Оно делало невозможным сколько-нибудь соответствующее требованиям времени поступательное развитие державы, став жесткой преградой росткам капитализма, зародившимся в феодальную эпоху как в деревне, так и в городе. В нравственно-этическом же отношении крепостное состояние выделялось позорной отметиной на теле обширной империи.

Феодальная Россия, где первым помещиком являлся сам всемогущий монарх и где система власти высшего и среднего уровня была представлена чуть ли не исключительно дворянским сословием, к отмене крепостного состояния шла чересчур долго и неохотно. Усилия самодержавного государства в смягчении его форм в XVIII в. вылились, во-первых, в меры по ограничению едва ли не всеобъемлющей власти помещиков

над крепостными, во-вторых, в шаги по некоторому расширению куцых прав основного сословия. В последующий период, особенно при Александре I и Николае I, попытки власти внести обновление в социально-экономическую действительность деревни стали достаточно решительными и относительно результативными. В отдельных преобразованиях, претворенных в жизнь при их правлении — реализация указов о свободных хлебопашцах (от 20 февраля 1803 г.) и обязанных крестьянах (от 2 апреля 1842 г.), реформа 1807—1819 гг. в Остзейском крае, реформа П.Д. Киселева 1837—1841 гг. в государственной деревне и др., — уже просматривались расплывчатые контуры будущих масштабных перемен 1860-х гг. Но верховная власть устами Александра II сама вынуждена была признать, что все направленные на смягчение крестьянского вопроса до 1861 г. усилия государства могли быть квалифицированы не иначе, как меры или «нерешительные», или «решительные только для некоторых местностей», или реализованные в «виде опыта»¹. И если бы не жесткая внешняя встряска, случившаяся в 1853—1856 гг., крепостное состояние еще достаточно долго продолжало бы наполнять жизненное пространство российской деревни.

Итоги Крымской войны потрясли и власть, и общество. С дымом пожарищ проигранных сражений окончательно растаяли последние иллюзии относительно военной и экономической мощи страны. Уж очень разительным оказалось высвеченное в баталиях Восточной кампании ее военно-техническое отставание от цивилизованных государств Европы — Англии и Франции. Здравомыслящие государственные мужи и передовая часть русского общества не сомневались в том, что час феодальной Петербургской империи пробил и без проведения глубоких преобразований ей не быть в клубе развитых стран мира. Для политической элиты стал очевидным факт, что возвращение евро-азиатской державой утраченных позиций в геополитическом пространстве напрямую связано с коренными переменами в ее внутренней жизни.

Отмена крепостного права — переломный рубеж в истории романовской империи. Подписав 19 февраля 1861 г. Манифест, раскрывающие и развивающие его содержание сопутствующие законодательные акты, Александр II сверг подданных многонациональной и поликонфессиональной державы в буржуазную эпоху — в исторически более прогрессивное общественно-экономическое измерение. В открывшихся условиях капиталистический уклад получил относительно широкие просторы для развития. Стала реальностью организация жизни, кардинально отличающаяся от прежнего бытия. Де-юре крепостное состояние помещичьих крестьян с данного момента стало историей. Рамки правового поля, определявшие их жизнедеятельность, на порядок расширились. Вчерашние крепостные стали лично свободными и приобрели права юриди-

ческого лица. Согласно «Общему положению о крестьянах, вышедших из крепостной зависимости», им уже не требовалось дозволение помещика при вступлении в брак и решении «семейственных дел». Они теперь могли заключать сделки и брать на себя хозяйственные, долговые и прочие обязательства, производить «свободную торговлю» — «без взятия торговых свидетельств и без платежа пошлин», открывать и содержать ремесленные и торгово-промышленные заведения, записываться в цехи и вступать в гильдии, выкупать в собственность усадебную оседлость, «с согласия помещиков» приобретать в собственность полевые угодья, подавать жалобы и ходатайства, быть свидетелями и поручителями, отстаивать свои интересы в суде, принимать участие в решении мирских дел, отправлять общественные должности, перечислиться в другие сословия и сельские общества, с соблюдением установленных правил отлучаться с места жительства, отдавать своих детей «в общие учебные заведения» и поступать на службу «по учебной, ученой и межевым частям», покупать на свое имя движимое и недвижимое имущество, закладывать или распоряжаться иным образом своей собственностью, а также совершать некоторые другие акты аналогичного ряда. Особо следует отметить то обстоятельство, что крестьяне, ставшие лично свободными, не могли быть подвергнуты наказанию иначе, как по приговору суда или «законному распоряжению поставленных над ними правительственных и общественных властей»².

В активе реформы 1861 г. и другие позитивные новшества и перемены. Она де-юре ввела в пространстве владельческой деревни крестьянское общественное самоуправление, определив его структуру, компетенцию, порядок функционирования, обязанности должностных лиц различных его звеньев и место в системе местной администрации³. Реализуемые масштабные преобразования привели к завершению процесс формирования крестьянской поземельной собственности — надельного землевладения⁴. Законодательство 19 февраля 1861 г. стало и своего рода локомотивом, вытянувшим реформы аналогичного ряда в среде крестьян иных разрядов. В частности, в 1863 г. перешла рубежную черту в своей истории удельная деревня, в 1866 г. — государственная и т.д. В первой начало радикальным преобразованиям было дано принятым 26 июня 1863 г. «Положением о крестьянах, водворенных на землях имений государевых, дворцовых и удельных», во второй — высочайше утвержденным 18 января 1866 г. мнением Государственного совета «О преобразовании общественного управления государственных крестьян и о передаче сих крестьян в ведение общих губернских и уездных, а также местных по крестьянским делам учреждений» и законом от 24 ноября 1866 г. «О поземельном устройстве государственных крестьян в 36 губерниях»⁵. И наконец, отмена крепостного права создала условия для претворения в жизнь других реформ, существенно расширивших права основного сословия страны.

По высочайше утвержденному Положению от 1 января 1864 г., крестьяне могли избирать и быть избранными в земские гласные⁶, по именному указу от 20 ноября 1864 г. *владеющим русским языком* (курсив наш. — Г.Н.) хлебопашцам было даровано право быть избранным в присяжные заседатели и в этом качестве принимать участие в работе судов⁷ и т.д.

В новейшей отечественной исторической литературе отмена крепостного права без основания квалифицируется как «великий социально-экономический компромисс», навязанный верховной властью помещикам и их «подданным»⁸. Подобный акт объективно не мог не нанести глубокие, болезненные «раны» их главным участникам. Классику русской литературы Н.А. Некрасову, своими произведениями снискавшему в среде соотечественников славу народного заступника, принадлежит, пожалуй, самая краткая, но вместе с тем очень емкая оценка, касающаяся отмены крепостного права в России. Поэтом она вложена в уста семи крестьян, пустившихся в странствие по ее просторам в поисках ответа на весьма щекотливый вопрос: «Кому живется весело, / Вольготно на Руси?» В четырех стихотворных строках им отражены и историческое значение происшедшего события, и характерные его особенности⁹:

Порвалась цепь великая,
Порвалась — расскочилась:
Одним концом по барину,
Другим по мужику!..

В дореформенное время крестьяне вместе со своим рабочим скотом и нехитрым сельскохозяйственным инвентарем составляли часть инфраструктуры помещичьего хозяйства. Законодательство 19 февраля 1861 г. положило начало долгому процессу «разрыва» данного хозяйствующего субъекта на две автономные единицы. Оно лишило владельцев имений — дворян — главной привилегии: права владеть крепостными, использовать без всякой платы их рабочие руки. Теперь их прежней организации хозяйства была лишь одна альтернатива — применение в нем вольнонаемного труда. Помещик обязан был наделять — сначала за повинности, а потом за выкуп — своих вчерашних крепостных, пользовавшихся землей «до обнаружения Положения 19 февраля 1861 г.», с их согласия «усадебной оседлостью» и сверх того, «для обеспечения их быта и для выполнения их обязанностей пред правительством и помещиком», пашней и другими видами сельскохозяйственных угодий. В состав предоставляемых в распоряжение крестьян наделов могла включаться только удобная земля. Не полагались в их счет «неспособные ни к пашне, ни к сенокосению, ни вообще к возделыванию» участ-

ки. Допускалось наделение хлебопашцев солончаками из расчета три его десятины за одну удобной земли. Но при этом «не только весь надел, но и значительная часть его» не могли состоять только из участков с подобной почвой. В великороссийских губерниях, в том числе в Казанской и Симбирской, величина предоставляемых крестьянам наделов не должна была быть меньше низшей нормы, установленной для отдельных местностей «Местными положениями». Огороды, капустники, хмельники и конопляники, не вошедшие в состав усадебных земель, без согласия крестьян не могли быть подвергнуты отрезке. В случаях, когда существовавшие до 19 февраля 1861 г. крестьянские наделы оказывались меньше низшего его размера, владельцы имений должны были или прирезать недостающее количество земли, или же понизить, соразмерно количеству недостающей площади, приходящиеся на нее повинности¹⁰.

Весьма важный момент: верховная власть, навязав реформу помещикам и их крестьянам, максимально позаботилась о смягчении последствий болезненного «разрыва» для «благородного сословия» и о создании для него относительно сносных условий хозяйствования на буржуазных основах. По «монаршей милости» при претворении в жизнь масштабных преобразований, особенно на начальном их этапе, смягчающей «удар» вводимых болезненных новшеств «подушкой» для дворян выпало стать их бывшим «подданным». Государство обеспечило помещиков выкупной ссудой — в виде гарантированных ценных бумаг, взвалив тем самым на себя труднейшую задачу по получению этих платежей с бывших крепостных крестьян, не располагавших в своем абсолютном большинстве подобным капиталом. При этом правительство попутно разрубило и связанный с «первым сословием» тугой долговой «узел», удержав с суммы причитавшихся дворянам средств накопившиеся за ними в дореформенный период просроченные кредитным учреждениям платежи¹¹. В эпоху контрреформ, когда реставрация сословного начала стала рассматриваться как необходимое условие возрождения российского самодержавия¹², с целью увеличить «плаучесть» помещичьего хозяйства во все более укрепляющейся рыночной стихии 3 июня 1885 г. высочайше был учрежден Дворянский земельный банк. Главная цель данного шага — удовлетворение потребности дворянства в денежных средствах, поддержка их землевладения¹³. Косвенно существенное финансовое содействие им было оказано и тремя годами раньше — учреждением 18 мая 1882 г. Крестьянского поземельного банка. Выдаваемый крестьянам кредит был целевым — только на покупку частновладельческих земель¹⁴. Тем самым было предотвращено падение цен на поземельную собственность «первого сословия».

В сконструированном верховной властью механизме масштабных преобразований крестьянам на порядок было дискомфортнее, чем помещикам. Законодательство

19 февраля 1861 г. в связке «помещики — крестьяне» место «хозяев положения» отводило первому звену данных «сообщающихся сосудов». Оно признало дворян собственниками всех земель — находившихся как в их запашке, так и в пользовании бывших крепостных. Конкретные условия освобождения от крепостного состояния для жителей бывшей помещичьей деревни определялись владельцами имений. Проверка составленных ими уставных грамот, где фиксировались эти условия, поручалась мировым посредникам, коими являлись также представители «первого сословия»¹⁵. В великороссийских губерниях, в том числе в Казанской и Симбирской, владелец имения в случае, когда дореформенный надел хлебопашцев превышал установленные для отдельных местностей «Местными положениями» его высшие нормы, имел право отрезать от предоставляемого участка «лишние» площади. Подобным же образом он мог поступить и тогда, когда после наделения крестьян в его собственном распоряжении оставалось менее одной трети общего количества принадлежащих ему угодий: до искомого объема недостающие земли могли пополняться за счет земель хлебопашцев. Помещик был вправе предложить своим бывшим крепостным в дар (без выкупа) надел, равный четверти высшей нормы¹⁶. Первые девять лет с момента начала реализации реформы 19 февраля 1861 г. хлебопашец мог отказаться от надела и тем самым освободиться от связанных с ним повинностей лишь в исключительных случаях¹⁷. До перехода на выкуп — а этот отрезок времени для многих сельских обществ растянулся на два десятилетия¹⁸ — помещики и их «подданные» должны были оставаться в единой хозяйственно-экономической «упряжке». Кстати, данная ситуация отразилась и в статусе лиц, составлявших второе звено этой «связки» — временнообязанные крестьяне¹⁹. (Бывшие удельные крестьяне переводились на обязательный выкуп с 26 июня 1865 г., а бывшие государственные — с 1 января 1887 г.²⁰) До тех пор, пока крестьяне находились во «временнообязанном» состоянии, помещик сохранял над ними достаточно широкую административно-полицейскую власть и мог вмешиваться во внутреннюю жизнь сельского «мира»²¹. В пользу владельцев имений за предоставленные в пользование наделные земли перешедшие на выкуп крестьяне обязаны были отбывать определенные в «Местных положениях» повинности. Их несение, правда, было несколько упорядочено и смягчено²². Желанный статус — крестьянин-собственник — хлебопашцы приобретали, лишь переходя на выкуп. С этого момента его обязательные отношения с владельцами имений прекращались. Но теперь они вступали в правоотношения с государством: в течение 49 лет им предстояло погашать выкупную ссуду и выплачивать проценты по ней казне²³. (Для бывших удельных крестьян он составлял также 49 лет²⁴, а для бывших государственных крестьян — 44 года²⁵.)

При всей масштабности и глубине реформы 1860-х гг. лишь отчасти избавили крестьянство от тяжелой крепостнической ноши. В отличие от других сословий — дворянства, духовенства и купечества, оно и в пореформенное время продолжало пользоваться меньшими правами. Согласно законодательству 19 февраля 1861 г., бывшие крепостные обязаны были нести оброчную подать (отменена в 1887 г.²⁶), земские и прочие сборы, а также мирские повинности²⁷. За мелкие преступления крестьян продолжал судить особый сословный волостной суд²⁸. Для них сохранялись телесные наказания. Правда, широта применения этой средневековой меры сузилась: женщины и ряд категорий сельских обывателей были освобождены от порки розгами²⁹. Поземельная община с его круговой порукой (отменена в 1903 г.³⁰) в уплате налогов и прикреплении хлебопашцев к месту жительства благополучно пережила всеобщую ломку уклада жизни деревни. Более того, она повысила свой статус — стала низшим звеном местной администрации³¹ и укрепила свое положение: сельское общество было объявлено собственником отведенной крестьянам земли³². (При подворной форме землевладения субъектом собственности становился крестьянский двор.) Крестьяне были ограничены в праве распоряжения своими наделами. До погашения выкупной ссуды земля, приобретенная сельским обществом или отдельным крестьянским двором, не могла быть заложена в кредитные учреждения. Домохозяин мог уступить свой надел однообщиннику или постороннему лицу, принятому в общество, только с согласия сельского «мира»³³ и т.д.

В конце 1850-х гг. крестьянство Средней Волги жило мечтами о грядущей воле. В том, что столь тягостное для них крепостное состояние в скором времени будет отменено, здесь мало кто сомневался. Многие из сельских обывателей искренне верили, что «царь волю несколько раз давал, но до крестьян она не доходила, потому что господа обманывали и царя, и их»³⁴. Когда же в начале марта 1861 г. ожидаемое стало явью, циркулировавшие на Средней Волге и без того многочисленные слухи, как и повсеместно в стране, пополнились толками «о полной воле с настоящего момента, о правах собственности крестьян на все земли и леса, о праве их на запасные хлебные магазины, на раздел господских выпусков и выгонов, а в иных местах даже на раздел хлеба в господских амбарах»³⁵. (1 декабря 1861 г. Александр II вынужден был издать специальный указ, разъясняющий, что «никакой другой воли не будет, кроме той, которая дана, и потому крестьяне должны исполнять то, чего требуют от них общие законы и Положения 19 февраля»³⁶.) Действительность не оправдала сладких надежд хлебопашцев. Монаршая «милость» оказалась весьма горькой на вкус: землю надо выкупать, до заключения подобных сделок необходимо нести прежние повинности... На время сред-

невожская деревня потеряла привычный, размеренный ритм жизни. Новая реальность стала темой всеобщего обсуждения, жарких споров. Большая часть сельских обществ встретила реформу без всякого восторга, но как данность, которую уже нельзя изменить. В части же сел и деревень страсти накалились до предела. В них, по свидетельству современника, «самые разумные старики сделались легковвернее детей»³⁷. Село Бездна Спасского уезда Казанской губернии, где за толкование положений объявленного законодательства взялся — причем исключительно в угоду крестьянским чаяниям — знающий грамоту местный крестьянин Антон Петров, стало своего рода центром противодействия проводимой реформе на Средней Волге. Лишь применив войска, итогом чего стали несколько десятков убитых и сотни раненых, властям удалось подавить набравший силу бунт. В течение всего периода, пока претворялись в жизнь положения реформ 1861, 1863 и 1866 гг., противостояние в системе отношений «крестьяне — власть», «крестьяне — помещики», «крестьяне — казна», «крестьяне — удельное ведомство» периодически возникало то в одном, то в другом сельском обществе Казанской и Симбирской губерний. Особенно упорны были в своем неприятии насаждаемого великого социально-экономического компромисса русские хлебопашцы, понесшие в ходе его насаждения наибольшие земельные потери. Практически все подобные конфликты имели один и тот же конечный результат. Подчиняясь оказываемому жесткому внешнему воздействию — порке розгами, аресту, высылке на поселение и т.д., хлебопашцы шли на мировую: принимали навязываемые им условия хозяйствования³⁸. Лишь члены единичных сельских обществ, как, к примеру, бывшие крепостные помещиков Мятлевых, водворенные в с. Порецкое Алатырского уезда Симбирской губернии, сочли возможным выразить российскому императору «верноподданническую свою благодарность за дарование им прав свободных сельских обывателей»³⁹.

Реализация реформ 1860-х гг. внесла существенные перемены в жизнь средневожской деревни. Завершение процесса складывания крестьянского надельного землевладения — одно из важных социально-экономических последствий реализации масштабных преобразований 1861, 1863 и 1866 гг. в ее бытии. Надельные земли составили главную основу полевого хозяйства чуть ли не всей массы вышедшей из крепостнической неволи жителей деревни. («Крупные крестьяне», как правило, основную долю доходов получали за счет хозяйствования на вненадельных землях.) Площадь поземельной собственности, оказавшаяся в их руках после всевозможных «перетрясок» 1860-х гг. — отрезков, обменов, размежеваний и прочих подобных операций, была зарегистрирована в ходе первой переписи поземельной собственности 1877 г. Согласно ее данным, в Казанской губернии за крестьянами было признано право на владение

3 205 412 дес. наделной земли, в том числе за бывшими владельческими (в своем абсолютном большинстве русские) — 279 070 дес. (8,7 %), за бывшими государственными (мари, удмурты, абсолютное большинство чувашей, татар и мордвы, а также часть русских) — 2 870 900 дес. (89,6 %), за бывшими удельными (русские и чуваше) — 55 344 дес. (1,7 %). В собственности сельских обществ Симбирской губернии находилось 1 658 265 дес. земли, в том числе в поземельных союзах бывших владельческих крестьян (в своем абсолютном большинстве русские) — 529 927 дес. (32 %), бывших государственных (главным образом татары) — 148 126 дес. (8,9 %), бывших удельных (основная масса мордвы, чувашей, часть русских и татар) — 980 212 дес. (59,1 %) ⁴⁰.

Общая площадь наделного землевладения в средневолжской деревне в пореформенный период существенных изменений не претерпела. Земельная перепись 1905 г. зарегистрировала в Казанской губернии 3 205 412 дес. наделной земли, в Симбирской — 1 658 265 дес. В первой названный вид поземельной собственности превышает аналогичные статистические характеристики 1877 г. на 41 610 дес., а во второй, напротив, уступает им на 33 156 дес. ⁴¹ Изменения площади наделной поземельной собственности части сельских обществ были обусловлены разными причинами: более точной регистрацией величины владений в ходе третьей земельной переписи, отводом участков церковным причтам и под строительство железных дорог, обменом с другими хозяйствующими субъектами частями владений, прикупкой земли, главным образом от частных владельцев, реже — от казны и удельного ведомства. В начале XX в. большинство общин в регионе владело наделами той же величины, что и в 1860-х гг. Любопытны в данном плане полученные земскими статистиками сведения о наделном землевладении сельских обществ по Казанской губернии на 1 января 1907 г. На указанную дату земельными угодьями первоначального наделения здесь распоряжались: у татар — 95,6 % поземельных союзов, у марийцев — 93,3 %, у чувашей — 86,2 %, у русских — 83,2 % ⁴². Увеличение численности сельского населения имело своим следствием рост малоземелья. С 1877 по 1905 г. обеспеченность крестьян наделной землей в Казанской губернии уменьшилась с 11,4 дес. до 8,6 дес. на один двор, в том числе в бывшей владельческой деревне — с 6,6 дес. до 5,8 дес., в бывшей государственной — с 12,2 дес. до 9,0 дес., в бывшей удельной — с 9,8 дес. до 9,2 дес. ⁴³ Аналогичную картину наблюдаем по Симбирской губернии. За указанный отрезок времени обеспеченность хлебопашцев наделной землей здесь уменьшилась с 9,4 дес. до 6,8 дес. на один двор, в том числе у бывших владельческих крестьян — с 7,0 дес. до 5,6 дес., у бывших государственных — с 11,2 дес. до 6,5 дес., у бывших удельных — с 11,1 дес. до 7,7 дес. ⁴⁴

Закрепление де-юре за сельскими обществами надельной земли в собственность стало важным моментом в социально-экономической жизни средневожской деревни. Данный акт существенно облегчил крестьянам защиту полученных владений от притязаний других хозяйствующих субъектов, изменил их отношение к общему «достоянию», а также стал внешним толчком, способствовавшим поиску шагов по рациональному использованию доставшегося земельного фонда. Отдельные поземельные союзы, преследуя цель эффективно эксплуатировать свои земли, в местностях, отстоявших на значительном расстоянии от основной дачи, основывали новые выселки. Так, 10 апреля 1896 г. сход Нижнеутско-Яндобинского сельского общества Цивильского уезда Казанской губернии постановил в Кармаевской даче, представлявшей большое неудобство для землепользования ввиду ее удаленности («земля остается [без] обработки или сдается за бесценок крестьянам близлежащих селений»), основать новое населенное место под названием Выселок Нижние Уты Яндоба⁴⁵. В 1898 г. хлебопашцы д. Возжи Симбирского уезда одноименной губернии в числе 211 ревизских душ на «заполном» участке площадью в 725 дес., расположенном в 17 верстах от их места жительства, образовали новое населенное место — д. Николаевка⁴⁶. В части общин упорядочение пользования пахотными и иными угодьями достигалось полюбовным (к примеру, в Кезьминском и Дьячевском сельских обществах Симбирского уезда одноименной губернии⁴⁷) и судебным размежеванием (в частности, в Нижнетимерсянском и Среднетимерсянском сельских обществах того же уезда и той же губернии⁴⁸) земельных дач. Второй способ разрешения земельных отношений нес его участникам большие финансовые и морально-психологические издержки. Сторона, по той или иной причине недовольная решением суда, как правило, опротестовывала вынесенный вердикт, что влекло все новые и новые судебные разбирательства⁴⁹. При нежелании тяжущихся сторон идти на взаимные уступки судебное межевание вместе с тем было единственным способом радикально разрешить тянувшийся многие годы земельный спор. Став де-юре владельцами поземельной собственности, в условиях набирающих силу рыночных реалий с каждым новым десятилетием все больше и больше сельских обществ региона, преследуя цель навсегда избавить свои поземельные союзы от их исторических пут (владение землей с другими земельными общинами по одному акту-плану, общие владения, межобщинная и межселенная чересполосность), выбирали, образно выражаясь, хирургический способ лечения застарелой болезни — судебное размежевание общих и спорных земельных дач. В пореформенное время средневожская деревня добилась некоторых подвижек на этом ухабистом пути⁵⁰. Большинство же тяжущихся между собой сельских обществ надолго «застряло» в земельных разбирательствах. Так, в на-

чале XX в. в Казанской губернии площадь крестьянских земель, вовлеченных в судебно-межевой спор, достигала огромной величины — 1 млн дес.⁵¹ В плане упорядочения землепользования данная административная единица входила в зону самых проблемных территорий Российской империи и представляла собой чуть ли не сплошное пространство «сросшихся» земельных общин. Здесь 2 210 селений на площади 1 159 030 дес. владели землей по одному акту-плану⁵².

Особенно большие неудобства испытывали от земельного «раздрая» «иностранческие» сельские общества региона. Исторически сложилось так, что именно в пространстве марийской и чувашской деревни, наиболее подверженной патриархально-родовым традициям, земельные союзы крестьян в ходе эволюции вызрели в сложные социальные образования, объединявшие под своей «скорлупой» до тридцати и более населенных мест⁵³. Свой отпечаток на данный процесс наложило проводившееся здесь в конце XVIII — начале XIX в. Генеральное межевание. Чересполосное расположение земель разных сообществ вынуждало землемеров обмежевывать уголья соседних простых и сложных общин в одну окружную межу. В границах последних часть земельных союзов в своем развитии стала сливаться в более крупные социальные образования. Так, в начале XX в. в Чебоксарском уезде Казанской губернии, где основное сельское население составляли чуваша, 213 сельских обществ из 290 владели землей по одному акту-плану, составляя группы из 30—35 сел и деревень. В судебно-межевом споре здесь находилось пять дач Генерального межевания, которыми владели 23 земельные общины в составе 110 населенных мест⁵⁴.

Не менее значимым явлением в средневолжской деревне пореформенного периода в сфере земельных отношений стало и формирование крестьянского частного землевладения — буржуазной по своей сущности формы поземельной собственности. (До 1861 г. к покупкам земли хлебопашцы вследствие объективных обстоятельств и условий прибегали исключительно редко.) Рост его объема в Казанской и Симбирской губерниях в пореформенный период шел по нарастающей. В 1863—1872 гг. в указанных административно-территориальных единицах прибыль частного землевладения сельских обывателей составила соответственно 12,2 тыс. дес. и 3,8 тыс. дес.; в 1873—1882 гг. — 15,3 тыс. дес. и 51,0 тыс. дес.; в 1883—1892 гг. — 17,3 тыс. дес. и 60,9 тыс. дес.; в 1893—1902 гг. — 63,6 тыс. дес. и 93,9 тыс. дес.⁵⁵ В последней четверти XIX в. часть покупок крестьянами совершалась через посредство местных отделений Крестьянского поземельного банка — главным образом Казанского (открыло свои действия с 30 июня 1886 г.⁵⁶) и Симбирского (с 16 января 1886 г.⁵⁷). В 1886—1903 гг. всем разрядам покупателей — сельским обществам, товариществам и отдельным домохозя-

евам — местными отделениями названного ипотечного учреждения были выданы: в Казанской губернии — 294 ссуды на покупку 66 632 дес. земли, в Симбирской губернии — 434 ссуды на покупку 92 502 дес.⁵⁸ В 1880-х гг. к операциям банка средневожское крестьянство в основной своей массе отнеслось весьма настороженно. Впоследствии же, по мере осознания новой социально-экономической реальности, к его услугам оно стало прибегать достаточно активно. В общей площади крестьянской частной поземельной собственности доля земель, купленных при содействии его местных отделений, в Казанской и Симбирской губерниях составила: в 1883—1895 гг. — соответственно 43,8 % (9,5 тыс. дес. из 21,7) и 28,5 % (19,2 тыс. дес. из 67,3), в 1896—1899 гг. — 71,4 % (19 тыс. дес. из 26,6) и 74,4 % (21,5 тыс. дес. из 28,9)⁵⁹. Приумножение своей частной поземельной собственности крестьяне и представители других сословий, вовлеченных в данный процесс, производили за счет покупки главным образом введенных в рыночный оборот помещичьих земель. Убыль дворянского землевладения в пореформенное время в Казанской и Симбирской губерниях с каждым десятилетием существенно возрастала: в 1863—1872 гг. соответственно 33,2 тыс. дес. и 12,8 тыс. дес.; в 1873—1882 гг. — 39,1 тыс. дес. и 113,4 тыс. дес.; в 1883—1892 гг. — 44,3 тыс. дес. и 115,1 тыс. дес.; в 1893—1902 гг. — 68,2 тыс. дес. и 155,2 тыс. дес.⁶⁰ На Средней Волге, как и повсеместно по стране, переход имений «первого» сословия на рыночные основы хозяйствования происходил исключительно болезненно. Так, в 1896—1901 гг. в помещичьих имениях Казанской и Симбирской губерний, принятых в залог местными отделениями Дворянского земельного банка, применялись следующие способы ведения хозяйства (доля хозяйствующих единиц в общем их числе): за счет владельцев — соответственно 26,0 и 31,0 %; за счет сдачи в аренду — 44,0 и 40,0 %; за счет владельцев и за счет сдачи в аренду — 30,0 и 29,0 %⁶¹. К капиталистически организованным хозяйствам из всей совокупности имений могут быть отнесены хозяйствующие субъекты первого типа⁶². Их доля как в Казанской губернии, так и в Симбирской, как видим, в конце XIX — начале XX в. была сравнительно небольшой.

В этнокультурном пространстве региона формирование крестьянской буржуазной поземельной собственности шло с разной степенью интенсивности. Русские хлебопашцы, опережавшие по уровню социально-экономического развития своих соседей по «общему дому» и понесшие наибольшие земельные потери в ходе пертурбаций 1860-х гг., чаще прибегали к покупкам земли в частную собственность. Правда, и сама возможность расширения землевладения у них была благоприятной: имения дворян, наиболее подверженных мобилизации, здесь практически повсеместно соседствовали с населенными пунктами русских крестьян. В Казанской губернии за отрезок времени

с 1877 по 1905 г. доля купчих земель в общей площади крестьянского землевладения изменилась следующим образом: в уездах преимущественно с русским населением (Лашевский, Свияжский, Спасский и Чистопольский) увеличилась с 2,5 до 8,2 %; с татарским (Казанский, Мамадышский и Тетюшский) — увеличилась с 0,5 до 2,4 %; с чувашским (Козьмодемьянский, Чебоксарский, Цивильский и Ядринский) — увеличилась с 0,4 до 0,9 %; с марийским (Царевококшайский) — уменьшилась с 2,1 до 0,8 %⁶³. Аналогичную картину наблюдаем и в Симбирской губернии: в уездах преимущественно с русским населением (Алатырский, Ардатовский, Карсунский, Курмышский, Сенгилеевский, Симбирский и Сызранский) удельный вес купчих земель в период между двумя земельными переписями увеличился с 3,9 до 15,3 %; в уезде преимущественно с чувашско-татарским населением (Буинский) доля купчих земель за тот же отрезок времени возросла с 0,7 до 4,7 %⁶⁴. Практически все крупные землевладельцы из крестьян по национальной принадлежности были русскими. В Казанской и Симбирской губерниях из 44 крестьянских владений размером в 501 дес. и выше лишь одно имение размещалось в уезде, где основное население составляли нерусские хлебопашцы, в Чебоксарском⁶⁵.

Во второй половине XIX — начале XX в. поземельные союзы средневожских крестьян имели ряд «личин». Специфическое коллективное «хранилище» испытанных временем хозяйственных устоев и культурно-бытовых традиций — одна из них. Названные субстанции являлись не столько составляющими исторической памяти сельских обывателей, сколько «живым капиталом», определяющим их настоящее. В организации экономики крестьянского хозяйства и повседневности членов сообщества в формате «как жили наши отцы и деды» старшее поколение «мира» видело залог безбедного существования людей сохи, ручной мельницы и цепа, а также сохранения в их среде гармоничного — в крестьянском понимании — образа жизни. Хозяйственный консерватизм, предрассудки хлебопашцев, жизнедеятельность в составе специфического социального сообщества (сложившуюся в общинах систему отношений современный историк Б.Н. Миронов квалифицирует как корпоративное крепостное право⁶⁶), относительная замкнутость поземельных союзов и прочие обстоятельства аналогичного плана стали одними из причин долгой, растянутой на десятилетия агрокультурной и агротехнической модернизации средневожской деревни.

В пореформенный период в хозяйствах крестьян Казанской и Симбирской губерний продолжала применяться стародавняя паровая-зерновая система земледелия с трехпольным севооборотом — пар, озимое, яровое. В бескрайнем море хозяйствующих подобным образом сельских обществ изредка встречались поземельные союзы, стояв-

шие в данном плане несколько особняком. Некоторые общины с «кошачьими» наделами делили свои пахотные угодья только на два поля или вовсе обходились одним полем. При этом полевое хозяйство ими велось по трехпольной системе. При двухполье: первый год — пар, озимое; второй год — озимое, яровое; третий год — яровое, пар. При однополье: первый год — пар; второй год — озимое; третий год — яровое⁶⁷. Уникальный случай являло собой в данном плане с. Чипчиги Тетюшского уезда Казанской губернии, состоявшее из трех отдельных общин. В сельском обществе бывших дарственных крестьян, принадлежавшем до реформы 1861 г. помещице Баюшевой, пашня была разбита на три поля, принадлежавшем помещику Филиппову — на два; бывшие дарственные крестьяне помещицы Петуховой обходились одним полем⁶⁸. В части сельских обществ, хозяйствовавших на наделах с истощенной почвой, дальние полосы забрасывались в залежь и перелог⁶⁹. На вызов времени — установление в стране рыночных реалий — средневожский «мир» в плане хозяйствования на земле большинством своих социальных организмов ответил асимметрично и весьма неуклюже. Интенсификации сельскохозяйственного производства многие сельские общества предпочли поиск приработков вне полевого хозяйства — главным образом в промысловой деятельности и отходничестве. Часть поземельных союзов выбрала и вовсе иррациональное действие — распашку лесных, пастбищных и сенокосных угодий⁷⁰. Подобное хищническое пользование землей практически всегда имело один и тот же неутешительный итог — периодические неурожаи, голод.

Будучи порождением множества факторов и условий — исторических, природно-географических, социально-экономических, этнокультурных и прочих, каждая отдельно взятая средневожская крестьянская сельская община представляла собой особое социокультурное пространство со своим сложившимся хозяйственным укладом, внутренним климатом и восприятием мира. Еще до «великих реформ», преследуя цель повысить урожайность возделываемых хлебов, более продвинутые в агротехническом отношении поземельные союзы хлебопашцев стали удобрять поля навозом⁷¹. Освобождение от крепостного состояния, завершение процесса формирования наделного землевладения, прогрессирующее малоземелье, истощение пашни и участвовавшие неурожаи привнесли в жизнь деревни критическое начало, направленное на пересмотр сложившихся хозяйственных устоев. В течение всего пореформенного периода число сельских обществ, перешедших к практике унавоживания пахотных угодий и приусадебных земель, в регионе медленно, но неуклонно росло⁷². Удобренные участки, хотя и не повсеместно, здесь стали исключаться из фонда периодически переделываемых земель и оставляться за прежними их пользователями⁷³. В начале XX в. основная масса общин на Средней Вол-

ге стала удобрять свои наделы. Правда, отдача от внедрения в практику данного самого эффективного и быстродействующего средства повышения урожайности сельскохозяйственных культур по ряду причин здесь была достаточно скромной. Во-первых, хозяйственно-экономическое поле подобных сельских обществ, где земля стала подкармливаться, не представляло собой сплошное пространство культурных аграриев. В большинстве таких поземельных союзов более половины домохозяев — кто по причине бедности, кто вследствие занятости вне полевого хозяйства, кто из-за природной лени и прочих обстоятельств — не уваживало свои угодья⁷⁴. Во-вторых, плодородие почв посредством внесения органических удобрений хлебопашцами восстанавливалось, как правило, лишь на участках, прилегающих к населенным местам⁷⁵. Из-за чересполосицы и дальнотелья на «заполье» навоз вывозился редко: его окультуривание требовало большего объема и времени, и физического труда. В-третьих, в части передельных общин обычно за несколько лет до всеобщих «трясок шапки» сельские обыватели прекращали обихаживать свои полосы. Они не без основания считали, что после переделов их удобренные участки могут оказаться у других семей, а им могут достаться истощенные полосы нерадивых домохозяев⁷⁶. В-четвертых, основная масса крестьянских хозяйств на Средней Волге, располагая ограниченными внутренними ресурсами, не могла производить необходимый для восстановления плодородия пахотных и прочих угодий объем органических удобрений⁷⁷.

Сельскохозяйственные машины и усовершенствованные орудия в крестьянских хозяйствах Среднего Поволжья в первые пореформенные десятилетия применялись исключительно редко. Отрасль фабрично-заводской и крестьянской промышленности по их производству в Казанской и Симбирской губерниях в общих чертах оформилась только к середине 80-х гг. XIX в.⁷⁸ Проникновение новой земледельческой техники как заметно выраженный процесс здесь стал набирать силу в конце столетия. Мощную подпитку данному явлению дали земские губернские и уездные сельскохозяйственные склады, открывшие свою деятельность в 1890-х гг. По данным С.Л. Маслова, полученным им на основе обработки сообщений сельских старост, добровольных корреспондентов и служащих губернского земского склада, на начало XX в. (до 1905 г.) в крестьянских хозяйствах Казанской губернии насчитывалось 35 079 плугов, 10 416 веялок и сортировок, 985 молотилок и 33 жнейки. Процесс смены примитивных земледельческих орудий усовершенствованным инвентарем и сельскохозяйственными машинами в среде различных национальных групп крестьянства данной административно-территориальной единицы был выражен далеко не в одинаковой степени. Так, в уездах преимущественно с русским населением (Лаишевский, Свяжский, Спасский и Чисто-

польский) на 100 лошадных дворов приходилось соответственно 24,4 плуга, с татарским (Казанский, Мамадышский и Тетюшский) — 7,5; с чувашским (Козьмодемьянский, Чебоксарский, Цивильский и Ядринский) — 2,1; с марийским (Царевококшайский) — 0,6 плуга⁸⁰.

Во второй половине XIX в. нововведения в организации крестьянского хозяйства не исчерпывались укореняющейся практикой восстановления плодородия истощенной почвы, применения в аграрном производстве усовершенствованного инвентаря и сельскохозяйственных машин. Новации проявились и в мерах по улучшению породы домашнего скота, в покупке и высевании хлебопашцами улучшенных сортов зерновых (главным образом американского и французского овса), в попытках некоторых сельских обществ организовать промышленное садоводство и огородничество, ввести севооборот травопольный клин и т.д.⁸¹

Ветер обновления порядком потрепал и древо средневожской общины. Крестьянский «мир», его структурные составляющие и внутренняя жизнь в пореформенный период претерпели существенную трансформацию. «Дух» капитализма проник прежде всего в низовое звено поземельного союза — крестьянскую семью. В новых условиях в основной своей массе молодое поколение сельских обывателей, едва обзаведшись семьей, спешило освободиться от довлевшей над ними власти отцов. Деревню захлестнула волна самовольных семейных разделов. Так, за двадцать прошедших после отмены крепостного права лет (к 1882 г.) в Ардатовском уезде Симбирской губернии на отдельные хозяйственно-экономические единицы распалось 16 818 дворохозяйств. Семьи, пустившиеся в самостоятельное плавание по волнам жизни вопреки родительской воле, в их числе составили основную массу — 12 085 брачных пар, или 71,9 %⁸². Такая же картина наблюдалась и в уездах Казанской губернии. В Чебоксарском уезде с 1861 по 1889 г. разделились 5 522 дворохозяйства, в том числе без согласия сельского схода — 5 174 (93,7 %) ⁸³. В 1888—1889 гг. в Цивильском уезде распалось 216 семей, в том числе самовольно — 128 (59,3 %) ⁸⁴. Как было тонко подмечено в 1880-х гг. служащим Казанского уездного земства А.А. Дудкиным, все причины, вызвавшие стремление крестьян к семейным разделам, сводились главным образом «к одной самой существенной — желанию быть независимым, самостоятельным и свободным в хозяйственно-экономическом отношении» ⁸⁵. Ни противодействие крестьянского «мира» (к примеру, 27 мая 1888 г. Хочашевский волостной суд за самовольный выдел из отцовской семьи постановил «наказать розгами восемью ударами» крестьянина д. Верхние Ачаки Ядринского уезда Казанской губернии ⁸⁶), ни вмешательство в семейные отношения правительства (законом 18 марта 1886 г. семейные разделы разрешались лишь с согласия

двух третей домохозяев, имевших право голоса на сходе⁸⁷) не могли остановить данную стихию. Картина, наблюдаемая местным священником в с. Александровка Ядринского уезда Казанской губернии в 1900 г., была типична для Средней Волги: «Из семьи лад исчез. Теперь, если отец стал журить сына, этот тотчас на общество с жалобой: жить-де нельзя. Полведра или ведро водки — и раздел совершен. О братьях и говорить нечего: если старшая невестка (хозяйка) скажет грубое слово младшей — раздел»⁸⁸.

К концу XIX в. большая неразделенная семья в средневожжской деревне переходила в разряд относительно редких явлений. Часть таких дворохозяиств не особо торопилась с дроблением единого социального организма на самостоятельные составляющие, ибо не желала терять преимущества коллективного хозяйствования. Обычно они прибегали к разделам лишь тогда, когда была подготовлена соответствующая основа жизнеобеспечения для отделяющихся членов сообщества. В автобиографии, написанной в 1909 г., девятнадцатилетний уроженец чувашской деревни Янгорчино Ядринского уезда Казанской губернии Сергей Данилов, в частности, пишет: «В настоящее время у нас в семье 18 человек членов. Три брата мои женаты и имеют своих детей. Сын старшего брата имеет от роду 10 лет. Двое из братьев были на службе. Несмотря на такое большое семейство, братья мои не думают отделиться и жить самостоятельно. Они любят артельный труд. На самом деле, как весело работать вместе. 12 рабочих рук: дома ли, или в поле работают вместе, и скоро работа исполняется, и весело. Отец, несмотря на около 60-летнего возраста, работает и воодушевляет семейство. Братья уже сами стариками стали, но живут вместе. Старшему — 33, среднему — 29, 30-ый [год], младшему — 27, 28-ой [год], мне — 19, 20-ый [год], брату [младше] меня — 16, 17-ый год, сестре — 13, 14-ый год. Кроме занятия земледелием, теперь у нас занимаются и лесными промыслами. Отец покупает лес, а братья усердно вырубают и возят на дом. Лес нам необходим. Теперь строят дома каждому брату со всеми постройками. Братья говорят, что вечно жить вместе не придется, про запас приготовить не мешает»⁸⁹.

Разумеется, медля с выделом сыновей, главы больших неразделенных семей подспудно закладывали «мину» под их основу. Рано или поздно такое дворохозяиство в хозяйственно-экономическом отношении непременно превращалось в плохо управляемый механизм. Росло и социально-психологическое отчуждение между членами большой семьи в житейско-бытовой сфере⁹⁰. В такой ситуации глава семейства вынужден был в силу необходимости прибегнуть к радикальной мере — отсечь от разветвленной семьи «отросток», надо полагать, прежде всего проблемный. 18 марта 1896 г. сельский сход с. Иваново Алатырского уезда Симбирской губернии единогласно постановил

разделить большую отцовскую неразделенную семью Яшиных, объединявшую в единое целое четыре поколения: глава семьи с супругой, семьи трех женатых сыновей с детьми и внуками, а также семья снохи с детьми и внуками. «Вследствие многолюдства» в новое самостоятельное хозяйство с правом пользования земельными наделами по числу ревизских душ от большой семьи была отделена семья снохи Анны Евграфовой. Новому дворохозяйству были выделены изба с сениями, жеребенок 2 лет, 110 пудов хлеба, телега с колесами, борона, соха и 130 руб. денег. По-видимому, «слабым звеном» в многолюдном сообществе родственников семейство снохи стало после ухода из жизни ее мужа⁹¹.

Федеративные сельские общества региона были поражены «синдромом» автономизации и на уровне более крупных социальных составляющих — сел и деревень. Входящие в такие сообщества населенные места все чаще стали находить пребывание в их составе обременительным и предпринимать шаги по выходу из них как в административном отношении, так и в земельном. Так, 15 октября 1899 г. Четаевское сельское общество Курмышского уезда Симбирской губернии, состоявшее из шести селений, составило приговор о разделе своего социального пространства на три «самостоятельные в административном отношении общества». В состав каждой учреждаемой административной единицы было включено равное число населенных мест — по два селения. Свое решение Четаевское сельское общество мотивировало тем, что «сельское начальство» в лице одного старосты и одного сборщика податей, «ввиду многолюдства и разбросанности селений», крайне затруднено в выполнении «возложенной на него законом обязанности». В поземельном же отношении жители шести населенных пунктов пожелали по-прежнему остаться «одним соединенным обществом»⁹². Часть сельских обществ, входивших в сложные общины, шла на разрыв и единого хозяйственно-экономического пространства. Путь к полной автономии пролегал через раздел общих земельных дач и оброчных статей. В пореформенный период «сросшиеся» общины чаще стали выбирать второй способ жизнеустройства.

Дробление больших неразделенных семей имело следствием весьма важные для внутренней жизни средневожских поземельных союзов перемены. С появлением все новых и новых молодых домохозяев сельские сходы стали молодеть, что делало крестьянский «мир» более восприимчивым к новациям. Роль почтенных старцев — хранителей и носителей старины — в решении внутриобщинных дел мало-помалу стала падать. Иным становился и половой состав сельских сходов: наряду со вдовами его участницами все чаще становились и жены выехавших на заработки хлебопашцев⁹³. С отменой крепостного права вектор настроений в сельских обществах начал меняться в сто-

рону демократизации прежних порядков и хозяйственно-бытовых устоев. При земельных переделах в части сел и деревень стали приниматься во внимание и интересы женского элемента. 29 сентября 1895 г., в частности, сход Слободо-Стрелецкого сельского общества Ядринского уезда Казанской губернии принял постановление переделить мирские земли на последующие 12 лет, принимая в расчет и мужские, и женские души. При этом распорядительным органом общины особо было оговорено, что загон, выделяемый для каждой женской души, должен быть «на $\frac{3}{4}$ менее против мужского надела»⁹⁴. Хотя и редко, но все же случалось, что при особых обстоятельствах — к примеру, при муже-пьянице — женщины оказывались во главе крестьянских дворов⁹⁵. Постепенно община освобождалась и от своего средневекового «оперения» — дикости, варварства, патриархальщины. Кстати, «суд Линча» как радикальное средство разрешения проблемных ситуаций к концу XIX в. в ее пространстве применялся реже⁹⁶.

Со вступлением во взрослую жизнь все новых и новых поколений хлебопашцев в сельском обществе больший вес стал набирать социальный тип, молившийся рыночным «божествам» — умению нажить копейку, хваткости, трезвому расчету, разумному риску. Молодая «поросль» общинников заметно отличалась от своих дедов и отцов и поведенческим стереотипом. Она все меньше довольствовалась хозяйничаньем только на земле. Число лиц, уходивших на заработки, в средневожской деревне в пореформенные годы неуклонно росло. Так, количество проданных отходникам билетов и паспортных бланков выросло (в среднегодовом исчислении): в Казанской губернии — с 15,2 тыс. в 1861—1870 гг. до 147, 8 тыс. в 1891—1900 гг.; в Симбирской губернии — соответственно с 15,6 тыс. в 1861—1870 гг. до 139,5 тыс. в 1891—1900 гг.⁹⁷ Для иных крестьян работа за пределами малой родины стала образом жизни. Житель д. Новопоселенная Асхва Цивильского уезда Казанской губернии Павел Андреев — типичный «перекати-поле». География его «кормления» обширна: Верхнее, Среднее и Нижнее Поволжье, Зауралье, Прибайкалье, Подонье, Малороссия⁹⁸.

С укреплением позиций капитала в средневожской деревне претерпели изменения миропорядок и внутренняя атмосфера в сельских обществах. Былое относительное согласие в нем сменилось частыми склоками, взаимными подозрениями, стремлением чуть ли не всех и каждого при всяком удобном случае прихватить лишний кусок общего «пирога», жестким противостоянием социальных страт. Сузилось пространство бескорыстной взаимопомощи. Во взаимные отношения крестьян проник прагматизм и финансовый интерес. Так, в первые пореформенные десятилетия жители д. Байтеряково Тетюшского уезда Казанской губернии давали займы друг другу «по-соседски — пуд за пуд или рубль за рубль». После 1882 г. подобная форма кредитования в их

среде стала редким исключением. Распространение получили займы «на стороне» под проценты и векселя⁹⁹. Сельский «парламент» все реже и реже стал выносить свое решение единогласием. Упал авторитет должностных лиц крестьянского «мира», сельской общины как социального института, призванного защищать интересы всех хлебопашцев. «Сплошь и рядом можно видеть, — с горечью констатировал в начале XX в. священник с. Ходары Курмышского уезда Симбирской губернии, — как сельский староста, члены попечительств и другие должностные лица при исполнении своих прямых обязанностей часто и легко нарушают из-за водки или денег требование долга и чести»¹⁰⁰. Часть сельских обществ оказалась под пятой зажиточных крестьян и коштапов¹⁰¹. Углубился конфликт отцов и детей. Главы семейств нередко вынуждены были с помощью «мира» восстанавливать свое «единоначалие» в семье. Правда, эта мера не всегда давала желаемый результат. Весьма красноречивы в данном плане следующие картины жизни, запечатлевшиеся в этнографических записках современников. Село Подлесное Цивильского уезда Казанской губернии: «Один старик жаловался на сходе на своего сына в том, что он не почитал отца. На сходе этого непокорного сына били порядком»¹⁰². Село Александровское Ядринского уезда Казанской губернии: «Прежде неслыханное дело, если сын ударит отца, ныне зачастую отцу приходится просить милости у волостных судей на сына, и далеко нередко уходят без удовлетворения»¹⁰³. Сельская молодежь, вкусившая воздух свободы на отхожих промыслах, меньше стала считаться с общинным миропорядком.

Во второй половине XIX в. средневожская деревня заметно продвинулась и в своем этнокультурном развитии, что явилось прямым следствием реформирования образовательной системы страны. 1 января 1864 г. данным Правительствующему сенату именованным указом в 33 губерниях Российской империи, в их числе Казанская и Симбирская, были учреждены губернские и уездные земства. К предметам их ведения было отнесено и «участие, преимущественно в хозяйственном отношении и в пределах, законом определенных, в попечении о народном образовании» (гл. 1, ст. 2, п. 7)¹⁰⁴. 24 марта 1864 г. высочайше было утверждено «Положение о начальных народных училищах». Оно открыло дорогу созданию широкой сети низших общеобразовательных учреждений. В соответствии с Положением, помимо Министерства народного просвещения, Министерства внутренних дел, Министерства государственных имуществ, Удельного и Горного ведомств, право учреждать таковые учебные заведения получили православное духовенство и частные лица. Они должны были содержаться как за счет местных обществ и пожертвований частных лиц, так и за счет казны (ст. 2). Двери училищ были открыты для всех детей, независимо от их сословной и конфессиональной принадлеж-

ности (ст. 6). Там, где не представлялась возможность иметь для мальчиков и девочек отдельные учебные заведения, допускалось совместное обучение детей обоего пола. Воскресные школы могли учреждаться только для учащихся одного пола (ст. 7). В курсе обучения были включены следующие предметы: Закон Божий, чтение «по книгам гражданской и церковной печати», письмо, четыре арифметических действия и, где возможно, церковное пение (ст. 3). Закон Божий мог быть преподаваем только приходским священником или же, с утверждения епархиального начальства, особым законоучителем. Прочие предметы наряду с священно- и церковнослужителями могли вести, при получении для работы в школе особого разрешения уездного училищного совета и предоставлении удостоверения «в доброй их нравственности и благонадежности», и светские лица (ст. 16). В учебном процессе должен был использоваться русский язык (ст. 4). Обучение, по усмотрению учредителя, могло вестись как за плату, так и без таковой (ст. 8). Заведование начальными народными училищами было возложено на коллегиальные органы — училищные советы (ст. 18—33)¹⁰⁵. Духом либерализма был пронизан и высочайше утвержденный 19 ноября 1864 г. «Устав гимназий и прогимназий». Он закрепил право учиться в средних школах за детьми всех сословий и вероисповеданий (гл. 4, § 53)¹⁰⁶. Нововведения коснулись и учебных заведений других типов¹⁰⁷.

Достигнутым в эпоху модернизации внушительным ростом уровня грамотности средневожская нерусская православная деревня в первую очередь была обязана образовательской системе, разработанной известным тюркологом-лингвистом Н.И. Ильминским. 26 марта 1870 г. с изданием указа «О мерах к образованию населяющих Россию инородцев» она получила официальное признание. В соответствии с ним, в «инородческие» начальные школы внедрялось обучение на родном языке учащихся. Учебный процесс в них могли вести как хорошо знающие русский язык учителя «из среды соответствующего племени инородцев», так и русские учителя, владеющие родным языком учеников. Предусматривалось вовлечение в учебный процесс девочек: «должно быть обращено внимание на образование женщин, так как племенные наречия и племенные особенности инородцев преимущественно сохраняются и поддерживаются матерями» (раздел А, ст. 2). В местностях с «малообруселым и почти не знающим русского языка» населением для детей учреждались особые школы, где первоначальное преподавание должно было совершаться на их родных языках. Дети в таких учебных заведениях проходили обучение по напечатанным на «инородческом наречии русскими буквами» учебным книгам. Тексты в последних могли быть переведены на русский язык. В округах «с населением, смешанным из природных русских и инородцев» учреждались «общие для тех и других» начальные училища. В них учебный процесс велся на

русском языке учителем, владеющим как русским, так и «инородческим» языком. При этом родной язык учащихся допускался к употреблению лишь для устных объяснений. В случае же, когда данный прием (метод) не приносил искомый результат, при училищах «на местные средства инородцев» устраивались особые отделения. В них инородческие дети могли усваивать русский язык до уровня, позволяющего им обучаться вместе с русскими детьми. Начальные училища, учреждаемые для «достаточно обруселых» инородцев, живущих как бок о бок с русскими, так и сплошным массивом, функционировали на общих с русскими народными училищами основаниях (раздел А, ст. 3)¹⁰⁸.

Указ «О мерах к образованию населяющих Россию инородцев» от 26 марта 1870 г. преследовал также цель распространить между татарами-мусульманами русский язык и образование. За счет казны в местностях со сплошным татарским населением учреждались начальные сельские и городские училища. Учителями в них «до того времени, пока между татарами не окажется достаточное число лиц, основательно знающих русский язык», могли работать и хорошо говорящие по-татарски русские. Для обучения детей татар-мусульман могли быть применены методы, используемые для мало или недостаточно обруселых «инородцев»-христиан. Применительно к местным условиям методы обучения могли быть подвергнуты корректировке. Татарам-мусульманам было дано право приглашать в начальные училища для преподавания основ исламского верования «законоучителя своей веры» (раздел Б, ст. 1). Расходы на обучение по данной статье должны были нести мусульманские общества или родители учащихся (раздел Б, ст. 2). В случае необходимости для обучения детей татар-мусульман русскому разговорному языку при начальных народных училищах учреждались подготовительные классы. Подобные же классы могли функционировать при уездных училищах и гимназиях. В них дети татар-мусульман подготавливались к поступлению на учебу в данные учебные заведения. В сельских и городских начальных училищах дети татар-мусульман освобождались от посещения уроков Закона Божия, чтения по церковнославянским книгам, в уездных училищах — от изучения церковнославянского языка, в гимназиях — от изучения церковнославянского, греческого и немецкого языков (раздел Б, ст. 2). Местным мусульманским обществам на собственные средства было предложено учреждать при мектебах и медресе особые классы русского языка. Обучение в них сначала должно было вестись «на местном татарском наречии», а затем, по мере усвоения учащимися русской речи, «преимущественно и, наконец, исключительно на одном русском языке». Посещение особых классов при мектебах было обязательно для всех учащихся. В классах русского языка при медресе должны были проходить обучение все

юноши до достижения ими 16-летнего возраста. Новые мектебы и медресе впрямь могли открываться не иначе, как «с обязательством иметь при них учителей русского языка» (раздел Б, ст. 3). В местностях, где учреждались особые начальные училища для детей татар-мусульман, при последних должны были устраиваться смены для девочек. Там же, где вместо особых училищ заводились русские классы при мектебах и медресе, за счет казны открывались училища для девочек (раздел Б, ст. 4). Чтобы побудить татар-мусульман приобщиться к усвоению русского языка и русского образования, в указе особо было оговорено, что «через определенное число лет по издании постановлений» лица, желающие занять духовные должности, должны будут избираться в таковые и утверждаться в них не иначе, «как по предъявлении свидетельств об удовлетворительном знании ими русского языка, русской грамоты (чтения и письма) и первых четырех действий арифметики и вообще общего начального курса магометанских народных училищ». Подобная практика была рекомендована и при избирании татар-мусульман на общественные (земские, городские и сельские) должности, а также на канцелярские должности по мусульманскому духовному управлению (раздел Б, ст. 8)¹⁰⁹.

Курс на побуждение (а отчасти и на принуждение) татар-мусульман к усвоению русского языка и «пристегиванию» их системы просвещения к русской образовательной системе получил развитие в других законодательных актах. С 24 ноября 1874 г. все действующие при мусульманских обществах школы подчинялись Министерству народного просвещения, с 30 июня 1892 г. новые мектебы и медресе могли открываться только с разрешения директоров народных училищ и т.д.¹¹⁰ Но в силу ряда обстоятельств и условий предпринятые самодержавным государством в данном направлении шаги не привели к тем результатам, которые им преследовались¹¹¹. В докладной записке инспектора Казанской татарской учительской школы М.Н. Пинегина попечителю Казанского учебного округа М.М. Алексеенко от 23 марта 1901 г. не без досады констатировалось, что «магометанские училища остаются доселе вне всякого контроля, и внутренняя жизнь их: учение, выбор предметов, дух преподавания — все это идет само собой и вполне зависит от настроения заведующих мулл и учителей (мударрисов), которые фактически не подчинены в своей педагогической деятельности никакому начальству»¹¹².

Расширение сети школ и культурно-просветительских учреждений, перестройка систем начального народного образования и подготовки учительских кадров, позитивные сдвиги в развитии книгоиздательского и переводческого дел, подвижническая деятельность на ниве просвещения региона личностей с цивилизационным мышлением — И.Н. Ульянова, Н.И. Золотницкого, В.К. Магницкого, Н.И. Ильминского, И.Я. Яковлева, Ш. Марджани, В.Т. Тимофеева, К. Насыри, Г.Я. Яковлева, М.Е. Ев-

севьева и ряда других — создали качественно иные условия для роста образовательного уровня сельского населения. С каждым десятилетием школа стала играть все большую роль в повседневной жизни крестьянского населения. В 1899 г. в летопись церкви Святой Троицы с. Отары Козьмодемьянского уезда Казанской епархии священник Андрей Хотинский внес следующую запись: «Дети охотно посещают школу, не ходят же в нее только те, у кого нет в семье братьев, могущих заменить их в домашней работе. В настоящее время грамотность достигла 40,0 % всего населения и народ относится к школе с глубочайшим сочувствием и симпатией. Из детей в возрасте от 9 до 14 лет около 50,0 % не поступают учиться и 50,0 % обучаются в школе, равно как мальчики, так и девочки»¹¹³. Наряду с учителями свою лепту в культурное и образовательное обновление села вносило и юное поколение волжан. Данная трогательная картина, в частности, получила эмоциональное отражение в стихах священника Е. Сосунцова¹¹⁴:

Возле деревни под горкой,
Словно от взоров очей
Прячась, в долине струится
Чистый прозрачный ручей.

Будто на зеркале гладком,
Солнце играет здесь днем,
Месяц и звезды украдкой
Ночью любятся в нем.

Травка, любовно прижавшись,
Нежно целуется с ним,
Листья, склонясь над водою,
Шепчут о счастье другим.

Как ручеек тот прозрачен,
Как он прекрасен собой!
Мал, но поит всю деревню
Чистой и светлой водой.

Возле ручья на пригорке
Домик невзрачный стоит,
Вывеска с надписью «Школа»,
Скромно прижавшись, висит.

Только лишь утро настанет,
Шумной веселой толпой
В школу бегут ребятенки
Торной, знакомой тропой.

В школе с глубоким вниманьем
Детки за делом сидят,
Все, что услышат, узнают,
Вечером старшим твердят.

Так потихоньку в деревне
Дело ученья идет,
Льется струею из школы,
Свет просвещения в народ.

Число грамотных крестьян множилось и за счет лиц, проходивших службу в вооруженных силах. В войсках новобранцы, не умевшие читать и писать, обучались грамоте. Приток отставных нижних чинов в деревню в рассматриваемое время усилился. С 1 января 1874 г. срок службы в армии был сокращен: в сухопутных войсках до 6 лет, на флоте — до 7 лет¹¹⁵.

В пореформенное время в средневожской деревне численность грамотных сельских обывателей — потенциальных культурных аграриев — неуклонно росла. Данная динамика может быть косвенно прослежена на основе материалов всеобщей переписи населения 1897 г. путем расчета удельного веса грамотных по возрастным группам. К концу XIX в. в группах от 30 до 49 лет и от 10 до 29 лет доля сельских жителей, знавших грамоту на русском и других языках, соответственно составляла: в Казанской губернии — 15,0 и 25,1 %, в том числе в среде русских — 17,7 и 33,4 %, татар — 23,1 и 26,5 %, чувашей — 3,9 и 14,5 %, марийцев — 6,7 и 20,5 %, мордвы — 7,1 и 15,6 %, удмуртов — 2,7 и 14,0 %; в Симбирской губернии — 15,2 и 22,3 %, в том числе в среде русских — 17,1 и 26,4 %, татар — 13,4 и 13,7 %, чувашей — 9,7 и 13,7 %, мордвы — 10,8 и 15,6 %¹¹⁶. Темпы роста численности лиц, умеющих читать и писать, в пространстве этнических общностей на территории административных единиц различались. В Казанской губернии по данному показателю, как явствует из рассчитанных статистических характеристик, русские и татары уступали чувашам, марийцам, мордве и удмуртам. Картина по Симбирской губернии несколько иная: здесь первая позиция за русскими сельскими жителями.

В основной своей массе передовой элемент деревни представляли и отходники. Они обычно сносно говорили по-русски; в их среде высока была доля лиц, умеющих читать и писать. Численность крестьян, «кормившихся» за счет занятий вне полевого хозяйства, как уже было отмечено, в эпоху капиталистической модернизации из года в год росла.

К рубежу двух веков происшедшие в культурном облике волжских сельчан перемены бросались в глаза и внешне. В одном из этнографических описаний, составленных в 1904 г., читаем: «Лет 15 или 20 тому назад чуваша почти ничего не читали, ничем серьезным не интересовались. Интересующихся чтением книг хотя бы только по праздникам, самое большое, на село приходилось, наверное, человека два, да еще, кроме этих, было несколько человек, которые занимались чтением, но чтением книг совершенно другого характера, тоже большей частью по канунам праздников — это гадание с парнями и девками, а иногда и со взрослыми на царя Соломона... Теперь же чуваша в этом отношении очень далеко-далеко ушли. Громадная разница между прежним и теперешним состоянием чуваш. Сейчас нет почти ни одной семьи, где бы не было ни одного грамотного, и также нет почти ни одного дома, где бы не было какой-нибудь книги... Большой частью покупают книги религиозно-нравственного характера, если и покупают книги светского содержания (из светских у них серьезных книг нет), это покупает их молодежь, а старики ими не интересуются... Интересуются чтением книг

сельскохозяйственного и гигиенического содержания, но, к сожалению, доступных для чуваш к пониманию по языку и содержанию книг очень-очень мало, а переводов сельскохозяйственных, кроме чувашского календаря, где есть заметки об этой отрасли, — вовсе нет»¹¹⁷.

Благодаря образовательной системе Н.И. Ильминского, на социокультурной ниве средневолжской «иностранческой» православной деревни взошли и побеги качественно нового явления. В ее социальном пространстве появилась и набирала силу национальная интеллигенция. К концу XIX в. она еще была малочисленна и представлена в основном учителями и духовенством. Часть национальной интеллигенции тяготилась своей этнической принадлежностью и стала на путь слияния с великоросской «стихий». Но таких лиц в их числе было немного. Основная ее часть осталась верна культуре отцов и дедов, этническим корням. Более того, она возложила на себя трудную, но благородную миссию — пробуждения национального «Я» в соплеменниках. Как совершенно правомерно пишет американский историк Пол Верт, «назначение “иностранцев” священниками и учителями именно потому, что они “иностранцы”, помимо очевидной эффективности такой практики для более широкого привлечения “иностранцев” в православную церковь, в итоге привело к появлению интеллигенции в этнических группах, убежденной в достоинствах своей национальности, готовой защищать дело “иностранцев” в целом и совершенно не желавшей терять приобретенный социальный статус»¹¹⁸.

Данный «деструктивный» процесс привлек внимание местных чиновников Министерства народного просвещения. В начале XX в. озабоченность по поводу деятельности нескольких поколений птенцов гнезда Ильминского по повышению национального самосознания соплеменников выражал, в частности, директор народных училищ Казанской губернии М.Н. Пинегин: «И вообще чуваш-православные в массе проявляют большое тяготение к русскому образованию и к русской культуре. Но руководители умственным развитием этой народности усиленно стремятся создать чувашскую литературу и удовлетворять умственные запросы чуваш — книжкой на родном языке: издаются учебники чувашского языка, составляются хрестоматии, календари, переводятся русские писатели, издаются книги по истории, географии и по другим отраслям знания, не говоря уже о книгах религиозного содержания, которые, конечно, необходимы для укрепления чуваш в православной вере. Но, как бы то ни было, чувашская интеллигенция, даже состоящая на службе по Министерству народного просвещения, усиленно стремится к развитию в чувашах национального самосознания, к созданию литературы, к выработке литературного языка; эта деятельность, несомненно, за-

держит обрусение чуваш, и потому с государственной точки зрения такое направление просвещения чуваш нельзя считать безразличным. Совершенно такое же явление происходит и у черемис (марийцев. — Г.Н.), вотяков (удмуртов. — Г.Н.) и мордвы»¹¹⁹.

Как известно, исповедовавшие ислам народы Российской империи имели автономную систему просвещения. В данном плане не являлись исключением и волжские татары-мусульмане. В образовательном и духовно-нравственном аспектах их сообщество с давних времен являлось самостоятельной социокультурной единицей. Основу системы мусульманского просветительства в Казанской и Симбирской губерниях во второй половине XIX—начале XX в. составляли профессиональные школы двух типов — мектебы и медресе. Первые являли собой начальную школу, вторые — среднюю и высшую. (Вплоть до 1880-х гг. профессиональные школы мусульман в Российской империи обозначались термином «медресе», с данного рубежа за начальными учебными заведениями постепенно закрепилось название «мектебы», а за средними и высшими — название «медресе»¹²⁰.)

Мусульманские училища устраивались, как правило, при мечетях и домах мулл. Чаще всего они содержались за счет религиозной общины и родителей учащихся, реже — на добровольные пожертвования частных лиц. Занятия с мальчиками вели муллы и их помощники — старшие ученики, с девочками — жены священнослужителей. Обучение в мектебе и медресе не производилось по строго определенным программам. Как правило, не был строго определен и период, за который ученики в них должны были осваивать учебный материал, представленный главным образом богословскими дисциплинами и лишь отчасти светскими. В рапорте казанского уездного исправника казанскому губернатору от 30 апреля 1875 г. сообщалось: «В татарских училищах вверенного мне уезда дети магометан обучаются преимущественно только читать, писать и молитвам на татарском диалекте, употребляя при этом книги: Ал-Коран и другие, но непременно магометанско-духовного содержания; в медресе же при деревнях Верхняя Корса и Кшкары, кроме того, дети учатся арабским: грамматике и арифметике, переводу Ал-Корана и изучению шариата. Учителями во всех татарских училищах состоят местные муллы, азанчеи (человек, призывающий к молитве, произнося азан. — Г.Н.) и их жены, обучая детей по собственному желанию и еще потому, что и предшественники их с давних времен занимались этим делом; особенных же учителей, назначаемых для сего от правительства, в уезде нет»¹²¹.

Учебный процесс в медресе современником описан следующим образом: «Обыкновенный способ преподавания состоит в том, что, взяв книгу по какой-либо отрасли наук, составленную столетия тому назад и почти всегда на арабском языке, мударрис

(учитель. — Г.Н.) перед своими учениками, сидящими перед ним полукругом на коленях, переводит арабский текст и приводит всевозможные комментарии, заимствованные из таких же стародавних книг. Ни самостоятельного, личного взгляда, ни разработки вопроса в ином, чем в комментариях, духе не допускается. Мударрис излагает только то, что он вынес из книг, и все, что он высказывает, непременно подтверждает ссылками на то или другое общеизвестное и почитаемое непогрешимым сочинение»¹²². Степень охвата юного поколения татар-мусульман конфессиональным образованием была весьма высокой. По расчетам ульяновского историка А.В. Кобзева, в 1870 г. в Симбирской губернии 1 ученик приходился на 24 чел., тогда как в среде чувашей и мордвы такое соотношение составляло соответственно 1 к 70 и 1 к 172¹²³. В 1885 г. в Казанской губернии, как констатировала газета «Волжский вестник», у татар-мусульман один учащийся приходился «менее чем на 27 душ населения», тогда как у русских — на 47¹²⁴. Несмотря на чинимые властью препятствия, в пореформенное время татаро-мусульманская школа прочно удерживала свои позиции в образовательной сфере. Так, в 1889 г. в Казанской губернии в медресе и мектебах обучались 18 354 мальчика и 9 536 девочек¹²⁵. В 1900 г. в данных учебных заведениях учились уже 30 902 мальчика и 18 186 девочек¹²⁶.

Русско-татарские народные училища и русские классы при мектебах и медресе не стали значимым явлением в культурной жизни татаро-мусульманской деревни. Даже спустя три десятилетия после принятия указа от 26 марта 1870 г. «О мерах к образованию населяющих Россию инородцев» в сельских обществах приверженцев ислама могли найти себе место лишь единичные учебные заведения данного типа. Так, в 1898 г. в Казанской губернии в татаро-мусульманских деревнях функционировало всего 7 русско-татарских народных училищ, где обучалось 225 учеников¹²⁷. Практически такая же картина наблюдалась и в татаро-мусульманской деревне Симбирской губернии. В ней на 1 января 1897 г. действовало также 7 русско-татарских народных училищ, где проходили обучение 224 ученика¹²⁸. В Казанской и Симбирской губерниях при мектебах не был открыт ни один русский класс. В последней они не появились и при медресе¹²⁹. Единичные русские классы при медресе были открыты лишь в Казанской губернии. Они получили распространение преимущественно в городах и лишь отчасти в деревнях. Так, на 26 июня 1875 г. в Казанской губернии функционировало 11 медресе с русскими классами: 9 — в г. Казань, 1 — в д. Кшкары Казанского уезда, 1 — в д. Сатышево Мамдышского уезда¹³⁰.

В пореформенное время жители татаро-мусульманской деревни в основной своей массе еще не испытывали особой потребности в знании русского языка. Интерес к нему



Группа татарских мужчин в традиционных костюмах. 1870-е гг. Симбирская губерния (Вильям Каррик. Картины русской жизни. Каталог выставки. РОСФОТО. СПб., 2010. С. 143)

проявлялся главным образом со стороны сельского торгово-промышленного люда и жителей местностей, проживавших по соседству с русскими крестьянами. Вот какую картину увидел современник в татаро-мишарской деревне Симбирской губернии в 1890-х гг.: «Объезжая для ревизии школ татарские деревни Симбирского уезда, я чувствовал себя путешественником как бы в далекой чужой стране, где в селениях вовсе нет христианских храмов и виднеются лишь угрюмые минареты татарских мечетей, где улицы тесны и неправильны, а человеческие жилища, построенные по особому типу, расположены кучками, почти без всякого плана и порядка, где людей можно видеть только в особенных народных костюмах своеобразного покроя и где, наконец, ни звука русского, а слышится только незнакомая речь совсем чужого племени. Живя изолированно, сплошными селениями, татары Симбирского уезда,

а в особенности Буинского, в сношения с русскими входят весьма редко, разве по торговым делам. Оттого между татарами немного даже мужчин, свободно говорящих по-русски; оттого татары вовсе не перенимают и русских обычаев»¹³¹. Со своими нерусскими соседями татары обычно общались на татарском языке. В таких контактных зонах и марийцы, и мордва, и чувашы, и удмурты свободно говорили на татарском. Имело место общение татар-мусульман с нерусскими соседями и на наречии последних. В местностях, где превалировало татарское население, и русские крестьяне при общении с татарами переходили на татарский язык.

Были и другие причины, сдерживавшие интерес татар-мусульман к русскому языку. Во второй половине XIX в., как и прежде, практически все мероприятия пра-

вительства, имеющие отношение к их социокультурной жизни, этнически и конфессионально мобилизованные татары-мусульмане воспринимали через собственное этнокультурное «Я». Курс правительства на внедрение русского языка в свою конфессиональную систему образования приверженцами ислама был воспринят как покушение на религиозно-культурную автономию, как предварительный шаг по их христианизации, что имело следствием соответствующую данному обстоятельству протестную реакцию¹³². Директор народных училищ Симбирской губернии И.В. Ишерский в своем отчете о состоянии начальных народных училищ в административно-территориальной единице за 1896 г. не без сожаления подчеркивал, что татары-мусульмане в образовательном аспекте являют собой общность, члены которой усматривают «опасное нападение на ислам во всяком истинно об-



Татарский мулла. 1870-е гг.

Симбирская губерния

(Вильям Каррик. Картины русской жизни. Каталог выставки. РОСФОТО. СПб., 2010. С. 143)

разовательном начинании, совершенно чуждом малейшего желания воздействовать на их религиозные убеждения»¹³³. Подобное отношение имело своей основой то обстоятельство, что татары-мусульмане не представляли себе школу вне религии, ибо их собственные мектебы и медресе преследовали цель — обучение прихожан мусульманской вере и, по сути, как совершенно правомерно утверждает Р.Р. Салихов, «формирование у подрастающего поколения исламского сознания и мировоззрения»¹³⁴. Отсюда по аналогии они заключали, что и русская школа имеет подобную же цель — распространение «русской веры»¹³⁵. Нельзя сбрасывать со счетов и тот факт, что большинство мулл увидело в проводимом правительством в отношении образовательной системы татар-мусульман курсе не только прямое вторжение в сферу их деятельности, но и покушение

на их авторитетное положение в сельском обществе. Как свидетельствует директор народных училищ Казанской губернии А.С. Никольский, негативно настраивали татар-мусульман против изучения русского языка в русско-татарских школах и в русских классах при мектебах и медресе прежде всего муллы, уверяя их, «что обучение русскому языку — великий, непростительный грех перед Аллахом и что русские школы имеют своей частной целью обратить их в христианство и крестить»¹³⁶.

Конфессиональная школа татар-мусульман, сыгравшая исключительно важную роль в консолидации этноса и сохранении его традиционного культурного поля, в пореформенное время стала являть собой институт, нуждающийся в глубоком реформировании. Система просвещения, опирающаяся на средневековую схоластику и догматику, в период модернизации превратилась в оковы, сдерживающие поступательное развитие социума. Новое время требовало ее перековки в инструмент, способный воспитать молодое поколение новой формации, органически вписывающееся в культурные и хозяйственно-экономические реалии рыночной эпохи. В 1880-х гг. татарское общество в лице своей элиты успешно справилось с задачей создания национальной системы просвещения, отвечающей вызовам времени. Ее несущие конструкции составили джадидистские (от араб. «джадид» — новый) школы. Новометодные мектебы и медресе, имеющие своей основой применение звукового метода обучения грамоте и внедрение в учебную программу светских дисциплин (арифметика, география, история и др.) и русского языка в качестве специального предмета, призваны были прийти на смену конфессиональным кадимистским (от араб. «кадим» — старый) школам, пользовавшимся в учебном процессе малоэффективным буквослагательным методом. Новометодное образование современным казанским историком И.К. Загидуллиным совершенно правомерно отмечено как явление национальное по духу и содержанию, ибо «оно органически выросло из существующей системы конфессионального образования и представляло в методическом плане новое, альтернативное направление традиционному обучению, а по сути являлось следующим, качественно новым этапом эволюции татарского народного просвещения, сыгравшим огромную роль в реформировании всех областей жизни и деятельности татар-мусульман»¹³⁷.

Как всякое социокультурное новшество, в сельских обществах татар-мусульман новометодные школы были встречены, выражаясь по-современному, «в штыки». Большинство мулл и хлебопашцев усмотрело в них угрозу вере и традиционному укладу жизни. Тем не менее привнесенное джадидистами в социальное пространство татаро-мусульманской деревни новое мышление постепенно завоевывало умы. На 13 мая 1901 г. в татаро-мусульманской деревне Казанской губернии по новому методу обуче-

ния занятия велись в 14 мектебах. География их распространения являла следующую картину. Новометодные мектебы функционировали: в Казанском уезде — в д. Чуваши и Козий Починок, в Тетюшском — в деревнях Атабаево, Идряс-Теникеево, Большие Кляри, Клянчеево и Большая Турма, в Спасском — в селах Большие Тиганы и Новые Челны (действовали 2 школы), в Мамадышском — в д. Чабья-Чуричи, в Цивильском — в д. Акзегитово, в Царевококшайском — в деревнях Кшклово, Служилая Ура и Старый Узюм¹³⁸. В Симбирской губернии на 19 ноября 1901 г. действовало 6 новометодных мектебов. Джадидистские школы здесь находились: в Симбирском уезде — в д. Большие Тарханы и на суконной фабрике казанского купца А.Г. Хусаинова при д. Екатериновка, в Буинском — в деревнях Новые Тинчали и Бикмурасы, в Карсунском — на суконной фабрике Т. Акчурина при с-це Гурьевка, в Курмышском — в д. Собачий Остров¹³⁹.

Ветер обновления не минул и духовно-нравственную сферу жизни российской державы. При реализации курса на религиозную унификацию подданных империи ставшим на либеральные рельсы правительством упор был сделан на применение цивилизационных форм христианизации и отмену не оправдавших себя в прошлом методов приобщения к вере. Примечательно, что уже 4 декабря 1861 г., спустя менее чем десять месяцев после отмены крепостного права, высочайше были утверждено мнение Государственного совета под пространном названием «О порядке приготовления иноверцев-нехристиан к принятию православной веры и совершения над ними таинства святого крещения, а также о правах и преимуществах принявших православную или другую христианскую веру». Данным законодательным актом вводились некоторые новшества в правила совершения акта крещения. Теперь для крещения малолетних евреев, мусульман и язычников, коим не исполнилось 14 лет, требовалось письменное разрешение их родителей или опекунов (ст. 1). Лица старше 14 лет решение о приобщении к православной вере могли принять самостоятельно. Правда, чтобы влиться в ряды христиан, они должны были иметь «достаточные сведения в ее догматах и учении» (ст. 2). Лица, не достигшие 21 года, перед крещением в течение 6 месяцев должны были утвердиться в вере. Для совершеннолетних был оставлен прежний срок утверждения — 40 дней (ст. 3). Над опасно больными «иноверцами», принявшими решение о приобщении к православию, обряд крещения мог быть совершен «без промедления» (ст. 4). Таинство крещения, за исключением случая, когда приобщающийся к православию был болен, могло иметь место только в церкви и «всегда в присутствии благонадежных свидетелей или ближайшего местного начальства». Последние должны были удостовериться, что «иноверец принимает святое крещение добровольно и с должным разумением»

(ст. 5)¹⁴⁰. Согласно императорскому указу от 14 июля 1864 г., начальные народные училища должны были «утверждать в народе религиозные и нравственные понятия и распространять первоначально полезные знания». Закон Божий в них мог быть преподаваем только приходским священником или же «с утверждения епархиального начальства» особым законоучителем¹⁴¹. 24 марта 1866 г. высочайше было утверждено мнение Государственного совета об отмене практики смягчения наказаний «иноверным» за принятие христианства во время следствия или суда¹⁴². Освобождению от рекрутской повинности крестившихся мусульман и язычников был положен конец 1 января 1874 г., когда высочайше было утверждено мнение Государственного совета «О введении общей воинской повинности»¹⁴³. В ряду других законов, призванных реформировать церковь и миссионерское дело в империи, особое место принадлежит именному указу Александра II от 26 марта 1870 г. «О мерах к образованию населяющих Россию инородцев»¹⁴⁴. Он дал зеленый свет уже апробированной и зарекомендовавшей себя на практике миссионерско-просветительской системе Н.И. Ильминского¹⁴⁵. Согласно указу, начальные школы должны были иметь своей целью прежде всего религиозно-нравственное образование «инородцев»-христиан и утверждение их в православной вере. Учебными пособиями, помимо букваря, служили «молитвы, краткие рассказы из священной истории Ветхого и Нового Завета и религиозно-нравственные книги». Богослужебные книги печатались на двух языках — «инородческом» и русском. Во всех инородческих школах вводилось церковное пение, которое должно было исполняться «как на местном инородческом наречии, так и церковнославянском языке» (раздел А, ст. 1, 3)¹⁴⁶. Основу миссионерско-просветительской системы составил концепт, что этническая ассимиляция «инородцев» должна стать естественным следствием их «духовного обрусения». Под последним понималось глубокое освоение ими через посредство родного языка православия. Достижение этнокультурного единения «инородцев» с русскими отодвигалось на будущее, причем далеко не близкое. В письме Н.И. Ильминского к обер-прокурору Синода К.П. Победоносцеву от 27 июня 1891 г. находим следующие строки: «Таким образом ставится дилемма: если из опасения отдельных народностей не допустить инородческого языка в инородческие школы и церкви в достаточном количестве для твердого и полного, убежденного усвоения христианской веры, в таком случае все инородцы сольются в одно племя по языку и вере — в татарское и магометанское. Если же допустить инородческие языки, в таком случае, если бы даже и поддерживались народности, но разные, мелкие, к татарству не расположенные и с русским народом соединенные единством веры. Выбирайте! Но я полагаю, что такие мелкие разрозненные народности не могут прочно существовать и в конце концов они

сольются с русским народом самым историческим ходом жизни. Теперь, например, замечено, что получившие образование инородцы женятся на русских, значит, рождаются с русскими, без всякого с той или другой стороны сомнения»¹⁴⁷. Детищу Н.И. Ильминского, вызревшему в ходе формирования в действенную миссионерскую машину, выпало сыграть ключевую роль в христианском просвещении «инородческого» населения средневожской деревни и укреплении его в православии. «Приводными ремнями» миссионерско-просветительской системы стали Казанская центральная крещенотатарская школа, Казанская учительская (инородческая) семинария и братство св. Гурия с сетью миссионерских школ. К 1892 г. в Волго-Камье богослужение на татарском и чувашском языках совершалось соответственно в 73 и 37 церквях¹⁴⁸. Практика чтения проповедей на родном языке стало постепенно набирать силу и в марийской деревне¹⁴⁹. К 1 января 1904 г. в Казанской епархии состояли 743 священника, в числе которых были 30 чувашей, 27 кряшен, 10 марийцев и 1 удмурт¹⁵⁰. Братская школа «с преобладающим характером церковности», с преподаванием на родных языках местных народов, с учителями из их же среды, вступив в пределы «инородческой» деревни, отчасти стала являть собой и православный храм. В ее стенах родители учащихся получили возможность удовлетворять свое любопытство о «русской вере»¹⁵¹. Отчасти подвижниками православия стали и сами юные птенцы гнезда Н.И. Ильминского, проходившие обучение в миссионерских школах. «В моем приходе было много таких случаев, что родители, узнав о христианской вере от своего детища, от учащегося в школе, бросали язычество», — информировал в своем письме от 15 июня 1885 г. Н.И. Ильминского священник чувашского села Мусирмы Цивильского уезда Казанской губернии Д.Ф. Филимонов¹⁵². (В 1892 г. в Казанской епархии в 130 школах братства св. Гурия обучались 4658 учеников, в том числе кряшен — 2133 чел., чувашей — 1399 чел., удмуртов — 202 чел., марийцев — 75 чел., мордвы — 32 чел.¹⁵³)

Сельское народонаселение Казанской и Симбирской губерний во второй половине XIX — начале XX в. являло собой стык трех религий: христианства, ислама и язычества. Православная община в этническом плане была многоликой: русские, мордва, марийцы, чувашаи, удмурты, крещеные татары и другие народы. Татары в своем большинстве исповедовали ислам. Приверженцы традиционных верований были представлены относительно немногочисленными группами марийцев, чувашей, удмуртов и татар («некрещеных кряшен»). Национальные группы крестьян различались степенью приверженности к православию. «Настоящих христиан» в среде «инородцев» накануне отмены крепостного права было сравнительно немного. Относительно усердной в православной вере была в своем большинстве мордва, а также часть горных марийцев. Боль-

шинство чувашей, марийцев, удмуртов и кряшен, имея к православию лишь номинальное отношение, продолжало молиться языческим богам и духам, мало чем отличаясь в данном плане от приверженцев традиционных верований. Часть православных «иностранцев» де-факто являлась приверженцами ислама¹⁵⁴.

Конфессиональное обновление средневожской деревни во второй половине XIX в. включало разнонаправленные процессы: принятие язычниками православия или ислама; «отпадение» приверженцев христианства в ислам и язычество; крещение мусульман. Смена хлебопашцами своей конфессиональной идентичности не привела к сколько-нибудь существенным изменениям внешних границ православия, ислама и «истинного язычества» в социальном пространстве региона. «Истинные язычники» в абсолютном большинстве оставались верными вероисповедной традиции своих дедов и отцов. За отрезок времени с 1866 по 1900 г. в Казанской епархии приняли православие 772 чел., в среднем 22 чел. в год, в Симбирской епархии — 145 чел., или в среднем 4 чел. в год¹⁵⁵. Крещение приверженцами традиционных народных верований чаще всего принималось в силу складывающихся жизненных обстоятельств. Так, проживая по несколько дворов в среде православных и тесно общаясь с ними в житейско-бытовой сфере, женихи-язычники в чувашских деревнях Старые Шигали, Житница и Тегешеве Цивильского уезда Казанской губернии, чтобы жениться на соплеменницах-христианках, принимали крещение. Так же вынуждены были поступать и девицы-язычницы, вышедшие замуж за православных¹⁵⁶. Число лиц из марийцев, чувашей и удмуртов, принявших мусульманство, за данный отрезок времени было сравнительно небольшим. Перепись 1897 г. в Казанской и Симбирской губерниях в сельской местности зарегистрировала 140 чувашей-мусульман, 21 удмурта-мусульманина и 13 марийцев-мусульман¹⁵⁷. (Часть чувашей, удмуртов и марийцев, принявших мусульманство, в ходе демографического обследования идентифицировала себя татарами.) «Уход в татары» русского православного населения исчерпывался единичными случаями. Так, в ходе всеобщей переписи 1897 г. приверженцами ислама в среде русских сельских жителей Казанской и Симбирской губерний зарегистрировались лишь 209 чел.¹⁵⁸ И татары-мусульмане очень редко «уходили в русские». Согласно статистическим данным, введенным в научный оборот Р.Р. Исхаковым, с 1866 по 1900 г. в Казанской и Симбирской епархиях крещение приняли соответственно 526 и 213 приверженцев ислама. В первой ежегодно в среднем становились христианами 15 чел., во второй — 6 чел.¹⁵⁹ Относительно массовым явлением в рассматриваемое время стало «отпадение» в ислам части крещеных татар, главным образом «новокрещен»¹⁶⁰. Но и до данного акта их принадлежность социальному полю православия в пореформенное время была номиналь-

ной, ибо духовно они были ориентированы на ислам и в повседневной жизни, насколько это можно было в тех условиях, придерживались его норм поведения. «Отпадение» в язычество православных «инородцев» было также явлением из разряда редких¹⁶¹.

В плане углубления религиозного мировоззрения позиции православия усилились в сознании «двоеверов» и номинальных христиан. Вторая подгруппа верующих, укрепившись в православии, в своем большинстве стала переживать период «двоеверства». В отношении усвоения истин и догматов христианства сократился разрыв между православными прозелитами и «двоеверами». Лица из среды последних стали пополнять ряды «истинных христиан». В аспекте идейно-организационного укрепления на следующую ступень поднялась и мусульманская религиозная община. В условиях буржуазной модернизации общества язычники, напротив, стали все чаще находить свое религиозное мировоззрение не отвечающим вызовам времени.

Подвижки «инородческой» деревни в сторону сближения с церковью во второй половине XIX в. нашли отражение в большом массиве наблюдений современников. Деревня Тавели и ее округа в Чистопольском уезде Казанской губернии: «У крещеных татар есть обычай, что, когда они отделяют сыновей или дочерей выдают замуж, то непременно награждают их киреметью (здесь дух-покровитель. — Г.Н.), которую зашивают в мешочек небольшой величины, то есть кладут в него грош денег и кусочек белого холста. Сыновьям отделяют часть той киремети, которая была первоначально принята прадедами этого семейства, а дочерям отделяют часть той киремети, которую мать ее принесла из своего семейства. Таким образом у крещеных татар увеличиваются в числе киремети; от разных родов остаются разные киремети, и их наконец бывает так много, что крещеные уже бывают не в силах совершать в честь их всех обряды жертвоприношения. Поэтому они уничтожают старинные киремети следующим образом: когда у них в семействе умрет старуха, которая совершала обряды в честь старинных киреметей, то пред выносом тела покойницы приносят в дом все старинные киремети и сжигают их в печке, говоря при этом покойнице: “Вот ты теперь умерла, от тебя осталось много старинных киреметей, обряды которых мы не умеем совершать. Ты сама только знаешь обряды их и в жизни своей ты кланялась им. Теперь умоляем тебя, не дай нам погибнуть от твоих старинных киреметей, унеси их с собой”. В настоящее время (в 1870-х гг. — Г.Н.) в наших местностях распространение киреметей совершенно прекратилось, поэтому никто уже за сыном или за дочерью киреметей не дает»¹⁶². Село Отары и его округа в Козьмодемьянском уезде Казанской губернии: «Первая мысль о построении храма Божия в с. Отарах, тогда еще деревни прихода с. Арды, принадлежала из черемис (марийцев. — Г.Н.) крестьянам села Отар Ефиму Алексею, Федоту

Степанову и Федору Степанову, которые и склонили своих одножителей из черемис крестьян деревни Отар к постройке церкви. В 1886 году окончательно решено было построить в деревне Отарах храм Божий во имя Святые Живоначальные Троицы по плану губернского архитекторского помощника П. Тихомирова, о чем и составлен приговор... По построению своего нового храма прихожане стали ревностно посещать храм Божий. Непременно хотя бы раз в год говеют, преимущественно в св. Великий пост; по окончании полевых работ осенью 22 октября все жители берут из храма икону Казанской Божией Матери, особенно почитаемую местным населением, и носят по домам для служения молебнов. Кроме этой иконы, ими служатся молебны пред иконами Божией Матери “Достойно есть” и св. великомученика Пантелеймона со св. Афонской горы из обители Благовещения и иконой св. Симеона Праведного, верхотурского чудотворца, принесенного в дар церкви в 1893 г. из черемис странником Федотом Павловым, икона сия освящена на мощах чудотворца»¹⁶³. Село Шигали и его округа в Цивильском уезде Казанской губернии: «Религиозно-нравственное развитие прихожан, можно сказать, улучшается против прежних годов; раньше прихожане-чуваши хотя были крещены, но по незнанию истин христианской религии исполняли все языческие обычаи и обряды, праздники и воскресные дни не чествовали, в храм Божий не ходили. Праздники почитать и ходить в церковь к богослужениям начали очень недавно, каких-нибудь лет десять тому назад, языческие обряды исполнять и кланяться киреметям оставили не больше шести-семи лет назад. В настоящее время (в 1900 г. — Г.Н.) прихожане по праздникам храм посещают и стараются о благолепии храма. Посты, положенные церковным уставом, большинством прихожан соблюдаются, но особые постов или понедельничания нет. Прихожане бывают на исповеди и у Св. причастия в Великий пост. Из праздников чувствуется ими особенно торжественностью вся Пасхальная неделя, неделя Троицная, когда играют и свадьбы, и две недели после Рождества Христова. Крестные ходы по приходу бывают на Пасху и после Крещения Господня. Общественные молебны служатся прихожанами по полям после весеннего посева и пред начатием полевых работ. Прихожане дают обещание при семейных несчастьях съездить на богомолье к чудотворной иконе св. Николая в селе Ишаки Козьмодемьянского уезда, куда ездят часто. В приходе ходить по монастырям и святым местам проявляются только зачатки. Существовали и существуют частью и теперь между прихожанами языческие суеверия, которые постепенно искореняются»¹⁶⁴. Село Нырья и его округа в Мамадышском уезде Казанской губернии: «За последнее время (в 1900-х гг. — Г.Н.) наблюдается тяготение вотяков (удмуртов. — Г.Н.) к храму; это доброе направление можно отчасти объяснить развитием грамотности. Посты, уста-

новленные православной церковью, исполняет большая половина вотяков; многие из них говеют и приобщаются Св. Тайн в св. Четыредесятницу. Храм особенно усердно посещается в Новый год, в Рождество Христово, Крещение Господне, Воскресение Христово, в Неделю о Фоме, Троицын день, в день памяти св. первоверховных апостолов Петра и Павла, в дни празднования Казанской иконы Божией Матери 8-го июня и 22 октября, в день памяти св. пророка Илии, в дни празднования св. Николая Чудотворца и в престольный праздник 1-го ноября, память св. бессребреников Космы и Дамиана. Сев ярового и озимого хлеба обыкновенно предваряется крестным ходом в поля»¹⁶⁵.

Отметим следующий весьма примечательный момент, касающийся динамики конфессиональной ситуации в средневожской деревне. В пореформенное время в отдельных местностях контактных зон священники стали находить «инородцев» более приверженными к христианству, чем русских. В церковной летописи с. Владимирское Козьмодемьянского уезда Казанской губернии за 1890 г. находим следующую запись, внесенную священником Константином Нечаевым: «Религиозное состояние прихожан инородцев представляет сторону выдающуюся в том отношении, что они исполняют обязанности по отношению к Богу, жаждают просвещения, слушают собеседования о вере, участвуют в богослужениях, совершают обряды, хотя большинство их мало знакомо с сущностью богослужения и других священнодействий. Похвально с их стороны убеждение о необходимости исполнять установления христианской веры; они восприимчивее к увещаниям, чем русские, которые остаются почти неподвижными в деле религии; последние держатся правила: что было как прежде — при отцах и дедах, так должно быть и теперь. Инородцы выше стоят в религиозно-нравственном отношении от русских»¹⁶⁶.

Небезынтересно также заметить, что происходившие в пореформенное время в конфессиональной сфере средневожской нерусской деревни перемены получили отражение и в массовом сознании. В словаре Н.И. Ашмарина приведена весьма примечательная легенда, отражающая данный процесс: «Чувашин пахал землю, к нему подъехало пятеро татарских господ (*пилёк тутар улпучё*), и поздоровались. На вопрос, [кто они и] куда они едут, татары отвечали, что они *сирён хирти пилёк киреметёрён пуслăхёсем* [главы пяти ваших луговых киреметей¹] и убегают от притеснений и разорений (*суртамърсене, хăвасене касса, сунтарса ячёс, урлах сухаласа сўрессё*) [жилица и приусадебные кустарники сожгли, поля вдоль пашут]. Причина их несчастья следующая. У них был главный начальник (*пуслăх*), который, водворившись у чува-

¹ Здесь имеются в виду общественные мольбища.

шей, распределил их по местам, а сам лег спать, сказав: я ложусь спать; *эсир мана суй киле пусласан тӑратӑр* [разбудите меня, если суй будет приближаться]. Те не поняли, что такое суй. Прошло несколько лет. Однажды они пошли к своему начальнику и решили разбудить его и спросить, что такое суй. Они сделали так и сказали: *Суй килет, час тӑр, папай!* [Суй приближается, вставай быстрее, папай!] Старик вдруг проснулся, посмотрел на запад и сказал: погубили вы [и] меня, и себя; если бы вы не [раз]будили, то я спал бы до самого суй и давал бы вам силу (*суй киличченех сывӑраттӑм; суй тесе вӑл тӑнче пӑтнине пӑлтернӑ тет, иккен*) [спал бы до прихода суй; оказывается, под словом суй он подразумевал конец света и предупреждал о его приближении], а теперь вас отовсюду будут гнать и разрушать ваши жилища. Тут он умер. После этого положение киреметей стало невыносимым. Сила их пропала, жилища разрушили. Им пришлось убежать. Рассказав это, они сели в повозку и укатили»¹⁶⁷.

Дорога к храму у «инородцев» средневожской деревни была долгой и ухабистой. Конфессиональный разрыв резал по живому социальное пространство сельских обществ и отдельных семей, погружая его членов в стан «своих» и «чужих». Данный процесс имел следствием накал страстей, порой и жуткие семейные драмы. Так, в ночь на 4 ноября 1873 г. в церковную караулку с. Малое Карачкино Козьмодемьянского уезда Казанской губернии прибежала девица чувашского околотка Верхние Бурнаши Варвара Семенова, имея на одной ноге запертые замком железные конские путы. «Пленница» поведала церковному старосте, что была закована ими живущим в «старой вере» отцом за намерение идти в приходскую церковь помолиться. Выяснилось, что девушка более года терпит побои и притеснения от родителей за приверженность к православию — хождение в храм и пение на клиросе, а также за посещение изредка местной школы¹⁶⁸. С повышением уровня грамотности сельских жителей социальное пространство «инородческих» сельских обществ, как правило, превращалось в арену конфессионального противостояния отцов и детей. Для первых все, что было связано с язычеством, являло бесценное наследие, которым следовало дорожить. Для вторых же «старая вера» представляла ненужный хлам, отравляющий настоящее. В жарких словесных баталиях по поводу проведения языческих общественных молений отнюдь не всегда сыновья одерживали верх над отцами. Старшему поколению, не прошедшему конфессиональную «перековку» в начальных народных училищах по миссионерско-просветительской системе Н.И. Ильминского, в ряде местностей удалось провести те или иные жертвоприношения¹⁶⁹. И за фасадом умильных свидетельств священнослужителей о жизни «инородческих» прихожан во Христе не всегда открывалась соответствующая картина. В путевых записках С.В. Чичериной, сделанных летом 1904 г. во время по-

ездки по районам расселения нерусских народов в Казанской, Вятской, Симбирской и Уфимской губерниях, находим: «Один учитель-инородец рассказывал мне, как однажды в чувашском приходе говорил проповедь. Он говорил горячо и во время проповеди заметил, что один чувашин смотрит на него и плачет. По окончании богослужения священник подходит к чувашину и говорит ему: “Я видел, что ты плакал, тебе понравилась моя проповедь, ты понял ее?” — “Нет, бачка, не понял, — ответил чувашин простодушно, — но ты все говорил и бородой трясил. А у меня был коза; он все трясил, трясил бородой и умер. Я смотрел на тебя, вспомнил свой коза и плакал”»¹⁷⁰.

Со вступлением в эпоху капитализма на качественно иную ступень поднялось этническое самосознание крестьян. Эти перемены стали следствием разрушения былой замкнутости общин и роста мобильности членов сельских обществ, учащения контактов хлебопашцев с соплеменниками и иноплеменниками, повышения их образовательного уровня, появившейся возможностью относительного удовлетворения интереса к истории и культуре своего народа. Возрастание национального «Я» в социальном пространстве сельских обывателей проявлялось в разных формах: в расширении сети мектебов и медресе (татары-мусульмане); в «отступническом» движении (часть крещеных татар, малочисленные группы марийцев, чувашей и удмуртов); в движении за учреждение национальных монастырей (православные марийцы и чувашаи); в движении за применение родных языков в богослужении и образовательном процессе (чувашаи, марийцы, удмурты, кряшены); в движении за признание этноконфессиональной общности за особый этнос (кряшены); в движении за сохранение чистоты культурного поля этноконфессиональной общности (*чимарий, чан чаваш, чын удмуртэс, чи кряшэн*); в восприятии ряда значимых событий в жизни страны — учреждение русско-татарских школ и русских классов при мектебах и медресе, принятие мер по установлению контроля над конфессиональными школами, проведение переписи 1897 г. и др. — как предварительных шагов, подготавливающих условия для принудительной христианизации (татары-мусульмане); в движении за учреждение национально однородных сельских обществ (чувашаи, кряшены, марийцы); в движении за модернизацию веры (марийская секта «Кугу сорта») и в некоторых других явлениях аналогичного ряда.

* * *

С отменой крепостного права средневожская многонациональная деревня начала свое трудное восхождение на рыночный Олимп. За четыре десятилетия она добилась заметных подвижек на этом вязком пути. Реализация реформ 1860-х гг. привела к завершению процесс складывания крестьянского надельного землевладения. Закреп-

ление де-юре за сельскими обществами надельной земли существенно облегчило крестьянам защиту полученных владений от притязаний других хозяйствующих субъектов, изменило их отношение к общему «достоянию», одновременно став внешним толчком к поиску шагов по рациональному использованию доставшегося земельного фонда. Преобразования в аграрной сфере дали мощный импульс формированию крестьянского частного землевладения, способствовали агротехническому и агрокультурному обновлению хозяйственно-экономического сектора. Хотя и медленно, крестьянский «мир» стал освобождаться от отживших хозяйственно-бытовых устоев, поворачиваться лицом к новациям и т.д.

Как и повсеместно, буржуазная модернизация деревни на Средней Волге вызрела в противоречивый, исключительно болезненный процесс, что было обусловлено рядом обстоятельств. Во-первых, в рыночную эпоху крестьянство региона вошло с тяжелой крепостнической ношей. При этом за четыре десятилетия, не освободившись от старых пут, оно завязло в клубке новых. Во-вторых, правовое пространство, в котором оказалось российское крестьянство в результате реализации реформ 1860-х гг., нуждалось в постоянном обновлении. Но вследствие своей дворянской «природы» правительство не обеспечило подобных условий. Более того, в 1880-х гг. оно стало на путь контрреформ. В-третьих, «великий социально-экономический компромисс» лег тяжелым бременем прежде всего на крестьянское хозяйство. (Сумма выкупных платежей, выплачиваемых сельскими обывателями бывшим феодалам, включала в себя не только плату за землю, но и за волю¹⁷¹.)

Реформирование образовательной системы страны открыло новые возможности для этнокультурного обновления средневожской деревни. Заметный рост уровня грамотности нерусского православного крестьянства был обеспечен в первую очередь просветительской образовательной системой Н.И. Ильминского. Курс правительства на принуждение татар-мусульман к усвоению русского языка, учреждение в их среде русско-татарских училищ, насаждение русских классов в их конфессиональных школах не привел к результатам, на которые оно рассчитывало. Система просвещения татар-мусульман, опирающаяся на средневековую схоластику и догматику, в период модернизации превратилась в оковы, сдерживающие развитие их социума. Но в 1880-х гг. татарское общество в лице своей элиты успешно справилось с задачей создания отвечающей требованиям времени национальной системы просвещения.

При реализации курса на религиозную унификацию подданных империи ставшим на либеральные рельсы правительством упор был сделан на применение цивилизационных форм христианизации и отмену не оправдавших себя в прошлом методов приобще-

ния к вере. Конфессиональное обновление средневожской деревни во второй половине XIX в. включало разнонаправленные процессы: принятие язычниками православия или ислама; «отпадение» приверженцев христианства в ислам и язычество; крещение мусульман. Смена хлебопашцами своей конфессиональной идентичности не привела к существенным изменениям внешних границ православия, ислама и «истинного язычества» в социальном пространстве региона. В плане углубления религиозного мировоззрения позиции православия усилились в сознании «двоеверов» и номинальных христиан. В аспекте идейно-организационного укрепления на следующую ступень поднялась и мусульманская религиозная община. В условиях буржуазной модернизации общества языческое мировоззрение, напротив, стало испытывать кризис.

Литература, источники и примечания

¹ Российское законодательство X–XX веков: в 9 т.: Документы Крестьянской реформы. М.: Юрид. лит., 1989. Т. 7. С. 27, 28.

² См.: Общее положение о крестьянах, вышедших из крепостной зависимости. Ст. 1, 2, 11, 12, 21–26, 29, 33, 38 // Свод узаконений и распоряжений правительства по устройству быта крестьян, 1861–1879 гг. (Изд. 3-е). СПб.: Тип. Редгера и Шнейдера, 1880. Т. 1. С. 1, 3, 5–7, 9, 10.

³ Там же. Ст. 40–129. С. 12–51.

⁴ Там же. Ст. 11, 12, 14. С. 3, 4.

⁵ ПСЗ-II. Т. 38. Отд. 1. № 39792; Т. 41. Отд. 1. № 42899. Отд. 2. № 43888.

⁶ Там же. Т. 39. Отд. 1. № 40457. Ст. 16, 30, 31, 35.

⁷ Там же. № 41475. Отд. 2. Гл. II. Ст. 81, 82.

⁸ *Долбилов М.Д.* Земельная собственность и освобождение крестьян // *Собственность на землю в России: история и современность.* М.: Роспэн, 2002. С. 152.

⁹ *Некрасов Н.А.* Сочинения. М., 1954. Т. 3. С. 76.

¹⁰ См.: Общее положение о крестьянах, вышедших из крепостной зависимости. Ст. 3. С. 1; Местное положение о поземельном устройстве крестьян, водворенных на помещичьих землях в губерниях великороссийских, новороссийских и белорусских. Ст. 5–8, 19, 26–28, 57 // Свод узаконений и распоряжений ... С. 258, 259, 263, 265, 271; Положение об устройстве дворовых людей, вышедших из крепостной зависимости. Ст. 6 // Российское законодательство X–XX веков. Т. 7. С. 107.

¹¹ Положение о выкупе крестьянами, вышедшими из крепостной зависимости, их усадебной оседлости и о содействии правительства к приобретению сими крестьянами в собственность полевых угодий. Ст. 69, 70 // Свод узаконений и распоряжений ... С. 131–133.

¹² *Проскуракова Н.А.* Государственный Дворянский земельный банк и его заемщики // *Россия сельская, XIX – начало XX века.* М.: Роспэн, 2004. С. 191.

¹³ ПСЗ-III. Т. 5. № 3016. Гл. I. Ст. 1.

¹⁴ Там же. Т. 2. № 894. Ст. 1.

¹⁵ Общее положение о крестьянах, вышедших из крепостной зависимости. Ст. 3, 7. С. 1, 2; Положение о губернских и уездных по крестьянским делам учреждениях. Ст. 6–9, 23–96. С. 190, 191, 196–212.

- ¹⁶ Местное положение о поземельном устройстве крестьян ... Ст. 18, 20, 123. С. 263, 264, 287.
- ¹⁷ Там же. Ст. 121, 122, 124–127. С. 286–288.
- ¹⁸ По закону 28 декабря 1881 г., с 1883 г. все бывшие владельческие крестьяне переводились на обязательный выкуп. См.: ПСЗ-III. Т. 1. № 575. Ст. I.
- ¹⁹ Общее положение о крестьянах, вышедших из крепостной зависимости. Ст. 15. С. 4.
- ²⁰ ПСЗ-II. Т. 38. Отд. 1. № 39792. Гл. I. Ст. 87; ПСЗ-III. Т. 6. № 3807. Ст. I. § 1.
- ²¹ Общее положение о крестьянах, вышедших из крепостной зависимости. Ст. 148–163. С. 60–63.
- ²² См.: Местное положение о поземельном устройстве крестьян ... Ст. 159–269. С. 294–321.
- ²³ Положение о выкупе ... Ст. 114. С. 146.
- ²⁴ ПСЗ-II. Т. 38. Отд. 1. Гл. IV. Ст. 122.
- ²⁵ ПСЗ-III. Т. 6. Ст. I. § 2.
- ²⁶ Захаров В.Н., Петров Ю.А., Шацлло М.К. История налогов в России, IX — начало XX в. М.: Росспэн, 2006. С. 178.
- ²⁷ Общее положение о крестьянах, вышедших из крепостной зависимости. Ст. 164, 177–179. С. 63, 66; Положение о выкупе ... Ст. 158. С. 159.
- ²⁸ Общее положение о крестьянах, вышедших из крепостной зависимости. Ст. 95, 96. С. 41.
- ²⁹ ПСЗ-II. Т. 39. Отд. 2. № 41475.
- ³⁰ ПСЗ-III. Т. 23. № 22627.
- ³¹ Общее положение о крестьянах, вышедших из крепостной зависимости. Ст. 40, 41. С. 12, 13.
- ³² Положение о выкупе ... Ст. 160, 168. С. 159, 163.
- ³³ Местное положение о поземельном устройстве крестьян ... Ст. 109, 167, 170. С. 163, 284.
- ³⁴ Крылов Н.А. Воспоминания мирового посредника первого призыва о введении в действие Положений 19-го февраля 1861 года // Русская старина. 1892. Апрель. Т. 74. С. 87.
- ³⁵ Там же.
- ³⁶ ПСЗ-II. Т. 39. Отд. 2. № 37694.
- ³⁷ Крылов Н.А. Воспоминания мирового посредника первого призыва о введении в действие Положений 19 февраля 1861 года. С. 87.
- ³⁸ См.: Смыков Ю.И. Крестьяне Среднего Поволжья в борьбе за землю и волю, 60–90-е годы XIX века. Казань: Татар. кн. изд-во, 1973. 269 с.; *Его же*. Крестьяне Среднего Поволжья в период капитализма: (Социально-экономическое исследование). М.: Наука, 1984. 231 с.
- ³⁹ Отмена крепостного права. Доклады министров внутренних дел о проведении крестьянской реформы, 1861–1862. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1950. С. 79.
- ⁴⁰ Статистика землевладения 1905 г. Казанская губерния. СПб.: Типолиготр. М.Я. Минкова, 1906. Вып. 7. С. 36; Симбирская губерния. СПб.: Типолиготр. М.Я. Минкова, 1906. Вып. 12. С. 29.
- ⁴¹ Подсчитано по: Статистика землевладения 1905 г. Вып. 7. С. 10, 11; Вып. 12. С. 10, 11.
- ⁴² Подсчитано по: Крестьянское землевладение Казанской губернии. Свод по губернии. Казань: Литотип. И.Н. Харитонова, 1909. Вып. 13. С. 38, 90, 91.
- ⁴³ Статистика землевладения 1905 г. Вып. 7. С. 51.
- ⁴⁴ Там же. Вып. 12. С. 45.
- ⁴⁵ ГИА ЧР. Ф. 14. Оп. 1. Д. 1017. Л. 1.
- ⁴⁶ Мартынов П. Селения Симбирского уезда: (материалы для истории Симбирского дворянства и частного землевладения в Симбирском уезде). Симбирск: Типолиготр. А.Т. Токарева, 1903. С. 310.

⁴⁷ ГАУО. Ф. 17. Оп. 2. Д. 2130. Л. 13.

⁴⁸ НА РТ. Ф. 51. Оп. 5. Д. 1173. Л. 2–7.

⁴⁹ Там же. Д. 783. Л. 2–5.

⁵⁰ Общий свод хозяйственно-статистического исследования Казанской губернии. Часть экономическая. Казань: Типолитограф. В.М. Ключникова, 1896. С. 364, 365, 369.

⁵¹ Отчет управляющего межевою частью по поездке для осмотра землеустроительных работ в некоторых губерниях, июль — август 1909 г. СПб., 1910. С. 6.

⁵² НА РТ. Ф. 1. Оп. 4. Д. 2995. Л. 21 об.; Д. 4451. Л. 13 об.

⁵³ Общий свод хозяйственно-статистического исследования Казанской губернии. Часть экономическая. С. 364, 365, 369.

⁵⁴ ГИА ЧР. Ф. 204. Оп. 1. Д. 131. Л. 2, 33 об.

⁵⁵ Материалы по статистике движения землевладения в России. Купля-продажа земель в Европейской России в 1910 г. Пг., 1917. Вып. 25. С. 65.

⁵⁶ Обзор деятельности Крестьянского поземельного банка за 1883–1904 гг. СПб., 1906. С. 81.

⁵⁷ Там же. С. 82.

⁵⁸ Там же. С. 48, 49, 81, 82.

⁵⁹ Там же. С. 252, 261.

⁶⁰ Материалы по статистике движения землевладения в России. Вып. 25. С. 62, 63.

⁶¹ Статистический справочник. Население и землевладение России по губерниям и сравнительные данные по некоторым европейским государствам. СПб., 1906. Вып. 1. С. 52–53.

⁶² См.: *Проскурякова Н.А.* Земельные банки Российской империи. М.: Росспэн, 2002. С. 406, 407.

⁶³ Статистика землевладения 1905 года. Вып. 7. С. 10–13. Подсчет наш.

⁶⁴ Там же. Вып. 12. С. 10–13. Подсчет наш.

⁶⁵ Подсчитано по: Статистика землевладения 1905 года. Вып. 7, 12.

⁶⁶ *Миронов Б.Н.* Социальная история России периода империи (XVIII — начало XX в.). Генезис личности, демократической семьи, гражданского общества и правового государства. СПб.: Дмитрий Буланин, 1999. Т. 1. С. 368, 369.

⁶⁷ ГАРФ. Ф. 601. Оп. 1. Д. 821. Л. 9; Материалы для сравнительной оценки земельных угодий в уездах Казанской губернии. Уезд Лаишевский. Казань: Тип. губерн. правления, 1889. Вып. 7. С. 129. Примечание 2; Уезд Чебоксарский. Казань, 1891. Вып. 8. С. 84.

⁶⁸ Труды статистической экспедиции, снаряженной в 1883 году Казанским губернским земством. Казань, 1884. С. 50.

⁶⁹ Материалы для сравнительной оценки земельных угодий в уездах Казанской губернии. Уезд Чебоксарский. Вып. 8. С. 84.

⁷⁰ ГА РМЭ. Ф. 133. Оп. 1. Д. 18а. Л. 5; Д. 13. Л. 3; Д. 15. Л. 3.

⁷¹ *Лантев М.* Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами Генерального штаба. Казанская губерния. СПб.: Военная тип., 1861. С. 263, 264.

⁷² ГАУО. Ф. 46. Оп. 9. Д. 21. Л. 6 об.; Д. 22. Л. 5 об., 22 об., 39 об., 77 об., 88.

⁷³ ГА РМЭ. Ф. 47. Оп. 1. Д. 43. Л. 12.

⁷⁴ См.: Подворная перепись Симбирской губернии 1910–11 гг. Симбирск: Тип. «Работник» М. Иванова и К⁰, Тип. А.П. Балакирищикова, Типолитограф. губерн. правления, 1912–1915. Вып. 1–8. Раздел «Поселенно-общинные таблицы».

- ⁷⁵ НА РТ. Ф. 81. Оп. 2. Д. 542. Л. 22.
- ⁷⁶ Казанская губерния в сельскохозяйственном отношении по сведениям, полученным от корреспондентов за 1892 год. Год восьмой. Казань: Тип. губерн. правления, 1893. С. 599.
- ⁷⁷ ГАУО. Ф. 46. Оп. 9. Д. 21. Л. 6 об.; Д. 22. Л. 1.
- ⁷⁸ Смыков Ю.И. Крестьяне Среднего Поволжья в период капитализма. С. 134.
- ⁷⁹ НА РТ. Ф. 81. Оп. 12. Д. 5. Л. 52; ГАУО. Ф. 2. Оп. 3. Д. 13. Л. 103; Ф. 48. Оп. 1. Д. 161. Л. 4, 5; Д. 164. Л. 78; Постановления XXXV Очередного Казанского губернского земского собрания 4–22 декабря 1899 года. Казань, 1900. Приложения. С. 186–193; Симбирский хозяин. 1913. № 11/55. Ноябрь. С. 46, 47.
- ⁸⁰ Подсчитано по: Маслов С.Л. Плуги и другие улучшенные сельскохозяйственные орудия в крестьянском хозяйстве Казанской губернии. Казань, 1905. С. 37, 38.
- ⁸¹ Симбирская земская газета. 1878. № 113. 12 ноября; Казанская губерния в сельскохозяйственном отношении по сведениям, полученным от корреспондентов за 1890 год. Год шестой. Казань: Тип. губерн. правления, 1891. С. 21; Казанская губерния в сельскохозяйственном отношении по сведениям, полученным от корреспондентов за 1897 год. Год тринадцатый. Казань: Тип. губерн. правления, 1898. С. 250; Постановления Казанского губернского земского собрания 40 очередной сессии 14–22 декабря 1904 года и чрезвычайной сессии 27 января — 9 февраля 1905 года. Казань, 1905. Приложения к постановлениям очередного Казанского губернского земского собрания. С. 67.
- ⁸² ГАУО. Ф. 85. Оп. 1. Д. 648. Л. 10.
- ⁸³ Подсчитано по: ГИА ЧР. Ф. 150. Оп. 1. Д. 25. Л. 19–24.
- ⁸⁴ Там же. Л. 24, 24 об. Подсчет наш.
- ⁸⁵ Кошцаковская волость Казанского уезда: Опыт подворно-статистического исследования крестьянского хозяйства / сост. А.А. Дудкин. Казань: Тип. А.А. Родионова, 1884. С. 8.
- ⁸⁶ ГИА ЧР. Ф. 18. Оп. 1. Д. 549. Л. 1–5.
- ⁸⁷ ПСЗ-III. Т. 6. № 3578. Ст. 7.
- ⁸⁸ НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 196. Инв. № 5564. Л. 268.
- ⁸⁹ Там же. Ед. хр. 168. Инв. № 4928. Л. 34, 35.
- ⁹⁰ Там же. Ед. хр. 151. Инв. № 4591. Л. 121.
- ⁹¹ ГИА ЧР. Ф. 39. Оп. 1. Д. 199. Л. 6, 7.
- ⁹² ГАУО. Ф. 83. Оп. 11. Д. 14. Л. 10.
- ⁹³ НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 151. Инв. № 4603. Л. 284.
- ⁹⁴ ГИА ЧР. Ф. 22. Оп. 1. Д. 443. Л. 2 об.
- ⁹⁵ НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 168. Инв. № 4940. Л. 318.
- ⁹⁶ Там же. Ед. хр. 268. Инв. № 5983. Л. 390.
- ⁹⁷ Материалы высочайше учрежденной 16 ноября 1901 г. Комиссии по исследованию вопроса о движении с 1861 г. по 1900 г. благосостояния сельского населения среднеземледельческих губерний сравнительно с другими местностями Европейской России. СПб., 1903. Ч. 1. С. 222.
- ⁹⁸ НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 285. Инв. 6054. Л. 73, 74.
- ⁹⁹ Труды статистической экспедиции, снаряженной в 1883 году Казанским губернским земством. С. 68.
- ¹⁰⁰ ГИА ЧР. Ф. 343. Оп. 1. Д. 2. Л. 6 об.
- ¹⁰¹ НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 179. Инв. № 5133. Л. 33.

¹⁰² НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 150. Инв. № 4571. Л. 354, 355.

¹⁰³ Там же. Ед. хр. 196. Инв. № 5564. Л. 268.

¹⁰⁴ ПСЗ-II. Т. 39. Отд. 1. № 40457.

¹⁰⁵ Там же. № 41068.

¹⁰⁶ Там же. Отд. 2. № 41472.

¹⁰⁷ См.: *Алметева И.В.* История начального школьного образования в Марийском крае во второй половине XIX — начале XX века: монография / Мар. гос. ун-т. Йошкар-Ола, 2006. 314 с. *Арсентьева А.В., Петрянкина А.П.* Учебные заведения в образовательном пространстве Чувашии конца XVIII — начала XX века. Чебоксары: Изд-во Чуваш. ун-та, 2007. 504 с.

¹⁰⁸ ПСЗ-II. Т. 45. Отд. 1. № 48185; Сборник постановлений по Министерству народного просвещения. СПб.: Тип. Императ. академии наук, 1871. Т. 4. С. 1555—1566.

¹⁰⁹ Сборник постановлений по Министерству народного просвещения. С. 1561—1566.

¹¹⁰ См.: *Саматова Ч.Х.* Имперская власть и татарская школа во второй половине XIX — начале XX века (по материалам Казанского учебного округа). Казань: Татар. кн. изд-во, 2013. С. 29—44; *Загидуллин И.К.* Татарское национальное движение в 1860—1905 гг.: монография. Казань: Татар. кн. изд-во, 2014. С. 111—120.

¹¹¹ Подробно см.: *Загидуллин И.К.* Татарская школа и русификаторская политика царизма во второй половине XIX в. // Народное просвещение у татар в дооктябрьский период. Казань, 1992. С. 60—84; *Его же.* Проект Инструкции инспекторам татарских, башкирских и киргизских школ 1876 г.: На перекрестке суждений учебного и силового ведомств // Образование и просвещение в губернской Казани: сб. ст. / отв. ред. И.К. Загидуллин, Е.А. Вишленкова. Казань: Ин-т истории АН РТ, 2009. С. 88—110; *Саматова Ч.Х.* Руководство Казанского учебного округа и открытие русско-татарских училищ и русских классов при мектебах и медресе (1870—1905 гг.) // Научный Татарстан. Гуманитарные науки. Археология и история. 2009. № 2. С. 187—197; *Загидуллин И.К.* Татарское национальное движение в 1860—1905 гг. С. 95—134.

¹¹² Медресе в Казанской губернии второй трети XIX — начала XX в.: сб. документов и материалов / отв. сост. Л.В. Горохова; сост. Р.А. Гимазова, О.В. Федотова, Н.А. Шарангина; под общ. ред. Д.И. Ибрагимова. Казань: Главное архивное управление при Кабинете Министров Республики Татарстан, 2012. С. 97.

¹¹³ ГА РМЭ. Ф. 148. Оп. 1. Д. 2. С. 5.

¹¹⁴ *Сосунцов Е.* Живая струя // Известия по Казанской епархии. 1902. № 8. С. 382.

¹¹⁵ ПСЗ-II. Т. 49. Отд. 1. № 52983. Гл. 2. Ст. 17, 18.

¹¹⁶ Подсчитано по: Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. Казанская губерния. СПб., 1903. Т. 14. С. 138—139; Симбирская губерния. СПб., 1904. Т. 39. С. 76—78.

¹¹⁷ НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 158. Инв. № 4700. Л. 83, 85, 89, 101.

¹¹⁸ *Верт П.* Православие, инославие, иноверие: Очерки по истории религиозного разнообразия Российской империи / пер. с англ. Н. Мишаковой, М. Долбилова, Е. Зуевой и автора; науч. ред. перевода М. Долбилов. М.: Новое литературное обозрение, 2012. С. 101, 102.

¹¹⁹ Особое совещание по выработке мер для противодействия татаро-мусульманскому влиянию в Приволжском крае 1910 года: документы и материалы / сост., авт. предисл., прим. и сокр. И.К. Загидуллин; сост. указ. Р.М. Залялетдинова. Казань: Изд-во АН РТ, 2015. С. 213.

¹²⁰ *Махмутова А.Х.* Становление светского образования у татар (Борьба вокруг школьного вопроса, 1861—1917). Казань: Изд-во Казан. ун-та, 1982. С. 13.

¹²¹ Медресе в Казанской губернии второй трети XIX — начала XX в.: сб. документов и материалов. С. 93.

¹²² Там же. С. 96.

¹²³ Кобзев А.В. Мусульманская община как центр организации обучения и воспитания (по материалам Симбирской губернии второй половины XIX — начала XX в.). С. 235.

¹²⁴ Волжский вестник. 1885. № 264. 14 ноября.

¹²⁵ Модернизационные процессы в татарско-мусульманском сообществе в 1880-е — 1905 гг.: документы и материалы / сост. И.К. Загидуллин, Н.С. Хамитбаева, Л.Ф. Байбулатова, Х.З. Багаутдинова; под. ред. И.К. Загидуллина. Казань: Изд-во «ЯЭ», 2014. С. 71.

¹²⁶ Труды Особого совещания по вопросам образования восточных инородцев: на правах рукописи / под ред. А.С. Будиловича. Приложение XXV. С. 314.

¹²⁷ Обзор Казанской губернии за 1898 год. Казань: Тип. губерн. правления, 1899. С. 103, 104.

¹²⁸ Отчет о состоянии начальных народных училищ Симбирской губернии за 1896 год / сост. И.В. Ишерский. Симбирск: Тип. О.В. Мураховской, 1898. С. 65, 105, 177.

¹²⁹ Саматова Ч.Х. Имперская власть и татарская школа во второй половине XIX — начале XX века (по материалам Казанского учебного округа). С. 231. Приложение № 6.

¹³⁰ Материалы по истории Татарии второй половины XIX века. Ч. 1: Аграрный вопрос и крестьянское движение 50—70-х годов XIX в. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1936. С. 328.

¹³¹ Цит. по: Анастасиев А. Магометанские духовные школы (мектебе и медресе) в Симбирском и Сенгилеевском уездах Симбирской губернии // История татар с древнейших времен: в 7 т. Т. 6: Формирование татарской нации, XIX — начало XX в. Казань, 2013. Приложение № 6. С. 930.

¹³² Там же. С. 316—319.

¹³³ Отчет о состоянии начальных народных училищ Симбирской губернии за 1896 год. С. 106.

¹³⁴ Салихов Р.Р. Социальные функции татарской махалли // Татарские мусульманские приходы в Российской империи: Материалы научно-практической конференции (27—28 сентября 2005 г., г. Казань). Казань: Ин-т истории АН РТ, 2006. С. 27.

¹³⁵ Медресе в Казанской губернии второй трети XIX — начала XX в.: сб. документов и материалов. С. 41, 42.

¹³⁶ Там же. С. 110.

¹³⁷ Загидуллин И.К. Татарское национальное движение в 1860—1905 гг. С. 57.

¹³⁸ Модернизационные процессы в татарско-мусульманском сообществе в 1880-е — 1905 гг.: документы и материалы. С. 392, 393.

¹³⁹ Там же. С. 441, 442.

¹⁴⁰ ПСЗ-II. Т. 36. Отд. 2. № 37709.

¹⁴¹ Там же. Т. 39. Отд. 1. № 41068. Отдел 1. Ст. 1, 15.

¹⁴² Там же. Т. 41. Отд. 1. № 43138.

¹⁴³ Там же. Т. 49. Отд. 1. № 52983. Гл. 6.

¹⁴⁴ Там же. Т. 45. Отд. 1. № 48185; Сборник постановлений по Министерству народного просвещения. Т. 4. С. 1555—1566.

¹⁴⁵ См.: Geraci R. Window on the East: National and Imperial identities in Late Tsarist Russia. Ithaca; London, 2001. P. 47—68; Таймасов Л.А. Православная церковь и христианское просвещение народов Среднего Поволжья во второй половине XIX — начале XX века. Чебоксары: Изд-во Чуваш. ун-та, 2004. С. 215—251; Павлова А.Н. Система Н.И. Ильминского и ее реализация в школьном образовании

нерусских народов Востока России (в последней трети XIX — начале XX века): учеб. пособие. Чебоксары: Изд-во Чуваш. ун-та, 2004. С. 30—44; *Исхаков Р.Р.* Просветительско-миссионерская концепция Н.И. Ильминского в образовательной системе пореформенной Казани // Образование и просвещение в губернской Казани. С. 126—138; *Его же.* Миссионерство и мусульмане Волго-Камья (последняя треть XVIII — начало XX в.). Казань: Татар. кн. изд-во, 2011. С. 88—104.

¹⁴⁶ Сборник постановлений по Министерству народного просвещения. Т. 4. С. 1557—1559.

¹⁴⁷ Цит. по: *Ильминский Н.И.* О системе просвещения инородцев и о Казанской центральной крещенотатарской школе. Казань, 1913. С. 39.

¹⁴⁸ *Машанов М.А.* Обзор деятельности братства св. Гурия за двадцать пять лет существования, 1867—1892. Казань: Тип. Императ. ун-та, 1892. С. 168.

¹⁴⁹ *Васина С.М.* Приходское духовенство Марийского края в XIX — начале XX века: монография. Йошкар-Ола: МарГТУ, 2006. С. 105.

¹⁵⁰ *Бобровников Н.* Инородческое духовенство и богослужение на инородческих языках в Казанской епархии // Православный собеседник. 1905. Ч. 2. С. 117, 178.

¹⁵¹ *Машанов М.А.* Обзор деятельности братства св. Гурия за двадцать пять лет существования, 1867—1892. С. 233, 234.

¹⁵² Материалы по истории образования и просвещения народов Волго-Уралья в рукописных фондах Н.И. Ильминского: сборник документов и материалов // авт.-сост. Р.Р. Исхаков, Х.З. Багаутдинова. Казань: Ин-т истории им. Ш. Марджани АН РТ; Изд-во «ЯЗ», 2015. С. 540.

¹⁵³ Там же. С. 73—75.

¹⁵⁴ *Таймасов Л.А.* Православная церковь и христианское просвещение народов Среднего Поволжья во второй половине XIX — начале XX века. С. 92.

¹⁵⁵ *Исхаков Р.Р.* Крещение и христианское просвещение приверженцев традиционных верований Волго-Уральского региона в 1830—1913 годах: опыт историко-статистического анализа // Чувашский гуманитарный вестник. 2012. № 7. С. 26.

¹⁵⁶ ГИА ЧР. Ф. 286. Оп. 1. Д. 3. Л. 25 об., 26.

¹⁵⁷ Подсчитано по: Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. Казанская губерния. С. 104—107; Симбирская губерния. С. 64—67.

¹⁵⁸ Подсчитано по: Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. Казанская губерния. С. 104—107; Симбирская губерния. С. 66, 67.

¹⁵⁹ *Исхаков Р.Р.* Миссионерство и мусульмане Волго-Камья (последняя треть XVIII — начало XX в.). С. 163, 164.

¹⁶⁰ Извлечение из всеподданнейшего отчета обер-прокурора Святейшего синода по ведомству православного исповедания за 1866 год // Симбирские губернские ведомости. 1868. № 34. Отдел неофициальный. 23 марта.

¹⁶¹ *Мартынов П.* Селения Симбирского уезда. С. 259.

¹⁶² Религиозный синкретизм и традиционная обрядность татар-кряшен Волго-Уралья (XIX — начало XX в.): сб. материалов и документов / авт.-сост.: Х.З. Багаутдинова, Р.Р. Исхаков. Казань: Ин-т истории им. Ш. Марджани АН РТ; Изд-во «ЯЗ», 2015. С. 60.

¹⁶³ ГА РМЭ. Ф. 148. Оп. 1. Д. 2. Л. 1, 3 об., 4.

¹⁶⁴ ГИА ЧР. Ф. 286. Оп. 1. Д. 4. Л. 6, 7.

¹⁶⁵ Историко-статистическое описание церквей и приходов Казанской епархии: г. Мамадыш и Мамадышский уезд. Казань: Тип. Императ. ун-та, 1904. С. 184, 185.

¹⁶⁶ ГА РМЭ. Ф. 25. Оп. 1. Д. 8. Л. 96 об., 97.

¹⁶⁷ *Ашмарин Н.И.* Словарь чувашского языка. Чебоксары, 2000. Т. 12: С. С. 201.

¹⁶⁸ Годичное собрание братства св. Гурия и отчет о деятельности совета сего братства от 4 октября 1872 г. по 4 октября 1873 г. Казань: Тип. ун-та, 1873. С. 26, 27.

¹⁶⁹ Историко-статистическое описание церквей и приходов Казанской епархии: г. Мамадыш и Мамадышский уезд. С. 163, 185, 259, 343, 358–360.

¹⁷⁰ *Чичерина С.В.* Положение просвещения у приволжских инородцев. СПб.: Тип. М. Стасюлевича, 1906. С. 14.

¹⁷¹ За время с 1866 г. по 1903 г. в Симбирской губернии бывшие помещичьи крестьяне должны были уплатить 10 714 187 руб. 80 коп., уплатили — 26 203 441 руб. 97 коп., остались должны — 7 349 398 руб. 09 коп.; бывшие удельные крестьяне должны были 11 940 918 руб., 14 коп., уплатили — 30 021 117 руб. 65 коп., остались должны — 5 134 709 руб. 29 коп.; бывшие государственные крестьяне должны были 3 539 655 руб. 93 коп., уплатили — 5 801 349 руб. 16 коп., остались должны — 3 325 105 руб. 47 коп. См.: *Швер М.* Некоторые данные для характеристики экономического положения крестьянского населения Симбирской губернии // Труды Симбирского общества сельского хозяйства за 1903 год. Симбирск, 1904. Кн. 3. С. 58, 59.

ЖИВИ ВСЯК В СВОЕЙ ВЕРЕ, НО СЧИТАЙСЯ С ЧУЖОЙ

В самом деле, как, зачем, кому может быть нужно, чтобы другой не только верил, но и исповедовал бы свою веру так же, как я? Человек живет, стало быть, знает смысл жизни. Он установил свое отношение к Богу, он знает истину истин, и я знаю истину истин. Выражение их может быть различно (сущность должна быть одна и та же — мы оба люди). Как, зачем, что может меня заставить требовать от кого бы то ни было, чтобы он выражал свою истину непременно так, как я?

Л.Н. Толстой

Все под одним Богом ходим, хоть и не в одного веруем.

Русская пословица

Изучению конфессиональной ситуации на Средней Волге в эпоху капиталистической модернизации в региональной историографии посвящено солидное число исследований. Свет на данный сюжет проливают в первую очередь труды, отражающие процесс христианизации и христианского просвещения волжских народов¹. Названная проблематика отчасти получила раскрытие также в работах, где в качестве объекта анализа выступают этнические и религиозные общности региона². Вместе с тем было бы преувеличением считать, что в выполненных до настоящего времени сочинениях разработаны с необходимой глубиной и полнотой все аспекты данной обширной темы, на которую, словно бусинки на нить, нанизывается множество проблемных блоков вопросов — этническая и конфессиональная идентичность, диалог культур,

ментальность членов религиозных общин и их культура повседневности, государственно-конфессиональные отношения и т.д. К их числу в первую очередь, пожалуй, следует отнести вопрос о взаимоотношениях религиозных общин в средневожской деревне, который если и ставился в историко-этнологической литературе, то лишь в самом общем плане. Между тем в углубленной его разработке, прежде всего в аспекте отношений «свой — чужой», существует настоятельная необходимость. Данный исследовательский ракурс позволяет приоткрыть завесу над многими процессами, шедшими в ней исподволь в течение долгого времени. Диспозиция «свой — чужой» зарождается, действует и развивается в системе базовых отношений «мы — они». Она служит им универсальным инструментарием для измерения тесноты взаимодействия общностей, открывая тем самым дорогу социальным процессам³.

Религиозное многообразие — исторически сложившаяся характерная особенность жизненного пространства средневожской многонациональной деревни. В эпоху капитализма она являлась «общим домом» для приверженцев разных конфессий и конфессиональных групп. В абсолютном большинстве сельское народонаселение региона было представлено тремя религиозными общинами — христианами, мусульманами и язычниками. В зеркале статистических характеристик всеобщей переписи населения 1897 г. в деревнях Казанской и Симбирской губерний наблюдаем следующую картину. Русские: православные и единоверцы — 97,2 %, старообрядцы и уклонившиеся от православия — 2,8 %, прочие — менее 0,1 %. Мордва: православные и единоверцы — 98,8 %, старообрядцы и уклонившиеся от православия — 1,2 %, прочие — менее 0,1 %. Марийцы: православные и единоверцы — 97,3 %, язычники — 2,7 %, прочие — менее 0,1 %. Чуваши: православные и единоверцы — 98,9 %, язычники — 1,1 %, прочие — менее 0,1 %. Татары: мусульмане — 94,5 %, православные и единоверцы — 5,5 %, прочие — менее 0,1 %. Удмурты: православные и единоверцы — 76,5 %, язычники — 23,4 %, мусульмане — 0,2 %⁴.

Самую внушительную по численности общину в рассматриваемом регионе составляли православные. Их культурное поле объединяло чуть ли не все сельское население проживавших здесь народов, за исключением татар, в среде которых христиане являли малочисленную общность. Но данный конфессиональный «сплав» включал в свой состав качественно неоднородный компонент, ибо пройденный русским этносом и вожскими народами в христианстве исторический путь имел разную протяженность. По степени приверженности вере, освоению и принятию ее основных догматов ткань жизненного пространства православия в средневожской деревне распадалась на ряд лоскутков. Основную социальную опору православия в ней являли собой русские хле-

бопашцы, в синкретическом религиозном мировоззрении и повседневном быте которых христианское начало стало основополагающим компонентом. Православное вероисповедание в ходе многовекового пребывания этноса в лоне христианства вызрело в маркер и важнейшую составляющую русской национальной идентичности. Как и повсеместно в стране, в средневожском «общем доме» социально-культурным олицетворением православия проживающие здесь этносы находили русский люд⁵. В нерусской же деревне к концу XIX в. в приверженце православия язычник менее проступал в мордве, жившей со стародавних времен в тесном соприкосновении с русскими. В религиозном сознании и культовой практике мордвы издавна складывались синтетические формы религии, сочетавшие мордовское язычество с язычеством восточнославянским, а затем и с русским православием⁶. В рапорте благочинного 3-го округа Чистопольского уезда Казанской губернии от 8 февраля 1902 г. относительно местных прихожан данной национальной принадлежности находим следующую конфессиональную характеристику: «Что же касается инородцев-мордвы, давно уже просвещенных светом учения Христова и согретых теплотой веры православной, то они как по усердию в посещении храма Божия, так вообще и по жизни в смысле религиозной, малым чем отличаются от русской народности; один лишь упорно держится у этих инородцев порок — суеверие, преимущественно же у женского пола»⁷. В среде чувашей, марийцев и удмуртов к рубежу двух веков христиане являли собой преимущественно «язычествующих» православных и «двоеверов». В комплексе их синкретизированных религиозных представлений и обрядов архаический пласт первобытных верований был более устойчив и внушителен, чем у мордвы⁸. И замыкали этот ряд крещеные татары: если многие «старокрещены» (крестившиеся до 1740 г.), сохраняя остатки язычества и тягу к исламу, все же были относительно тверды в православии, то «новокрещены» (крестившиеся после 1740 г.) лишь номинально являлись таковыми и к рубежу XIX—XX вв. в большинстве своем отпали от православия в ислам⁹. В Казанской губернии в составе крещеных татар в 60—90-х гг. XIX в. численно преобладали «старокрещены», в Симбирской, напротив, большинство составляли «новокрещены»¹⁰.

Христиане, не нашедшие себя в лоне официальной церкви, на Средней Волге были представлены главным образом русскими хлебопашцами. Согласно данным всеобщей переписи населения 1897 г., в селах и деревнях Казанской и Симбирской губерний проживало 48 266 старообрядцев и уклонистов от православия. В их числе русских насчитывалось 45 543 чел. (94,4 %), мордвы — 2 601 чел. (5,4 %), чувашей — 122 чел. (0,3 %) ¹¹. Населенных мест, «зараженных» расколом, в рассматриваемых административно-территориальных единицах было сравнительно немного. В них ста-

рообрядцы и уклонисты от православия проживали, как правило, группами до нескольких десятков человек¹². Встречались и настоящие «гнезда» раскола, где проживали до тысячи и более сторонников «древнего благочестия». Так, в с. Можарки Цивильского уезда Казанской губернии и в с. Кладбищи Алатырского уезда Симбирской губернии старообрядцев насчитывалось соответственно 1981 чел. (данные на 1904 г.) и 1923 чел. (данные на 1907 г.)¹³.

Как и повсеместно в Российской империи, старообрядчество в средневожской деревне в эпоху капитализма не представляло единое религиозное движение. Оно включало в себя разные конфессиональные группы в лице поповцев и беспоповцев. Каждое из названных направлений в свою очередь по вероучительным признакам делилось на разные группировки: федосеевцев, поморцев брачного и безбрачного толков, староспасовцев, новоспасовцев, спасовцев-белоризцев, спасовцев, не приемлющих водного крещения, поповцев австрийского толка, беглопоповцев и др.¹⁴ Причем даже в рамках одного населенного пункта приверженцы раскола иногда принадлежали к нескольким течениям, толкам и согласиям. В частности, именно такая картина наблюдалась в начале XX в. в с. Подгоры Сызранского уезда Симбирской губернии. Согласно рапорту уездного исправника от 23 июня 1904 г., в ней проживали: поморцы — 90 чел., беглопоповцы — 23 чел., поповцы австрийского толка — 8 чел., спасовцы — 401 чел.¹⁵ Знала деревня региона и небольшие по численности секты нестарообрядческого характера — молокан, хлыстов, штундистов, жидовствующих, евангелистов, толстовцев и пр. Молокане были представлены в ней главным образом мордвой, отчасти — русскими. Данные национальные группы хлебопашцев — мордва и русские — составляли также главную социальную опору жидовствующих. Членами остальных вышеперечисленных конфессиональных групп старообрядческого и нестарообрядческого характера являлись, за редким исключением, жители русских деревень¹⁶.

Конфессиональная карта ислама на Средней Волге во второй половине XIX — начале XX в. почти во всех очертаниях повторяла территориальное размещение татарского этноса. Незначительную брешь в ней составляли лишь селения крещеных татар — *кряшен*. В 1897 г. в селах и деревнях Казанской и Симбирской губерний конфессиональная общность последних объединяла 42 478 чел.¹⁷ Часть кряшен лишь номинально принадлежала к культурному полю православия¹⁸ и вскоре после появления в начале XX в. законодательных актов о веротерпимости де-юре перешла в лоно мусульманства.

В ходе всеобщей переписи населения 1897 г. как приверженцы ислама в среде сельских жителей двух рассматриваемых губерний зарегистрировались 209 русских,

140 чувашей, 21 удмурт и 13 марийцев¹⁹. Численность «инородцев»-мусульман де-факто была более внушительной, ибо основная их часть в ходе переписи идентифицировала себя по языку татарами. В начале XX в. «отпавшие» от православия чуваша, марийцы и удмурты, как и кряшены, де-юре изменив свою конфессиональную принадлежность, «ушли в татары».

Вскоре после падения крепостного права, в 1862 г., шейх Накшбандийского суфийского братства дервиш Багаутдин Ваисов основал в г. Казань отдельную мусульманскую религиозную общину и открыл в собственном доме молитвенный дом. В условиях буржуазной модернизации новоиспеченная конфессиональная группа достаточно быстро вызрела в качественно новое образование и вошла в историю региона и страны как ваисовское движение, или Ваисовский Божий полк староверов-мусульман. Являясь сложным, противоречивым религиозным, этническим, культурным, социальным и политическим сообществом, ваисовское движение на разных этапах функционирования в зависимости от складывавшихся условий и обстоятельств активно проявляло ту или иную свою ипостась. Социальную основу общины составили мусульмане Поволжья, Сибири, а также частично Средней Азии. Численность ее членов во второй половине XIX — начале XX в. варьировала и в отдельные годы достигала, возможно, до 2 тыс. чел. «Родовым гнездом» ваисовцев стала д. Молвино Свияжского уезда Казанской губернии, где получили прописку основные ключевые фигуры движения, в том числе и его основатель, родившийся в д. Сатламышево Свияжского уезда. В конфессиональном плане ваисовцы идентифицировали себя не мусульманами, а мусульманами-староверами, в этническом — не татарами, а булгарами, в сословном — не крестьянами или мещанами, а «потомственными присяжными ислама». Отделяя себя от мусульман-единоверцев, староверы-мусульмане причисляли свое сообщество к религиозной секте. Но такая идентификация соответствует действительности лишь отчасти: догматика и культ ваисовцев тождественны догматике и культу татар-мусульман Волго-Уралья²⁰.

Язычество в деревне Казанской и Симбирской губерний имело нерусское лицо (по переписи 1897 г.): чуваша — 7 018 чел., марийцы — 3 354 чел., удмурты — 2 244 чел. Удельный вес названной конфессиональной группы в составе сельского населения был невелик и лишь в трех уездах Казанской губернии к концу XIX в. переваливал за один процент: Царевококшайский — 1,9 %, Чистопольский — 1,7 %, Мамадышский — 1,6 %²¹. Наиболее устойчивыми в «старой вере» в среде приверженцев традиционных народных верований являлись марийцы и удмурты. Внешне большая вероисповедная мобилизованность последних проявлялась в проведении окруж-

ных молений, трате значительных средств на жертвоприношения, развитости конфессиональных организационных начал²². В марийском культурном поле традиционных верований получила «прописку» секта «Кугу сорта» (букв.: Большая свеча). Она объединяла крестьян Вятской губернии, которые составляли основную социальную опору общины, а также хлебопашцев Казанской губернии. Численность приверженцев секты во второй половине XIX в. варьировала и в отдельные годы в двух губерниях достигала до двух сотен душ обоего пола²³. В 1913 г. в селениях Царевококшайского уезда Казанской губернии сектантов насчитывалось 102 чел.²⁴

Малочисленные группы приверженцев других конфессий — католики, иудеи, лютеране, англикане, меннониты и проч. — в средневожской деревне были представлены поздними поселенцами, уроженцами различных губерний Российской империи и иностранными подданными (литовцы, эстонцы, латыши, евреи, поляки, немцы и др.)²⁵.

Подобно расходящимся кругам, порожденным на поверхности воды брошенным в нее камнем, наличие в нерусской деревне разных групп верующих обусловило появление ряда условных конфессионимов для их обозначения. Во второй половине XIX — начале XX в. в среде крещеных татар православные миссионеры выделяли, в частности, следующие группы верующих: 1) *таза кряшен (чиста кряшен)* (букв.: чистый крещеный) или *чей кряшен* (букв.: невареный, сырой крещеный) — «татарин крещеный, но не просвещенный, не наученный вполне истинам новой религии, не забывший прежней религии, не оставивший языческих обрядов и суеверий»; 2) *кара кряшен* (букв.: черный крещеный) или *уруссымак* (букв.: крещеный, похожий на русского; обрусевший) — татарин, «характеризующийся сравнительно большей преданностью христианской вере, православно-русским обычаям»; 3) *ак кряшен* (букв.: белый крещеный), или *татарсымак* (букв.: крещеный, похожий на татарина; отатарившийся) — «более всего предан мухаммеданству, вполне проникнут татаро-мухаммеданским духом, держится мухаммеданских обрядов и суеверий, постоянно совершает омовения, следит за чистотой тела, носит чистую одежду»²⁶. В ряде местностей региона чувашские хлебопашцы своих некрещеных соплеменников выделяли в группу *сӑв чӑваш* (варианты: *сӑв чӑваш*, *су чӑваш*)²⁷. В д. Большой Ашламаш Царевококшайского уезда Казанской губернии марийцы-язычники православных однодеревенцев-соплеменников именовали «руссковерами»²⁸.

Диспозиция «свой — чужой» являлась неотъемлемой частью повседневной социальной жизни средневожской деревни второй половины XIX — начала XX в. Основанием для подобной дифференциации членов сообщества в ней с давних пор служили признаки разного порядка: родство, происхождение, конфессиональная, этническая

и сословная принадлежность, диалект языка, костюм, обычаи и традиции, строй хозяйственной жизни, имущественное и правовое положение, административно-территориальное деление и т.д. Названная ситуация имела естественным следствием одновременное пребывание крестьян в разных социокультурных «личинах»: «свой» по этнической и конфессиональной принадлежности, но «чужой» по месту жительства, диалекту языка и костюму; «свой» по диалекту языка и костюму, но «чужой» по родству и конфессиональной принадлежности и т.д. В эпоху буржуазной модернизации социокультурное пространство средневожской деревни в рассматриваемом аспекте являло собой многоуровневую взаимосплетенную совокупность локальных идентичностей, имеющих своей основой «самость» самого разного порядка. При этом в зависимости от признаков дистанцирование сторон друг от друга могло быть разным: и чисто условным, и умеренным, и жестким. Для члена малой или большой общности смена статуса в системе подобных отношений имела то или иное следствие, направленность которого — позитивная или негативная — зависела от конкретной жизненной ситуации. В традиционном плаче чувашской невесты, покидающей отчий дом и становящейся *сич ют* (букв.: семь раз чужой), сквозят, в частности, переживания в связи с грядущей коренной ломкой прежнего образа жизни²⁹:

*Сётел ури тайӓлчӗ,
Урай кашти авӓнчӗ,
Анне алли кӗскелчӗ,
Сич ют алли тӓсӓлчӗ.*

У стола ножка накренилась,
У пола переводина погнулась,
У матери рука укоротилась,
У чужака рука удлинилась.

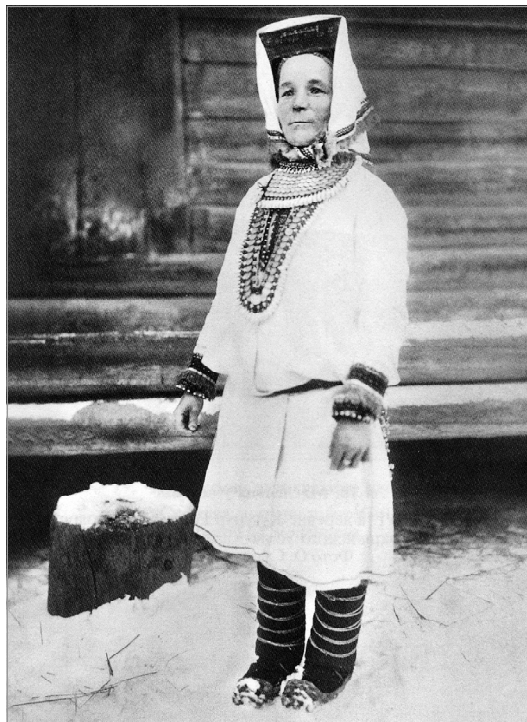
По стержневым основаниям идентичности в традиционных обществах дистанцирование обеспечивалось соответствующими социальными институтами и символами. Со временем под воздействием разных факторов и условий внутреннего и внешнего порядка данный универсальный инструментарий подвергся эрозии. Во второй половине XIX — начале XX в. в относительно полном виде он продолжал функционировать, пожалуй, лишь в удмуртской деревне, сумевшей из-за особенностей своего развития сохранить многие традиции из прошлого образа жизни. В Казанской епархии на начало 1899 г. удмуртский просветитель и педагог И.С. Михеев насчитал более 500 родовых мольбищ, около 60 священных рощ и не менее 100 других жертвенных мест, где его соплеменники молились своим богам и божествам³⁰. В удмуртских поселениях почти каждая семья имела особую ритуальную постройку — *Малую куалу*, где совершала до 70 молений в год. Если отделившийся от отца сын не сразу обзаводился своим святилищем, то он молился в куале отца, а если последний таковой не имел, то в куале

деда. Имели место случаи, когда в семье были две и более куалы, что свидетельствовало о принятии в семью чужака, входившего в нее со своим семейным покровителем. Члены одного рода — *воршуда*³¹ — молились в общем родовом святилище — *Великой куале*, где совершали обрядовые действия до 5 раз в год. В Великой куале хранились святыни общности, в их числе символы «родового» единства: использовавшаяся при молениях круглая ритуальная чаша (из нее могли пить только члены своей общности) и *дэндор* — металлическая пластина с изображением воршуда. Обычно в удмуртской деревне функционировала одна родовая община. В случаях, когда в селении проживали представители нескольких родовых групп, то и число родовых святилищ было больше. На рубеже веков любой член удмуртского сельского общества имел четкое представление о принадлежности собственной персоны к тому или иному воршуду, каждый из которых имел свое название. Их число достигало до 70. В обществе удмуртов женщин было принято именовать по названию ее рода или деревни, откуда она вышла замуж. Воршуд отличала экзогамность по материнской линии. В Казанской губернии связь с родовым делением удмуртской общности прослеживалась и в функционировании священных роц — *луд/керемет*. Если члены сельского общества принадлежали к разным воршудам, то обычно каждый молился на своей сакральной территории³².

Нелишне будет подчеркнуть, что в пореформенное время дистанцирование локальных идентичностей друг от друга было менее дробным, чем в ранние периоды истории этносов. Так, в традиционном чувашском обществе девушки выходили замуж за молодых людей лишь тех местностей, чья обрядовая жизнь им была хорошо известна. (Каждое селение имело своих особых духов-хранителей³³.) В оправдание своего поведения ими приводился следующий довод: поступая иным образом, из-за незнания тонкостей культа чужих божеств они ненароком прогневали бы их и поставили бы под удар семейное счастье. У отцов и матерей невест был свой резон не выдавать свои чада замуж «за тридевять земель». На их взгляд, входя на новом месте в дом мужей их дочери стали бы блюсти местные традиции и тем самым отодвинули бы на второй план свой прежний образ жизни и, как следствие, вызвали бы немилость местных божеств в адрес родителей³⁴. В эпоху капиталистической модернизации сошел на нет и реликт родоплеменной традиции предков крещеных татар — обычай заключать браки только между жителями входивших в один джиенный округ селений³⁵.

Во второй половине XIX — начале XX в. частота, теснота и характер отношений в разных сферах повседневной жизни, а также поведение в быту в среде хлебопашцев определялись, в числе прочих, и концептом «свой — чужой». В Мамадышском уезде Казанской губернии удмурты после питья воды в чужой местности, чтобы не заболеть,

брали «в щепотку» траву и пускали ее в ручей/родник, произнося следующую фразу, адресованную водяным духам *шур вожо* и *пор вожо*: *Монэ эн куты, жўсь кышноез, пор кышноез куты* — «Меня не трогай, а русскую и марийскую женщину трогай»³⁶. Мотив подобного поведения очевиден: удмурты, непреднамеренно, в силу испытываемой жажды вторгшиеся в пространство водяных духов, для них не «чужие», как русские или марийцы, потому, как «свои», не могут и не должны быть наказаны. В Козьмодемьянском уезде Казанской губернии в семье чуваша глава, чтобы не обеднеть и не лишиться счастья, при приеме пищи, срезав горбушку хлеба, никогда не подавал ее чужому человеку, например нищим, а первым всегда откусывал сам и откладывал для себя в сторону. По той же причине не отдавали чужаку остаток каравая³⁷. В среде марийцев бытовал обычай, запрещающий мужчинам брать в жены



Марийка в головном уборе «сорока». 1914 г. Деревня Кугунур Царевококшайского уезда Казанской губернии (Никольский Н.В. Собр. соч. Т. 4: Этнографические альбомы. Чебоксары, 2009. С. 227)

«чужую» — девушку из населенных мест, где женщины носят костюм, отличный от того, в чем ходят в их округе³⁸. Маркером локальной идентичности в первую очередь выступал женский головной убор³⁹. Социальные страты деревни — русские и «иностранцы», монотеисты и политеисты — предпочитали родниться путем заключения браков, как правило, со «своими» — богатые с богатыми, середняки с середняками, бедные с бедными⁴⁰. Чувашский парень, как следует из этнографических записок современника, редко находил радушный прием у сверстников-соплеменников в соседней деревне, то есть у «чужих». Если он был здоровым, высоким, статным, веселым и хорошо одетым, то ему, как «хвальбишке», могли нанести побои, что часто и случалось. В случае же, когда «чужак» был «невзрачным», то с ним обходились мягче — он становился толь-

ко объектом насмешек⁴¹. От глаз наблюдательного современника не ускользнула проявляемая крещеными татарами при общении с русскими, то есть с «чужими», осторожность: «Когда крещенные замечают, что русский, присутствующий между ними, понимает по-татарски, то тотчас стараются предупредить друг друга следующей фразой: *Чеботасы тишек* [чебота — лапти; тишек — дыра]»⁴².

За редким исключением⁴³, содержимое родного социально-культурного пространства во всем — в социально-экономическом, социально-культурном, социально-психологическом, духовно-нравственном и прочем плане — для крестьян было лучше чужого. В этнографических записках современника находим: «Самих всегда и во всех отношениях ставят выше. Что у них и народ добрый, и смиренный, и разговор правильный, и одежда у них красивее, и походка хорошая... Народ рабочий: есть у них плотники, столяры и кузнецы; их село богаче; из их села есть священники, учителя; есть бакалейные лавки, торгуют красным товаром, столько-то ветрянок, круподерок»⁴⁴. Село Ковали Цивильского уезда Казанской губернии отличали «многочисленность населения» и торгово-промышленная «самость» поселения, проявляющаяся в том, что сюда в неделю раз стекался окрестный люд на базар. Эти обстоятельства стали для ковалинцев основанием чувствовать «какое-то первенство перед другими чувашами». Дистанцируясь от соплеменников, тот или иной житель торгово-промышленного села нередко кичился: «Я ковалинский»⁴⁵. Низовым чувашам не нравилась в верховых чувашах манера говорить, которую они находили несколько «неряшливой»: *Вирьял вӑл тутине сӑварне йӗлпешкелентерсе калаҫать* — «Вирьялы разговаривают зубоскаля»; *Ак ёнтӗ итле, вирьял сӑвар карать* — «Вот и слушай, вирьял горланит»⁴⁶. По их мнению, образец правильного чувашского наречия в данном плане являла их, низовых чувашей, речь: *Хиртисем* (подгруппа низовых чувашей. — Г.Н.) *сӑмаха татса, вирлӗ калаҫаҫӗ, лайӑх калаҫаҫӗ, пасара тухсан хирти калаҫнине илтсен тӗлӗнсех тӑран вара, ҫтан тухать сӑмахӗ, епле чӗлхи саврӑнать* — «Степные выговаривают слова четко, говорят бойко, приятно, услышишь на базаре их речь и диву даешься, откуда только слова берутся, как только умудряются так выражаться»⁴⁷. Верховые чувашки носили широкие рубахи, подпоясывая их коротко, а обувались «толсто». За такие особенности костюма низовые чувашки не без насмешки называли их: *сӑрмаҫ пеккисем* (букв.: подобные марийцам), *мӑн урасем* (букв.: толстые ноги). Костюм низовых чувашек выглядел по-другому: они одевались в длинные рубахи, а ноги обували «тонко». Но верховые чувашки находили костюм низовых чувашек лишенным всяческого вкуса: *мийӗх кӗпе тӑхӑнакансем* (одевающиеся в мешкоподобные рубахи)⁴⁸. Не жаловали и манеру обувания низовых чувашек, о которой верховые чувашки нелестно

отзывались следующим образом: *Вёсенён урисене пушй аврипе сапсанах хуҗалмалла* — «Их ноги переломить можно одним ударом кнутовища» (настолько тонкие. — Г.Н.)⁴⁹. На взгляд казанских татар, у татар-мишарей был «неправильным» и лексикон («в разговоре мешают русские слова с татарскими»), и говор («картавят», «заики», «говорят жестким языком»)⁵⁰. В анекдотах и сказках казанских татар татары-мишари предстают людьми темными, глупыми, невежественными, неразвитыми, незнакомыми с земледелием, плохо знающими основы мусульманского богослужения: принимают карманные часы с цепочкою за дракона и разбивают их оглоблей; принимают арбуз за червяка и разбивают ягоду палкой; убегая от змеи, вместо того, чтобы перейти через реку по мосту на другой ее берег, «вставши со стороны входа» моста, ломают его, а затем переходят на другой берег, переплывая реку; срубают избу без окон и носят в жилище свет решетом; принимают оставленную на пне шубу за медведя и простреливают ее из ружья; проходя мимо мечети и указывая на ее выступ в передней части, где мулла читает молитву, спрашивают, зачем это отхожее место среди улицы⁵¹. В свою очередь, и татары-мишари не жаловали культурное поле казанских татар. Говор казанских татар они находили менее благозвучным, чем собственный: насыщен твердыми горловыми звуками. Данному обстоятельству ими дано следующее, не лишнее едкости объяснение: «Предок [казанских] татар съел сухари, похитив у пророка, когда он был занят омовением, и они (сухари) застряли в его горле»⁵². Татары-мишари Чистопольского уезда Казанской губернии, насмехаясь над говором казанских татар, называли их «локор»⁵³. (Не исключено, что данное слово имеет своей основой звук, издающийся при кипении каши в котле, то есть татары-мишари находили речь казанских татар монотонной, невнятной.) В д. Бибаевы Челны Спасского уезда Казанской губернии этнографом В.К. Магницким «под диктовку одного мишаря» записан следующий текст рифмованной насмешки над казанскими татарами⁵⁴:

*Татар түбәндә батар,
Чыгармасан бер ел ятар.*

Татарин проваливается в низинах;
Если его не выгашить, то пролежит год.

Из сказок и анекдотов татар-мишарей казанские татары предстают как замкнутая, отсталая, плохо владеющая русским языком общность: в постоялом дворе не могут заказать себе молоко и получают искомое только тогда, когда изображают процесс доения коровы; на вопрос станового, где у них сельский староста, отвечают заученной фразой: «Ржаная мука сорок копеек, а пшеничная мука восемь гривен»; направляясь в губернский город, вместо того, чтобы спросить: «Где дорога на Казань?», задают ли-

шенный всякого смысла вопрос: «Где дорога в Котел?», приводя этим русских в полное недоумение (в татарском языке слово «казан» обозначает котел)⁵⁵ и т.д. Моркинско-звениговские марийцы, расселенные в части волостей Царевококшайского и Казанского уездов Казанской губернии, соплеменников, живущих севернее, дальше от губернского центра, называли: *шенгел мари* (букв.: задние марийцы). В данный условный этноним ими вкладывалась как географическая составляющая — проживание в другой местности, так и социально-психологическая — высокомерное отношение⁵⁶. Дистанцирование было характерно и для двух крупных территориальных земляческих объединений удмуртов: ватка и калмез. Обе группы считали себя истинными/настоящими удмуртами — *чын удмуртъёс*. Вплоть до начала XX в. и удмурты-ватка, и удмурты-калмез сторонились брачных отношений друг с другом и с другими группами удмуртов⁵⁷. Согласно наблюдению этнографа В.Н. Майнова, мордва-мокша склонна была находить себя «единственною действительною мордвою»⁵⁸. Логично полагать, что такой считала себя и мордва-эрзя. Чуваши находили свой антропологический тип более привлекательным, чем у мордвы-эрзи. Зафиксированный Н.И. Ашмариным в деревнях Старое Шаймурзино и Трехболтаево Буинского уезда Симбирской губернии чувашский фольклорный памятник гласит: *Ирсе пӑрса пӑр пӑрса, такана хырам, йӑп сӑмса* (букв.: Эрзя блоха/горошина одна блоха/горошина, корытом живот, иглой нос)⁵⁹. Данный ряд свидетельств о возвышении собственной «самости» членами больших и малых общностей в средневожской деревне может быть многократно умножен.

В повседневной жизни концепт «свой — чужой» был востребован прежде всего для социокультурной мобилизации общности, создания в ней благоприятной социально-психологической атмосферы. Когда возникала соответствующая ситуация, он служил добрую службу и как инструмент/средство защиты родной «стихии» от колких словесных или иных нападок. В начале XX в. татарский историк Г.Н. Ахмаров в г. Тетюши Казанской губернии стал очевидцем следующей сцены, разыгравшейся в одной из торговых точек уездного центра. В присутствии двух мишарей-коновалов из Карсунского уезда Симбирской губернии молодой лавочник из казанских татар, надо полагать, преследуя цель «кольнуть» покупателей-чужаков, начал рассказывать анекдот о том, «как мишари, принимая полосу гречихи за море, стали раздеваться, чтобы переплыть его». Шутка молодого человека не осталась безответной. Один из татар-мишарей резко осадил лавочника, бросив в его адрес фразу: «Сначала помажь мазилкой горло свое, там каша из муки... пристала»⁶⁰. Вместе с тем по большинству признаков дистанцированию от «чужаков» в средневожской деревне не придавалось особого значения. При взаимном интересе в силу необходимости «свои» и «чужие» легко пе-

решагивали через сложившиеся социально-культурные препоны. Согласно свидетельству Г.Н. Ахмарова, казанские татары и татары-мишари имели постоянные сношения друг с другом, но «никакой распри и неудовольствия» между ними не замечалось⁶¹. Чувашиами д. Хорн-Кукшум Ядринского уезда Казанской губернии соплеменники, живущие южнее с. Ачаки Цивильского уезда, причислялись к юго-восточным чувашам — *мал енчи чавашем* (подгруппа средненизовых чувашей. — Г.Н.), а севернее р. Цивиль — к верховым чувашам (*вирьялсем*). В costume и говоре у первых и вторых жителями д. Хорн-Кукшум выделялись отличия, но они не ставились ими «в большое значение»⁶².

Наличие диспозиции «свой — чужой» по вероисповедному признаку в социальном пространстве региона второй половины XIX — начала XX в. — естественное следствие поликонфессиональности его народонаселения. «Жизнь кряшен тесно связана с их религией. Они ею живут, ею дышат, ей преданы они душой и телом»⁶³. Эти емкие, наполненные глубоким смыслом строки извлечены из ученического сочинения «Мое детство» молодой уроженки д. Дюртели-Субаш Мамадышского уезда Казанской губернии Вассы Николаевой, написанного в начале XX в. Данная кряшенам духовно-нравственная характеристика, вне сомнения, «к лицу» всем народам региона. Вера составляла образ жизни волжского крестьянского сообщества, его духовно-нравственный скреп. Она являлась стержневой основой мировоззрения, мировосприятия и мироощущения хлебопашцев, определяла их отношение к земле, природе, ближним, жизненным ценностям, наполняла их хозяйственно-бытовые, семейно-брачные обряды и традиции. Хозяйственно-экономическая деятельность крестьян, их досуг, этика, мораль, обычное право также были пронизаны ею. В силу высокой значимости для идентификации культурного поля, вероисповедание объективно являлось дифференцирующим социальную среду началом. И православие, и ислам, и староверство, и «истинное язычество» в основной массе своей в средневожской деревне были представлены стойкими приверженцами, строго ориентированными на собственное культурное поле. И сторонники разных течений, толков и согласий «древнего благочестия» и прочие религиозные группы региона жили в своих малых мирах, образуя относительно обособленные общности.

Всякая конфессиональная общность — и крупная, и малая — считала, что именно ее система религиозных взглядов составляет истинную веру. Взаимные отношения сектантов и православных в Симбирской губернии в начале XX в. в свете наблюдений епархиального миссионера Владимира Садовского являли, к примеру, следующую картину: «Сектанты, зараженные чувством неизмеримой гордости и фарисейского превоз-

ношения своей мнимой праведности, относятся к православным как к существам низшего порядка, считая всех их погибшими духовно. При всяком удобном случае сектант старается уколоть православного его “греховностью” и “идолопоклонством”, за что православные искренне ненавидят этих “святых” фарисеев⁶⁴. В с. Можарки Цивильского уезда Казанской губернии русские старообрядцы внушали своим однообщинникам-чувавам, что православная вера «никонианская», «еретическая», «не та, которую завещали святые апостолы» и только их вера «настоящая»⁶⁵. Татары-мусульмане считали соплеменников-ваисовцев «заблудшими овцами ислама». Данный отзыв-выпад — прямое свидетельство причисления ими веры и образа жизни «сектантов» в разряд неправедных. В свою очередь и ваисовцы не находили истинной веру татар-мусульман и были столь же нелестны в отношении их в высказываниях: «антихристовы собаки, лающие для того, чтобы обеспечить дорогу Антихристу»⁶⁶.

В неприятии иной конфессии в сельских обществах тон задавали истинные ревнители веры. Таковым в с. Подлесное Цивильского уезда Казанской губернии был, к примеру, местный учитель В.И. Соловьев. Всякий стойкий приверженец язычества в его восприятии являлся либо пьяницей и конокрадом, либо вором и прелюбодеем⁶⁷. В д. Норваш-Кошки Цивильского уезда Казанской губернии, где бок о бок проживали православные и старообрядцы, в 1890-х гг. стихийно возник религиозный «дискуссионный клуб». Истинность своих вер здесь безуспешно доказывали друг другу чаще всего старообрядец Васильев и православные Сидоров и Куприянов. Жаркие дебаты проходили в «свободное от работы время» в избе того или иного участника спора⁶⁸.

Вероисповедание, являясь дифференцирующим социальную среду признаком, объективно служило для жителей средневожской деревни оценочным и комплиментарным критерием при восприятии реальной действительности в зеркале притяжения/отторжения, определяло их поведенческий стереотип. Так, в 1860-х гг. жители татарской деревни Улуяз Казанского уезда одноименной губернии водили «знакомство и хлебосольство» с русскими крестьянами близлежащих сел и деревень. В «русские праздники» татары ходили в гости к православным, а в «татарские праздники» — православные к татарам. При этом не обходилось и без обильных возлияний спиртного — обычно со стороны русских хлебопашцев. В летние праздники иные из них, случалось, и вовсе валялись «около забора в холодке». Многие местные правоверные мусульмане склонны были квалифицировать наблюдаемое как следствие культурно-нравственного превосходства своего вероисповедания: «наши татары (читай: мусульмане. — Г.Н.) не пьют так»⁶⁹. И не менее примечательный пример подобного рода. Лишение жизни «всякого человека» в обычном праве чувашей на рубеже XIX—XX вв. квалифицирова-

лось как тяжкое преступление, но, вместе с тем, и как «менее ответственное» преступное деяние, чем убийство «татарина (читай: мусульманина. — Г.Н.) — преступника, вора, дармоеда и разбойника»⁷⁰. Психологический настрой очевиден. Чужие по вере и национальной принадлежности преступники заслуживают меньшего снисхождения, чем свои.

Как комплиментарный и оценочный критерий вероисповедание особенно широко было востребовано в семейно-брачной сфере крестьянского бытия. В мужья и жены молодые люди из крестьян брали, за очень редким исключением, только единоверцев. В селах и деревнях, расположенных в иноконфессиональном окружении, брачных партнеров парни и вдовцы искали в среде своих по вере «за тридевять земель». Так, в начале XX в. женами чувашей-язычников, проживавших в д. Малое Русаково Свияжского уезда Казанской губернии, являлись чувашки четырех деревень: Тенево, Подлесное, Иваново и Средние Алгаши. Первые три населенных места входили в Цивильский уезд Казанской губернии, последнее — в Симбирский уезд одноименной губернии⁷¹. В крестьянском видении гармония в браке напрямую зависела от покровительства Всевышнего (божеств). Не угодить Всевышнему (божествам) — значит обрести свой брак на его (их) гнев⁷². В районах компактного расселения этносов межконфессиональные браки в их среде если и случались, то исчерпывались единичными случаями. Несколько чаще заключались такие союзы в контактных зонах. В межконфессиональных браках обычно молодая жена принимала чужую веру — веру мужа⁷³. Принимая чужую веру, женщина демонстрировала членам семьи мужа и его односельчанам, что она покорна мужу, уважает и принимает его мир — обычаи, традиции, нормы поведения, мораль, этику и прочие его составляющие, навечно связывает с ним свою судьбу. Принятие чужой веры для женщины было нелегким решением, ибо данный акт мог положить конец ее прежнему образу жизни, а часто и контактам с родной средой. Начиная совместную жизнь с приверженцем иной религии, решение о смене веры женщина иногда принимала не сразу, а порой — спустя многие годы. Такой случай имел место, в частности, в Изикугунурском приходе Царевококшайского уезда Казанской губернии. В 1915 г. местному священнику Николаю Аникину удалось привлечь в лоно христианства языческую семью из д. Нурумбал — мать и двух ее взрослых дочерей. В ходе акта крещения выяснилось, что муж язычницы является православным. Спустя неделю после акта крещения отец Николай совершил обряд венчания, соединив узами церковного брака пожилых супругов — 71-летнюю женщину и 65-летнего мужчину⁷⁴. (В монотеистических традициях отказ жены принять веру мужа обычно имел для женщины печальные последствия: она становилась объектом не только постоянных унижений, но и истязаний⁷⁵.) Мизерное число межконфессиональных браков в средневож-

ской деревне, конечно же, было обусловлено и тем обстоятельством, что в социокультурном пространстве Российской империи переход в ислам христиан юридически был невозможен и преследовался в уголовном порядке. Заметим также, что членами православной общины вступление единоверки в брак с мусульманином обычно расценивалось как экстраординарное событие, заслуживающее всяческого осуждения. В этнографическом сочинении уроженки с. Молькеево Цивильского уезда Казанской губернии М.С. Осиповой находим весьма красноречивое свидетельство: «Кряшены с татарами (читай: мусульманами. — Г.Н.) не рождаются. Это считается позором. Всего я знаю три случая, когда кряшенки выходили замуж за татар тайком. Оставив свой дом, они больше не возвращались»⁷⁶. В числе тех, кто тайно выходил замуж за татар-мусульман, хотя и исключительно редко, были и представительницы русской православной общины⁷⁷.

Жители средневожской деревни являлись приверженцами религий, в структуре вероучений которых идея противления/непротивления составляла разные пласты. Как совершенно правомерно заключает современный этнолог А.К. Салмин, концепции монотеистических религий более конфликтны, чем традиционных народных верований⁷⁸. Политеистическая традиция включает веру во множество богов и божеств и является гибкой, пластичной, открытой, не имеющей строго очерченных границ социокультурной системой. Концепции подобных воззрений толерантны по своей природе, ибо, не будучи канонизированными, не отказывают в праве «на гражданство» богам из других религий. В конце XIX — начале XX в. в Цивильском уезде Казанской губернии, по признанию самих служителей культа, миссионеры, активно работавшие по привлечению чувашей-язычников в лоно христианства, со стороны приверженцев традиционных верований встречали тонкий мировоззренческий отпор. На свои увещевания они часто слышали один и тот же ответ: «Никому не известно, чья вера лучше, ваша или наша, потому что и на наши поля Бог посылает дождь, дает нам все, что нужно для земной жизни. А если бы наша вера была противна Богу, то Он не дал бы нам урожая и других земных благ, а дал бы только крещеным. А теперь мы видим, что печется Бог и о нас... Бог сделал 77 языков и 77 вер, в их числе считается и языческая вера... Каждый волен жить, как ему кажется лучше и как он жил до сих пор»⁷⁹. Аналогичным образом реагировали на увещевания священников и марийцы-язычники: «Бог сотворил 77 народов и каждому народу дал свою веру: русскому — свою, татарину — свою, черемисину свою и т.д. Все веры угодны Богу, и каждый должен держать свою веру, а потому, если кто переменит ее, тот не останется без наказания»⁸⁰.

Приверженцы традиционных народных верований, будучи носителями воззрений, что конфессионально чужое — это иное свое, в духовно-нравственном плане были

открыты для диалога — как в узком, так и широком значении слова — с иноверцами. В повседневной действительности данное социально-психологическое качество проявлялось в уважительном отношении к чужому сакральному, в нацеленности на доверительные и тесные отношения с чужаками по вере, в обращении, в случаях необходимости, за покровительством к чужим богам. В русско-чувашских деревнях Чистопольского уезда Казанской губернии чуваша-язычники вместе с чувашами-христианами и русскими справляли православные праздники: в д. Киреметь Тридцать Дубов — Дмитриев день, в д. Новое Тимошкино — день святых Космы и Дамиана. В указанных населенных местах молодые люди из чувашей-язычников не прочь были видеть своими женами и православных девушек, даже на условиях, что *в будущем родившиеся в таком браке дети примут крещение* (курсив наш. — Г.Н.)⁸¹. Марийцы-язычники Шеньшинского и Уньжинского приходов Казанского уезда одноименной губернии свои традиционные праздники отмечали в обществе гостей из татар-мусульман окрестных деревень⁸². В с. Оштормо-Юмья и его округе, входивших в Мамадышский уезд Казанской губернии, приверженцы традиционных народных верований из удмуртов, как явствует из историко-статистического описания прихода начала XX в., «всегда приветствовали духовных лиц поклоном, а один из них, старик Петаш, во время крестохождения» приглашал их к себе, охотно слушал молебное пение, целовал крест, но креститься отказывался, «ссылаясь на старость: был бы я молода, тогда бы крестился, а теперь время кончал — стара стал, как жил, так и умирить будем»⁸³. В начале XX в. часть некрещеных чувашей д. Малое Русаково Свияжского уезда Казанской губернии молилась вместе с местными татарами в мечети. Вместе с тем они отказывались принимать ислам: «говорили, что будем жить так же, как и наши предки»⁸⁴.

Мировоззренческое пространство монотеизма являло собой закрытую систему, основой которой служило учение о единственном, неповторимом, универсальном, персонифицированном существе — творце мира и человека. Другие системы верований и ислам, и христианство, и иудаизм отвергают. В источниках веры монотеистов иноверец предстает нечистым, неверным, нечестивым, заблудшим, обманутым и т.д. Согласно свидетельству современника, в начале XX в. в д. Новые Шимкусы Тетюшского уезда Казанской губернии принявшие мусульманство чувашские крестьяне находили своих соплеменников-христиан в вероисповедном отношении недругами⁸⁵. Отторжение профессионального чужого православными и мусульманами в социокультурном пространстве средневожской деревни проявлялось в разных формах. В XIX в. не в меру распризначившиеся дети в обществе татар-мусульман матерями непременно осаждались фразой: «Не плачь, не то отдам русскому (читай: христианину. — Г.Н.)»⁸⁶. «Еще до-

селе, живя постоянно среди мухаммедан, — отмечал современник в 1870-х гг., — многие русские не едят вместе с ними»⁸⁷. В ходу были и чернение иноверий, и выставление их социокультурных пространств как средоточие дикости и варварства. Так, в 1880-х гг. этнографом В.К. Магницким в Казанском уезде одноименной губернии со слов уроженца русского села Чипчуги ямщика С.И. Артамонова был записан следующий рассказ: «В Паратской волости, населенной черемисами (марийцами. — Г.Н.), каждый год пропадает по одному человеку. Пропадающих подкарауливают сами же черемисы (читай: язычники. — Г.Н.) и, поймав, протыкают им бока, чтобы добыть человеческой крови, и добытую таким образом кровь продают в Казани жидам (иудеям. — Г.Н.); трупы же убитых людей обливают керосином и сжигают»⁸⁸. Идеиные недруги христианства из татар-мусульман в своей этноконфессиональной среде распространяли слухи, что при постройке храма православные «под него кладут живого человека и непременно из новокрещеных»⁸⁹.

Конечно же, из всего изложенного отнюдь не следует, что монотеистические традиции региона были вовсе закрыты для диалога с иноверием. Татары-мусульмане деревень Старый Ашит, Большая Атня, Большие Менгеры и Служилая Ура Казанского и Царевококшайского уездов Казанской губернии, к примеру, приглашали на свои праздники окрестных марийцев-язычников⁹⁰. Во-первых, снижению уровня конфессиональной напряженности между монотеистами и политеистами не могло не способствовать то обстоятельство, что получившие распространение в социальном пространстве Среднего Поволжья и православие, и ислам были по своей природе более «мягкими», чем в других районах Российской империи. Так, поволжское православие не имело «традиций средневекового монашеского подвижничества», как на территории «Святой Руси»; оно набирало здесь силу «в Новое время, когда чудеса святых и аскетические подвиги анахоретов стали редкостью»⁹¹. На Средней Волге утвердилась наиболее либеральная религиозно-правовая школа ислама — ханафитская. Проникшее в среду волжских татар суфийское братство «накшбандийа» также отличало гибкость к иноверцам⁹². Согласно наблюдениям Н.И. Золотницкого, русские при контактах с татарами-мусульманами иногда для приветствия использовали фразу «салам-аликым», которой могли выражать почтение друг другу исключительно мусульмане. Но по этому поводу татары-мусульмане не высказывали православным своего недовольствия. Подобное поведение волжских приверженцев ислама Н.И. Золотницкий объясняет их конфессиональной толерантностью: «...здешние татары стараются избегать объяснений своих религиозных обычаев русским людям и вообще далеко не так фанатичны и отчужденны, как турки, арабы и другие южные мохаммедане»⁹³. Во-вторых, в религиоз-

ных представлениях средневожского сельского населения — и православного русского, и мусульманского татарского — языческие верования и обряды составляли внушительный пласт. И у первых, и у вторых в массовом сознании в ранге «нечистой силы» продолжал существовать ряд универсальных языческих персонажей: соответственно леший и *шурале*, домовый и *йорт иясе*, водяной и *су иясе*, кикимора и *бичура* и т.д. И русское «народное православие», и татарский «народный ислам» здесь были погружены в бездонный мир суеверий и примет: в русских деревнях при последнем вздохе умирающего, чтобы обеспечить свободный выход его душе из избы, крестьяне открывали печные трубы; русские девушки, желающие выйти замуж за выбранных ими парней, вкладывали в ушки колоколов православных храмов записки со своими сладкими грезами; с целью предохранить себя от «нечистой силы» суеверные мусульмане перед сном под постель клали железные предметы — ложку, топор, нож и прочее; чтящие стародавние традиции татарские девушки, чтобы быть весь год красивой, увидев весной первого скворца, терли лицо снегом⁹⁴ и т.д.

Монотеистам встроенный в систему вероучения языческий компонент, таким образом, объективно служил добрую службу при контактах с другими волжскими народами, живущими в своем большинстве «дедовскими порядками», ибо позволял им в той или иной мере быть в чужой конфессиональной среде несколько своим, снижая, а то и сводя на нет возможные социально-психологические трения. Согласно свидетельству священника с. Кутуши Чистопольского уезда Казанской губернии Константина Петазова, в 1860-х гг. чувашские крестьяне находили у русских крестьян, проживавших с ними бок о бок, «много языческих обычаев». При этом многие из великороссов, по его наблюдению, прибегали к услугам чувашских *йомзей* (ворожей. — Г.Н.) и несли им припасы для совершения «суеверного их моления». В случаях, когда русские крестьяне — как мужчины, так и женщины — связывали себя брачными узами с чувашами, жили сами и детей своих воспитывали в «чувашском суеверии и предрассудках», превосходя «природных чувашей» ревностным отношением к их стародавним традициям⁹⁵. Судя по имеющимся материалам, такая картина наблюдалась и в ряде других местностей региона. «Русские, поселившиеся среди чувашей Большешатыминского прихода (Ядринского уезда Казанской губернии. — Г.Н.) в самом незначительном количестве, как видно из сопоставления их обрядов с чувашскими, — сообщил в 1899 г. священник Николай Архангельский, — явились на новое местожительство с таким мирозерцанием, которое, в сущности, ничем не отличается от чувашского, и потому не только не могли ничем повлиять на мирозерцание чувашей, но даже по некоторым вопросам сами до сих пор подчиняются авторитету чувашских *йомзей*». Священнослужителя особенно до-

саждало обстоятельство, что русские, «имея не совсем твердое понятие о христианском вероучении», в то же время «отлично» знали «все чувашские религиозные обряды, неопустительно (надо полагать, постоянно. — Г.Н.) присутствуя при их свершении для даровой выпивки»⁹⁶. Обычно русские хлебопашцы «язычествовали» опосредованно, провоцируя на такой акт своих соседей-«инородцев». Случаи, когда русские, «помолвившись о дожде у окрестных попов и не получив просимого», обращались к мордве «помолиться Мастыр-пазу» (правильно: Мاستор-паз, бог земли. — Г.Н.), получили отражение в полевых записях В.Н. Майнова, посетившего в 1877 г. мордовские села европейской части России, в частности Нижегородской, Симбирской и Тамбовской губерний. В своем «язычествовании» русские крестьяне видели необходимый шаг, направленный на более эффективное разрешение сложной жизненной ситуации, а не измену вере: «Так-то образам-то помолишь, а нет тебе милости, а как помолишься по-мордовски — оно дело-то и ладнее выходит. Все один Бог-то, а только молят они ему не в пример лучше»⁹⁷. В конце XIX в., как свидетельствует священник Виктор Зайцев, в с. Кошели Цивильского уезда Казанской губернии русские хлебопашцы сами непосредственно не принимали участия в языческих молениях чувашей, но подстрекали их на данный шаг, говоря: «Когда вы жили по-чувашски и делали чуки (моления с жертвоприношениями. — Г.Н.), были хорошие урожаи, а как вы оставили все, появились засуха и неурожай», а когда таковые имели место, также несли вместе с «язычествующими» расходы «на сей предмет»⁹⁸.

Бывали случаи, когда конфессиональная осторожность полностью отказывала русским хлебопашцам и они всецело попадали во власть языческого начала. В 1892 г. в с. Болгары Спасского уезда Казанской губернии было открыто уголовное дело против местных крестьян, разрывших в христианском кладбище могилу умершего от пьянства односельчанина и попытавшихся «искупать» извлеченный труп в Волге. К столь кощунственной выходке русские общинники прибегли, преследуя цель вызвать дождь и тем самым спасти посеянный хлеб в знойное и засушливое лето. В их представлении это действие для вызова с небес дождя было не только самым радикальным, но и верным средством, по результативности превосходящим проводимые священниками молебны⁹⁹. В конце XIX в. в русско-удмуртской деревне Большие Лызы Казанского уезда одноименной губернии русские хлебопашцы, как и их однодеревенцы-удмурты, в сложных жизненных ситуациях приносили жертву «инородческому» языческому божеству. Обстоятельством, вынудившим его поступить подобным образом, один из русских уроженцев села поделился с удмуртским просветителем И.С. Михеевым: «Наши вотяки (удмурты. — Г.Н.) говорят, что керемет (здесь: живущее в священной роще

божество. — Г.Н.) строго наказывает, кто срубит растущие в ней деревья. Прежде я не верил этому, но потом пришлось поверить. Раз случилось мне срубить в керемет одно дерево. И что же? Не успел я еще дойти до дома, как меня начало сильно знобить. Чем дальше, тем хуже и хуже. Сказал об этом отцу. А он поймал одного поросенка, отрубил ему голову и велел ее сварить. Когда голова сварилась, мы вдвоем отправились в керемет, вырыли там ров и зарыли туда принесенную нами свиную голову. Болезнь тут же как рукой сняло. Хорошо еще, что я свиной головой отделался, а вот мой сосед — русский — принужден был зарезать барана»¹⁰⁰.

Обряды доисламских традиционных верований и их элементы были туго вплетены и в повседневный быт татар-мусульман. В 1873 г. приверженцы ислама из с. Альменево Чебоксарского уезда Казанской губернии, желая остановить начавшийся падеж скота, не нашли ничего лучше, как прибегнуть к стародавней практике российских земледельческих народов — провести обряд опахивания плугом земли вокруг деревни¹⁰¹. Согласно свидетельству татарского просветителя Каюма Насыри, основанному на его многолетних наблюдениях, названное религиозное действие являло собой «противное и страшное зрелище». Процессию возглавляла старуха верхом на помеле. Основными действующими лицами ритуала являлись одетые в «самую лучшую, праздничную одежду» незамужние девушки, подпоясанные новыми платками. Запрягшись, они тащили плуг. Правила плугом и упряжкой вторая старуха. Замыкала процессию третья, тоже на помеле. Распущенные волосы участниц обряда и «кнутья» в их руках придавали завершенность данной сюрреалистичной картине¹⁰². В начале лета татары-мусульмане в очистительных и предохранительных целях проводили обряды добывания «нового» огня и прохождения через «земляные ворота». В этот день во всех домах деревни тушился «старый» огонь, выливалась «старая» вода, а домашний скот и люди проходили «сквозь землю» — вырытый в основании возвышенности проход. Затем трением «дуба об дуб» добывался «новый» огонь, который жители уносили в свои жилища. И наконец, «новая» вода бралась из местных «водныхместилищ, смотря по нужде»¹⁰³. Отметим, что исламом был стерт ряд важных составляющих данного обряда. У чувашей и кряшен он включал в себя еще два компонента — языческое моление и жертвоприношение «новому» огню¹⁰⁴. По наблюдениям Я.Д. Коблова, «разнообразные народные поверья, гадания и приметы от старинных времен» у казанских татар в начале XX в. сохранялись «нисколько не в меньшей степени, чем у других народностей, находящихся на одинаковом с ними уровне развития»¹⁰⁵.

Разумеется, в среде татар-мусульман чаще «язычествовали» в быту «новые татары» из числа «отпадших» от православия чувашей, марийцев, удмуртов, кряшен,

а также принявших ислам чувашских, марийских и удмуртских приверженцев традиционных народных верований¹⁰⁶. Не исключено, что исламский пласт в их синкретизированном религиозном мировоззрении существенно и не доминировал. Вот каким нашел, в частности, конфессиональный облик удмуртов-мусульман начала XX в. этнограф Н.В. Никольский: «У вотяков-мусульман напрасно бы мы стали искать чистого ислама; исламические идеи перемешаны с идеями языческими и отчасти христианскими. Причем самые исламические идеи представляют из себя не отображение мусульманской догматики, как она изложена у мусульманских богословов, а ряд легендарно-мифических сказаний о святых ислама, часто с самим исламом не имеющих ничего общего»¹⁰⁷.

Представляется уместным подчеркнуть, что не каждое «язычество» монотеистов в средневожской деревне имело под собой религиозную основу. В контактных зонах православные и мусульмане, «не разделяя веры инородцев в киреметей», «ради любопытства» приходили посмотреть на корманы (жертвоприношения в честь различных киреметей. — Г.Н.) «язычествующих» крещеных татар, а иногда, с их согласия, принимали участие и в жертвенной трапезе¹⁰⁸.

Конфессиональное «шатание» в средневожской деревне происходило и в проекции «монотеист — монотеист». В силу социокультурной природы местных монотеистических общин — наличия в ней внушительной нерусской «примеси», оно здесь было направлено главным образом от православия к исламу. 6 октября 1881 г. протоиерею Е.А. Малову по миссионерским делам выпала поездка из г. Казань в д. Пшенгер-Баклауш (Казанский уезд). В поездке священника сопровождал уроженец этой деревни Нигмат-Джан Галеев. Неблизкую дорогу путники коротали разговорами о былом и сущем. Зашла речь и об округе малой родины попутчика. Вопрос служителя культа: «Русские живут в д. Апазово или нет?» — вызвал раздражение у Галеева. Мусульманин едко выдал из себя: «Черт их знает; они ни русские, ни вотяки (удмурты. — Г.Н.), ни черемисы (марийцы. — Г.Н.)». Последовал уточняющий вопрос: «Татары, что ли, они?» На него был дан столь же витиеватый, не лишенный раздражения ответ: «Они крещены, но держат две веры. Когда приедут в нашу деревню, держат мухамеданскую веру, а когда приедут домой, русскую веру держат»¹⁰⁹. Данное свидетельство современника — отнюдь не социокультурный выпад в адрес «чужаков». Жителями д. Апазово являлись «старокрещеные» татары. В среде данной общности проживание на несколько конфессиональных «домов» действительно имело сравнительно широкое распространение. Образ жизни старокрещеных татар, как тонко подмечено служителями церкви, являл собой замечательный пример «троеверия»: «оторвавшиеся от му-

сульманского общества и не приставшие совершенно к христианству, они до сих пор держатся и старого язычества, и мухаммеданства, и христианства»¹¹⁰. В конце XIX в. потомки татарских мурз д. Янцевары Лаишевского уезда Казанской губернии, к примеру, несмотря на давность крещения, продолжали «тяготеть» как к традиционным народным верованиям, так и к исламу¹¹¹. Такая картина была характерна не только для мусульманско-христианского приграничья. Вне контактных зон конфессиональный «крен» кряшен от православия к исламу был вызван строем их хозяйственно-экономической жизни. В зимние месяцы группами и в одиночку многие из них промышляли на «чужбине», зарабатывая на жизнь шитьем одежды. Отправляясь к башкирам и татарам портняжничать, чтобы получить работу у мусульман, кряшены погружались в конфессиональное поле ислама: меняли русское имя на татарское, снимали



Крещеные татарки с мальчиком. 1902 г.
Деревня Ялгань Чистопольского уезда
Казанской губернии (Никольский Н.В. Собр.
 соч. Т. 4: Этнографические альбомы. Чебоксары,
 2009. С. 37)

пояс, коротко остригали волосы, сбривали бороду, надевали тюбетейку и т.д.¹¹² Часть таких кряшен-отходников приносила свою веру в жертву благополучию и пополняла собой ряды мусульманской общины. Такая ситуация явствует, в частности, из наблюдений уроженца с. Большие Савруши Мамадышского уезда Казанской губернии Александра Григорьева: «Жители нашего села все портные. И они уходили даже из своего дома в чужие края. Особенно они портничали в Уфимской губернии у башкир. Но башкиры не любили кряшен и не давали им работу. Но, ясное дело, без работы жить нельзя, и они начали принимать татарские имена. И это им не помогло. Зовутся татарским именем, посмотрят документы, а там русские имена. И таких совсем прогоня-

ли из своей деревни, называя ногаями, а еще оскорбительно называли *бетле керашен* (вшивый крышен. — Г.Н.). Но страсть к богатству у всякого народа есть, а богатство без работы не удается. И вот они вздумали совсем принять магометанство и сделаться единоверцами башкир. Конечно, когда они приняли магометанство, они находили работу у башкир и зарабатывали большие суммы денег. По их примеру поступали и другие»¹¹³.

Маятниковое конфессиональное поведение от православия к исламу составляло характерную черту образа жизни и проживавших в соседстве с приверженцами ислама других «инородцев» — марийцев, чувашей и удмуртов. Согласно свидетельству современника, в начале XX в. в округе с. Большие Яльчики Тетюшского уезда Казанской губернии православные чувашаи «жаловали» высшие начала и православия, и ислама: «В промежутках бесконечных бедствий нужда заставляет суеверных заглянуть и в дом священника либо муллы. В глазах чуваш мулла имеет одинаковое значение с пастырем церкви по положению. Предпочтение тому или другому в данный момент находится в зависимости от взгляда идущего или от его случайного руководителя. Некоторые одновременно прибегают за помощью к тому и другому. При этом они соображаются с тем: если один Бог не окажет им милости, то другой обратит внимание на их мольбу и поможет в несчастьи»¹¹⁴. В сложных жизненных ситуациях покровительства чужих высших начал искали не только «язычествующие» христиане, но и «усердные» в вере члены православной общины»¹¹⁵, в числе последних и русские хлебопашцы¹¹⁶.

Конфессиональное «шатание» от ислама к православию в средневожской деревне также имело место. Но оно принадлежало к разряду редких явлений. Сельская религиозная община татар-мусульман, представляющая собой, как емко выразился профессор Казанской духовной академии М.А. Машанов, «миниатюрное государство с прочной связью частей с целым», имеющее «свои законы, обычаи, общественные порядки, учреждения и традиции, поддерживаемые в постоянной силе и свежести духом исламизма»¹¹⁷, обеспечивала общности как перманентную этноконфессиональную устойчивость, так и необходимую самодостаточность. Такая твердь сводила практически на нет как отход от веры членов общины, так и внешнее миссионерское воздействие. Как только член мусульманской уммы начинал обнаруживать «готовность перейти в христианство», он становился объектом нападков и «гонений». Последние выражались обычно в краже скота, хлеба, потравах посевов, случались и поджоги¹¹⁸. Мусульмане, в обычной жизни терпимые к шалостям своих чад, как правило, «без всякого милосердия» наказывали их, когда те в силу малолетства неосознанно допускали конфессиональные «выпады» в отношении ислама. Как явствует из письма священника с. Елышево Мамадышского уезда Казанской губернии Козьмы Прокопьева к Н.И. Иль-

минскому от 24 июля 1874 г., местный мальчик-мусульманин Григорий два раза был подвергнут матерью наказанию розгами. В первый раз — за то, что, шагая по берегу р. Меша, подражая прихожанам местной церкви, «пел нараспев»: *Эй, ходай, жарлыка* [тат. ярлыкау] (О Боже, прости), во второй раз — за изображение на себе, опять же подражая православным, крестного знамения¹¹⁹. За пределами мусульманской уммы конфессиональный «реверанс» в сторону христианства в виде земных поклонов и произношения части текста православных молитв допускался членами мусульманских сельских обществ, вынужденных из-за крайней бедности просить милостыню в среде православных¹²⁰. Из числа приверженцев ислама вне своего вероисповедного поля духовные ориентиры склонны были искать лишь отдельные лица, кто терял вследствие жизненных обстоятельств связь со своей общиной и оказывался в среде христиан¹²¹.

Оппозиция «христианин — мусульманин» в социальном пространстве средневожской деревни второй половины XIX — начала XX в. в силу природы вероисповеданий и их неравноправного положения в социокультурном пространстве страны априори должна иметь своим следствием жесткое взаимное культурное отторжение. Подобная ситуация здесь действительно имела место. Но она наблюдалась, как правило, лишь там, где христиане и мусульмане проживали крупными компактными массивами и мало имели житейско-бытовых сношений друг с другом¹²². Межконфессиональные трения случались тогда, когда монотеистам в силу разных жизненных обстоятельств изменяла сдержанность и они допускали словесные выпады или кощунственные действия в отношении иной монотеистической традиции. Правда, это не являлось сколько-нибудь массовым явлением¹²³. В целом же, отношения «христианин — мусульманин» и «мусульманин — христианин», пожалуй, следует квалифицировать как нейтрально осторожные, толерантные. В большинстве населенных мест, расположенных в русско-татарских контактных зонах, отношения между православными и мусульманами являли такую же картину, какой она предстает из утверждений жителей русской деревни Мишавка Казанского уезда одноименной губернии в 1864 г.: «Да, близко-то мы с ними (с мусульманами. — Г.Н.) не живем и ссориться не ссоримся: не из-за чего. У нас свой конец (околоток. — Г.Н.), своя усадьба и своя земля. У татар тоже все свое... (О вере споров и рассуждений. — Г.Н.) почти не бывает»¹²⁴.

Мир гармонии и добра в своей семье и за ее пределами и русский крестьянин, и татарский хлебопашец строили, опираясь не столько на догматы веры — кстати, усвоенные ими достаточно поверхностно¹²⁵, а на прагматичное начало. Миссия хлебопашца — кормить общество, удел служителей культа — вероисповедные дела. В рассматриваемый отрезок времени люди сохи, косы и цепа из русских и татар, как некогда их отцы,

деды и прадеды, продолжали строить доверительные отношения друг с другом на восприятии чужого культурного поля как Божьего промысла. В наблюдениях православного миссионера, относящихся к 1870 г., находим: «В д. Верхний Машляк (Мамадышского уезда Казанской губернии. — Г.Н.) я однажды зашел в дом одного русского крестьянина; тут было несколько человек русских и крещеных (татар. — Г.Н.). Начался разговор о мухаммеданстве. Я говорил, как неразумно поступают те крещеные, которые отпадают в мухаммеданство. На мои слова жена хозяина сказала в виде возражения: “Теперь кто знает, чья вера лучше, наша или их, то есть мухаммедан. Поэтому я думаю, что мухаммеданину следует веровать по-татарски, а русскому — по-русски”. С этим мнением почти все присутствующие были согласны»¹²⁶. Такого же плана свидетельство и священника Троицкой церкви пригорода Новошешминск Чистопольского уезда Казанской губернии Евгения Воецкого. В изложении последнего его общение с «отпавшими» от православия крещеными татарами, как правило, происходило следующим образом: «Мне очень часто случается во время назидания христианских спрашивать отступников-татар, в чем заключается вера их магометанская, что в ней особенно хорошего для них, что значит их обрезание, праздники, посты. Всегда слышу на это один ответ: “Ваш закон хорош, а наш татарский — больно хорош” ... Или: “Ваша вера — сама собой, а наша вера сама собой”»¹²⁷.

К тесным взаимным контактам друг с другом русские-православные и татары-мусульмане шли через почтительное отношение к чужим вероисповедным традициям, праздникам. Во второй половине XIX — начале XX в. в д. Кашкара Мамадышского уезда Казанской губернии русскими хлебопашцами ежегодно 12 июля проводился крестный ход с привозимым из Елабужского собора Вятской епархии чудотворным образом Нерукотворного Спаса, имевшим весьма внушительные размеры. В засушливые годы интерес к традиционной процессии православных крестьян наряду с язычниками проявляли и окрестные татары-мусульмане, спрашивая у них, когда приедет к ним «большой бог»¹²⁸. И столь же примечательный факт. Согласно свидетельству священника Александра Степанова, 31 мая 1900 г. в с. Карабаян Лаишевского уезда Казанской губернии было совершено освящение вновь построенного храма во имя Казанской Божией Матери. В ходе данной церемонии жители соседних татаро-мусульманских деревень, надо полагать, случайно оказавшиеся на данном мероприятии, вместе с русскими прихожанами, «ничем не стеснясь, клали в кружку от себя пожертвования деньгами в пользу храма»¹²⁹. На рубеже XIX—XX вв. в Казанской губернии вместе с православными русскими крестьянами татары-мусульмане праздновали день Тихвинской Божией Матери (в с. Утяково Свияжского уезда), Петров день (в д. Индырчи

Цивильского уезда), Покров день (в деревнях Тетюшского уезда)¹³⁰. Поликонфессиональность и многонациональность отличали и состав гостей зрелищного и многолюдного татарского народного праздника Сабантуй¹³¹.

Проявляемые христианами и мусульманами при взаимных контактах такт и уважение к культурному полю друг друга имели своим следствием не только доверительные отношения, но и интерес к чужой конфессиональной традиции. Именно такую ситуацию являет, в частности, свидетельство уроженца д. Никифорово Мамадышского уезда Казанской губернии В.Т. Тимофеева, относящееся к пореформенным годам: «Так, я случайно узнал, проезжая по одной мухаммеданской деревне, что тут живет бывшая ученица нашей школы Феодора с мужем своим — лесником. Я заехал навеситить ее. Жена и муж были весьма рады. За чаем я спрашиваю Феодору, каково ей тут живется среди мухаммедан, вероятно, они смеются над ней, что она христианка, верует в Сына Божия и творит крестное знамение. “Нет, — отвечала мне Феодора, — я здесь два года живу, хорошо познакомилась с женским полом. Женщины часто приходят ко мне, слушают чтение христианских книг; эти книги им очень нравятся; особенно их трогают притчи и чудеса Христовы, и я даже выучила двух мухаммеданок-невест читать наши книги, и они их читают тайно. Татарки очень хвалят наши книги и говорят, что мухаммеданские книги им непонятны, а наши книги не только понятны, но и трогательны. Но я, — закончила Феодора, — читая книги с мухаммеданками и беседуя с ними о разных предметах христианской веры, никогда споров с ними не завожу, веру их не браню, а лишь рассказываю, что сама знаю; татарки же мирно слушают и мирно уходят»¹³².

И в целом по стране отношение христиан к мусульманам и, соответственно, мусульман к христианам может быть охарактеризовано как относительно терпимое. В отличие от западных соседей, в цивилизационном аспекте Российское государство было менее агрессивным к исламу. По этой причине, как правомерно подчеркивает профессор Венского университета Андреас Каппелер, этническая и религиозная дистанция между русскими и мусульманами здесь была меньше, чем в других европейских странах¹³³. В отношениях России с миром ислама исследователь выделяет две линии — агрессивную и прагматическую. Сущность первой составляло стремление к насильственной ассимиляции или сегрегации мусульман, второй — сотрудничество с мусульманской элитой и относительная терпимость к исламу¹³⁴.

Появившись на свет, новый член средневожского сельского сообщества начинал усваивать азы конфессионального мира матерей и отцов. К шести-семи годам крестьянские дети стихийно уже находили себя приверженцами той веры, к какой принад-

лежат их родители. В данном плане юное поколение татар-мусульман было более продвинутым, чем их сверстники-иноверцы. Подобная ситуация была следствием как большей этнической и конфессиональной мобилизованности татар, так и относительной развитости организационных начал в исповедуемом ими исламе. На общем собрании братства св. Гурия, состоявшемся 26 апреля 1915 г. в Казани, епархиальный инородческий миссионер В.Н. Эсливанов не без сожаления отмечал, что в татаро-мусульманской семье «чуть ли не с пеленок дитя подвергается неотразимому влиянию отца и матери в деле воспитания в духе ислама», что «ребенок 7—8 лет уже имеет столь сильную мусульманско-племенную закваску, что удивит всякого новичка-наблюдателя и заставит задуматься всякого рьяного русификатора»¹³⁵. В культурном поле православия и ислама в развитии полученных в семье и общине начатков религиозного сознания и поведенческих стереотипов, придании им системности и внутренней стройности большую роль играли конфессиональные образовательные учреждения, представленные главным образом различными типами начальных школ. Находясь в их стенах, учащиеся не только приобретали знания об основах вероучения, истории религии и обязанностях прихожан, но и пропитывались духом конфессий — читали молитвы, соблюдали предписанные верой обряды, посещали богослужения¹³⁶. В политеистической традиции конфессиональное просвещение и воспитание подрастающего поколения проходили исключительно в культурном пространстве таких традиционных социальных институтов, как семья и сельская община. «Когда я жил в доме родителей и умел уже читать и писать, — вспоминал в конце XIX в. священник Алексей Реев, — то в одно время мать моя заставляла меня записывать порядок годовым молениям, чтобы мы после ее смерти совершали моления по этой записке». И еще не менее любопытное его откровение: «В молодую пору, бывало, с большим интересом слушаешь, когда большие чуваша соберутся, сидя с трубками, и пресерьезно толкуют о выборе животных или о числе лепешек для известных молений. Вот где идет преподавание богослужения у чуваш. И это преподавание чувашские дети слушают много внимательнее учеников сельских школ во время преподавания Закона Божия»¹³⁷. В части языческих обрядов волжских народов, например в инициировании дождя, дети являлись основными участниками ритуальных действий¹³⁸. Во взрослую жизнь молодые люди региона во всех конфессиях вступали с достаточно внушительным багажом вероисповедного «Я». Те же из них, кто доживал до почтенного возраста, нередко становились: в монотеистических традициях — نابожными, усердными в вере прихожанами, а в политеистических — тонкими знатоками и хранителями религиозных обрядов и традиций, непреклонными блюстителями духовно-нравственной жизни сообщества. Так, в июне 1891 г. по случаю наступившей засухи

крещеные и некрещеные чуваша деревень Подлесное и Иваново Цивильского уезда Казанской губернии в течение двух недель проводили общественное моление, в ходе которого в жертву были принесены лошади, коровы, овцы, гуси и утки, всего 41 животное. Инициатором данного массового действия выступила девяностолетняя уроженка д. Иваново Жербхара Симушкина, знающая «очень хорошо свои языческие обряды, старинных языческих нескольких сот богов и киреметей, из них кто больше, кто меньше, какому богу какую жертву нужно приносить, какими животными, как им нужно молиться, когда и в какое время, где и чем»¹³⁹.

Отторжение конфессионального «чужого» в разных возрастных группах сельского народонаселения региона в эпоху капиталистической модернизации имело свои особенности. В детской среде оно было спонтанным, прямолинейным и грубым. О том, как в начале XX в. 5–6-летним юнцом в крещенотатарском селе Ельшево Мамадышского уезда Казанской губернии защищалось родное культурное поле, сын местного священника В. Чебешев в годы учебы на Казанских кряшенских педагогических курсах 28 сентября 1921 г. записал в своем курсовом сочинении «Воспоминания детства и мое воспитание». В нем, в частности, находим следующие строки: «Я шел после только что полученных родительских наставлений, повторяя нововыученную молитву “мытаря и фарисея”, со знанием каковой и хотел поделиться с друзьями. Но от них, кроме насмешки, ничего не получил. Вдруг один из татарчат задает мне вопрос: “Что тебе нужно, “мими” или “чичи”? Я размышлял: чичикой называют вообще что-либо хорошее, следовательно, “чичи” будет лучше. Я объявляю свое решение. Все хохочут и плюются, говоря: “сасы” — поганье, вонючее. Я недоумеваю, почему мой выбор вызывает такую бурю. Затем мне объяснили, что “мими” — мечеть, а “чичи” — чиркау, то есть церковь. На берегу [р. Меша] проводили целые дни. Из камушков складывали дома, печи, мосты. Раз попросили меня сделать из камушков церковь. Я сделал. Мои татарчата этим были недовольны: они замышляли злое. Они говорили, что это мало походит на церковь, нужно поставить крест. Не подозревая их коварного замысла, я снял с себя нашейный крест и водрузил его на колокольне. Только что я окончил свою работу, один татарчонок Тимербайка с ругательством бросился к моему сооружению и пинком ноги мои камушки с крестом разбросал в воду; сами с хохотом разбежались. Я с плачем возвратился домой, жалуясь родителям о нанесенной мне обиде. В душе кипела злоба. Я, вооружившись изломанным столовым ножом, каковой тихонько унес из дома, ждал случая, чтобы отомстить Тимербайке». Спустя несколько месяцев, как следует из данных воспоминаний, юнец осуществил задуманное. В компании со сверстником он сначала «татарчонка Тимербайку» «отдубасил», а затем нанес

ему легкое ножевое ранение в лицо¹⁴⁰. Детская обида, что утренняя роса — быстро улетучивается. Как правило, малолетние приверженцы веры быстро ссорились, но столь же быстро мирились¹⁴¹.

Как оппонент конфессиональному чужому, в годы отрочества и юности подрастающее поколение обычно находилось на острие «механического» противоборства с иноверием. В силу возрастного максимализма оно, как правило, отличалось несдержанностью — отстаивая свою точку зрения, легко пускало в ход кулаки¹⁴², было склонно к опрометчивым шагам и радикальным действиям: вырубало священные рощи, уничтожало предметы религиозного культа и т.д.¹⁴³ Познав вкус жизни и научившись отделять зерна от плевел, среднее поколение обычно сдержанно реагировало на конфессиональное чужое, тем самым очень часто гася в зародыше возможные трения на вероисповедной почве. Так, русские крестьяне с. Мишавка Казанского уезда одноименной губернии в 1864 г. утверждения «строгого богомольца» татаро-мусульманской деревни Алдермыш, некто Галейки, что «Христос придет на землю, женится и проживет на земле сорок лет», что «Магомет... возьмет за себя дочь Иисуса Христа», и прочие подобные конфессиональные выпады квалифицировали как вызывающие смех «пустяки», не заслуживающие по этой причине вообще никакой ответной реакции¹⁴⁴. Лишь внешний вызов конфессионально нетерпимого плана мог вывести степенных отцов семейств из психологического равновесия и заставить предпринимать адекватные угрозе ответные шаги. Подобный эпизод вероисповедного противостояния имел место, в частности, в конце XIX в. в Симбирском уезде одноименной губернии. 9 мая 1897 г. из г. Симбирск с религиозными песнопениями в д. Нижние Тимерсяны шла процессия из чувашских православных крестьян. Участники шествия несли крест, который намеревались водрузить на свою приходскую церковь. Их путь пролегал через д. Новые Тимерсяны, населенную татарами-мусульманами. Около своей деревни новотимерсянцы преградили путь крестному ходу, градом камней оттеснив его от дороги. Вскоре и к христианам, и к мусульманам стали прибывать новые группы верующих. Назревал крупный конфессиональный конфликт с непредсказуемыми последствиями. Потребовалось вмешательство местной администрации. В сопровождении полицейского урядника процессия благополучно прошла через мусульманское селение. При этом религиозным чувствам мусульман было оказано должное уважение: участники шествия не пели религиозных песен, не произносили молитв; крест был приспущен и обернут холстом¹⁴⁵.

Старшее поколение хлебопашцев в вероисповедном противостоянии с иноверием выступало по сути в качестве идеологического стража традиционного образа жизни.

Будучи носителем непримиримых позиций в вопросах веры, как правило, оно жестко отвергало конфессиональное чужое, внося тем самым в семьи и сельские общества крестьян конфликтное начало¹⁴⁶.

Во второй половине XIX — начале XX в. как основа диспозиции «свой — чужой» конфессиональная принадлежность в социокультурном пространстве средневожской деревни приобретала все большую и большую весомость. Повышение ее значимости как дифференцирующего социум начала было обусловлено обстоятельствами и условиями как внутреннего, так и внешнего порядка. Со вступлением в эпоху капитализма на качественно иную ступень поднялось этническое самосознание сельского народонаселения региона. Эти перемены стали результатом разрушения былой замкнутости общин и роста мобильности членов сельских обществ, учащения контактов хлебопашцев с соплеменниками и иноплеменниками, повышения их образовательного уровня, появившейся возможности относительного удовлетворения интереса к прошлому своего народа. Возрастание значимости национального «Я» в жизненном пространстве сельских обывателей своим естественным следствием имело и рост значимости его конфессионального «Я». В сознании жителей деревни этническое начало туго было вплетено в конфессиональное, а конфессиональное начало — в этническое. Еще одним конфессионально мобилизующим фактором для сельского народонаселения региона стал внешний вызов — резкая активизация миссионерской работы и внедрение самодержавным государством так называемой миссионерско-просветительской системы Н.И. Ильминского.

Численные потери «истинного» язычества в жестком противостоянии с Русской православной церковью во второй половине XIX — начале XX в. были относительно чувствительными, но отнюдь не катастрофическими для общины. В губерниях региона в самый удачный год «улов» миссионеров в их среде не превышал нескольких десятков человек. Оставившие родное конфессиональное поле соплеменники приверженцами язычества из волжских народов воспринимались «чужими» не только по вере, но и по национальной принадлежности. Выделяя свою этноконфессиональную общность в среде соплеменников, некрещеные чуваша склонны были называть себя не иначе, как *чын чываш* (букв.: настоящий, истинный чуваш), некрещеные марийцы — *чи марий* (букв.: настоящий, истинный мариец), а некрещеные удмурты — *чын удмуртӥс* (букв.: настоящий, истинный удмурт), татары язычники — *чи кряшэн* (букв.: настоящий, истинный кряшен)¹⁴⁷. (Весьма любопытный факт: отслуживший в армии удмурт был склонен считать себя «нечистым вотяком»¹⁴⁸.) В психологическом плане данные этноконфессионалы выражают как бы средоточие двух нравственно-этических начал. Первое из

них — укор. Он адресован соплеменникам, оставившим «старую» веру. Подобную позицию-настроение соплеменников чувашский священник Д.Ф. Филимонов, к примеру, отразил в письме Н.И. Ильминскому от 15 июня 1885 г.: «У чуваш есть обыкновение живущих по христианскому закону называть русскими и насмехаться над ними как над отступниками от своей веры и народности, потому что, по их понятиям, отпадение от своей веры в христианство равносильно отпадению от чувашской народности»¹⁴⁹. Второе — дань уважения к отцам и дедам, наперекор всему и вся отстоявшим, сохранившим и передавшим своим детям традиционное культурное поле. Согласно свидетельству современника, чуваша с. Средние Алгаши Буинского уезда Симбирской губернии религию предков — «язычество с его обрядами» — считали священной¹⁵⁰.

Претензии на большую этническую «самость» «инородцев»-язычников перед соплеменниками отмечали и современники. Наблюдая за жизнью некрещеных крестьян, священник Троицкой церкви с. Кутуши Чистопольского уезда Казанской губернии Константин Петазов пришел, в частности, к такому заключению: «Чувашину препятствует принять святое крещение национальная гордость, общая всем — и просвещенным, и непросвещенным — народам, и уверенность в превосходстве своего исповедания перед всеми другими. Чувашин признает свою нацию, то есть некрещеных (крещеных, естественно, он признает погибшими), единственным наследием Божиим на земле, народом избранным; что молитвы одних чуваш приятны Богу и, если Бог милует живущих на земле, то за молитвы чуваш некрещеных»¹⁵¹.

В отстаивании права на существование своего культурного поля приверженцы традиционных верований в основной массе были весьма решительны, тверды и последовательны. В данном плане должны отдавали языческой общине и сами служители православного культа. В письме священника В.Н. Теняева к инспектору чувашских школ Казанского учебного округа И.Я. Яковлеву от 13 октября 1883 г., к примеру, находим следующие образные, наполненные глубоким содержанием характеристики-оценки: «В настоящее время христианство борется с мухаммеданством и язычеством. Конечно, ни мухаммеданство, ни язычество в борьбе с христианством не изберут оружием своей защиты “меч и огонь”, как было в давно минувшее время, однако, как дитя, наивен тот, кто думает, что язычество, например, не имеет оружия. Правда, в руках чувашина-язычника нет оружия римлянина или грека, однако уважение религии предков, жизнь в язычестве, воспитание на его началах, устройство семейного и общественного быта на его основании не слабые оружия; это не каменный топор, не рыба кость, надетая на палку, не деревянная тушка, заряженная хлопками»¹⁵². Прежде всего свою веру приверженцы язычества защищали Словом¹⁵³. «В начале XIX в.» в местности, известной

жителям чувашского села Малые Яуши Ядринского уезда Казанской губернии как *Киремет Кась-Кады олпучё* (букв.: барин из Киреметь Кась-Кады), священником с. Сугут-Торбиково был срублен вековой дуб. Вскоре служитель культа заболел и спустя некоторое время скончался. Приверженцами традиционной веры тут же было объявлено, что священника убил *киремет* за разрушение его жилища — векового дуба. В 1887 г. земля под *киремет* была снята в аренду для косьбы сена русским кузнецом, проживавшим с малолетства с чувашами. И последовавшая через год после данной хозяйственно-экономической операции смерть супруги кузнеца была приписана божеству *киремет*¹⁵⁴. В среде удмуртов Урьясь-Учинского прихода Мамадышского уезда Казанской губернии существовало, вне сомнения, сочиненное *туно* (букв.: знающий; прорицатель, шаман) поверье, согласно которому не следует сдавать дом под квартиру народного училища. Данный акт обязательно приведет к заселению в избе *пери* (бес, злой дух. — Г.Н.). Последний будет всячески вредить хозяевам жилища. К тому же если учитель будет молодым, то на хозяев дома еще обязательно падет его грех, ибо он будет давать волю своим страстям — пьянствовать, заводить любовниц. Чтобы заслужить прощение Всевышнего, одному из членов семьи хозяина квартиры, обыкновенно ребенку, придется уйти в мир иной¹⁵⁵. Комментарии к содержанию приведенного фольклорного памятника представляются излишними. Народные училища подрывали устои «старой веры» и, как таковые, естественно, попадали в немилость блюстителей стародавних традиций. Насколько действенным было Слово как психологическое оружие для защиты культурного поля язычества в конфессиональных реалиях средневолжской деревни эпохи капитализма, дает представление следующее откровение живущего «порусски» крестьянина, зафиксированное священником И. Яковлевым в одной из удмуртских деревень Казанской губернии в начале XX в.: «От одnodеревенцев я никуда не мог уже спрятаться. Каждый честил меня, как умел. Со всех сторон сыпались ругательства за то, что я изменил старине; мне дали название “дурачка” (очень уж обидно на нашем языке). Раз даже староста на сходе, пред всем миром, выругал меня, назвав изменником. Одним словом, я так стал низок в глазах людей, что последний мужичок в деревне считал чуть ли не обязанностью посмеяться надо мной. Жена и дети не могли выйти безнаказанно в соседи. Воротившись домой, жена начинала вымещать на мне всю горечь, какую испытывала из-за меня в людях. Тяжело было мне, ух, как тяжело! В одно время я перестал даже в люди появляться. В праздники куда-нибудь уезжал...»¹⁵⁶

Приверженцы традиционных народных верований при защите своего культурного поля прибегали и к другим, не менее действенным средствам. В марийских дерев-

нях Козьмодемьянского уезда Казанской губернии в пореформенное время язычники приносили киреметям особые жертвы и просили их умерщвлять рубивших священные рощи соплеменников-«руссковеров», оказывая тем самым мощное психологическое воздействие на последних¹⁵⁷. В воспоминаниях сельского учителя А.П. Прокопьева, опубликованных на страницах церковной периодики, читаем: «В период борьбы христианства с язычеством живущим по-русски пришлось терпеть немало насмешек и поругания от язычествующих и даже насилий. Например, язычники выбирали разных караульщиков обязательно из христиан-инородцев, а затем поджигали овины, стога и вызывали на сходку караульщиков, там били их. Это практиковалось большею частью во время народных бедствий: в неурожайные годы, во время падежа скота или повальной оспы»¹⁵⁸. В неурожайном 1890 г. в д. Подлесная Цивильского уезда Казанской губернии местный учитель В.И. Соловьев отправился к *киремет*, где окрестные чуваш-язычники по случаю засухи проводили общественное моление. Уговоры «сеятеля разумного и вечного» прекратить «мерзкое» действие имели своим следствием столь же жесткий ответ — удар увесистой палкой, сваливший его с ног¹⁵⁹. На почве защиты права на гражданство политеистической традиции случались и трагедии. В частности, подобное имело место в Моркинской волости Царевококшайского уезда Казанской губернии. 13 декабря 1910 г. русский крестьянин Дмитрий Шуралев из д. Старый Завод отправился в окрестный лес и, выбрав для хозяйственных надобностей подходящее дерево, начал его рубить. Место рубки находилось вблизи ок. Черемисские Кужеры, где проживали марийцы. Для последних данный участок служил местом молений и жертвоприношений — священной рощей. На свою беду, порубщик был замечен приверженцем «старой» марийской веры и убит выстрелом из ружья¹⁶⁰.

Казалось бы, оппозиция приверженцев традиционных верований к односельчанам-«изменникам» повсеместно должна была быть однозначно жесткой. Но в реальной действительности в средневожской языческой деревне наблюдалась другая картина. Отношение к бывшим «своим» и сопротивление внешнему конфессиональному натиску в пространстве язычества было разным — от сдержанного до весьма жесткого. Носители традиционных верований в духовно-нравственном плане являли собой неоднородное культурное поле. Часть из них твердо держалась веры отцов и дедов, часть — стремилась к реформе своего вероучения, часть — находилась под «христианским воздействием», часть — относительно была погружена в пространство ислама¹⁶¹. И ориентированные на монотеистические традиции группы объединяли разные категории верующих. Так, епархиальный миссионер Я.Д. Коблов «христианствующих» марийских язычников Казанской губернии характеризует следующим образом: «Одни из них повесили

по примеру православных в своих жилищах картины религиозного содержания. Другие имеют иконы на переднем углу, но еще пока не ходят в церковь. Третьи усердно посещают церковь. А некоторые настолько усвоили обычаи православных, что даже не стесняются говеть во время Великого поста. Остается, следовательно, им только креститься»¹⁶². В пространстве «христианствующих» язычников отторжение бывших «своих», как правило, было сравнительно мягким.

Относительно язычников, посещавших православные храмы, пожалуй, уместно следующее уточнение. Не всякий из них, как бы неожиданно это ни звучало, в религиозном отношении был ориентирован на духовные начала «русской веры». Такая ситуация стала следствием жесткого внешнего давления христианства на язычество. В ответ на уничтожение Русской православной церковью сакральных объектов язычества служители культа традиционных народных верований трансформировали православные символы, в их числе в первую очередь храм и иконы, в языческие киремети. «Клиентам»-язычникам, обращавшимся в неблагоприятных жизненных ситуациях за советом или помощью, «инородческие» гадатели стали наказывать посещать не только киремети, но и храмы. Во второй половине XIX — начале XX в. чаще всего язычники посещали церковь с. Ишаки Козьмодемьянского уезда Казанской губернии, где приносили жертву восковыми свечами или монетами иконе Святого Николая¹⁶³.

В абсолютном большинстве своем православное нерусское сельское народонаселение региона вступило в эпоху капитализма номинальными приверженцами христианства. Став объектом воздействия миссионерско-просветительской системы Н.И. Ильминского, они вызрели в основной массе в «двоеверов». Подобный вероисповедный сдвиг имел своим результатом рост конфессиональной напряженности в их среде. Если в третьей четверти XIX в. в годы общественных бедствий — засухи, градобития, эпизоотий и т.д. — члены чувашских, марийских, мордовских и удмуртских сельских обществ чуть ли не повсеместно практически без всяких споров проводили свои древние языческие обряды, то в последней его четверти бывшее единство крестьянских сообществ названных этнических общностей по данному вопросу ушло в прошлое¹⁶⁴. Крестьянские «миры» разделились на «своих» и «чужих» — на христианскую и языческую партии. В данном вероисповедном противостоянии все чаще верх брала христианская партия, авангард которой был представлен молодым поколением. «Отцы» же, хотя и не без сопротивления, вынуждены были сдавать «сыновьям» одну конфессиональную позицию за другой: в пределы киреметных роц и прилегающих к ним земельных участков вступили топор и соха, сельские сходы стали утверждать мирские приговоры о запрете общественных молений и т.д.¹⁶⁵

В культурном поле крещеных татар мощный внешний миссионерский натиск и рост этнического самосознания общности вызвали к жизни полярные этноконфессиональные процессы. Отпадение в несколько волн номинальных христиан в ислам в регионе породило довольно масштабное движение за воссоединение «неофициальных» мусульман с «полноценными» татарами¹⁶⁶. Сохранившие же верность православию крещеные татары, став объектом воздействия созданных миссионерских институтов, еще более укрепились в вере. В их среде зародилось и стало набирать силу движение за признание этноконфессиональной общности за особый этнос — кряшены¹⁶⁷. На всем протяжении рассматриваемого периода между приверженцами христианства и «отступниками» в сельских обществах то и дело вспыхивали конфессиональные «бои местного значения» в аспекте отношений «свой — чужой». И «неофициальные» мусульмане, и татары-христиане, преследуя образумить своих «заблудших» однообщинников, оказывали на конфессионально несолидарное меньшинство мощное социально-психологическое, физическое и хозяйственно-экономическое давление. В ход шли все приемы — увещевание, щедрые обещания, натравливание собак, рукоприкладство, лишение земельных наделов и т.д.¹⁶⁸ Протоиерей Ефимий Малов 12 мая 1881 г. занес в свой миссионерский дневник следующую запись: «О[тец] Кузьма передавал, как и прежде, что со старой часовни, которая находится посередине села Ельшева, отпавшие в мухаммеданство сшибли крест, чтобы не стыдиться уже магометан, проезжающих через село»¹⁶⁹.

В данной ситуации в части этнически неоднородных населенных мест, где «отступники» и христиане составляли относительно равновеликие партии, в пореформенное время стало набирать силу движение за учреждение конфессионально и этнически «чистых» сельских обществ и земельных союзов. Так, 28 марта 1899 г. чувашские крестьяне, проживавшие в чувашско-татарском селе Трехбалтаево Буинского уезда Симбирской губернии, обратились к властям с прошением исключить их из татарского общества и разрешить образовать самостоятельное в административном отношении сельское общество. Односельчанам из числа «отпавших» от православия татар ими были высказаны следующие претензии: «Не дают нам исполнять свою православную религию во время говения и в великих постах, в больших торжественных и воскресных, а также вообще во всех праздниках; [в православные праздники] производят сельские сходы, разные работы, а также повседневную местную... работу; на сходах и собраниях татарских нас, крещеных, обзывают позорными ругательными словами, а для большего позорства и насмешек нас всегда отрывают от исполнения своей религии и вызывают в самые праздничные дни в свое татарское общество и находят для нас, крещеных чувашей, в обществе разные дела, а татары сами в наши праздники бывают праздными и

над нами, крещеными, насмежаются»¹⁷⁰. (18 ноября 1899 г. данное прошение было удовлетворено губернским присутствием¹⁷¹.)

Конфессионально мобилизованная и организационно продвинутая татарская мусульманская община региона во второй половине XIX — начале XX в. как культурное поле упрочило свое положение. В начале XX в. с окончательным устранением миссионерского аспекта из сферы государственно-исламских отношений юридические границы ислама в средневожской деревне несколько расширились. С 17 апреля 1905 г. по 1 января 1910 г. в Казанской губернии от православия в мусульманство «отпало» 38 999 чел., в Симбирской — 4 360 чел.¹⁷² Численные же потери ислама в пространстве региона были исключительно скромными. С 1866 по 1913 г. крестилось татар-мусульман: в Казанской губернии — 643 чел., в Симбирской губернии — 249 чел.¹⁷³ Изменившие вере татары-мусульмане, как «чужаки», становились изгоями: как в своих семьях, так и в сельских обществах. Стол и кров они вынуждены были искать уже в среде новых «своих». В 1879 г. житель д. Тугаево Цивильского уезда Казанской губернии, к примеру, в братство святителя Гурия обратился со следующим прошением: «Для поддержания своего благосостояния своего родителя я долгое время проживал в работниках в приходской к селу Шутнерову деревне Бишевой у крестьян из чуваш православного вероисповедания. Священник села Шутнерова Василий Васильев во время крестохождения по домам своих прихожан много раз предлагал мне оставить магометанскую веру, яко поганую, и принять святую христианскую веру. Убедившись наконец в истинности оной, я в прошедшем 1878 г. предъявил священнику села Шутнерова В. Васильеву решительное намерение принять святое крещение, которое и было совершено им надо мною 1878 г., декабря 28 дня. Родитель мой, магометанин, сейчас узнал о принятии моем христианской веры, отказал мне от обеспечения своего, и так как в прежней моей деревне нет ни одного христианина, то я опасаюсь явиться в оную. Посему по ходатайству священника Васильева я приписался теперь в приходскую его деревню Бишу. Но не имею никакого имущества и нахожусь в крайней бедности. Для исправления своих необходимых нужд осмеливаюсь всенижайше просить братство св. Гурия оказать мне какое-либо вспомоществование, так как более ждать помощи не от кого»¹⁷⁴.

Вероисповедный остракизм как действенный прием борьбы с изменой конфессии в пореформенное время применялся и в русской деревне. Но подобное явление в среде великороссов было редкостью¹⁷⁵.

Во второй половине XIX — начале XX в. отторжение конфессионального чужого рельефно обозначилось и в контактных мусульманско-христианских зонах. В со-

циокультурном пространстве многонациональных сел и деревень, где совместно проживали приверженцы ислама и православия, а также в многонациональных христианско-мусульманских сельских обществах и общинах, объединявших мононациональные /многонациональные и моноконфессиональные /поликонфессиональные населенные места, в условиях этнической и конфессиональной мобилизации общностей, как и в «отступнических» населенных местах, стало набирать силу движение за учреждение конфессионально и этнически «чистых» сельских обществ и земельных союзов. По уставной грамоте от 1 октября 1864 г. крестьяне деревень Старое Дуваново и Новое Дуваново Буинского уезда Симбирской губернии получили в совместное владение по одному акту-плану 1691 дес. 1200 кв. сажен наделной земли. На момент наделения землей в первой из них проживали крещенные чуваша, во второй — татары-мусульмане, чуваша-язычники и чуваша-христиане. В пореформенное время, находя дальнейшее пребывание в среде татар-мусульман в этноконфессиональном плане дискомфортным, проживавшие в д. Новое Дуваново крещенные и некрещенные чуваша переселились к соплеменникам в д. Старое Дуваново. Более того, в 1890-х гг. стародувановцы стали обращаться в различные судебные инстанции с ходатайством и о размежевании общей наделной земли между жителями двух деревень пропорционально числу ревизских душ. Невозможность совместного владения землей чувашами мотивировалась «разноверием» с соседями, а также их «строптивым характером»¹⁷⁶.

Относительно высокий уровень конфессиональной напряженности в мусульманском сельском сообществе региона во второй половине XIX — начале XX в. поддерживался обстоятельствами и условиями разного плана: переживаемым татарским обществом религиозным реформаторством; сложившейся исторически «традицией» воспринимать исходящие от самодержавного государства решения социально-политического и социально-культурного характера как предварительные шаги по их христианизации¹⁷⁷; второразрядностью исповедуемой конфессии в социокультурном пространстве страны¹⁷⁸; неуклюжими административными шагами местных властей (например, решением казанского губернатора Н.Я. Скарятина повесить колокола в мусульманских деревнях, «чтобы звонить в эти колокола во время зимних метелей»¹⁷⁹); активной христианско-просветительской работой церкви в среде татар-«отступников»; уголовным преследованием членов сельских обществ за «совращение» в ислам¹⁸⁰ и т. д.

Религиозное реформаторство, которое переживала в эпоху капитализма исламская община, объективно не могло не стать дифференцирующим татарское сельское общество региона на «своих» и «чужих» началом. Идейный раскол в среде хлебопашцев внешне проявлялся в принятии/непринятии новой школы, основанной на новом ме-

тоде обучения и изучения светских дисциплин. Традиционалисты (кадимисты), прочно связывавшие поступательное развитие татарского общества с исламом, с организацией всех сфер жизни по старине, напрочь отвергали обучение на новых началах. «Новометодистов» они находили «людьми опасными для веры», а вводимые ими новшества — «гибельными для татарской народности»¹⁸¹. Реформаторы (джадидисты) горой стояли за передовой метод преподавания, ратовали за общественные перемены, за приобщение социума к культурным достижениям мировой цивилизации. Как свидетельствует директор народных училищ Казанской губернии М.Н. Пинегин, в частности, ими населению внушалась мысль, что детей надо обучать и светскому знанию, и русскому языку, что учиться должны как мальчики, так и девочки, что женщина не обязательно должна закрывать свое лицо перед чужими мужчинами, что необходимо сознательное усвоение религии, а не механическое заучивание и чтение арабского текста Корана, что Коран необходимо перевести на татарский язык¹⁸². В условиях деревни идейное противостояние между кадимистами и джадидистами сплошь и рядом имело своим следствием социально-психологическое, хозяйственно-экономическое и прочее давление оппонентов друг на друга, доносы, накал страстей¹⁸³. В отдельных школах, в частности в деревнях Кичкиняш и Уразлино Царевококшайского уезда Казанской губернии, под давлением кадимистов муллы-новаторы вынуждены были вернуться к старой системе преподавания¹⁸⁴. В Симбирской губернии, как подчеркивается в уведомлении губернатора в Департамент полиции от 19 ноября 1901 г., «большинство мулл, а под их влиянием и простое татарское население» относились к вводимым муллами-новаторами в медресе и мектебах новым методам преподавания «враждебно»¹⁸⁵.

Построив религиозное сообщество на принципах «особости», лидеры ваисовского движения обрекли себя и своих сторонников на жесткое противостояние с коронной администрацией. Считая себя Божьими подданными, «сектанты» признавали российского императора, но не находили для себя возможным служить в армии, получать паспорта крестьян/мещан, билеты, подчиняться гражданским законам, нести повинности, платить налоги и т.д. Как полагали владельцы «наследственной болгарской земли», в отношении мусульман-староверов праведным было лишь взимание государственного поземельного налога. Ваисовцы нажили себе врага и в лице официального мусульманского духовенства. Они обвинили его в отходе от заповедей Корана, разврате, коррупции и прочих пороках. Отказавшись от подчинения муфтию и указным муллам, «сектанты» самостоятельно исполняли религиозные обряды и проявляли автономность в прочих аспектах конфессиональной жизни. Стали «чужими» мусульмане-староверы и для единоверцев. Их вероисповедание они считали «поганым», а повседневную жизнь

— порочной. В части населенных мест за «возмущение народа», отказ нести повинности и платить подати ваисовцы мирскими приговорами татар-мусульман были удалены из сельских обществ¹⁸⁶.

Необходимо отметить и следующее явление этноконфессиональной действительности средневожской деревни рассматриваемого ряда. Во второй половине XIX — начале XX в. мусульманская община оказывала «нелегальным» мусульманам всяческое содействие, какое вообще было возможно в условиях тех реалий. Оно выражалось в актах разного плана: приглашении в гости и угощении, дарении подарков, оказании помощи нуждающимся «скотом, домашней птицей, хлебом и даже деньгами»¹⁸⁷. Содействие затрагивало как социально-экономическую сферу, так и духовно-нравственную¹⁸⁸. Устойчивое негативное отношение татар-мусульман к факту принятия соплеменниками крещения и самим кряшенам во второй половине XIX в., в условиях этнической консолидации татарской этнической общности, постепенно сменилось сочувственным¹⁸⁹. Тем не менее многие «отпавшие» не ощущали себя всецело «своими» в среде приверженцев ислама. Имевшая когда-то место смена религиозной принадлежности развила у части «нелегальных» мусульман комплекс конфессиональной неполноценности. В рапорте священника с. Абди Мамадышского уезда Казанской губернии Константина Богоявленского казанскому архиепископу Арсению от 26 января 1901 г. читаем: «У отступников, как привелось мне заметить, существует такое убеждение: по их мнению, что они сами, как крещеные и необрезанные, быть чистыми мусульманами никак не могут, но зато дети их будут чистыми мусульманами, ибо они св. крещения не воспринимали, а напротив, по магометанскому закону обрезаны»¹⁹⁰. Часть «новых татар» из числа крестьян нетатарской национальности в среде мусульман чувствовала себя не полностью «своими» и из-за плохого знания исламских обрядов¹⁹¹.

* * *

Концепт «свой — чужой» являлся неотъемлемой частью социальной жизни средневожской деревни второй половины XIX — начала XX в. Основанием для подобной дифференциации членов сельского сообщества в ней с давних пор служили признаки разного порядка. Наличие данного аспекта отношений по вероисповедному признаку — естественное следствие поликонфессиональности ее народонаселения. Вера, в силу своей высокой значимости для идентификации культурного поля, объективно являлась дифференцирующей социальной средой основой. Религия определяла поведенческий стереотип крестьянского сообщества и служила для него оценочным и комплиментарным критерием при восприятии реальной действительности в зеркале притяжения/отторжения.

Востребованность и весомость концепта «свой — чужой» как регулирующего конфессиональную жизнь начала в средневожской деревне в эпоху капитализма в условиях этнической и вероисповедной мобилизации ее народонаселения значимо возросла. Этноконфессиональные процессы породили новые основания для дифференциации культурного поля деревни, в основе которых лежал конфессиональный фактор.

Литература, источники и примечания

¹ Попов Н.С. Православие в Марийском крае. Йошкар-Ола, 1987; Грачев С.В. Геополитика и просвещение народов Поволжья (60-е гг. XIX в. — начало XX в.). Саранск: Морд. гос. пед. ин-т, 2000; Мокишина Е.Н. Религиозная жизнь мордвы во второй половине XIX — начале XX века. Саранск: Морд. кн. изд-во, 2003; Зеткина И.А. Национальное просветительство в культуре народов Поволжья. Саранск, 2005; Таймасов Л.А. Православная церковь и христианское просвещение народов Среднего Поволжья во второй половине XIX — начале XX века. Чебоксары: Изд-во Чуваш. ун-та, 2004; Алметева И.В. История начального школьного образования в Марийском крае во второй половине XIX — начале XX века: монография. Йошкар-Ола: Мар. гос. ун-т, 2006; Исхаков Р.Р. Миссионерство и мусульмане Волго-Камья (последняя треть XVIII — начало XX в.). Казань: Татар. кн. изд-во, 2011; и др.

² Мухаметшин Ю.Г. Татары-кряшены: историко-этнографическое исследование материальной культуры (середина XIX — начало XX в.). М.: Наука, 1977; Мордва: историко-этнографические очерки. Саранск: Морд. кн. изд-во, 1981; Исхаков Д.М. Этнографические группы татар Волго-Уральского региона (принципы выделения, формирование, расселение и демография). Казань, 1993; Владыкин В.Е. Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. Ижевск: Удмуртия, 1994; Плеханова Е.О. Христианское/языческое в диалоге культур (Вятско-Камский регион). Ижевск: Изд. дом «Удмуртский университет», 2003; Этнография татарского народа. Казань: Магариф, 2004; Марийцы: историко-этнографические очерки: коллективная монография. Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, 2005; Ягафова Е.А. Чувашское «язычество» в XVIII — начале XXI века: монография. Самара: Изд-во СГПУ, 2007; Загидуллин И.К. Исламские институты в Российской империи: Мечети в европейской части России и Сибири. Казань: Татар. кн. изд-во, 2007; Салмин А.К. Система религии чувашей. СПб.: Наука, 2007; Ягафова Е.А. Чувашши-мусульмане в XVIII — начале XXI в.: монография. Самара: ПГСГА, 2009; Этноконфессиональные меньшинства народов Урало-Поволжья: монография / Е.А. Ягафова, Е.М. Данилко, Г.А. Корнишина, Т.Л. Молотова, Р.Р. Садиков. Самара: Изд-во ПГСГА, 2010; Исхаков Р.Р. Очерки истории традиционной культуры и религиозности татар-кряшен (XIX — начало XX в.): монография. Казань: Центр инновационных технологий, 2014; и др.

³ Подробнее см.: Рахманин В.С. Диспозиция «свой — чужой» как социальный феномен // Диспозиция «свой — чужой» в культуре: монография / В.В. Варава, В.С. Рахманин, А.В. Глухова, Л.И. Гришаева [и др.] Воронеж: Изд.-полигр. центр Ворон. гос. ун-та, 2007. С. 107—120.

⁴ Подсчитано по: Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. Казанская губерния. СПб., 1903. Т. 14. С. 104—107; Симбирская губерния. СПб., 1904. Т. 39. С. 64—67.

⁵ Чичерина С.В. Положение просвещения у приволжских инородцев. СПб.: Тип. М. Стасюлевича, 1906. С. 21.

- ⁶ Мокшин Н.Ф. Религиозные верования мордвы. Саранск: Морд. кн. изд-во, 1998. С. 225.
- ⁷ НА РТ. Ф. 4. Оп. 134. Д. 63. Л. 179.
- ⁸ Денисов П.В. Религиозный фактор в истории и традиционной культуре народов Поволжья // Христианизация народов Среднего Поволжья и ее историческое значение: Материалы региональной научной конференции, Йошкар-Ола, 23–24 ноября 2000 года. Йошкар-Ола, 2001. С. 10.
- ⁹ Краткая заметка об инородцах Волжско-Камского края // Симбирские епархиальные ведомости. 1897. № 1. С. 20–27; [Никольский Н.В.] Наиболее важные сведения об инородцах Восточной России и Западной Сибири, подверженных влиянию ислама. Казань, 1912. С. X–LXV.
- ¹⁰ Малов Е.А. Миссионерство среди мухаммедан и крещеных татар: сб. ст. Казань, 1892. С. 400, 414.
- ¹¹ Подсчитано по: Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. Казанская губерния. Т. 14. С. 104–107; Симбирская губерния. Т. 39. С. 64–67.
- ¹² См.: ГАУО. Ф. 76. Оп. 2. Д. 1418. Л. 9–59; Отчет о состоянии церковно-приходских школ и школ грамоты Казанской епархии за 1894/95 учебный год. Казань, 1896. С. 16–24; Справочная книга Казанской епархии. Казань: Тип. А.М. Петрова, 1904. С. 3–628; Введенский С. Исторический очерк раскола и сектанства в Симбирской губернии с приложением сведений о состоянии их в настоящее время. Симбирск: Типолитограф. А.Т. Токарева, 1907. С. 144–158.
- ¹³ Справочная книга Казанской епархии. С. 494; Введенский С. Исторический очерк раскола и сектанства в Симбирской губернии с приложением сведений о состоянии их в настоящее время. С. 156.
- ¹⁴ РГИА. Ф. 796. Оп. 181. Д. 3459. Л. 6; Садовский В. Отчет симбирского епархиального миссионера-проповедника о состоянии расколо-сектанства и о деятельности миссии в Симбирской епархии за 1910 г. // Симбирские епархиальные ведомости. 1911. № 11. С. 398, 399.
- ¹⁵ ГАУО. Ф. 76. Оп. 2. Д. 1418. Л. 57–59.
- ¹⁶ Садовский В. Отчет симбирского епархиального миссионера-проповедника о состоянии расколо-сектанства и о деятельности миссии в Симбирской епархии за 1910 г. С. 399; Расколо-сектанство в Казанском крае и деятельность против него миссии за 1903 год // Православный собеседник. 1904. Ноябрь. С. 927; [Никольский Н.В.] Наиболее важные сведения об инородцах Восточной России и Западной Сибири, подверженных влиянию ислама. С. X–LXV; ГАУО. Оп. 2. Д. 1418. Л. 10–59. Национальная принадлежность жителей сел и деревень нами установлена по изданным в начале XX в. земским обследованиям крестьянских хозяйств.
- ¹⁷ Подсчитано по: Первая всеобщая перепись населения Российской империи. Казанская губерния. Т. 14. С. 104–107; Симбирская губерния. Т. 39. С. 64–67.
- ¹⁸ В 1898 г. в Казанской губернии численность крещеных татар, «отпавших» от православия, составляла 32 068 чел. См.: Смета братства св. Гурия на 1898/99 миссионерский год. Казань: Тип. Императ. ун-та, 1898. С. 10.
- ¹⁹ Подсчитано по: Первая всеобщая перепись населения Российской империи. Казанская губерния. Т. 14. С. 104–107; Симбирская губерния. Т. 39. С. 64–67.
- ²⁰ Подробнее см.: Усманова Д.М. Мусульманское «сектанство» в Российской империи: «Ваисовский Божий полк староверов-мусульман», 1862–1916 гг. Казань: Фэн, 2009. С. 3–150.
- ²¹ Подсчитано по: Первая всеобщая перепись населения Российской империи. Казанская губерния. Т. 14. С. 104–107; Симбирская губерния. Т. 39. С. 64–67.
- ²² Кремлев А. Отчет Казанского епархиального инородческого миссионера за 1912 г. // Известия по Казанской епархии. 1913. № 32. С. 939, 941.

²³ Коблов Я.Д. Черемисская секта «Кугу сорта» // Православный собеседник. 1905. Март. С. 523–537; Апрель. С. 737–745.

²⁴ Отчет о деятельности братства св. Гурия за 1913 братский год. Казань: Центр. тип., 1914. С. 34.

²⁵ См.: Первая всеобщая перепись населения Российской империи. Казанская губерния. Т. 14. С. 104–107; Симбирская губерния. Т. 39. С. 64–67; Симбирская земская газета. 1879. № 153, 154.

²⁶ Софийский И.М. О киреметях крещеных татар из деревни Тавель Чистопольского уезда Казанской губернии // Труды Четвертого археологического съезда в России, бывшего в Казани с 31 июля по 18 августа 1877 года. Казань: Тип. Императ. ун-та, 1891. Т. 2. С. 77, 78.

²⁷ См.: Ашмарин Н.И. Словарь чувашского языка. Чебоксары: Руссика, 2000. Т. 11–12: С–С. С. 200; Т. 13–14: С–Т. С. 53.

²⁸ Яковлев Г. О черемисах деревни Большой Ашламаш // Известия по Казанской епархии. 1892. № 1. С. 11.

²⁹ НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 168. Инв. № 4930. Л. 49.

³⁰ Михеев И.С. Из религиозной жизни казанских вотяков // Известия по Казанской епархии. Казань, 1900. С. 898.

³¹ Понятие «воршуд» принадлежит к разряду сложных и объединяет следующие значения: 1) семейно-родовая святыня — воршудная коробка с ее содержимым, хранящаяся в куале; 2) абстрактное божество-покровитель семьи и рода; 3) конкретное изображение божества; 4) экзогамное объединение родственников по материнской линии, имеющих одного покровителя. Подробнее см.: Владыкин В.Е. Удмуртский этнос и мифология // Удмуртская мифология / под ред. В.Е. Владыкина. Ижевск, 2003. С. 8.

³² Емельянов А.И. Курс по этнографии вотяков. Казань: 5-я государственная тип., 1921. С. 35–47; Владыкин В.Е. Религиозно-мифологическая картина удмуртов. С. 258, 259; Атаманов М.Г. Удмуртская ономастика. Ижевск: Удмуртия, 1998. С. 22, 105, 106; Шутова Н.И. Сакральное пространство и культовые памятники // Удмуртская мифология. С. 37, 38, 41, 43; Владыкин В.Е. Воршуд // Удмуртская Республика: энциклопедия. Ижевск: Удмуртия, 2000. С. 239–240.

³³ Рекеев А. Разные чувашские моления // Известия по Казанской епархии. 1898. № 5. С. 180.

³⁴ См.: Тимофеев Г.Т. Тăхăрьял: этнографи тёрленчĕсем, халăх самахлăхĕ, сырса пынисем, сырусемпе асаилӳсем [Девятиселье: этнографические зарисовки, народная словесность, полевые записи, письма и воспоминания] / пухса хатёрленĕсем А.В. Васильев, В.П. Станьял. Шупашкар: Чăваш кёнеке изд-ви, 2002. С. 25–27.

³⁵ Исхаков Р.Р. Очерки истории традиционной культуры и религиозности татар-кряшен (XIX — начало XX в.). С. 275.

³⁶ Гаврилов Б.Г. Поверья, обряды и обычаи вотяков Мамадышского уезда Урьясь-Учинского прихода // Труды Четвертого археологического съезда в России, бывшего в Казани с 31 июля по 18 августа 1877 года. С. 86.

³⁷ НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 184. Инв. № 5217. Л. 252.

³⁸ Смирнов И.Н. Черемисы: историко-этнографический очерк. Казань: Тип. Императ. ун-та, 1889. С. 128; Молотова Т.Л. Об основных факторах формирования этнического характера марийцев // Финно-угроведение. 2000. № 1. С. 25.

³⁹ В среде луговых мари общность принято было делить на «сорокан мари» (марийцы с женским головным убором «сорока»), «шымакшан мари» (марийцы с остроконечным женским головным убором шымакш) и «шарпан-нашмакан мари» (марийцы с полотенчатым женским головным убором — шарпан и

начельшем — нашмак). См.: Марийцы: историко-этнографические очерки. Изд. 2-е, доп. Йошкар-Ола: МарНИИ, 2013. С. 134, 135.

⁴⁰ Данный сюжет получил талантливое освещение в стихотворном произведении современника, классика чувашской литературы К.В. Иванова «Нарспи», созданном в конце 1907 — начале 1908 г.

⁴¹ НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 158. Инв. № 4703. Л. 152.

⁴² Машанов М. Религиозно-нравственное состояние крещеных татар Казанской губернии Мамадышского уезда. Казань: Тип. Императ. ун-та, 1875. С. 40.

⁴³ Чуваши Чебоксарского уезда Казанской губернии ворожить и гадать предпочитали ездить к марийским служителям традиционного культа, находя их более искусными в своей «профессии». См.: Тимофеев Г.Т. Тяхъярля: этнографы төрленчөксем, халӑх сӑмахӑхӑ, сыраса пынисем, сырусемпе асаилӑсем. С. 52.

⁴⁴ НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 158. Инв. № 4703. Л. 152.

⁴⁵ Там же. Ед. хр. 217. Инв. № 5688. Л. 452.

⁴⁶ Верховые и низовые чуваша при общении между собой не испытывали существенных языковых затруднений. В повседневной жизни случалось, что стороны, ведя диалог, попадали в курьезные ситуации. Небезынтересно заметить, что такие моменты бытия получили отражение в анекдотах. В подобном фольклорном произведении, зародившемся в среде чувашей с. Орауши Ядринского уезда Казанской губернии, читаем: «Моются два чуваша: *хирти* (степные чуваша — этнографическая подгруппа в составе низовых чувашей) и *вирьял* (вирьялы, верховые чуваша — этнографическая группа чувашей) — в бане. Забрался вирьял на полок попариться. Поддал пару горячего и, обжегшись, кричит степному чувашу: «Шу, шу!» (Воды, воды!). («Шу» — слово, которым у вирьялов обозначалась вода; у *хирти* оно употреблялось в значении глагола «ползи». — Г.Н.). А тот, решив, что ему велят ползти, взял да выбежал из бани». См.: НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 217. Инв. № 5688. Л. 449.

⁴⁷ Там же. Л. 447, 449.

⁴⁸ Там же. Инв. № 5687. Л. 372 об.

⁴⁹ Ашмарин Н.И. Словарь чувашского языка. Чебоксары: Руссика, 2000. Т. 1—2: А. С. 221, 230.

⁵⁰ Малов Е.А. Сведения о мишарях: этнографический очерк. Казань: Тип. Императ. ун-та, 1885. С. 4, 5.

⁵¹ Ахмаров Г.Н. О языке и народности мишарей // ИОАИЭ. Казань: Типолитограф. Императ. Казан. ун-та, 1903. Т. 19, вып. 2. С. 121; Малов Е.А. Сведения о мишарях: этнографический очерк. С. 9—22.

⁵² Ахмаров Г.Н. О языке и народности мишарей. С. 101.

⁵³ Там же. С. 102.

⁵⁴ Магницкий В.К. Несколько данных о «мишарях» (мещера, мещеряки) и селениях их в Казанской и Симбирской губерниях // ИОАИЭ. 1896. Т. 13, вып. 4. С. 256, 257.

⁵⁵ Малов Е.А. Сведения о мишарях: этнографический очерк. С. 22—28.

⁵⁶ Молотова Т.Л. Об основных факторах формирования этнического характера марийцев. С. 25.

⁵⁷ Владыкин В.Е. Религиозно-мифологическая картина удмуртов. С. 255, 256. Никитина Г.А. Ватка и калмез — удмурты, но разные // Финноугория. Этнический комфорт. 2010. Вып. 1 (9).

⁵⁸ Майнов В.Н. Один день среди «мокши»: (отрывок из записной книжки) // Древняя и новая Россия. СПб., 1878. Т. 3, № 10. С. 119.

⁵⁹ Ашмарин Н.И. Словарь чувашского языка. Чебоксары: Руссика, 1994. Т. 3: Е-Ы-И-У(О). С. 138.

⁶⁰ Ахмаров Г.Н. О языке и народности мишарей. С. 101.

- ⁶¹ Там же. С. 121.
- ⁶² НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 217. Инв. № 5688. Л. 393.
- ⁶³ Татары-кряшены в зеркале фольклора и этнографических сочинений слушателей Казанских кряшенских педагогических курсов (педагогического техникума) (1921–1922 гг.): сборник документов / сост., авт. предисл. и примеч. Р.Р. Исаков, Г.А. Николаев. Казань: Ин-т истории им. Ш. Марджани АН РТ; Чебоксары: Чуваш. гос. ин-т гуманитар. наук, 2014. С. 255.
- ⁶⁴ Садовский В. Отчет симбирского епархиального миссионера-проповедника о состоянии раско-лосектантства и о деятельности миссии в Симбирской епархии за 1910 г. С. 483.
- ⁶⁵ Село Можарки Цивильского уезда // Сотрудник братства св. Гурия. 1909. № 2. С. 23.
- ⁶⁶ Катанов Н.Ф. Новые данные о мусульманской секте ваисовцев. Казань: Центр. тип., 1909. С. 16.
- ⁶⁷ НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 266. Инв. № 5971. Л. 137.
- ⁶⁸ На почве религиозной розни // Волжский вестник. 1892. 7(19) июля. № 140. С. 3.
- ⁶⁹ Малов Е.А. Миссионерство среди мухаммедан и крещеных татар. С. 42.
- ⁷⁰ НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 158. Инв. № 4700. Л. 107.
- ⁷¹ Там же. Ед. хр. 208. Инв. № 5695. Л. 84.
- ⁷² Ефремов С. О язычниках Цивильского уезда // Известия по Казанской епархии. 1913. № 23–24. С. 714.
- ⁷³ НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 195. Инв. № 5532. Л. 195.
- ⁷⁴ Иванов А.Г., Николаев Г.А. Верования и быт марийцев в Изикугунурском приходе Царево-кокшайского уезда в описании И. Беяева начала XX века // Марийский археографический вестник. 2009. № 19. С. 175, 177, 178.
- ⁷⁵ НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 195. Инв. № 5534. Л. 257–259.
- ⁷⁶ Татары-кряшены в зеркале фольклора и этнографических сочинений слушателей Казанских кряшенских педагогических курсов (педагогического техникума) (1921–1922 гг.). С. 201.
- ⁷⁷ НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 207. Инв. № 5676. Л. 151, 152.
- ⁷⁸ Салмин А.К. Система религии чувашей. С. 33.
- ⁷⁹ Ефремов С. О язычниках Цивильского уезда. С. 714.
- ⁸⁰ Эсливанов В. Отчет епархиального миссионера Казанской епархии за 1914 г. // Известия по Казанской епархии. 1915. № 45. С. 1188.
- ⁸¹ НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 195. Инв. № 5531. Л. 193.
- ⁸² Эсливанов В. Отчет епархиального миссионера Казанской епархии за 1914 г. С. 1191.
- ⁸³ Историко-статистическое описание церквей и приходов Казанской епархии: г. Мамадыш и Мамадышский уезд. Казань: Тип. Императ. ун-та, 1904. Вып. 6. С. 233.
- ⁸⁴ НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 208. Инв. № 5695. Л. 85.
- ⁸⁵ Там же. Ед. хр. 242. Инв. № 5861. Л. 249.
- ⁸⁶ Насыри К. Избранные произведения: пер. с татар. яз. Казань: Татар. кн. изд-во, 1977. С. 75.
- ⁸⁷ Машанов М.А. Религиозно-нравственное состояние крещеных татар Казанской губернии Мамадышского уезда. С. 40.
- ⁸⁸ Магницкий В.К. Из быта казанских инородцев: (к вопросу о человеческих жертвоприношениях) // Этнографическое обозрение. 1894. № 3. Кн. 22. С. 137.
- ⁸⁹ Коблов Я.Д. О татаризации инородцев Приволжского края // Православный собеседник. 1911. Июль – август. С. 97.

- ⁹⁰ Эсливанов В. Отчет епархиального миссионера Казанской епархии за 1914 г. С. 1191.
- ⁹¹ Филатов С. Религиозная жизнь Поволжья. Прагматичное христианство // Религия и общество: очерки религиозной жизни современной России. М.; СПб.: Летний сад, 2002. С. 61.
- ⁹² Малашенко А.В. Исламское возрождение в современной России. М., 1998. С. 22.
- ⁹³ Золотницкий Н.И. Корневой чувашско-русский словарь, сравненный с языками и наречиями разных народов тюркского, финского и других племен. Казань, 1875. Приложение 10. С. 209.
- ⁹⁴ Историко-статистическое описание церквей и приходов Казанской епархии: г. Мамадыш и Мамадышский уезд. С. 202, 247; Коблов Я.Д. Мифология казанских татар. Казань: Типолитограф. Императ. ун-та, 1910. С. 6, 9, 11, 26, 40, 41.
- ⁹⁵ НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 195. Инв. № 5531. Л. 196, 208.
- ⁹⁶ Там же. Ед. хр. 196. Инв. № 5566. Л. 291.
- ⁹⁷ Майнов В.Н. Один день среди «мокши»: (отрывок из записной книжки). С. 118.
- ⁹⁸ НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 196. Инв. № 5559. Л. 87.
- ⁹⁹ Спасск. Молебствование о дожде. Народное суевие // Волжский вестник. 1892. № 145. 12 (24) июня. С. 2.
- ¹⁰⁰ Михеев И.С. Из религиозной жизни казанских вотяков. С. 900.
- ¹⁰¹ Насыри К. Избранные произведения. С. 63.
- ¹⁰² Насыров К. Поверья и обряды казанских татар, образовавшиеся мимо влияния на жизнь их суннитского магометанства. СПб.: Тип. В. Безобразова, 1880. С. 24.
- ¹⁰³ Там же. С. 24, 25.
- ¹⁰⁴ Исхаков Р.Р. Параллели в религиозно-мифологических картинах мира и обрядовости татар и чувашей: опыт историко-этнографической реконструкции // Итоговые научные сессии 2011—2014 годов / сост. и отв. ред. Г.А. Николаев. Чебоксары: ЧГИГН, 2014. С. 315.
- ¹⁰⁵ Коблов Я.Д. Мифология казанских татар. С. 1.
- ¹⁰⁶ НА РТ. Ф. 2. Оп. 2. Д. 8960. Л. 25.
- ¹⁰⁷ Никольский Н.В. Религиозное мировоззрение вотяков // Никольский Н.В. Собрание сочинений. Труды по истории, культуре и статистике народов Волго-Уралья и Сибири / сост., авт. предисл. и примеч. Г.Б. Матвеев. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2008. Т. 3. С. 307, 308.
- ¹⁰⁸ Религиозный синкретизм и традиционная обрядность татар-кряшен Волго-Уралья (XX — начало XX в.): сборник материалов и документов / сост. Х.З. Багаудинова, Р.Р. Исхаков. Казань: Ин-т истории им. Ш. Марджани АН РТ; Изд-во «ЯЭ», 2015. С. 82, 83.
- ¹⁰⁹ Малов Е.А. О крещеных татарах: (из миссионерского дневника). Казань: Тип. Императ. ун-та, 1891. С. 3.
- ¹¹⁰ Годичное собрание братства св. Гурия 30 октября 1873 г. и отчет о деятельности совета сего братства от 4 октября 1872 г. по 4 октября 1873 г. Казань, 1873. С. 18.
- ¹¹¹ Износков И. Список населенных мест Казанской губернии с кратким описанием их. Лаишевский уезд. Казань: Тип. губерн. правления, 1895. Вып. 2. С. 10.
- ¹¹² Чичерина С.В. Положение просвещения у приволжских инородцев. С. 20, 21.
- ¹¹³ Татары-кряшены в зеркале фольклора и этнографических сочинений слушателей Казанских кряшенских педагогических курсов (педагогического техникума) (1921—1922 гг.). С. 166.
- ¹¹⁴ НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 285. Инв. № 6059. Л. 431.
- ¹¹⁵ Прокопьев К. Религиозное состояние инородцев в настоящее время // Чичерина С. У приволжских инородцев: путевые заметки. СПб.: Тип. В.Я. Мильштейна, 1905. Приложение № 1. С. 126.

¹¹⁶ НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 195. Инв. № 5531. Л. 196; С.А.А. Случай из практики приходского священника у чуваш // Известия по Казанской епархии. 1868. № 13. С. 365.

¹¹⁷ Машанов М.А. Современное состояние татар-мухаммедан и их отношение к другим инородцам. Казань: Типолитограф. И.С. Перова, 1910. С. 13.

¹¹⁸ Особое совещание по мусульманским делам 1914 года: журналы / сост. И.К. Загидуллин. Казань: Ихлас; Ин-т истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2011. С. 205.

¹¹⁹ Материалы по истории образования и просвещения народов Волго-Уралья в рукописных фондах Н.И. Ильминского: сборник документов и материалов / сост. Р.Р. Исхаков, Х.З. Багаутдинова. Казань: Ин-т истории им. Ш. Марджани АН РТ; Изд-во «ЯЗ», 2015. С. 342.

¹²⁰ Татары-кряшены в зеркале фольклора и этнографических сочинений слушателей Казанских кряшенских педагогических курсов (педагогического техникума) (1921—1922 гг.). С. 224.

¹²¹ НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 183. Инв. № 5203. Л. 194; Христианское просвещение и религиозные движения (реисламизация) крещеных татар в XIX — начале XX в.: сборник документов и материалов / сост., авт. вступ. ст., прим. Р.Р. Исхаков. Казань: Ихлас; Ин-т истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2012. С. 269; Кобзев А.В. Смена вероисповедания татарами-мусульманами Симбирской губернии во второй половине XIX — начале XX в. // Этнографическое обозрение. № 2. С. 88—94.

¹²² Идиатулов А.К. Синкретическая религиозность татар-мишарей Симбирской губернии в конце XIX — начале XX в. // Исторические судьбы народов Поволжья и Приуралья: сб. ст.: Материалы Всероссийской научной конференции «Исторический опыт этноконфессионального взаимодействия в Среднем Поволжье и Приуралье (XVI — начало XX в.)» (Казань, 5—6 октября 2011 г.). Казань: Ихлас; Ин-т истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2011. С. 235.

¹²³ См.: Кобзев А.В. Этноконфессиональные стереотипы в повседневной жизни дореволюционного российского общества (по судебным-следственным материалам Симбирской губернии второй половины XIX — начала XX века // Чувашский гуманитарный вестник. 2013. № 8. С. 46—61.

¹²⁴ Малов Е.А. Миссионерство среди мухаммедан и крещеных татар. С. 67.

¹²⁵ ГА РМЭ. Ф. 25. Оп. 1. Д. 8. Л. 36, 37; Малов Е.А. Миссионерство среди мухаммедан и крещеных татар. С. 136. Священник с. Кошелеи Цивильского уезда Казанской губернии Виктор Зайцев в письме Н.И. Ильминскому от 24 февраля 1887 г. так описывает религиозно-нравственное состояние русских крестьян в своем приходе: «Много раз во время частных бесед приходилось спрашивать довольно [много] богомольных старух и стариков: «Что такое Троица?» Получаешь ответ: «Божья Матерь». «А кто такой Иоанн Креститель и Николай Чудотворец?» Так отвечают: «Бог». А почему называется христианином, уж и не спрашивай. Это вот здешние русские, а чуваш, значит, тем более должны стоять ниже». См.: Материалы по истории образования и просвещения народов Волго-Уралья в рукописных фондах Н.И. Ильминского: сборник документов и материалов. С. 546.

¹²⁶ Машанов М.А. Религиозно-нравственное состояние крещеных татар Казанской губернии Мамадышского уезда. С. 43.

¹²⁷ НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 195. Инв. № 5532. Л. 158.

¹²⁸ Историко-статистическое описание церквей и приходов Казанской епархии: г. Мамадыш и Мамадышский уезд. С. 257.

¹²⁹ Степанов А. Освящение вновь построенного храма в селе Карабаянах Лаишевского уезда // Известия по Казанской епархии. 1900. № 14. С. 655.

¹³⁰ Коблов Я.Д. О татарских мусульманских праздниках. Казань: Цент. тип., 1907. С. 41.

- ¹³¹ НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 207. Инв. № 5676. Л. 152.
- ¹³² Христианское просвещение и религиозные движения (реисламизация) крещеных татар в XIX — начале XX в. С. 291, 292.
- ¹³³ Каппелер А. Две традиции в отношении России к мусульманским народам Российской империи // Отечественная история. 2003. № 2. С. 133.
- ¹³⁴ Там же. С. 130.
- ¹³⁵ Эсливанов В.Н. Трудности и нужды Казанской инородческой миссии // Известия по Казанской епархии. 1915. № 42. С. 1138.
- ¹³⁶ См.: Захарьевский П. Церковные школы Казанской епархии за 25 лет их существования (1884 — 1909): (историко-статистический обзор.) Казань: Центр. тип., 1909; Коблов Я.Д. Конфессиональные школы казанских татар. Казань: Центр. тип., 1916.
- ¹³⁷ Рекеев А. Разные чувашские моления // Известия по Казанской епархии. 1898. № 4. С. 181, 182.
- ¹³⁸ НА ЧГИГН. Отд. III. Фонд П. Васильева. Ед. хр. 152. Инв. № 1204. Л. 17, 17 об.
- ¹³⁹ Там же. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 266. Инв. № 5971. Л. 115, 116.
- ¹⁴⁰ Там же. Ед. хр. 310. Инв. № 6199. Л. 227—230.
- ¹⁴¹ Прокопьев А.П. Просветители и защитники христианства среди чуваш и черемис Козьмодемьянского уезда // Известия по Казанской епархии. 1906. № 11. С. 332.
- ¹⁴² Отчет о деятельности братства св. Гурия за шестнадцатый год с 4 октября 1882 года по 4 октября 1883 года // Известия по Казанской епархии. 1883. № 23, 24. С. 769.
- ¹⁴³ НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 587. Инв. № 7055. Л. 36; Прокопьев А.П. Просветители и защитники христианства среди чуваш и черемис Козьмодемьянского уезда. С. 333, 334.
- ¹⁴⁴ Малов Е.А. Миссионерство среди мухаммедан и крещеных татар. С. 67, 68.
- ¹⁴⁵ См.: Кобзев А.В. Конфессиональный фактор в отношениях татар-мусульман с православными христианами (по материалам Симбирской губернии второй половины XIX — начала XX в.) // Аграрный строй Среднего Поволжья в этническом измерении: Материалы VIII Межрегиональной научно-практической конференции историков-аграрников Среднего Поволжья. (Чебоксары, 19—21 мая 2005 г.). М.: ИНИОН РАН РФ, 2005. С. 473, 474.
- ¹⁴⁶ Яковлев И. Из записок инородческого миссионера // Известия по Казанской епархии. 1904. № 3. С. 55—63.
- ¹⁴⁷ Золотницкий Н.И. Корневой чувашско-русский словарь, сравненный с языками и наречиями разных народов тюркского, финского и других племен. С. 251; Месарош Д. Памятники старой чувашской веры: пер. с венг. Чебоксары: ЧГИГН, 2000. С. 16, 17.
- ¹⁴⁸ Яковлев И. Из записок инородческого миссионера. С. 56.
- ¹⁴⁹ Материалы по истории образования и просвещения народов Волго-Уралья в рукописных фондах Н.И. Ильминского. С. 538.
- ¹⁵⁰ Там же. С. 510.
- ¹⁵¹ НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 195. Инв. № 5531. Л. 200.
- ¹⁵² Материалы по истории образования и просвещения народов Волго-Уралья в рукописных фондах Н.И. Ильминского. С. 514.
- ¹⁵³ Стародавний образ жизни защищался и «язычествующими» христианами. Они пытались сохранить его заключением с приходскими священниками устного соглашения, которое устраивало бы обе стороны — и священников, и их. «Язычествующие» христиане обязывались исправно платить ругу, посещать,

когда необходимо, церковные службы, но взамен требовали от служителя православного культа невмешательства в повседневную жизнь собственной религиозной общины. Правда, в условиях реализации «великих реформ» такая их «дипломатия», в отличие от дореформенного времени, редко когда приносила искомые плоды. См.: *Алексеевский А.* Случай из практики приходского священника у чуваш // Известия по Казанской епархии. 1869. № 16. С. 486, 487.

¹⁵⁴ Там же. С. 474, 475.

¹⁵⁵ *Гаврилов Б.Г.* Поверья, обряды и обычаи вотяков Мамадышского уезда Урьясь-Учинского прихода. С. 144.

¹⁵⁶ *Яковлев И.* Из записок инородческого миссионера. С. 62.

¹⁵⁷ *Яковлев Г.* О черемисах деревни Большой Ашламаш // Известия по Казанской епархии. 1892. № 1. С. 14, 15.

¹⁵⁸ *Прокопьев А.П.* Просветители и защитники христианства среди чуваш и черемис Козьмодемьянского уезда. С. 332.

¹⁵⁹ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 207. Инв. № 5666. Л. 16, 17.

¹⁶⁰ Царевококшайский уезд. Убийство на религиозной почве: (от нашего корреспондента) // Камско-вожская речь. 1910. № 645. С. 3.

¹⁶¹ *Кремлев А.* Отчет казанского епархиального инородческого миссионера за 1912 г. С. 938.

¹⁶² *Коблов Я.Д.* Крещение 48 человек язычников-черемис в приходе Большая Мушерань Царевококшайского уезда // Известия по Казанской епархии. 1902. № 9. С. 401, 402.

¹⁶³ *Гото М.* Историческое превращение традиционной религии чувашей // Чувацкий гуманитарный вестник. 2009. № 4. С. 11.

¹⁶⁴ Отчет о деятельности братства св. Гурия за двадцать пятый братский год с 4 октября 1891 года по 4 октября 1892 года // Известия по Казанской епархии. 1893. № 2. С. 81.

¹⁶⁵ *Прокопьев А.П.* Просветители и защитники христианства среди чуваш и черемис Козьмодемьянского уезда. С. 333.

¹⁶⁶ См.: *Исхаков Р.Р.* Формы и методы борьбы государства и православной церкви с исламизацией коренных народов Среднего Поволжья в пореформенный период (на материалах Казанской, Симбирской и Вятской губерний) // Источники существования исламских институтов в Российской империи. Казань: Ин-т истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2009. С. 116–143.

¹⁶⁷ *Григорьев Д.* «Зовите нас крещеными» // Известия по Казанской епархии. 1906. № 14–15. С. 450–454.

¹⁶⁸ *Багин С.* Об отпадении в магометанство крещеных инородцев Казанской епархии и о причинах этого печального явления // Православный собеседник. 1910. Март. С. 393; Историко-статистическое описание церквей и приходов Казанской епархии: г. Мамадыш и Мамадышский уезд. С. 268, 269, 383.

¹⁶⁹ *Малов Е.А.* О татарах, евреях и других инородцах в Российской империи / сост. М. Алиш. Казань, 1999. С. 27.

¹⁷⁰ ГАУО. Ф. 83. Оп. 11. Д. 11. Л. 2, 2 об.

¹⁷¹ Там же. Л. 5.

¹⁷² *Исхаков Д.М.* Историческая демография татарского народа (XVIII – начало XX в.). Казань, 1993. С. 97.

¹⁷³ Подсчитано по: *Исхаков Р.Р.* Миссионерство и мусульмане Волго-Камья (последняя треть XVIII – начало XX в.). С. 163, 164, 187, 203.

¹⁷⁴ Отчет о деятельности братства св. Гурия за двенадцатый братский год от 29 октября 1878 года по 18 октября 1879 года // Известия по Казанской епархии. 1880. № 13. С. 363.

¹⁷⁵ Арнольдов М. От Симбирска до Нагаткина: (из путевых заметок по Симбирской губернии) // Симбирские губернские ведомости. 1868. № 45. 27 апреля.

¹⁷⁶ НА РТ. Ф. 51. Оп. 5. Д. 885. Л. 2—14 об.

¹⁷⁷ См.: Загидуллин И.К. Перепись 1897 года и татары Казанской губернии. Казань: Татар. кн. изд-во, 2000. С. 166—191.

¹⁷⁸ Ногманов А. Мусульмане Волго-Уральского региона в российском законодательстве XIX в. // Новая волна в изучении этнополитической истории Волго-Уральского региона: сб. ст. / под. ред. К. Мацузато. Sapporo: Slavic Research Center, Hokkaido University, 2003. С. 178.

¹⁷⁹ См.: Коблов Я.Д. О мусульманских муллах: религиозно-бытовой очерк. Казань: Центр. тип., 1907. С. 11; Geraci R. Window on the East: National and Imperial identities in Late Tsarist Russia. Ithaca; London, 2001. P. 38; Загидуллин И.К. Татарское национальное движение в 1860—1905 гг.: монография. Казань: Татар. кн. изд-во, 2014. С. 229, 299—307.

¹⁸⁰ Отчет о деятельности братства св. Гурия за двадцать пятый братский год с 4 октября 1891 года по 4 октября 1892 года. С. 79.

¹⁸¹ Модернизационные процессы в татарско-мусульманском сообществе в 1880-е — 1905 гг.: документы и материалы / сост. И.К. Загидуллин, Н.С. Хамитбаева, Л.Ф. Байбулатова, Х.З. Багаутдинова; под ред. И.К. Загидуллина. Казань: Изд-во «ЯЗ», 2014. С. 394.

¹⁸² Особое совещание по выработке мер для противодействия татарско-мусульманскому влиянию в Приволжском крае 1910 года: документы и материалы / сост., авт. предисл., прим. и сокр. И.К. Загидуллин; сост. указ. Р.М. Зялялетдинова. Казань: Изд-во Академии наук РТ, 2015. С. 218.

¹⁸³ См.: Кармышева Г.Ш. кызы. К истории татарской интеллигенции (1890—1930-е годы): мемуары / Г.Ш. кызы Кармышева; пер. с татар. Ф.Х. Мухамедиевой; сост. Б.Х. Кармышевой; отв. ред. С.С. Губаева; Ин-т этнологии и антропологии им Н.Н. Миклухо-Маклая. М.: Наука, 2004. С. 237—239.

¹⁸⁴ Модернизационные процессы в татарско-мусульманском сообществе в 1880-е — 1905 гг. С. 394

¹⁸⁵ Там же. С. 438, 439.

¹⁸⁶ Усманова Д.М. Мусульманское «сектанство» в Российской империи: «Ваисовский Божий полк староверов-мусульман». С. 98.

¹⁸⁷ Особое совещание по мусульманским делам 1914 года: журналы / сост., авт. предисл., прим. и сокр. И.К. Загидуллин. Казань: Ихлас; Ин-т истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2011. С. 205.

¹⁸⁸ См.: Загидуллин И.К. Особенности организации и соблюдения норм мусульманского образа жизни крещеными татарами, возвратившимися в ислам, во второй половине XIX в. (по материалам Среднего Поволжья) // Исповеди в зеркале: Межконфессиональные отношения в центре Евразии (на примере Волго-Уральского региона, XVIII — XXI вв.). Н. Новгород: Изд-во НГЛУ, 2012. С. 334—350.

¹⁸⁹ Кобзев А.В. Татары и чувашы на перекрестке вер: торкоязычное исламо-христианское пограничье в Симбирской губернии во второй половине XIX — начале XX века: монография. Чебоксары: ЧГИГН, 2013. С. 87, 88.

¹⁹⁰ Христианское просвещение и религиозные движения (реисламизация) крещеных татар в XIX — начале XX в. С. 303.

¹⁹¹ НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 181. Инв. № 5176. Л. 69, 70.

ЗНАТЬСЯ ЧЕСТНО – ЛАДНО ЖИТЬ

Цвет волос, глаз, рост и т.п., присущие тюркскому племени, встречаются у племен финских, славянских, и, наоборот, можно подтвердить историческими справками то положение, что Поволжье настоящего времени представляет из себя самую разнообразную помесь племен.

В городах и селах можно встретить немало лиц, считающих себя русскими и по крови, и по языку, а на самом деле принадлежащих к чувашам, черемисам, вотякам и т.д.

Н.В. Никольский

Мир да лад — божья благодать.

Русская пословица

Социокультурное пространство России соткано из множества разной степени продвинутости народов. Причем данная особенность её была присуща изначально: на политической карте Европы государство зародилось как полиэтническое образование. С перешагиванием державой очередных исторических рубежей её границы перманентно расширялись. Одновременно множилось и число этносов, ставших подданными страны. К концу XIX в. в Романовской империи проживало порядка двух сотен народов, различавшихся по численности, конфессиональной принадлежности, языку и культуре. Расширение политических границ государства сопровождалось перемещением русских на новые земли, вошедшие в его состав как насильственным, так и мирным путем. Со временем русская этническая общность становилась неотъемлемой частью

их этнокультурного ландшафта. Постепенно менялось и отношение к русским: как правило, каждым новым поколением коренного населения пришельцы воспринимались «со все меньшей оппозиционностью и все большей толерантностью»¹. В эпоху Московии в аспекте социальных отношений великорусский пахарь находил сношения с «инородцами» даже более предпочтительными, чем с привилегированными сословиями из среды соплеменников. Ярким свидетельством данному факту может служить следующая русская пословица, записанная в середине XIX в. в Нижегородской губернии Н.А. Добролюбовым: «С боярами знаться честно, с попами свято, а с мордвой хоть грех, да лучше всех»². В другом столь же красноречивом русском фольклорном памятнике — завещании подрядчика, зарегистрированном В.И. Далем, жалуются чувашаши: «С попом свято (дело), с дворянином честно (почетно), а с чувашиним и грех, да лучше всех»³.

В течение столетий с ростом территории удельный вес русских в составе населения России неуклонно снижался. В 1719 г. они составляли 70,7 % жителей страны, в 1762 г. — 62,3 %, в 1795 г. — 48,9 %, в 1857 г. — 45,9 %, и в 1914 г. — 44,6 %⁴. Но на всех этапах развития Российской многонациональной державы русские являлись ее ядром, ее системообразующей, стержневой составляющей. Их отличали развитая социальная структура, относительно высокий уровень урбанизации и грамотности. Данная этническая общность несла основное бремя по управлению страной. В 1913 г. из 182 членов Государственного совета — второй палаты Государственной думы 148 (81,3 %) по вероисповеданию принадлежали к православным, то есть к русским⁵. На плечи русских легла и основная нагрузка по обеспечению динамичного поступательного развития державы. И по численности русские превосходили каждый взятый в отдельности российский этнос.

В этнокультурном отношении многие регионы Российской державы являлись ее слепком в миниатюре. Со стародавних времен и в Среднем Поволжье бок о бок жили разные народы. Проживая в течение столетий по соседству с марийцами, мордвой, татарами, чувашами, удмуртами и другими этносами, русские прочно вошли в семью волжских народов, обогатив и умножив собой ее культурное поле. Данный процесс получил косвенное отражение и в памятниках устного народного творчества нерусских народов региона. В частности, в их загадках великороссы выступают действующими лицами: *Ик руш кок окна гыч ончен кия* [мар.] (Один русский смотрит из двух окон) [отгадка — матица]; *Вирьса кузня, алонза рузня, прясонза якстерь вазья* [морд.] (В лесу елочка, под ней русский человек, на голове красная шапочка) [отгадка — гриб]; *Маржасы урдэж мае ала, урысы жылап кала* [тат.] (Русская женщина берет утиный

жир, а русский плачет) [отгадка — забор воды из колодца]; *Зуч кышно (вань) бусы-ез котыртоз* [удм.] (Русская женщина все поле обойдет) [отгадка — серп]; *Хирте пёр вярәм вырӓс выртать* [чув.] (В поле один длинный русский лежит) [отгадка — грядка]⁶.

К концу XIX в. основное население сел и деревень Казанской и Симбирской губерний составляли русские (в 1897 г. соответственно 34,7 и 66,1 %), татары (32,3 и 9,2 %), чувашаи (25,2 и 11,2 %), мордва (1,1 и 13,2 %), марийцы (6,2 и менее 0,1%) и удмурты (0,5 и менее 0,1%). Карта размещения этносов в каждой административно-территориальной единице имела свой рисунок, что было обусловлено шедшими здесь в течение столетий демографическими, миграционными, хозяйственно-экономическими и этническими процессами. По состоянию на 28 января 1897 г. доля русских в составе сельского населения в уездах Казанской и Симбирской губерний варьировала от 7,6 (Ядринский) до 87,6 % (Сызранский), татар — от менее 0,1 (Козьмодемьянский) до 70,8 % (Мамадышский), чувашей — от менее 0,1 (Казанский и Ардатовский) до 92,3 % (Ядринский), мордвы — от менее 0,1 (Казанский, Козьмодемьянский, Лаишевский, Свияжский, Царевококшайский, Цивильский и Ядринский) до 40,4 % (Ардатовский), марийцев — от менее 0,1 % (Ардатовский, Буинский, Карсунский, Лаишевский, Свияжский, Цивильский и Чистопольский) до 55,5 % (Царевококшайский), удмуртов — от менее 0,1 (Ардатовский, Карсунский и Свияжский) до 4,5 % (Мамадышский)⁷.

В условиях национальной неоднородности региона часть этнически «чистых» населенных мест с течением времени приобретала новое качество — становилась многонациональной. Согласно подсчетам, выполненным нами на основе земских экономико-статистических публикаций, в начале XX в. в Казанской и Симбирской губерниях насчитывалось 332 сельских поселения (без учета поселков и хуторов) с этнически неоднородным населением. В 101 из них совместно проживали русские и чувашаи, в 73 — русские и марийцы, в 64 — русские и татары, в 34 — татары и чувашаи, в 14 — русские и мордва, в 12 — русские, чувашаи и татары, в 8 — русские и удмурты, в 6 — татары и марийцы, в 6 — русские, чувашаи и мордва, в 4 — татары и мордва, в 4 — чувашаи и мордва, в 2 — русские, татары и мордва, в 1 — татары и удмурты, в 1 — русские, татары и марийцы, в 1 — чувашаи, татары и мордва, и в 1 — русские, чувашаи, татары и мордва⁸. При этом наблюдаем вполне ожидаемую картину: русский компонент, численно преобладавший над всеми другими этносами Средневожского региона, представлен в абсолютном большинстве многонациональных сел и деревень двух губерний — в 282 (84,9 %).

В пространстве этнически неоднородных населенных мест национальные группы хлебопашцев обычно размещались компактными группами дворов, образуя особые кварталы — концы. До пожара 14 июня 1883 г. в с. Янцевары Лаишевского уезда Казанской губернии имелось, к примеру, четыре конца: потомков татарских мурз — *мурзануклар*, казаков (служилых татар) — *казак-очо*, русских — *урус-очо* и общавшихся на татарском языке чувашей — *чуваш-очо*⁹. И в д. Большие Лызи Казанского уезда одноименной губернии группы русских и удмуртов проживали каждая в своем конце¹⁰. На подобных же основаниях было построено социальное пространство русско-чувашского села Бурундуки Буинского уезда Симбирской губернии¹¹.

В большинстве полиэтнических населенных мест крестьяне различных национальностей поддерживали тесные контакты со своими этническими партнерами в житейско-бытовой и прочих сферах. В начале XX в. в этнически смешанном селе Старая Икшурма Мамадышского уезда Казанской губернии русские и кряшены вместе с татарами-мусульманами в течение целой недели праздновали Святую Троицу. Особую активность проявляла на данном многолюдном мероприятии местная молодежь общин, устраивавшая совместные игры с такими зрелищными действиями, как лошадиные скачки, борьба и соревнование бегунов. Призеры игр чествовались подарками — кусками материи в несколько аршин, длинными татарскими полотенцами, платками. В засушливые годы здесь имел место обычай совместного обливания водой¹². Проживая в одном сельском обществе, представители разных этнических общин, случалось, связывали себя и семейными узами¹³. Жители этнически смешанных сел и деревень, особенно там, где национальные группы крестьян были относительно равновелики по численности, как правило, довольно сносно владели языками своих соседей. В этнографическом сочинении уроженки с. Верхние Отары Мамадышского уезда Казанской губернии В. Степановой находим: «Хотя по национальности я русская, но так как наше село смешанное с татарами и кряшенами, то я более-менее владею и их языком»¹⁴. В начале XX в. молодое поколение с. Молькеево Цивильского уезда Казанской губернии могло общаться на трех языках — татарском, чувашском и русском¹⁵. В полиэтнических населенных местах, где этнические группы крестьян по численности существенно различались, обычно меньшинство осваивало язык большинства. В с. Багана Чистопольского уезда Казанской губернии члены малочисленной чувашской общины, живя рядом с русскими и мордовскими хлебопашцами, освоили русский и мордовский языки¹⁶. Неотъемлемой частью повседневной жизни этнически неоднородных населенных мест являлось и этнокультурное соперничество общин между собой — как правило, в лице молодежи¹⁷. В условиях этнической мобилизации народов в ряде средневолжских полиэтнических

сел и деревень во второй половине XIX — начале XX в. отчетливо проявилась и тенденция отчуждения друг от друга крестьян разной национальной принадлежности. Такая ситуация наблюдалась главным образом в пространстве тех этнически смешанных сельских обществ, члены которых принадлежали к разным монотеистическим традициям — православию и исламу — или же стали принадлежать к таковым в результате выбора ими новых духовных ориентиров¹⁸.

Остается еще подчеркнуть, что наблюдаемая в социальном пространстве национально-смешанных населенных мест ситуация была характерна и для основного сегмента контактной зоны — моноэтнических сел и деревень, расположенных вблизи или попеременно с селами и деревнями других волжских народов. Так, хлебопашцы чувашского села Мижаркасы Курмышского уезда Симбирской губернии, жившие в 7 верстах от г. Курмыш на правом берегу р. Сура, на севере и западе имели своими соседями русских крестьян. Ближайшие к селу русские селения — Деяново, Беловка и Бортсурманы — находились от него в 6 верстах. Благодаря такому расположению мижаркасинцы неплохо могли изъясняться по-русски, причем при общении между собой иногда употребляли «чисто русские слова». «Весьма многие» из них находились в «частых сношениях» с жителями русских деревень. В праздники чуваша и русские водили взаимно хлеб-соль, а в будни посещали друг друга по житейским надобностям. Часто встречались и на базаре в г. Курмыш, куда приходили за покупками или в целях сбыта товара¹⁹. Живя по соседству с татарами, марийцы русско-марийского села По речке Синер Мамадышского уезда Казанской губернии, свободно общавшиеся с русскими односельчанами на русском языке и стремившиеся во всем «приноравливаться» к ним, «все без исключения» «в совершенстве» знали и татарский язык²⁰. В приход чувашского села Матаки Буинского уезда Симбирской губернии, кроме приходского села, входили 3 деревни: Асаново, Чувашские Ишли и Мордовские Тюки. В первой проживали чуваша, во второй — чуваша и русские (10 семей), и в третьей — мордва. В начале XX в. проповеди и поучения в церкви местным священником читались, как правило, на чувашском языке, лишь изредка по желанию мордвы и русских — на русском. Как свидетельствует современник, мордва и русские, не особо «отличавшиеся знанием русского языка», а чувашский язык понимавшие «лучше, чем свой родной», ничего не имели против такого порядка богослужения²¹. В Казанском и Мамадышском уездах Казанской губернии в первые пореформенные десятилетия сношения «старокрещеных» татар с окрестными удмуртами были настолько тесными, что они вместе с ними на своих *кереметах* совершали языческие моления²². Соседям, как известно, свойственно и ссориться. Проживавшие в контактных зонах хлебопашцы различной национальной при-

надлежности по житейско-бытовым и иным вопросам не всегда находили общий язык, что имело своим следствием накал страстей, а случалось, и кратковременные «недоразумения, столкновения, раздоры»²³.

Изменения этнического состава сел и деревень с моноэтнического на полиэтнический и, наоборот, с полиэтнического на моноэтнический были результатом совместной хозяйственно-экономической деятельности представителей разных народов, их миграций и перманентных сношений друг с другом, предпринимаемых крестьянским «миром» шагов по смягчению прессы платежей за наделные земли и прочих обстоятельств. По свидетельству исследователя-современника С.К. Кузнецова, в Казанской губернии в 1880-х гг. «ничтожный процент русских» присутствовал «почти во всякой общине» удмуртов. Они были представлены ремесленниками, временными арендаторами мельниц, а также приглашенными на выморочные наделы хлебопашцами²⁴. На рубеже XIX—XX вв. русские и татары в с. Старая Икшурма Мамадышского уезда Казанской губернии составляли две относительно равные группы однообщинников. Потомками пришельцев здесь являлись русские, в разное время принятые в свою среду татарами. Первыми иноплеменниками, водворившимися в поселение, стали несколько семейств русских кузнецов, живших в ближайшей округе села. Нуждаясь в знатоках кузнечного ремесла, татары пригласили «чужаков» в свое общество: «дали им землю и стали жить [с ними] дружно»²⁵. Согласно преданию, основателем д. Татарская Тулба Мамадышского уезда Казанской губернии являлся мариец Тулбай. После покорения Московской Казани в нее вселились три семейства татар из д. Кабык-Купер Мамадышского же уезда. Спустя некоторое время потомки марицев и татар перестали находить между собой «общий язык», что имело следствием уход первых из сельского общества — «за р. Вятку»²⁶. Деревня Мордовы Челны Лаишевского уезда Казанской губернии была основана мордвой-мокшей. Впоследствии основатели населенного места были вытеснены за его пределы татарами-мусульманами. В 1870-х гг. в селе появились русские поселенцы, представленные отставными солдатами. С их приходом часть татар стала выселяться в д. Новинская, которая входила с их деревней в одно сельское общество. В русских поселенцах татар-старожилов не устроила особенность их хозяйственно-экономического быта — содержание свиней²⁷.

Часть средневожских населенных мест становилась этнически разнородной из-за принимаемых властями, ведомствами и помещиками мер регулирующего порядка. Село Богдашкино Симбирского уезда одноименной губернии статус «смешанного» населенного пункта приобрело именно вследствие подобного административного вмешательства. В «самом начале» XIX в. Симбирская казенная палата подселила к чуваш-

ским крестьянам 20 дворов лашманов из татар-мусульман²⁸. Подобная участь постигла и русскую деревню Уренская Копышовка Симбирского уезда: в составе жителей населенного места иноэтнический компонент в лице крещеных татар из д. Новые Маклауши Симбирского уезда появился в 1837 г.: Симбирской удельной конторой новокрещены были переселены к приверженцам православия с целью укрепить их в христианской вере²⁹.

Пространство сел и деревень с неоднородным национальным составом населения было подвержено динамике. Не все поселения сохраняли однажды приобретенное этнокультурное своеобразие — полиэтничный состав жителей. Подобные перемены были следствием как механического движения населения, так и ассимиляционных процессов. В 1794 г. с. Шумовка Симбирского уезда одноименной губернии обрело нового хозяина — князя М.М. Голицына. При нем и его потомках названное сельское общество «стало разноплеменным и крайне буйным». Столь резкими переменами в своей повседневной жизни шумовчане были обязаны пришлому люду, работавшему ранее на уральских заводах Голицыных: провинившиеся на производстве рабочие князьями водворялись в свою родовую вотчину на Средней Волге. Со временем пришлый этнический компонент полностью растворился в русской среде. Но наблюдательный глаз современника и в начале XX в. без труда находил в культурном поле села следы былой его «разноплеменности»: «среди великорусов есть немало обрусевших чуваш, мордвы и цыган»³⁰. Такая же метаморфоза произошла и с поселением Завод-Нырты (второе название — Мёшинский Завод) Мамадышского уезда Казанской губернии. Начало его возникновению положил указ Берг-коллегии, согласно которому на дачах казенных крестьян д. Нырты в 1749 г. был построен завод для добывания и выплавки «добротная, медь содержащая руды». Первыми жителями нового населенного места стали купленные у помещиков крестьяне, переведенные с других заводов рабочие, лица из числа «беглых, гулящих людей», а также башкиры, чуваш и другие «инородцы». К началу XX в. состав жителей села стал однородным — состоял из русских. Последние полностью растворили в своей среде «инородцев»³¹.

В начале XX в. в этнически смешанных селах и деревнях, как следует из материалов земских обследований, проживало: в Казанской губернии — 242 318 чел. (данные на 1907 г.), в Симбирской — 75 877 чел. (данные на 1910–1911 гг.). В составе сельских жителей их доля в первой составляла 10,4 %, во второй — 4,6 %³². Приведенные статистические характеристики несколько скрадывают пространство полиэтнических населенных мест. Согласно данным, зарегистрированным в переписных листах всеобщей переписи населения Российской империи 1897 г., в чувашских деревнях Синьялы, Тинговатово и Шордауши Чебоксарского уезда Казанской губернии проживали

соответственно семьи русских: лесника В.Я. Яковлева — в составе 4 чел., хлебопашца П.Д. Шилкова — в составе 5 чел. и лесника А.Ф. Корелова — в составе 6 чел.³³ Между тем в материалах земского обследования 1906 г. данные населенные места зарегистрированы как этнически «чистые» — чувашские³⁴. Выявленное «разночтение» имеет свое объяснение. Земские экономико-статистические обследования позволяют установить лишь число сел и деревень, где инонациональная «примесь» составляла относительно внушительную долю. В начале XX в. сотрудниками оценочно-статистического бюро Казанского губернского земства в разряд этнически смешанных сельских поселений причислялись, например, только те сельские общества, где инонациональный компонент составлял 10 и более процентов³⁵. В том, что к подобному статистическому приему прибегали и сотрудники Симбирского губернского земства, не приходится сомневаться. В состав крестьянского общества с. Большой Сиуч Симбирского уезда в 1900-х гг., к примеру, помимо русских входили две семьи татар численностью 29 душ обоего пола, являвшихся потомками переселенных сюда в 1837 г. местной удельной конторой «новокрещен»³⁶. Но в поселенно-общинных таблицах земской подворной переписи 1910—1911 гг. данное населенное место не фигурирует как этнически смешанное³⁷.

Разумеется, при изучении этнической ситуации нюансы статистической «кухни» земских обследований должны приниматься во внимание. Вместе с тем вряд ли будет правильным все же считать, что полученные нами на основе материалов земских обследований статистические характеристики существенно искажают этнокультурную реальность средневолжской деревни. В повседневной жизни малочисленный инонациональный компонент, попадая в чужую стихию, обычно вскоре пропитывался ее «духом» — традициями, поведенческими стереотипами и прочими составляющими этнической идентичности. В начале XX в. в с. Абызово Ядринского уезда Казанской губернии вместе с чувашами проживало «несколько домов русских». При этом «чужаки», как свидетельствовал местный диакон Павел Лукин, чувашским языком владели «нисколько не хуже родного»³⁸. В этнографических записках слушателя Казанских миссионерских курсов Г. Коккеля за 1908 г. находим: «В эту деревню (с. Большое Батырево Буинского уезда Симбирской губернии. — Г.Н.) за чувашского парня вышла замуж русская девица. В первое время молодая ходила в русском костюме, но сейчас она одевается во все чувашское»³⁹.

Культура ни одного волжского народа не являлась образованием, имеющим своей основой исключительно собственную этнокультурную составляющую. Каждая из них включала в себя элементы культур других этносов, с которыми они приходили в прямое или опосредованное соприкосновение. Этнокультурный взаимообмен непрерывно

сопровождал этнические общности региона на их тернистом пути в историческом пространстве. Но было бы большим упрощением представлять названное явление реальной действительности как многосторонний процесс механического обмена элементами культуры. Все обстояло куда тоньше и сложнее. Лишь тогда «чужеродное» прививалось к новой культуре и становилось со временем ее органичной частью, когда оно находило соответствующий отклик в теле «приемной матери», выдерживало тест на совместимость с ее плотью и кровью. В ходе приживания заимствуемое претерпевало определенную трансформацию. На рубеже двух веков современники в контактных зонах еще различали в культуре поволжских народов национальное и инонациональное. Относительно жителей д. Апанасово-Темяши Тетюшского уезда Казанской губернии в этнографических записках анонимного автора находим следующие строки: «В общем, здешние чувашки сильно обрусели; русицизмы встречаются в языке, в одежде и во всех приемах, относящихся к борьбе за существование. Многое ими перенято также и у окружающих татар, но, надо думать, очень давно и держится в настоящее время в силу обычая как свое национальное»⁴⁰. Встречались населенные места, в культурном поле которых чужеродное наслоение было рельефным, выпирающим. В начале XX в. жители д. Большая Ерыкла (Можарки) Тетюшского уезда Казанской губернии, проживавшие в округе чувашских деревень, согласно свидетельству священника А. Пчелова, являли собой «не то чувашей, не то татар». Они общались на татарском языке, «исковерканном» «до неузнаваемости»⁴¹.

Этнокультурный взаимообмен на Средней Волге во второй половине XIX — начале XX в. имел ряд особенностей. В местностях, где бок о бок проживали крестьяне различной национальной принадлежности, преобладающим обычно было этнокультурное влияние той этнической общности, которая в округе численно преобладала или же при численном равенстве отличалась большей социокультурной продвинутостью. В с. Мордовские Каратаи (Рождественское) и д. Менситово Тетюшского уезда Казанской губернии, к примеру, мордва, проживая со времен Казанского ханства в отрыве от соплеменников, постепенно утратила свой родной язык. На рубеже XIX—XX вв. между собой мордовские крестьяне общались на татарском языке, отличающемся от казанско-татарского наречия множеством фонетических особенностей. Их лексикон отличало также «значительное количество слов, не употребляемых казанскими татарами». Местное мордовское предание так объясняет происшедшие в языковой ситуации перемены: «Наша деревня [Менситово] первоначально находилась здесь одна, и население ее называлось мордвой — *мукилар*. В древнее время около нас русских не было, а жили татары. Мы, мордвыны, с этими татарами жили в тесном общении, ели,

пили вместе с ними. Вследствие соседства только с татарами мы свой язык забыли и начали говорить по-татарски»⁴². Отмечая размытость отдельных составляющих этнической идентичности, про свою общность, случалось, менситовцы выражались следующим образом: *Сарык дисэм — йоны юк; кәжә дисэм — сете юк* (букв.: Овцой назовусь — шерсти нет, козой назовусь — молока нет)⁴³. Удмурты поч. Янали и д. Каинсары Казанского уезда одноименной губернии, длительное время испытывавшие сильное этнокультурное воздействие окрестных татар-мусульман, к последней четверти XIX в. свою этническую идентичность стали определять как татарскую⁴⁴. Чувашский писатель Иван Юркин нашел «сильно русеющими и утрачивающими свою национальность» живущих в Карсунском уезде Симбирской губернии «в гуще» великороссов чувашей (жители населенных мест Алинкино, Верхняя Туарма, Каргино, Кармалейка, Живайкино, Малая Хомутерь и Чувашская Решетка), мордву (Беловодье, Давыдово, Ждамеркино, Живайкино, Киселевка, Коченяевка, Мордовская Кандарать, Налитово, Пермиси, Сабаетово, Сорокино, Судосево, Челдаево) и татар-мишарей (Гольшевка, Дракино, Нагаево, Стрельниково, Татарская Гольшевка, Татарские Горенки, Уразовка, Шлемасс). Здесь к концу XIX в. мордовки и часть чувашек носили русский костюм, а представители всех трех общин — мужчины и женщины — «прекрасно владели русским языком»⁴⁵. Оказавшись вследствие миграции в отрыве от соплеменников, в соседстве с русскими, к началу XX в. мордва д. Ямаши Чистопольского уезда Казанской губернии полностью обрусела⁴⁶.

Жители населенных мест, расположенных вблизи сел и деревень, где проживали разные народы, испытывали поликультурное влияние. В частности, пример подобной контактной зоны в Казанской губернии являл западный угол Тетюшского уезда, клином врезавшийся между Свияжским и Цивильским уездами названной губернии, а также Буинским уездом Симбирской губернии. Согласно свидетельству современника, татарское влияние в чувашском селе Малые Яльчики сказывалось прежде всего в костюмах и песнях. Здесь женщины носили длинные холщовые штаны. Их верхняя рубашка представляла собой широкое, с двумя оборками — «внизу и повыше колен» — платье. Прекрасный пол предпочитал покупать платки «с какими-то металлическими или стеклянными блестками». На мужчинах нередко можно было встретить кафтан без сборов, наподобие татарского покроя, и «гладкую крытую круглую меховую шапку». Сильный пол не наматывал на ноги портянки, как чувашаи других местностей, а носил шитые из белого сукна на татарский лад чулки. В помещении на пирушках мужчины и женщины всегда пели чувашские песни. Но на улице подгулявшие рекруты и подвыпившие мужчины, случалось, тянули песню и «характерного татарского напева». От

русских малояльчикцами были переняты многие христианские обычаи, а также слова приветствия. В селе наблюдалось стремление молодежи перенимать элементы русского костюма, петь русские песни, вставлять в свою речь русские прибаутки «с неизбежными всегда трехэтажными словами (имеется в виду ненормативная лексика. — Г.Н.)». Образованными и состоятельными членами сельского общества на русский лад «перекраивалась» и обстановка жилищ⁴⁷. Кряшенская деревня Старые Курбаши Цивильского уезда Казанской губернии соседствовала с населенными местами русских, чувашей и татар-мусульман, что имело своим следствием заимствование ее жителями от живущих в них народов ряда обычаев⁴⁸. В говоре чувашских крестьян с. Моргауши и его округи в Козьмодемьянском уезде Казанской губернии, расположенной на значительном расстоянии от марийских сел и деревень, влияние марийского языка было «почти незаметным». Вместе с тем он нес следы сильного русского влияния, ибо здесь почти во всех сельских обществах имелось «по несколько дворов русских»⁴⁹. Священник из верховых чувашей Флегонт Аристовский, получивший в 1890 г. назначение в с. Старая Чувашская Тахталя Спасского уезда Казанской губернии, нашел соплеменников плохо понимающими его речь. Согласно свидетельству служителя культа, местные чуваша говорили «сходственно с татарским и частью вотяцким (удмуртским. — Г.Н.) языками»⁵⁰.

В контактных зонах, когда входившие в сношения этнические общности были равновеликими по численности и примерно одинаково «продвинутыми» в социокультурном плане, степень воздействия сопредельных сторон друг на друга была относительно равной. Во второй половине XIX — начале XX в. образец подобной этнокультурной ситуации в Казанской губернии являли населенные места чувашей и марийцев, расположенные в северо-западной части Козьмодемьянского уезда. Из этнографических записок Петра Столярова, составленных в 1911 г., предстает следующая картина: «...у них (марийцев. — Г.Н.) очень много общего с чувашами в нравах, обычаях, поверьях, свадебных обрядах, одежде и других мелочах быденной жизни, за исключением языка. Язык и тех, и других очень несхожен, но, несмотря на это, они и в языке имеют друг на друга влияние и перенимают слова. Влияние чуваш на черемис и обратно объясняется близостью одних к другим. Вследствие соседских отношений им приходится иметь общение между собою. Имеют также сильное влияние и браки смешанные, так как в нашей местности довольно обычное явление, если чувашин берет черемиску или же черемисин — чувашку. Вследствие такого влияния друг на друга в чувашском языке встречается очень много слов, позаимствованных от черемис, ... по всей вероятности, в черемисский язык немало вкралось чувашских слов»⁵¹. (По данным

М.Р. Федотова, из марийского языка в чувашский язык вошло 247 слов, а из чувашского в марийский — 1352 слова⁵².) Согласно тонкому наблюдению современника, у живущих вблизи марийцев чувашей и акцент речи был схож с марийским: «Если прислушаться к разговору этих чувашей, то кажется, что слова состоят из гласных и шипящих звуков; потом редко встретишь смягченных гласных... Вообще в говоре их нет той мягкости, музыкальности, которая присуща низовому говору»⁵³. Чувашские крестьяне с. Малое Карачкино из-за наличия в их культурном пространстве внушительной марийской культурной «примеси» находили свою «самость» не чисто чувашской: *Эпир прямой чавашсем мар, прямой чавашла пълместпёр, прямой чавашсем анатра пуранаççё* — «Мы не истинные чуваша, истинно чувашского языка не знаем, истинные чуваша живут ниже». И жители чувашской деревни Верхние Олгаши Козьмодемьянского уезда, которые говорили на диалекте «отчасти близком к малокарачинскому», не причисляли себя к «чистым чувашам»: *тён чаваш мар* (некоренные чуваша). Мнение козьмодемьянских чувашей об их «особой самости» разделялось средненизовыми и низовыми чувашами. Последние причисляли соплеменников, живущих бок о бок с марийцами, в особую группу, названную ими, причем, как видим, не без основания, *çармйсла чавашсем* (чуваша на марийский лад)⁵⁴.

В районах же, где этносы размещались сплошной массой, каждый из них «варился» главным образом в собственном «соку» — своем этнокультурном поле. Но замкнутость компактно расселенных этнических общностей была относительна. Иноэтничное влияние в их среду привносили как пришлый люд — иноэтничные зятья и снохи, работавшие по заказу клиента иноэтничные кустари и т.д., так и местные уроженцы — промышленявшие на стороне кустари и отходники, отслужившие свой срок в армии солдаты, просившие милостыню за пределами своей этнической общины нищие и т.д. На 28 января 1897 г., как явствует из переписных листов всеобщей переписи, в околотках Евсейкин и Горно-Латышево Козьмодемьянского уезда Казанской губернии в семьях марийцев Петра Егорова и Марка Гаврилова временно проживали уроженцы чувашских деревень Полевые Хачики и Юнго-Ядрино данного уезда — Никита Васильев и Игнатий Яковлев. Первый из них находился при домохозяине «в работниках земледелием», а второй промышленял бондарством⁵⁵. В своем докладе училищному совету и земскому собранию Буинского уезда Симбирской губернии за 1913 г. инспектор народных училищ М.В. Касаткин приводит следующее наблюдение: «Приезжаю я в один из майских вечеров в с. Новые Айбеси на экзамены и располагаюсь в классе на ночлег. Едва успел я лечь, как в открытое окно послышались знакомые звуки. Я прислушиваюсь и, к великому удивлению, слышу пение “Коробейников”, “Перевоз Дуня держала”

и в заключение — саратовскую “Матаню”. На следующий день О. законоучитель объяснил мне, что две первые песни чуваша его села научились петь от бывшего учителя, а “Матаню” переняли от плотников, строивших школу»⁵⁶. Хозяйственно-экономические контакты с русскими крестьянами-отходниками жителям д. Черемышевские Нуженалы Козьмодемьянского уезда Казанской губернии и ее округа принесли не менее значимые культурные «дивиденды». Первым здесь освоил ремесло валяльщика от пришедших мастеров «немой черемисин», а через него — его однодеревенцы, а через них — жители ближайших марийских населенных мест. В начале XX в. марийские мастера уже сами «работали заказные валенки»⁵⁷. От русских крестьян-отходников Нижегородской губернии жители чувашской деревни Чиршкасы Ядринского уезда Казанской губернии обучились гончарному делу: стали мастерить из глины посуду, игрушки, черепицу⁵⁸. Не меньше были обязаны русским крестьянам-отходникам и жители чувашской деревни Нюргечи Тетюшского уезда Казанской губернии. Освоив от приглашенных мастеров ремесло каменщика, они стали сами возводить каменные дома⁵⁹.

Этнокультурные контакты вносили в повседневность средневожской деревни много культурных новшеств. Они касались всех сторон ее жизни. Во многом именно благодаря данному социальному институту в быт хлебопашцев прочно вошли и резиновые галоши, и картуз, и самовар, и прочие элементы и атрибуты цивилизации⁶⁰. Но не все, что привносилось в повседневность крестьянского сообщества своим и пришлым людям, однозначно приветствовалось его членами. В начале XX в. в отдельных чувашских населенных местах Ядринского уезда Казанской губернии, в частности в д. Сормвары и ее округе, мужчины и женщины обходились сшитыми из самотканой материи рубахами. Те из немногих женщин, кто в их среде предпочитал носить одежду из базарного ситца или полотна, становились объектом словесных нападок. В их адрес часто едко бросалось: «Лентяйка, на себя не может напрясть и наткать»⁶¹. Более того, старшее поколение общинников находило и самих вернувшихся с заработков хлебопашцев «порченными». В вину последним ставились злоупотребление спиртными напитками, сквернословие, вольное поведение, стремление к щегольству, нежелание жить по средствам, работать, как прежде, с должным усердием на земле и т.д.⁶² В мордовском селе Кученяево Алатырского уезда Симбирской губернии за побывавших на заработках крестьян уважающие себя главы семейств не выдавали замуж дочерей. Про них они говорили: «Он был на стороне, он порченный»⁶³.

Жители «инородческой» деревни склонны были видеть источник «пороков» в пагубном влиянии чужой этнокультурной среды⁶⁴. Ревнителями этнокультурной «самости» из православных «инородцев» особенно не жаловалось культурное поле русских,

а отчасти и татар. Священник с. Мусирмы Цивильского уезда Казанской губернии чуваш Д.Ф. Филимонов, к примеру, считал, что «нравственная гниль» прививается к его соплеменникам прежде всего через русских людей, живших в чувашских деревнях — кабатчиков, волостных и сельских писарей, мелких торговцев, мельничных содержателей, лесников, матросов, кузнецов и т.п. По его мнению, первые учили чувашей пьянству, вторые — обману и взяточничеству, третьи — обогащению посредством обмана и надувательства и т.д. Он считал, что «между чувашами единственно отрядный и благотворный класс русских людей — только православное духовенство». В прогрессирующей «порче» чувашей священнослужитель видел «вину» и другого продвинутого соседа — татар-мусульман: «обманывать и надувать ближних учат»⁶⁵. Заметим, что предложенная современником аналитическая конструкция отчасти действительно имеет своей основой реалии жизни средневожской деревни эпохи буржуазной модернизации. Но, вместе с тем, она сильно грешит сгущением красок и однобокостью. «Нравственная гниль» на теле «инородческой» деревни была продуктом трансформации и самой «инородческой» общности. Так, в начале XX в. чуваша д. Анаткасы Ядринского уезда Казанской губернии очень не любили тех торговцев, кто доставлял им некачественный товар или практиковал обвешивание при его продаже. Чтобы не стать жертвой обмана, они при сношении с ними проявляли крайнюю осторожность. При этом сами анаткасинцы, когда выпадала такая возможность, при торговых операциях были не прочь прибегнуть к обману⁶⁶.

В социальном пространстве средневожской деревни доминировало русское влияние. Здесь они, великороссы, являли собой более продвинутую в социально-политическом, социально-экономическом и социально-культурном отношении этническую общность и превосходили по численности каждую отдельно взятую национальную группу хлебопашцев «общего дома». Проводниками русской культуры на территории с «инородческим» населением объективно являлись армия, церковь, местная администрация, школа, отходничество, торговля и прочие институты и каналы. Согласно наблюдениям диакона Якова Стеклова, этнокультурные перемены, происшедшие в д. Хорн-Кукшум Ядринского уезда Казанской губернии к 1911 г., стали именно результатом воздействия чужой культурной среды на торгующих членов сельского общества, а также деятельности школы: «Русское влияние на наших чуваш имеет значительный успех. Это влияние идет не от окружающих русских людей, а через торговое сообщение с ними. Есть русские в пяти верстах в селе Норусове, где половина жителей русских, но они, я думаю, не могут влиять на наших чуваш. Чуваша нашей деревни, кроме хлебопашества, занимаются торговлей, чем они поддерживают экономическое положение в обы-

денной своей жизни. Осуществляя свое торговое предприятие, они не сидят дома. Постоянно ездят по базарам и нередко бывают кто за товаром, кто с товаром в Москве, Казани, Нижнем Новгороде, Симбирске, Астрахани и других городах. В этом торговом предприятии принимает живое участие и молодое поколение, на которое успешно прививаются элементы русского влияния. Дети еще маленькие знакомятся с русским языком в школе, где строго наблюдается, чтобы ученики в нем говорили между собой по-русски. Русское влияние в нашей деревне имеет своим результатом то, что много русских слов вошло во всеобщее употребление в разговорном языке чуваш — жителей ее»⁶⁷. Культурное воздействие русской среды как значимое явление жизни средне-волжской нерусской деревни воспето и в литературном произведении, созданном представителем молодой «инородческой» интеллигенции в начале XX в. В изданной в 1912 г. поэме чувашского поэта Тараса Кириллова «Хресчен хай ёсё сунчен хывна юрасем» (Песни, сложенные крестьянином о своих трудах), в частности, находим следующие строки⁶⁸:

<...> *Сынсем ёс тума вёренчёс
Вырас хушине кайса.
Вырасемпеле пёрлешрёс
Пёр камалтан пуранса.*

*Шакка-шакка сунтал тиртём
Май каска пусё вёсне,
Хулари пек услам илтём:
Пёлтём тимёрсё ёсне.*

*Вальттин-вальттин урапийён
Тёнёлисем тимёртен.
Кальтёр-кальтёр кастёрчакён
Купчек вёсёсем йёсрен. <...>*

<...> От своей родной земли
В города мы к русским шли.
И, участь у них труду,
Жили с ними мы в ладу.

Нынче на обрубке пня
Наковальня у меня.
Я, придя в родимый дом,
Стал заправским кузнецом.

Стал телегу починять —
Из железа ось ковать.
И колеса обновил —
Медью ступицы обил. <...>

В эпоху капитализма тяга «инородцев» ко всему русскому неуклонно росла. Нерусские народы, как тонко было подмечено американским историком Пол Вертом, «пусть и с осторожностью, но находили элементы русской культуры привлекательными и достойными подражания»⁶⁹. Внушительное внешнее русское культурное воздействие и зарождающееся новое мышление, что путь к цивилизации лежит через все русское — язык, веру, костюм, поведение, нравы и т.д., приносили свои плоды. Этнограф В.К. Магницкий в 1880-х гг. в с. Шуматово Ядринского уезда Казанской губернии

наблюдал следующую картину. Здесь русские «сельские барыни», посещавшие чувашское весеннее молодежное гулянье *хёр пуххи*, непременно попадали в окружение чувашских женщин и девушек, которые тотчас же приступали тщательно осматривать элементы их костюма — кружевные обшивки, ленточки и пуговицы. При этом наиболее смелые из чувашек не упускали случая пощупыванием оценить достоинство материи платьев русских женщин. А возвращающиеся с Семика подвыпившие чувашки силились говорить между собой по-русски, называя при этом друг друга «полным русским именем и отчеством», чего в обыкновенное время они никогда не делали⁷⁰. В школах, когда учителя-соплеменники, обучая детей по-чувашски, надолго останавливались на данной ступени обучения, как свидетельствует директор народных училищ Казанской губернии М.Н. Пинегин, родители чувашских детей часто выражали педагогам свое неудовольствие и требовали «возможно скорее» перейти к изучению русского языка⁷¹. В корреспонденции сельского священника Е. Сосунцова, опубликованной в 1901 г. на страницах церковной периодики, читаем: «Все черемисы околodka Коновалова [Казанского уезда одноименной губернии] и недалеко находящихся от него селений довольно правильно говорят по-русски и вообще стремятся к обрусению»⁷². В ряде местностей региона русский язык стал языком межнационального общения для «инородцев»⁷³. Социокультурные параметры бытия русских волжские православные народы все чаще стали находить универсальной шкалой для измерения всего и вся, что касается собственной этнической общности. К примеру, про тех членов сельских обществ, кто соблюдал посты, православные праздники, посещал церковь, чувашки говорили, что они живут, как русские. Такой же лестной оценки в их среде удостоивались и те, кто жил в просторной, в несколько комнат, с большими окнами избе, имел прочные, крытые железом или тесом надворные постройки, а также те, кто хорошо питался и одевался. В «личину» русских они «погружали» и тех своих соплеменников, кто отличался отменным здоровьем, носил большую бороду и был не особенно разговорчив⁷⁴. Данный ряд примеров может быть продолжен.

Конечно же, как и представители других этносов страны, русские и сами, водворяясь в гущу того или иного средневожского народа, вбирали в себя некоторые черты этничности своих соседей. В начале XX в. население с. Большой Сундырь Козьмодемьянского уезда Казанской губернии, «за исключением трех или четырех дворов чувашей, поселившихся [в их среде] не более пяти лет тому назад», состояло из русских крестьян. С востока, юга и запада населенный пункт находился в окружении чувашских деревень, с севера — марийских. Вот какую картину наблюдал здесь современник: «Русские жители нашего села мало оказали влияния на окружающих инородцев в обычаях,

нравах и обрусении: чувашаи близлежащих деревень плохо даже говорят по-русски. Такое почти противоестественное явление объясняется просто: во-первых, число жителей нашего села небольшое; во-вторых, те и другие мало имеют общения между собою; в-третьих, самое главное — это то, что русские сами более приспособились к чувашам и почти поголовно знают чувашский язык. Можно заметить и такое явление: ведут беседу между собой чувашин и русский нашего села, то непременно уже на чувашском языке, исключения очень редки»⁷⁵. И в с. Молькеево Цивильского уезда Казанской губернии водворившиеся в среду кряшен русские крестьяне между собой часто общались на татарском языке. Такой их поведенческий стереотип не остался незамеченным: «Есть русские, которые, живя в нашем селе, совершенно позабыли свой язык»⁷⁶.

Как свидетельствуют источники, во второй половине XIX — начале XX в. по одной или по несколько семей «русская стихия» была представлена в значительной части селений «инородцев». Так, в 1902 г. по заданию управляющего Казанской казенной палаты податной инспектор Ядринского уезда провел сбор сведений о распределении оклада и недоимок в среде крестьян. Из них следует, что русские семьи проживали в 55 селах и деревнях чувашей. В 45 из них насчитывалось от 1 до 5 семей, в 5 — от 6 до 10 семей, и в 5 — свыше 11 семей⁷⁷.

Работая в 1908—1912 гг. в составе исследовательской группы над этнографической картой Казанской губернии, этнограф Г.И. Комиссаров пришел к заключению, что русские, проживающие числом 10 и менее человек в «инородческих» деревнях Козьмодемьянского, «а отчасти и других уездов», «в антропологическом смысле» в большинстве случаев являются вовсе не русскими, а обрусевшими «инородцами»⁷⁸. Данный вывод исследователя мы находим спорным. Действительно, в части «инородческо»-русских семей дети воспитывались по-русски. И сами главы таких семей соплеменниками обычно причислялись также к русским. В этнографической записке слушателя Казанских миссионерских курсов Григория Коккеля, составленной в 1908 г., об этническом составе чувашских сел и деревень Буинского уезда Симбирской губернии, в частности, находим следующую информацию: «В деревне Карабай-Шемурша 100 дворов, 300 надельных душ, все чувашаи, русских два двора. Но они не коренные русские, в их семьях мужья из чувашей, только жены из русских. Сейчас их дети разговаривают на русском языке»⁷⁹. В Буинском уезде чувашскими крестьянами к русским причислялись и члены чувашско-русских семей в деревнях Старое Котяково и Малое Батырево⁸⁰. Но в эпоху капитализма «инородческо»-русские браки в средневожской деревне, как следует из материалов метрических книг, не были частым явлением. И далеко не во всех таких семьях дети воспитывались по-русски. Надо полагать, «в антропо-

логическом смысле» в большинстве случаев великороссы в «инородческих» деревнях были представлены именно этническими русскими, а не обрусевшими «инородцами».

Во второй половине XIX — начале XX в. смене этнического самосознания в той или иной степени были подвержены все проживавшие в средневожской деревне национальные группы хлебопашцев: и русские, и татары, и кряшены, и чувашаи, и мордва, и мари, и удмурты, и представители других этносов. Этот сложный, многослойный, не лишенный порой драматизма процесс в их культурном поле был выражен по-разному. Его направление, масштабность и интенсивность обуславливались комплексом обстоятельств и условий — принадлежностью крестьян к той или иной конфессиональной общине, социальной и культурной продвинутостью хлебопашцев разных национальностей, их численностью, особенностями расселения, уровнем этнической мобилизации и т.д. Основными потоками шедших здесь ассимиляционных процессов являлись обрусение и отатаривание⁸¹.

Путь «в русские» всецело пролегал через культурное поле христианства. В начале XX в. в с. Шемякино Тетюшского уезда Казанской губернии, по свидетельству его уроженца, прежде чем перейти на ношение «русской одежды», женщина-чувашка отслужила в приходской церкви молебен⁸². Этот случай, кажущийся на первый взгляд курьезным, в действительности глубоко символичен и показателен. Этническую идентичность великороссов волжские коренные народы не представляли вне православного мировоззрения. В их сознании понятия «христианство» и «русская вера» закрепились как равнозначные субстанции. Приверженец православия в среде маришцев обозначался, к примеру, следующими словосочетаниями: *рушла вера мари* (букв.: мари русской веры), *рушарнья вэра кучышо* (верующий по-русски), *рушвэра дэнэ шогышо* (державшийся за русскую веру)⁸³. Согласно свидетельству священника Константина Петазова, в 1860-х гг. в Чистопольском уезде Казанской губернии окрестные с. Кутуши чувашаи-христиане очень часто приходили в негодование, когда их называли чувашами, и, наоборот, благодарили тех, кто причислял их к русским. При этом их соплеменники из числа приверженцев традиционной народной веры «с самодовольством» называли себя чувашами⁸⁴. Священник Степан Петров, в 1874—1875 гг. работавший учителем в школе д. Шуашнур Царевококшайского уезда Казанской губернии, однажды столкнулся с ситуацией, поставившей его в неловкое положение. Родитель одного маришского мальчика выразил крайнее неудовольствие школой, где он учительствовал. Он нашел для себя нетерпимыми два обстоятельства — наличие в школе книг на «черемисском» наречии и обучение детей на том же языке грамоте и христианским молитвам. «Ревнитель русского языка» считал, что родной ему маришский язык не годится и мо-

литься *керемет* (злой дух. — Г.Н.), ибо «толку никакого нет»⁸⁵. Не находя ничего лучше, священник вынужден был дать озабоченному будущим своего мальчика отцу обещание при первой возможности перевести его отпрыска в сельское училище с. Кузнецово, где учились только дети русских крестьян. Поведение марийца-христианина, как видим, подчинялось простой, но строгой логике: принявшему крещение, то есть в его видении ставшему русским, следует и общаться, и молиться по-русски. На рубеже XIX—XX столетий марийцы Паратского, Моркияльского и Никольского приходов Казанского уезда одноименной губернии, по свидетельству священника — «черемисина по происхождению», также сильно противились использованию родного языка при богослужении в местных храмах. При этом свое поведение они оправдывали следующим доводом: «Мы тоже русские и хотим молиться так же, как и все русские»⁸⁶.

Заметим попутно, что было бы ошибкой во всех ревнителях русского языка из коренных этносов региона, выступавших против использования «инородческих» наречий в православном богослужении, видеть крепких в вере представителей христианской паствы, стремящихся влиться в состав великороссов. На данный момент было обращено внимание еще современниками. Чувашский священник Даниил Филимонов считал, что в среде его крещеных соплеменников непременно должны быть лица, желавшие, «чтобы церковная служба совершаема была для них по-славянски»⁸⁷. Подобное его заключение имело основой тонкие наблюдения о религиозно-нравственной жизни чувашской деревни в пореформенное время. Первое. Из-за огрехов, допущенных государством и Русской православной церковью в христианизации и христианском просвещении волжских коренных народов, у чувашей сложилось представление о святых иконах как о «русских богах», что имело своим следствием установление ими к предметам христианского культа такого же отношения, как к своим языческим божествам⁸⁸. Второе. Чтобы заслужить в необходимых случаях внимание и благосклонность «русских богов», «язычествующие» православные чуваша стали считать для себя выгодным обращаться к ним не по-чувашски, а по-русски⁸⁹. Разумеется, такие члены нерусских сельских обществ, связанные тысячами нитей со «старой верой», не видели своего будущего вне «инородческой» «самости».

В зеркале статистических характеристик всеобщей переписи населения 1897 г. национальные группы сельского населения Казанской и Симбирской губерний в большинстве своем в конфессиональном ракурсе предстают членами православной общины. В капиталистическую эпоху де-юре хлебопашцы-«инородцы» в основной массе, за исключением абсолютного большинства татарских крестьян, являвшихся приверженцами ислама, составляли единое с русскими конфессиональное поле. Это обстоятельство, ко-

нечно же, не могло не благоприятствовать установлению относительно тесных контактов между ними, в частности заключению этнически смешанных браков, что выводило отношения между «инородцами» и русскими на более высокий культурный уровень, как правило, свободный от бытового национализма. В письме священника с. Каргалинское Тетюшского уезда Казанской губернии Павла Дьяконова от 30 октября 1875 г. Н.И. Ильминскому читаем: «Беря светлую сторону своего прихода, спешу уведомить Вас и отчасти и порадовать тем, что некоторые крещеные татары при свете грамотности и при помощи Божией начали теперь родниться через браки с русскими. Правда, подобных примеров было еще немного, всего только три: две русских — мои прихожанки — вышли за крещеных, и одна крещена — за русского; но польза от того — ощутительна. Нет теперь того... которое резко отделяло прежде русских от крещеных; нет и фанатично бранных слов — в отношении к русским: “кяфир (неверный, не верующий в истинного Бога. — Г.Н.) и крещен (крещеный. — Г.Н.)” — у тех татар, в семействе которых есть русская; а равно и у русских нет названия татарину: “собака”, в доме которого есть крещенка... Мило смотреть на эти семейства, — мило, как жена русская обучает своего мужа-крещенина русским обычаям, и как крещенка в семействе русского отстаёт от обычаев татарских и делается исполнительницею обрядов русских. Особенно мило посмотреть на них в храмовый праздник — когда к русскому свату собираются все родные — русские и крещеные. Тогда и русские к крещеным, братски обнимаясь между собою, называют друг друга уже родственными именами: сват, зять и проч.»⁹⁰

Вместе с тем, поскольку де-факто конфессиональная ситуация в средневожской православной деревне в эпоху капитализма представляла более сложное явление — православные «инородцы» были представлены самыми разными категориями верующих, причем в их среде прозелиты составляли отнюдь не большинство — постольку конфессиональный фактор продолжал оставаться в той или иной мере препоной для более тесных отношений крещеных нерусских народов с великороссами, по крайней мере со «строго православными» из числа последних. Так, в числе причин, препятствовавших вступлению в брак крещеных «инородцев» с русскими, священник с. Абди Мамадышского уезда Казанской губернии Григорий Цветков называет то обстоятельство, что первые по сравнению со вторыми существенно «слабее в вере»⁹¹.

В историко-этнологической литературе мордва не без основания причисляется к этническим общностям, чаще других этносов Российской империи менявшим свое национальное самосознание на русское. По приблизительным подсчетам, сделанным С.И. Бруком и В.М. Кабузаном, только в 60–90-х гг. XIX в. в стране в состав русских влилось более 100 тыс. мордвы⁹². В том, что и на Средней Волге в конце XIX —

начале XX в. данный процесс шел интенсивно, сомневаться не приходится. Произведем несложные расчеты. Прежде в Симбирской губернии выберем те уезды, административные границы которых со времени проведения переписи 1897 г. до демографического обследования 1920 г. оставались неизменными. Таких единиц находим всего пять — Алатырский, Ардатовский, Карсунский, Сенгилеевский и Сызранский уезды. За указанный промежуток времени численность сельского населения на очерченной территории у русских возросла с 690 938 чел. до 842 801, у мордвы — с 160 106 чел. до 183 875⁹³. Прирост равен: у первых — 21,97 %, у вторых — 14,84 %. Для получения необходимых для анализа статистических характеристик несколько скорректируем реальную демографическую ситуацию. Коррекция первая. Из материалов земского обследования 1910—1911 гг. явствует, что уровень мобильности русского сель-



Мордовский крестьянин. 1870-е гг.

Симбирская губерния

(Вильям Каррик. Картины русской жизни. Каталог выставки. РОСФОТО. СПб., 2010. С. 8)

ского населения на рассматриваемой территории был выше, чем у мордвы⁹⁴. Чтобы не усложнять расчеты, данный показатель примем равным для двух рассматриваемых национальных групп крестьянства. Коррекция вторая. Судя по косвенным данным, в Симбирской губернии коэффициент естественного прироста сельского населения у мордвы был выше, чем у русских⁹⁵. И данный показатель будем считать равным для двух анализируемых этнокультурных субъектов. Коррекция третья. Ассимиляцию русскими и мордвой представителей других народов, составлявших на данной территории небольшие группы⁹⁶, в расчет не примем. При этом заметим, что произведенная нами коррекция демографической ситуации будет иметь своим результирующим следствием небольшое уменьшение перехода мордвы в состав русских. В 1920 г. в пяти уездах Сим-

бирской губернии численность мордовского сельского населения при приросте 21,97 % — как у русских — составит 195 281 чел. Разница между рассчитанной и зарегистрированной переписью 1920 г. статистическими характеристиками и составит искомую величину: 195 281 чел. — 183 875 чел. = 11 406 чел.⁹⁷ За 23 года в пяти уездах Симбирской губернии свое этническое самосознание сменила на русское, как видим, достаточно внушительная группа мордовского сельского населения.

Большая «русскость» жизненного пространства мордвы, бросавшаяся в глаза внешне, получила отражение в исторических источниках разного плана. Так, обыденный эпизод из повседневной жизни средневожской деревни, подробно описанный в автобиографии юного школьного ученика, высвечивает весьма характерное явление из ее бытия. В 1896 г., в возрасте семи лет, уроженец чувашской деревни Кубня Буинского уезда Симбирской губернии Лукиан Марков стал учеником церковно-приходской школы, расположенной в соседнем селе Малые Кармалы. По его признанию, два учебных года из проведенных здесь четырех он провел «без всякой пользы» для себя, ибо «продолжал стоять на той [же] ступени развития, какой стоял еще до поступления в школу». Местный учитель, не изъяснявшийся по-чувашски, в образовательном процессе был малополезен для чувашского мальчика, не понимавшего ни слова по-русски. Между тем сверстники Лукиана — дети окрестных мордовских крестьян, «для которых ничего не стоило понимать русский язык», в учебе преуспевали⁹⁸.

В этнографических записках, созданных учеником Казанской духовной семинарии Иваном Григорьевым 26 февраля 1912 г., читаем: «Жители (имеется в виду мордва. — Г.Н.) с. Александровка [Симбирского уезда одноименной губернии], особенно мужского пола, по костюму похожи на русских. Разговаривают они также по-русски. Такому сближению их с русскими содействовало то обстоятельство, что они все земельные наделы свои продают и пропивают, отправляются на заработки в города, где живут по несколько лет и возвращаются оттуда, конечно, похожими на русских. Ездят на заработки не только мужчины, но и женщины, которые также научаются болтать по-русски»⁹⁹. Нельзя не признать, что к объяснению причин, вызвавших «русскость» у мордвы в с. Александровка, современник подошел как простой обыватель, конкретно. Внешнее обрусение мордвы — ношение русского костюма, общение на русском языке — он объяснил двумя обстоятельствами: мобильностью членов сельского общества и их относительно долгим пребыванием в русской среде. Выезд за пределы своей округи и длительное проживание в среде русских действительно являлись вызывающими изменение национального самосознания мордвы факторами, но отнюдь не единственными и, пожалуй, даже не основными. Его причины гораздо глубже, они уходят своими корнями в

историческое прошлое этноса. Мордва, как известно, еще до присоединения к Московии долгое время находилась в сфере воздействия русских. В их религиозном сознании и культовой практике «со стародавних времен складывались синтетические формы религии, сочетавшие мордовское язычество с язычеством восточнославянским, а затем с русским православием»¹⁰⁰, что облегчало их взаимные разносторонние контакты. Бинарность общности, относительно слабые экономические и культурные связи между субэтносами мокша и эрзя, дисперсное его расселение также не могли облегчить ассимиляцию мордвы русскими.

Во второй половине XIX — начале XX в. марийцы, чуваши, удмурты и кряшены, в отличие от мордвы, в существенно меньшей степени были подвержены русской ассимиляции. Они значительно позднее мордвы попали под русское влияние, жили преимущественно или компактной массой, или в близком соседстве с татарами-мусульманами, а также менее преуспели в усвоении истин «русской веры». Отличались они и большей приверженностью к миру своих соплеменников¹⁰¹. Удмуртская пословица гласит: *Кышно басьтїд ке, ӓучез эн басьты* — «Если думаешь жениться, то на русской не женись»¹⁰². Схожий настрой обнаруживаем и в устном народном творчестве чувашей¹⁰³:

*Ати мана вырӓса парас тет.
Каймастӓп, килместӓп.
Вырӓс кулач хушишинче,
Каймастӓп, килместӓп,
Кулачӓ пӓсерме пӓлместӓп.*

Меня выдать хочет отец за русского.
Не пойду, не хочу.
В среде русских, где калачи,
Не пойду, не хочу,
Калач печь не умею.

*Ати мана тутара парас тет.
Каймастӓп, килместӓп.
Тутар самовар хушишинче,
Каймастӓп, килместӓп,
Самовар лартма пӓлместӓп.*

Выдать меня хочет отец за татарина.
Не пойду, не хочу.
В среде татар, где самовары,
Не пойду, не хочу,
Самовар ставить не умею.

*Ати мана чикана парас тет.
Каймастӓп, килместӓп.
Чикан юмӓс хушишинче,
Каймастӓп, килместӓп,
Юмӓс пӓхма пӓлместӓп.*

Выдать меня хочет отец за цыгана.
Не пойду, не хочу.
В среде цыган, где ворожба,
Не пойду, не хочу,
Ворожить-гадать не умею.

«Новокрещеные» татары, разорвавшие отношения с православным духовенством и конфессионально ориентированные на мир ислама, разумеется, не желали иметь родственных связей с носителями «русской веры». (В условиях второй половины XIX — начала XX в. не могли получить сколько-нибудь заметного распространения и браки «неофициальных» мусульман с «официальными» мусульманами¹⁰⁴.)

Смена чувашами, марийцами, кряшенами и удмуртами своего этнического самосознания на русское имела место чаще всего в тех их селах и деревнях, которые размещались островками в гуще русской «стихии», а также в этнически смешанных сельских обществах, где был представлен внушительный русский компонент. В с. Гороховое Поле Мамадышского уезда Казанской губернии, как сообщает его уроженка Анастасия Чебышева, кряшены, живя рядом с русскими, к началу XX в. утратили почти все из своего чисто национального: «все перенято от русских, и ведут чисто русскую жизнь»¹⁰⁵. Священник из чувашей, получивший назначение в с. Байдеряково Сызранского уезда Симбирской губернии, испытал настоящий шок от оказанного соплеменниками приема. Совершив богослужение на родном для прихожан языке, он вызвал их крайнее неудовольствие. Согласно свидетельству диакона Д. Селиванова, они «даже к архиерею ходили с жалобой на священника, прося священника из русских»¹⁰⁶. Противились совершению богослужения на родном языке и в марийском селе Новые Параты Казанского уезда одноименной губернии¹⁰⁷.

Разумеется, признать всех жителей «инородческих» сельских обществ, предпочитавших общаться между собой на русском языке, утратившими свою этническую идентичность было бы упрощением этнической ситуации в средневожской деревне. Конечно же, не каждый из них являлся таковым. К примеру, в молодых этнически смешанных семьях, где муж являлся «инородцем», а жена русской, в первое время, пока женщина усваивала язык мужа, супруги общались на русском языке¹⁰⁸. Но верно и то, что со сменой родного языка на русский марийцы, мордва, кряшены, удмурты и чувашаи постепенно теряли свою «самость» и в их среде росло стремление полностью влиться в этнокультурное пространство великороссов¹⁰⁹.

Здесь нелишне отметить, что в своем стремлении жить по-русски крестьяне «инородцы» руководствовались не только мотивами социально-психологического порядка, в частности быть ровней русским. В подобном их желании явственно прослеживалась и социально-экономическая подоплека. С овладением русским языком нерусские крестьяне связывали и расширение хозяйственных возможностей семей, выход их членов «в люди». В приговоре схода крестьян д. Верхние Тарханы Симбирского уезда одноименной губернии от 19 апреля 1902 г. читаем: «Просить училищный совет на буду-

щее время не назначать в нашу школу учителей-чуваши, которые, по замечанию нашему, не имеют должного прилежания обучать детей русскому языку, а ведут дело на чувашском языке, оттого наши дети и по выходе из школы не понимают русской речи, что для нас крайне нежелательно. Наше поселение расположено на Волге, не в далеком расстоянии от Симбирска, окружено населением людей русских и мордвов, стоит совершенно особняком от своих родичей-чуваши, а потому *мы нисколько не имеем нужды в своем родном языке, напротив, нам нужен русский язык* (курсив наш. — Г.Н.), без знания которого мы должны сидеть без всяких заработков, а это отзывается большим ущербом на наше материальное состояние; ввиду изложенного мы открыли у себя школу с единственной целью обучить своих детей русскому языку, чтобы они впоследствии не нуждались в куске хлеба...»¹¹⁰.

Жители «иностранческой» деревни, и мужчины, и женщины, вступая в брак с русскими и водворяясь в их среду, через относительно короткий отрезок времени, как правило, меняли свою этническую идентичность. Сравнительно быстрое вращение их в иную этническую общность объяснялось в первую очередь тем, что такие лица в социокультурном плане в той или иной мере уже были окультурены русскими и, как правило, внутренне нацелены на их мир¹¹¹. Ориентация русско-«иностранческих» и «иностранческо»-русских семей на этнокультурное поле великороссов ярко иллюстрируется этническим поведением супругов в национально-смешанных семьях. В городах и русских селениях состоявшие в таком браке лица своих отпрысков записывали практически всегда русскими. Так, в переписных листах всеобщей переписи населения 1897 г. по г. Чебоксары дети в чувашско-русских семьях Степановых, Ильиных и Фоминых — проживали соответственно в Солдатской слободе, по ул. Ярославской и в Кузнечной слободе — зарегистрированы как русскоязычные жители¹¹².

Вместе с тем как социальный институт, обеспечивающий ассимиляцию «иностранцев», этнически смешанные браки в пространстве русской деревни не играли определяющей роли. Относительно распространенным явлением повседневной этнокультурной действительности они являлись преимущественно в населенных местах, где русские крестьяне совместно с нерусскими хлебопашцами составляли единое сельское общество. Но подобная картина наблюдалась лишь в тех этнически неоднородных селах и деревнях, где крестьяне разных национальностей имели между собой тесные сношения и относились друг другу с доверием и уважением. В начале XX в. в с. Тавели Мамадышского уезда Казанской губернии, к примеру, «старокрещенные» татары и русские мало имели «между собою взаимного общения» и совсем не вступали «в родственные связи друг с другом»¹¹³.

Не получили широкого распространения русско-«иностранческие» браки и в контактных зонах. Как явствует из подсчетов, выполненных на основе данных метрических книг о месте жительства женихов и невест, в с. Ахмылово Козьмодемьянского уезда Казанской губернии, жители которой вкуче с крестьянами окрестных русских и марийских населенных мест входили в социальное пространство одноименного прихода, в 1901—1910 гг. русскими мужчинами были заключены 24 брака. При этом ими из среды соплеменников были взяты 23 (95,8 %) женщины. В большинстве своем последние являлись уроженками Козьмодемьянского же уезда: с. Ахмылово — 6 чел., г. Козьмодемьянск — 4 чел., г. Троицкий Посад — 2 чел., д. Русская Рутка — 2 чел., д. Красногорка — 2 чел., с. Кумья — 1 чел., д. Копань — 1 чел., с. Владимирское — 1 чел. У остальных русских мужчин спутницы жизни до замужества проживали в русских селах и деревнях Вятской (с. Сухоречье — 1 чел.), Костромской (д. Якимово — 1 чел.) и Нижегородской (с. Городец — 1 чел.; с. Монастырский Ватрас — 1 чел.) губерний. В единственном этнически смешанном браке женой великоросса стала жительница марийского ок. Тюмакаево Козьмодемьянского уезда¹¹⁴. В д. Русская Рутка, входившей также в Ахмыловский приход, с 1901 по 1910 г. в брак вступили 39 русских мужчин. С русскими девушками и женщинами ими образовано 36 (92,3 %) семейных союзов, с марийскими — 3 (7,7 %)¹¹⁵. Невесты первой группы были представлены жительницами поселений Казанской (д. Русская Рутка — 10 чел., г. Козьмодемьянск — 9 чел., г. Троицкий Посад — 3 чел., д. Красногорка — 2 чел., с. Ахмылово — 2 чел., с. Арда — 1 чел., д. Гаврениха — 1 чел., д. Большие Вележи — 1 чел., с. Владимирское — 1 чел., г. Свияжск — 1 чел.), Нижегородской (с. Воротынец — 1 чел., с. Сумки — 1 чел.), Вятской (г. Сарапул — 1 чел.), Симбирской (с. Томышево — 1 чел.) и Тамбовской (с. Почково — 1 чел.) губерний, второй — уроженками д. Большая Рутка (1 чел.), д. Кожланангер (1 чел.) и с. Кущерга (1 чел.) Козьмодемьянского уезда. Бросающаяся в глаза более широкая география мест рождения русских невест в первую очередь была обусловлена расположением с. Ахмылово и д. Русская Рутка вблизи уездного центра, соответственно на левом и правом берегах р. Волга, на пересечении волжского водного пути с вятским и ветлужским сухопутными трактами¹¹⁶. Русское село Большой Сундырь Козьмодемьянского уезда Казанской губернии, окруженное с востока, юга и запада чувашскими, а с севера — марийскими населенными местами, с рубежа XIX—XX вв. с водворением в него «нескольких» чувашских семей стало русско-чувашским населенным пунктом. Но присутствие в составе жителей села инонациональной «примеси» и внушительное внешнее «иностранческое» окружение почти не сказывались на брачном поведении великороссов: при выборе спутниц жизни предпочтение, за редким

исключением, они, как и прежде, отдавали соплеменникам. В 1901—1910 гг. мужчинами с Большой Сундырь было заключено 8 браков, из которых 7 (87,5 %) актов пришлось на семейные союзы с жительницами русских поселений Козьмодемьянского (с. Большой Сундырь — 3 чел.; с. Ильинская Пустынь — 1 чел.; ок. Русская Слобода — 1 чел.; г. Козьмодемьянск — 1 чел.) и Чебоксарского (г. Мариинский Посад — 1 чел.) уездов Казанской губернии¹¹⁷. Этнически смешанный семейный союз был представлен случаем, в котором женой русского крестьянина Михаила Сорокина стала уроженка д. Пихтулино (Пихтукасы) Чебоксарского уезда Казанской губернии, чувашская крестьянка Мария Павлова¹¹⁸. Практически такую же картину в сфере брачных отношений наблюдаем в чувашско-русско-кряшенской контактной зоне. Из 35 браков, заключенных в 1901—1910 гг. русскими мужчинами с-ца Александровка Цивильского уезда Казанской губернии в 1901—1910 гг. в Богородицкой церкви с. Луцкое, лишь 1 (2,9 %) был этнически смешанным: женой великоросса стала кряшенка с. Старые Курбаши¹¹⁹. За данный же отрезок времени в Христорожественской церкви с. Чутево русскими мужчинами с-ца Александровка было заключено еще 6 мононациональных браков¹²⁰.

Среди волжских народов мордва отличалась большей обруселостью. В свете данного факта правомерно предположить, что в средневожской деревне великороссы на порядок чаще должны были вступать в брак с мордовками. Но подобная аналитическая конструкция на проверку оказывается далекой от истины. В аспекте тесноты взаимосвязей этнических общин во второй половине XIX — начале XX в. ситуация в русско-мордовской контактной зоне мало чем отличалась от той, где русские крестьяне жили бок о бок с марийскими, чувашскими, удмуртскими или кряшенскими хлебопашцами. К концу 1860-х гг., как констатировал современник, в Казанской губернии мордва, как и чуваша, была одержима «недугом отчуждения» от русских: «весьма близкие по образу жизни и религиозным понятиям к русским, неохотно вступают в семейные связи с русскими, и наоборот»¹²¹. Великороссы с. Монадыши Алатырского уезда Симбирской губернии имели своими соседями мордву, жившую с ними бок о бок — в д. Дюрки. В последней практически все мужчины, правда, на ломаном языке, могли общаться по-русски. Некоторые женщины, хотя и плохо, могли поддержать разговор с представителями русской общины. Стремясь «жить по-русски», мордовские крестьяне заводили самовары, носили русскую одежду, «делали в домах особенные чистые комнаты». Старшее поколение мордвы водило хлеб-соль с русскими. Но молодежь двух общин мало общалась между собой: русские парни и девицы не принимали участия в игрищах мордвы, в свою очередь мордовские парни и девицы — в игрищах русских. Как сообщает

современник, в конце XIX в. в с. Монадыши и д. Дюрки межэтнические браки имели место лишь как редкий случай¹²². И в свете данных метрических книг русско-мордовские семейные союзы предстают нечастым явлением. Жители русского села Турдаково Алатырского уезда Симбирской губернии имели своими ближайшими соседями как мордву, так и русских. В 1901—1910 гг. здесь в брак вступили 163 мужчины. В их числе русско-мордовский семейный союз составил 1 случай (0,6 %): в 1904 г. жительница мордовского села Напольное была повенчана с уроженцем с. Турдаково¹²³.

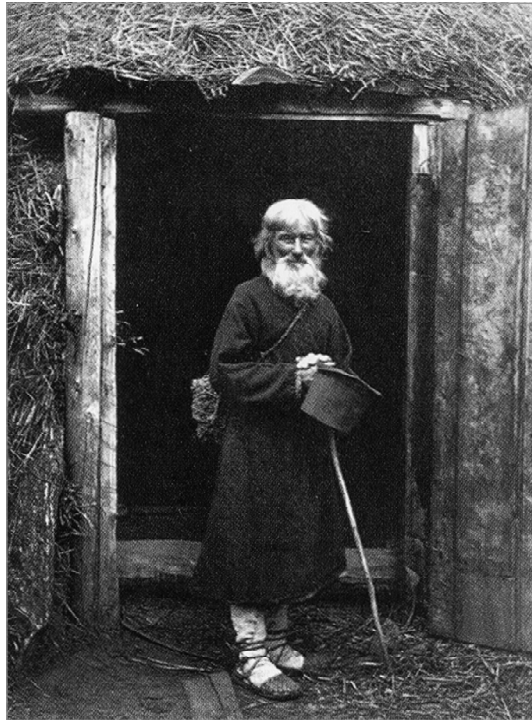
В местностях сплошного и гнездового расселения великороссов русско-инонациональные браки если и заключались, то исчерпывались, как правило, единичными случаями. В русско-мордовской контактной зоне русские села Кувакино, Злобино и Кладбищи Алатырского уезда Симбирской губернии совместно с другими населенными пунктами великороссов составляли относительно внушительный куст мононациональных поселений. В трех указанных населенных местах в 1901—1910 гг. в брак вступили 446 мужчин. Все они в спутницы жизни выбрали соплеменниц¹²⁴.

Тесные этнокультурные контакты русских с «инородцами» были затруднены не владением и плохим владением сторонами языками друг друга. Основная масса русских хлебопашцев не особо утруждала себя усвоением «инородческих» языков. Относительно благоприятной была ситуация в данном плане лишь в контактных зонах и этнически неоднородных населенных местах. В районах же компактного расселения этносов языками других волжских народов обычно сносно владели только те лица, кто имел в их среде собственное «дело» — торговцы, скупщики и кустари-отходники¹²⁵. Не менее проблемным был языковой вопрос и в «инородческой» деревне. В местностях, где нерусские крестьяне имели постоянные сношения с русским людом, — в контактных зонах, в этнически смешанных населенных местах, в пригородных и приволжских деревнях, в торговых и притрактовых селах, в окрестностях железнодорожных станций — они в лице основной массы мужчин рабочего возраста еще могли сравнительно сносно «балакать» на языке русского собрата¹²⁶. В других же местностях в их среде на русском языке неплохо могли изъясняться только крестьяне-отходники, бывшие солдаты, учащиеся и получившие начальное образование общинники. В «медвежьих уголках» контакт русских хлебопашцев с иной категорией лиц проходил не без языковых сложностей. Вот каким предстает из этнографических записок современника диалог «гордого внука славян» с чувашским хлебопашцем на таких территориях: «Тут дорога, тут пошел, *урлӑ-пирӑ* [вкривь и вкось] Орлов [фамилия] *арманпе* [вблизи мельницы], *майӑльт* [звукоподражательное слово о быстром мелькании чего-либо] дорога, прям[о] Ишак[и] [название села]»¹²⁷. Что же касается нерусских женщин, то в большинстве населенных

мест Средней Волги редко кто в их среде могла на приемлемом уровне поддерживать беседу с великороссами¹²⁸.

Не могли не сказаться на тесноте взаимоотношений русских крестьян с этническими партнерами, конечно же, и условия повседневной жизни последних. В аспекте удовлетворения потребностей в пище, одежде и жилье образ жизни нерусских крестьян был менее комфортным, чем у великороссов. Сопоставление социально-экономического положения русских, чувашских и марийских крестьян Чебоксарского уезда Казанской губернии позволило уездному земству прийти к заключению, что у первых в 1890-х гг. во всем хозяйстве и в домашней обстановке господствовали «достаток, удобство, полнота и даже некоторого рода прихотливость», а у двух последних — «недостаточность, скромность, простота, неприхотливость»¹²⁹. Современный историк Г.К. Шкляев считает, что в конце XIX в. удмурты и русские находились на разных цивилизационно обусловленных уровнях культуры¹³⁰.

В социально-психологическом плане тесному общению русских с «инородцами» отчасти препятствовал также имевший место в средневожской деревне бытовой национализм. Часть русских хлебопашцев не считала «инородцев» равными себе этническими партнерами: причисляла их к культурно отсталой общности. Вину им ставились также неопрятность и мелочность¹³¹. С 19 июня по 21 августа 1874 г. студент миссионерского противомусульманского отделения при Казанской духовной академии Михаил Машанов находился в деревнях Томасов Починок и Шеморбаш Мамадышского уезда Казанской губернии, где вел наблюдения за религиозно-нравственной жизнью крестьян. Ему не раз пришлось быть свидетелем сцен, когда «русскими крестьянами от-



Странствующий русский мужик. 1870-е гг.

Симбирская губерния

(Вильям Каррик. Картины русской жизни. Каталог выставки. РОСФОТО. СПб., 2010. С. 132, 206)

крыто было высказываемо мнение, что крещеные [татары] во всяком случае ниже русских»¹³². Приват-доцент Московского археологического института С.К. Кузнецов, командированный в 1911–1912 гг. Министерством внутренних дел в Урало-Поволжье для изучения религиозных и бытовых условий жизни местных нерусских народов, картину восприятия великороссами коренных народов региона нашел схожей: «Русский простолюдин смотрит на крещеного инородца как на существо низшего порядка и относится к нему нередко с нескрываемым презрением, находящим себе выражение в обидных для новокрещеного кличках и прозвищах»¹³³. Житель д. Яргунькино Ядринского уезда Казанской губернии Степан Филимонов не без обиды констатировал, что «русский хоть и стоит сам не дороже двух копеек, и тот насмеяется над чувашом»¹³⁴. Высокомерием, насмешками и колкостями в адрес «инородческих» общин были пропитаны и «детские прозвища» русских, представленные изречениями, песенками и прибаутками. В 1870-х — начале 1880-х гг. в с. Бежбатман Свияжского уезда Казанской губернии, к примеру, воспитателем при пансионе Казанской 1-й мужской гимназии Александром Можаровским был записан ряд таких фольклорных памятников, в частности про татар (Татар якши, / Продай лапши, / Купи вина, / Напой меня! / Татарин — собака. / Татарин — басурман, / Посадил девку в карман; / Девка плачет и ревет, / Свои волосы дерет), чувашей (Чуваш, много ли вас? / С Трубком два-с. / Чувашка лопатка, / Наша лошадка), марийцев (Черемисин / Не кулисин. / Ноги писанные, / Переписанные) и мордву (Мордва полоротая)¹³⁵.

Не считая «инородцев» себе ровней, многие русские не допускали и мысли видеть их своими брачными партнерами¹³⁶. В качестве таковых их часто не устраивали даже обрусевшие представители нерусских сельских обществ. Любопытно отметить, что подобный настрой-поведение великороссов нашел косвенное отражение в частушке восточных марийцев¹³⁷:

Кабы мать-та — не «лопатка»,
Я бы русскую любил...

В рассматриваемом аспекте не выглядит неожиданным и следующее явление этнокультурной действительности средневожской деревни. Как явствует из записей в метрических книгах, русские семьи, водворившиеся в среду «инородцев», очень часто предпочитали родниться не с «чужаками»-односельчанами, а со «своими» — с соплеменниками, проживавшими в ближней или дальней округе¹³⁸.

В социальной среде всякое действие вызывает противодействие. В «кривом зеркале» склонна была видеть великороссов и часть «инородцев»: «всегда себя выстав-

ляют вперед», «конфликтуют», «не замечают», «задевают», «издеваются», «смотрят свысока» и т.д.¹³⁹ И в их среде были лица, кто не желал видеть брачным партнером великороссов, находя их высокомерными, расточительными и «порченными». В 1868 г. одним из священников г. Царевококшайск Казанской губернии в отношении живущих в округе уездного центра марийцев было сделано следующее наблюдение: «Черемисы не живут вместе с русскими крестьянами, а отдельно в особых деревнях. Черемисы русских, а равно и русские черемис, нисколько не чуждаются, входят друг с другом в духовное родство, водят между собой хлеб-соль, посещая друг друга в праздники. Что же касается до того, почему черемисы не входят в семейные узы с русскими, то причиной тому — сами русские. Именно: одежда черемис, их язык, их неразвитость, их финская типичность не располагают в их пользу русских, а национальная гордость последних заставляет смотреть на черемис даже свысока, обращаться с ними горделиво, пренебрегать ими и потому не допускать в отношении к себе и самой мысли об этих связях с ними. *Черемисы сознают это и не допускают попыток породниться с ними* (курсив наш. — Г.Н.)»¹⁴⁰. Часть нерусских крестьян считала своих продвинутых соседей малоприспособленными к жизни в своей среде. Чувашская пословица гласит: *Сырла писнĕ вăхăтра майра шайнса вилнĕ тесĕ* — «В пору, когда поспевали ягоды, замерзла, говорят, русская женщина»¹⁴¹. В чувашской деревне в адрес тех молодых людей, кто выбирал в брачные партнеры русскую девицу, в особенности если она была не из среды хлебопашцев, часто бросалась следующая фраза: *Майрана окошка омёнче ларма илетни?* — «Женишься на русской, чтобы она сидела перед окном?»¹⁴² В подавляющем большинстве «инородческих» деревень при вступлении в брак мужчины отдавали предпочтение соплеменникам¹⁴³. Сравнительно немного было «инородческо»-русских браков и в контактных зонах. В 1901–1910 гг. в деревнях Икса, Еникеево, Большая Рутка и Малая Рутка Козьмодемьянского уезда Казанской губернии, имевших своими соседями русских, марийскими мужчинами было заключено 103 брака. Из их числа 100 (97,1 %) актов приходилось на мононациональные семейные союзы, 3 (2,9 %) — на марийско-русские. Женами трех марийских крестьян — двух жителей д. Еникеево и одного жителя д. Большая Рутка — стали русские мещанки г. Козьмодемьянск¹⁴⁴. За данный же отрезок времени в чувашской деревне Старый Сундырь Цивильского уезда Казанской губернии, расположенной в чувашско-русско-кряшенской контактной зоне, в брак вступил 101 мужчина. Лишь 1 (0,9 %) из них взял в жены русскую девицу — уроженку д. Буртасы¹⁴⁵. В мордовской деревне Рындино Алатырского уезда Симбирской губернии, расположенной в ближней округе русского села Турдаково, с 1901 по 1910 г. с соплеменницами пошли под венец 94 (95,9 %) мужчины, с русскими женщи-

нами — 4 (4,1 %). Последние до замужества проживали в селах Турдаково (2 чел.), Семеновское (1 чел.) и Сиява (1 чел.)¹⁴⁶.

...8 июня 1895 г. в г. Карсун Симбирской губернии в магазине купца Антипина уроженец чувашско-татарского села Бюрганы Буинского уезда И.Н. Юркин встретился с двумя татарскими муллами. Стороны нашли друг друга интересными собеседниками. Завязался откровенный разговор об этноконфессиональной ситуации в Поволжье. В ходе дружеской беседы духовным лицам неожиданно был задан вопрос, задевший их крепко за живое: «Сильно ли русеют [татары]-мишари?» Незамедлительно последовал категоричный ответ: «Положительно нет!» Еще муллами было добавлено, что «мусульмане никогда не русеют» и что, наоборот, в «мусульманство переходят другие народности», в их числе «чуваши и мордва»¹⁴⁷.

Приведенный эпизод из повседневной жизни средневожской деревни весьма показателен. В вопросах веры и приверженцев «истинного язычества», и христиан, и мусульман жестко отстаивали свои позиции. Признание факта крещения татар-мусульман и утраты ими этнической идентичности в вышеприведенном конкретном случае для мулл было, надо полагать, равнозначно уступке православию в жестком идеологическом противостоянии. На это, естественно, духовные лица не шли. Впрочем, надо отдать им должное: они без потерь мировоззренческого плана вышли из неловкой ситуации, дав на «дерзкий» вопрос столь же «дерзкий» ответ.

Волжскотатарское этнокультурное поле, сотканное на исламской духовно-нравственной основе, став неотъемлемой частью социокультурного пространства Российской державы, в течение столетий достаточно успешно сдерживало миссионерские походы Русской православной церкви и самодержавного государства. Тем не менее уход татар-мусульман в «русскую веру» имел место, правда, далеко не в тех масштабах, которые грезились имперской власти и православным миссионерам. Он был характерен как для отрезка времени, когда ислам был «гонимой» религией, так и для периода, когда он был причислен в разряд «терпимых»¹⁴⁸. Процесс перехода мусульман в христианство на Средней Волге был обусловлен факторами как внешнего порядка (насилием, мощным административным, политическим, социально-экономическим и этнокультурным давлением, предоставлением принимающим крещение различных льгот), так и внутреннего (тесным общением с православными в житейско-бытовой сфере, утратой той или иной причине приверженцами ислама всякой связи с родной общиной и вытекающим из данного обстоятельства, хотя и необязательным, следствием — принятием крещения). На всем протяжении второй половины XVI — первой половины XIX в. смена татарами своей веры сопровождалась утратой частью из них и этнической иден-

тичности. Татарские корни имели не только многие известные дворянские роды великороссов, но и их социальные низы. В начале XX в. в с. Омара (Благовещенское) Мамадышского уезда Казанской губернии проживали, к примеру, семейства русских крестьян Токтаровых, Юнусовых, Сулеменевых, Басалаевых, Алакаевых, Сапаровых, Кутуевых и Карачевых¹⁴⁹.

Нет оснований считать, что на Средней Волге в эпоху капитализма растворение татар-мусульман в среде русских не имело места. Детальную картину смены вероисповедания татарами-мусульманами Симбирской губернии во второй половине XIX — начале XX в. удалось воссоздать современному ульяновскому исследователю А.В. Кобзеву. По его данным, полученным в результате обработки документов духовной консистории, с 1858 г. по 1911 г. в губернии из ислама в православие перешло 127 татар-мусульман. И еще 32 лицами было высказано желание принять крещение. В своем большинстве неофиты жили в православных селах и деревнях. В четырех случаях их переход в православие был обусловлен стремлением вступить в брак с иноверцем/иноверкой. При этом сменившие веру лица перестали осознавать себя татарами: «в душе уже не татарин, а христианин (то есть русский. — Г.Н.) и решил принять христианство»¹⁵⁰. Аналогичный процесс шел и в Казанской губернии. В своем письме к обер-прокурору Святейшего синода К.П. Победоносцеву от 16 апреля 1883 г. Н.И. Ильминский пишет: «Бывают и теперь случаи — какой-нибудь татарчонок, круглый сирота, нанимается в пастухи в русскую деревню, остается там несколько лет, приютится в каком-нибудь крестьянском семействе сначала как работник, а у крестьянина сыновей нет, а есть дочь; пришлый человек становится как член семейства, постепенно привыкает и к русской жизни, и к русскому обряду и, еще не крестившись, отпускает волосы; наконец, с общего добровольного согласия и совета такой татарин крестится и женится на русской, и делается совершенно русским человеком»¹⁵¹.

Разумеется, обрусение татар-мусульман в средневожской деревне второй половины XIX — начала XX в. может быть квалифицировано только как исключительно редкое явление. Более был выражен данный процесс в социальной среде крещеных татар, живших в близком соседстве с русскими или в смешанных с ними селах и деревнях. Так, в начале XX в. в русско-кряшенском селе Абди Мамадышского уезда Казанской губернии многие потомки «старокрещеных» татар общались между собой на русском языке. Причем в их среде были лица, не знавшие «по-татарски ни одного слова»¹⁵².

Во второй половине XIX — начале XX в., как и в предыдущие столетия, этнокультурное поле татар продолжало расширять свои границы. Их состав пополнялся двумя потоками чужаков. Первый из них находился в конфессиональном пространстве

ислама, второй — в конфессиональном пространстве христианства. Путь «в татары» был существенно короче пути «в русские». Приняв формально православие, коренные волжские народы в абсолютном своем большинстве продолжали оставаться приверженцами традиционных верований. До начала реализации миссионерско-просветительской системы Н.И. Ильминского православная вера для них оставалась чужой религиозной традицией. Такой результат был порожден рядом факторов и условий. Местное приходское духовенство, имея низкий уровень профессиональной подготовки и не владея языками местных народов, было малоэффективным инструментом в деле христианского просвещения неофитов. В свою очередь и нерусская православная паства, не владевшая русским языком, даже при проявлении должного усердия не могла утвердиться в «русской вере». Что касается русской среды, то она в лице большинства своих представителей вообще мало была склонна к религиозно-просветительской деятельности. По данному поводу инспектор народных училищ Казанского учебного округа Я.Д. Коблов в начале XX в. в одной из своих работ не без досады отмечал: «Русский человек, будучи сам благочестивым, может даже постоять за свою веру, но до веры других ему нет никакого дела. Он мало склонен убеждать иноверца в истинности христианской веры, а скорее будет отрещиваться от него, как от нехристя»¹⁵³. Естественно, при такой ситуации после акта крещения спустя даже годы лишь единицы из неофитов могли «уйти в русские». Абсолютное их большинство после принятия православия идентифицировало себя по национальной принадлежности отцов и прадедов¹⁵⁴. Мусульманское культурное поле сравнительно быстро разъедало национальное самосознание новых членов общины. Марийцам, чувашам и удмуртам образ жизни татар-мусульман, «татарская вера» и татарский язык были намного ближе, чем образ жизни великороссов, «русская вера» и русский язык. Так, в случае упрека, что они не переходят в православие, но принимают татарскую веру, священники получали от чувашей-язычников следующий ответ: «Мы привыкли к татарам, и разница у нас от татар небольшая, как по жизни, так и в языке»¹⁵⁵. К тому же ислам, с его развитым организационно-регулирующим началом, плотнее наполнял ниши повседневного бытия своих новых приверженцев. Современник отмечал, что «ассимиляция отатаренных язычников и отступников от православия идет настолько быстро, что через два поколения уже нет возможности отличить одних от других»¹⁵⁶.

Поскольку смена этнической идентичности не одномоментное действие, а растянутый по времени процесс, постольку она плохо статистически регистрируется. Материалы всеобщей переписи населения 1897 г. дают усеченное представление об ассимиляции татарами-мусульманами этнических партнеров, ибо они не фиксируют численность

мусульман из чувашей, марийцев и удмуртов, сменивших свой язык на татарский. Согласно сведениям, полученным чувашским этнографом Н.В. Никольским от волостных правлений, на 1911 г. в Казанской губернии насчитывалось «отпавших» в ислам и мусульман: в среде чувашей — 78 чел., в среде марийцев — 158 чел., в среде удмуртов — 962 чел. В Симбирской губернии проведенное исследование выявило 483 чувашей-мусульман¹⁵⁷. Данный ряд статистических характеристик дает более близкую к реальной действительности картину. Но и эти сведения неполные, ибо ряд волостных правлений не счел необходимым откликнуться на анкету чувашского исследователя. Согласно сведениям епархиального миссионера Александра Кремлева, на начало 1913 г. численность удмуртов-мусульман в Казанской губернии составляла порядка 1 тыс. чел.¹⁵⁸ По подсчетам А.В. Кобзева, численность чувашей-мусульман в уездах Симбирской губернии в начале XX в. могла составлять 600—800 чел.¹⁵⁹ Как явствует из полученных Н.В. Никольским данных, в Казанской губернии чувашаи-мусульмане проживали: в Спасском уезде — в д. Каракули (14 чел.); в Чистопольском уезде — в д. Егорьевская Шама (64 чел.)¹⁶⁰. Между тем к рубежу XIX—XX вв. география их расселения в губернии, как явствует из изданий справочного плана, была шире¹⁶¹. Следует принять в расчет и то обстоятельство, что коренные народы Казанской и Симбирской губерний «уходили в татары» не только в начале XX в., но и в течение предыдущих столетий¹⁶². Принявшими ислам марийцами, чувашами и удмуртами ориентация на этнокультурное пространство татар-мусульман внешне демонстрировалась ношением татарского костюма, общением на татарском языке, соблюдением мусульманских обрядов, традиций и т.д. Как правило, они и причисляли себя к татарской этнической общности. Так, согласно свидетельству современника, один из таких омусульманенных «инородцев» в начале XX в. представился казанскому профессору следующим образом: «Я — отпавший татарин из крещеных черемис»¹⁶³. «Уход в татары» русского православного населения в рассматриваемый период также имел место, но данное явление исчерпывалось единичными случаями¹⁶⁴. Часть «инородцев» была ассимилирована крещеными татарами: в формировании последних приняли участие и чувашаи, и марийцы, и удмурты, а отчасти и мордва¹⁶⁵. В среде кряшен иноэтнический компонент попадал и через национально-смешанные браки¹⁶⁶. Иноэтнический приток в этнокультурное пространство татар во второй половине XIX — начале XX в., таким образом, был достаточно внушительным, но, вместе с тем, и не крупномасштабным.

В свою очередь и русские, и оставившие культурное поле ислама татары, в силу разных жизненных обстоятельств оказавшиеся в среде поволжских соседей, с течением времени, случалось, «врастали» в иноэтнокультурное пространство. Как свидетельст-

вует священник с. Кутуши Чистопольского уезда Казанской губернии Константин Петазов, в 1860-х гг. в его приходе имели место случаи, когда выходящие замуж за чувашей русские девушки «стали настоящими апайками (нерусская женщина. — Г.Н.), а мужчины, женившиеся на апайках, стали истовыми чувашами и даже разучились чисто говорить по-русски»¹⁶⁷. В объяснительной записке к этнографической карте Козьмодемьянского, Цивильского, Чебоксарского и Ядринского уездов Казанской губернии, опубликованной в 1912 г., Г.И. Комиссаров подчеркнул, что в чувашских селениях встречаются изредка и очувашившиеся русские¹⁶⁸. Очувашивание «чужаков» привлекло внимание жителя д. Мусирмы Цивильского уезда: «Случаются, входят в чувашские семьи зятьями молодые люди из русских и татар. В чувашских семьях, где жена взята из русских, малые дети в раннем детстве говорят по-русски. Спустя время, словно пашня, покрываемая ячменем и овсом, словно нива, зарастающая сорняком, они совсем очувашиваются. Вчистую забывают русские слова, воспринятые в младенчестве от матери. В семьях, где мать чувашка, а отец из русских или татар, дети с малых лет говорят по-чувашски. И зятья из русских и татар, и русские снохи в среде чувашей всегда говорят по-чувашски. Во время праздников вместе с чувашами поют чувашские песни, часто не только не уступая им в мастерстве, но и превосходя их»¹⁶⁹. Не менее убедительное свидетельство аналогичного порядка: «Я родился в 1890 году 7 февраля (теперь село) в Малом Шемякине Большешемякинской волости Тетюшского уезда Казанской губернии. По женской линии я потомок давно очувашившегося татарина (курсив наш. — Г.Н.). По мужской линии я чувашин»¹⁷⁰. Эти строки нами извлечены из автобиографии выпускника Казанской учительской семинарии Ф.С. Калсанова. Как видим, переход русских и татар в состав других средневожских этносов прослеживается источниками. Но размеры названных потоков этнических процессов в средневожской деревне могут быть квалифицированы как исключительно скромные.

Другие составляющие ассимиляционных процессов в средневожской деревне — переход чувашей в состав марийцев и соответственно марийцев в состав чувашей, чувашей в состав мордвы и мордвы в состав чувашей, чувашей в состав кряшен и кряшен в состав чувашей и т.д. — в той или иной мере взаимно гасили друг друга и не накладывали сколько-нибудь существенный отпечаток на этническую карту региона. Подобное заключение основано на анализе этнодемографической ситуации в пограничных районах расселения перечисленных национальных групп крестьянства.

Доктор медицины М.Ф. Кандаратский, изучая демографическую ситуацию в Казанской губернии, в Козьмодемьянском уезде выделил «пограничную линию жительства чуваш и черемис (марийцы. — Г.Н.)», простирающуюся от Волги через при-

ходы сел Ильинка, Кузнецово, Кожважи, Малое Карачкино, Емелево и восходящую через села Перенгяши и Чемеево к границам Ядринского и Васильсурского уездов соответственно Казанской и Нижегородской губерний. Ее он определил как зону смешения двух народностей через браки «в очень широких размерах». По данным исследователя, в 1880-х гг. по приходу с. Кожважи чувашско-марийские браки составляли 14 % от их общего числа¹⁷¹. В с. Малое Карачкино в конце XIX в. языковед Н.И. Ашмарин почти в каждой чувашской семье обнаружил женщин, «взятых из черемис»¹⁷².

Обработка материалов метрических книг приходских церквей Козьмодемьянского уезда Казанской губернии позволила получить следующие статистические данные, характеризующие семейно-брачные связи между марийцами и чувашами. В 1901–1910 гг. в Гурьевской церкви с. Емелево этнически смешанные браки были заключены жителями 5 марийских сел и деревень. В д. Якнурь под венец с чувашскими невестами пошли 5 (1,1 %) женихов из 45 вступивших в брак, в ок. Старые Тарашнуры — 3 (11,1 %) из 27, в ок. Новые Тарашнуры — 2 (10,5 %) из 19, в ок. Егорейкино — 1 (11,1 %) из 9, и в с. Емелево — 1 (1,8 %) из 54. В среду марийцев переселились жить и дали начало новым семьям чувашские крестьянки с. Малое Карачкино (6 чел.), ок. Орбы-Павлов (2 чел.), д. Калайкасы (1 чел.), д. Кармыш (Шешкары) (1 чел.), ок. Емалок (Малая Тюмерля) (1 чел.) и ок. Китрялино (1 чел.)¹⁷³. За аналогичный отрезок времени в Спасо-Преображенской церкви с. Кожважи с чувашскими невестами заключили брак женихи 3 марийских поселений — Кожважи, Средние Кожважи и Юль-ял-Кожважи. В первом уроженок чувашских сел и деревень взяли в жены 11 (19,3 %) женихов из 57 вступивших в брак, во втором — 9 (14,3 %) из 63, в третьем — 2 (8,0 %) из 25. Рынок чувашских невест включал внушительный перечень населенных мест: ок. Токшик (4 чел.), с. Большое Карачкино (2 чел.), д. Корчаково (2 чел.), ок. Емалок (2 чел.), ок. Ойкасы (2 чел.), д. Кармыш (1 чел.), ок. Турькасы (1 чел.), д. Яблоня (Юнга-Ядрина) (1 чел.), ок. Эшмулайкасы (1 чел.), ок. Сятрай (Большая Тюмерля) (1 чел.), ок. Нижние Ирзеи (1 чел.), ок. Адикасы (1 чел.), ок. Огадеркасы (1 чел.), ок. Шубаев (Шубосы) (1 чел.) и ок. Большие Татаркасы (1 чел.)¹⁷⁴. В чувашской деревне Корчаково, входившей также в Кожважский приход, в 1901–1910 гг. под венец пошли 26 женихов, в том числе с марийскими невестами — 2 (7,7 %). Последние до замужества проживали в с. Кожважи (1 чел.) и ок. Средние Кожважи (1 чел.)¹⁷⁵. В Казанской церкви с. Малое Карачкино в 1901–1910 гг. с марийскими невестами обвенчались женихи 8 чувашских поселений. Первую позицию по числу таких актов в их ряду занимали уроженцы с. Малое Карачкино. Здесь предпочтение марийским невестам отдали 27 чел. (21,3 %) из 127 вступивших в брак. Женами чувашских крестьян стали:

в Козьмодемьянском уезде — жительницы д. Юнго-Кушерга (5 чел.), с. Кожважи (4 чел.), д. Малые Паратмары (4 чел.), с. Емелево (2 чел.), с. Паратмары (2 чел.), д. Старые Тарашнуры (2 чел.), ок. Сарлайкин (1 чел.), д. Горная Кушерга (1 чел.), д. Пиндиково (1 чел.), д. Пертюково (1 чел.), с. Шапкили (1 чел.), д. Юльялы (1 чел.), д. Новая (1 чел.); в Чебоксарском — с. Сидельниково (1 чел.)¹⁷⁶. За данный отрезок времени в Малокарачинском приходе в брак с марийками вступили также женихи ок. Китрялино (8 чел.), д. Орба-Павлов (2 чел.), ок. Нижние Бурнаши (2 чел.), с. Тяптяево (1 чел.), ок. Сятрай (1 чел.), ок. Емалок (1 чел.) и ок. Верхние Бурнаши (1 чел.)¹⁷⁷. В Николаевской церкви с. Виловатый Враг (Никольское) за первое десятилетие было зарегистрировано 17 марийско-чуваших браков. В д. Малые Паратмары (Кого-Сола) чувашским невестам отдали предпочтение 7 марийских женихов, в ок. Шапкили — 3, в д. Средние Паратмары — 1, в с. Паратмары — 1, в ок. Юванькин (Кубаков) — 1, в с. Виловатый Враг — 1, в ок. Янгосов — 1¹⁷⁸. Во многом схожая картина наблюдалась и в других приходах, расположенных в зоне чувашско-марийского пограничья¹⁷⁹.

В местностях, где «инородческие» группы сельского населения проживали в относительно близком соседстве и вступали между собой в частые сношения, имели место, как видим, встречные потоки ассимиляционных процессов. Обмен невестами между крестьянами разной национальной принадлежности, особенно теми, кто находил друг друга в социально-культурном плане ровней, может быть квалифицирован именно подобным образом. Так, согласно данным первой всеобщей переписи населения, на 28 января 1897 г. в марийском ок. Евсейкин Козьмодемьянского уезда Казанской губернии в семье Степановых проживали четыре лица: домохозяин — местный уроженец Андрей Степанов, его жена — уроженка чувашской деревни Хундыкасы Ульяна Никитина, дети супругов — Семен и Карп. Все члены семьи в ходе переписи родным языком называли марийский. В числе временно пребывающих лиц при данной семье демографическим обследованием были зарегистрированы уроженцы д. Хундыкасы Никита Васильев и Анна Трофимова. Первый, будучи в очень солидном возрасте (ему было 96 лет), находился «на прокормлении у зятя», а вторая, приехавшаяся племянницей жене домохозяина, гостила у тети. В отличие от Ульяны Никитиной, де-факто ставшей на путь смены этнического самосознания, и Никита Васильев, и Анна Трофимова в ходе переписи своим родным языком называли чувашский. Состоя более двух десятков лет в браке с марийцем (старшему сыну супружеской пары Семену было 23 года), чувашская женщина уже не представляла себя вне марийской «стихии»¹⁸⁰. И еще один не менее любопытный факт названного порядка. В данном же населенном пункте в семье марийского крестьянина Гавриила Григорьева демографическое обследование 1897 г. зареги-

стрировало временно пребывающее лицо — Елену Григорьеву 30 лет. Она приходилась домохозяйину сестрой, была замужем за чувашским крестьянином ок. Тренькин. Переписчикам она родным языком назвала не марийский язык, а чувашский¹⁸¹. Этническая ориентация марийской женщины в данном случае более чем очевидна: она склонна причислить себя к чувашам. Для «ухода в чуваша», то есть для языковой ассимиляции, ей, как следует из источника, потребовалось еще меньше времени — надо полагать, порядка десяти лет.

В плане осмысления наблюдаемой этнокультурной ситуации интерес представляет следующее наблюдение исследователя-современника. Согласно свидетельству лингвиста Н.И. Золотницкого, в 1867 г. в марийско-чувашской округе с. Кожважи Козьмодемьянского уезда Казанской губернии, где «многие» марийские мужчины и женщины могли говорить по-чувашски, марийки, выходя замуж за окрестных чувашей, «тотчас же или вскоре» начинали говорить на языке своих супругов. В данном плане менее успешны были чувашки, вышедшие замуж за марийцев. В среде чувашей по-марийски относительно свободно могли изъясняться только мужчины. В марийско-чувашских семьях, где чувашская женщина не могла осилить марийский язык, муж общался с женой на чувашском языке. Дети в таких семьях с отцом разговаривали на марийском языке, а с матерью — на чувашском¹⁸².

При обращении к материалам метрических книг о месте рождения женихов и невест получаем следующую картину потенциальных этнических процессов в мордовско-чувашской контактной зоне. Мордовское село Малые Кармалы и чувашско-мордовская деревня Балабаш-Нурусово¹⁸³ Буинского уезда Симбирской губернии с севера, востока и юга вплотную примыкали к населенным пунктам чувашей. Судя по неполным данным — сведения о 8 браках в метрических книгах не содержатся — с 1901 по 1910 г. в с. Малые Кармалы вступил в брак 101 мужчина, в том числе 3 (2,9 %) с уроженками чувашских населенных мест. До замужества невесты проживали соответственно в деревнях Ибреси (1 чел.), Нижние Бюртли-Шигали (1 чел.) и Хормалы (Цивильский уезд, Казанская губерния; 1 чел.)¹⁸⁴. Можно предположить, что и в числе девушек, взятых в жены мужчинами с. Малые Кармалы из чувашско-мордовского села Большое Батырево (4 чел.) и чувашско-русско-татарского села Тябердино-Эткерovo (2 чел.), могли быть чувашки¹⁸⁵. Но такая вероятность все же невысока. Как и представители других этнических общин, при выборе спутниц жизни мордовские мужчины предпочтение отдавали соплеменникам. Как явствует из обстоятельной статьи А.В. Кобзева, в мордовском селе Нижние Коки Сенгилеевского уезда Симбирской губернии, расположенном в окружении русских населенных мест, с 1783 г. по 1918 г. доля браков, заключенных

мордовскими мужчинами с мордовскими женщинами, составляла 93,0 %, с русскими — 6,0 %, с чувашскими — 1,0 %¹⁸⁶.

По неполным данным, в чувашской деревне Кубня Буинского уезда Симбирской губернии, расположенной в ближней округе с. Малые Кармалы, в 1901—1910 гг. связали себя узами Гименея 53 мужчины. Помимо 22 (41,5 %) уроженков своего сельского общества, их женами стали 25 (47,2 %) крестьянок чувашских и 6 (11,3 %) крестьянок русско-чувашских сел и деревень¹⁸⁷. В числе брачных партнерш чувашей представительницы мордовской общины, как видим, не представлены.

На наш взгляд, картина, представляющая из полученных статистических характеристик, следствие локальной этнодемографической ситуации. Так, ближняя округа с. Малые Кармалы включала всего одно населенное место с рынком мордовских невест — чувашско-мордовскую деревню Балабаш-Нурусово. У женихов д. Кубня был на порядок объемный внешний рынок невест из соплеменниц. В спутницы жизни ими были выбраны женщины, проживающие в 14 чувашских и 2 русско-чувашских населенных пунктах. Чувашские сельские общества представлены д. Альбусь-Сюрбеево Первое (1 чел.), с. Балабаш-Баишево (1 чел.), д. Верхнее Тимерчеево (3 чел.), д. Нижние Бюртли-Шигали (2 чел.), д. Новое Муратово (4 чел.), д. Ново-Челно-Сюрбеево (1 чел.), д. Подлесные Чурачики (3 чел.), д. Полевое Яушево (1 чел.), д. Старое Муратово (1 чел.), д. Старые Высли (1 чел.), с. Тойси (1 чел.), с. Тугаево (3 чел.), с. Шерауты (2 чел.) и д. Янгильдино (1 чел.), чувашско-русские — д. Сюрбеево-Токаево (Цивильский уезд Казанской губернии; 1 чел.) и д. Шурут-Нурусово (5 чел.)¹⁸⁸.

Статистическое измерение брачных связей чувашей с мордвой на основе метрических книг затруднено. На Средней Волге контактные зоны мордва имела преимущественно с русскими. Обращение же к другим источникам показывает, что имел место и приток мордовских невест в чувашскую деревню. На рубеже XIX—XX вв. в с. Альшеево Буинского уезда Симбирской губернии и его окрестностях — в чувашских деревнях Таковары, Раково, Кищак, Пимурзино, Бюрганы, Кошки-Теняково, Новые Мертли и Чувашский Сорокамыш, как свидетельствует тонкий знаток чувашского мира Г.Т. Тимофеев, отношение чувашей к мордве было исключительно доброжелательным. Здесь «в прошлом» имела место кража чувашскими парнями мордовских и кряшенских «красавиц», просивших в неурожайные годы милостыню в их среде. По рассказам стариков, в таких этнически смешанных семьях молодые люди обычно жили в любви и согласии¹⁸⁹. Еще одно не менее любопытное свидетельство. 12 августа 1916 г. крестьянин чувашского села Городищи Буинского уезда Симбирской губернии Иван Кузьмин в ходе общения с диаконом Трофимом Коноваловым относительно браков сопле-

менников с представителями других этнических общин высказался следующим образом: «Брачных союзов между русскими и чувашами бывает очень редко, хотя по народным понятиям не запрещается; но между мордвой и чувашами встречается чаще»¹⁹⁰.

Как потенциальный процесс смена этнического самосознания чувашами на кряшенское и соответственно кряшенинами на чувашское в свете данных метрических книг Христорожественской церкви с. Чутеево Цивильского уезда Казанской губернии о вступлении крестьян в брак являет следующую картину. В 1901–1910 гг. в чувашском селе Чутеево, расположенном в чувашско-кряшенской контактной зоне, в брак вступил 91 крестьянин. Каждый пятый из их числа — 20 чел. (21,9 %) — взял в жены кряшенку. До замужества те проживали в 5 населенных пунктах: в с. Молькеево (Куры-Курбаш) (3 чел.), д. Старые Курбашы (Нижний/Старый Кырбаш) (3 чел.), с. Старое Тябердино (5 чел.), д. Хозесаново (7 чел.) и д. Янгозино-Суринское (2 чел.)¹⁹¹. Кроме мужчин с. Чутеево, кряшенок в качестве брачных партнерш в приходе пожелали видеть женихи еще двух чувашских сельских обществ — д. Амалыково и с. Новое Ишино. За десять лет в первом с крещеными татарками под венец пошли 11 (14,8 %) мужчин из 74 вступивших в брак, во втором — 14 (35,0 %) из 40. До замужества их будущие жены проживали в с. Молькеево — 1 чел., в с. Старое Тябердино — 9 чел., в д. Хозесаново — 13 чел., в д. Янгозино-Суринское — 2 чел.¹⁹² В 1901–1910 гг. в кряшенской деревне Хозесаново, входившей в Чутеевский же приход, под венец пошли 133 мужчины, из них с уроженками чувашско-русских населенных пунктов — 8 чел. (6,0 %), чувашских — 64 чел. (48,1 %). Первая группа невест была представлена 7 жительницами д. Аранчеево (Байбердино) (Тетюшский уезд, Казанская губерния) и 1 уроженкой д. Норваш-Кошки (Цивильский уезд). Невесты второй группы до замужества проживали в 17 селах и деревнях. Цивильский уезд: д. Аксарино-Яманово (Яманкасы) — 1 чел., д. Амалыково (Кибенеево-Амалыково) — 11 чел., д. Аниш-Ахпердино — 1 чел., с. [Большие/Малые] Турмыши — 2 чел., д. Кичкеево (Кита) — 5 чел., д. Нижарово (Каткеево) — 1 чел., с. Новое Ишино (Троицкое, Сундырь) — 5 чел., с. Подгорные Тимяши (Янгиково) — 4 чел., д. Старое Бахтиярово (Водоялы, Крымкаево) — 3 чел., д. Старое Буяново — 1 чел., д. Старое Тюмерево — 15 чел., д. [Старые] Кармалы — 1 чел., д. Тенеево (Теняль) — 3 чел., д. Уразлино — 1 чел., с. Чутеево (Рождественское) — 4 чел. и [Яковлево-]Латышево (Лачкасы) — 1 чел. Тетюшский уезд: д. Белая Воложка (Шуршу, Киксары) — 2 чел.¹⁹³

В свете материалов метрических книг Богородицкой церкви с. Луцкое Цивильского уезда Казанской губернии брачные связи чувашей и крещеных татар предстают в следующем виде. В 1901–1910 гг. в русско-чувашской деревне Починок-Инель в

брак вступили 62 крестьянина, 16 (25,8 %) из них — с кряшенками. В чувашском селе Старый Сундырь за данный отрезок времени «остепенился» 101 хлебопашец. 11 (10,8 %) мужчин из их числа взяли в жены кряшенок. Вышедшие замуж кряшенки до брака проживали в селах и деревнях Большое Тябердино (9 чел.), Старое Тябердино (11 чел.), Старые Курбаши (2 чел.), Хозесаново (2 чел.) и Янгозино-Суринское (3 чел.)¹⁹⁴. В метрических книгах церкви с. Луцкое сведения о вступлении кряшен в брак представлены лишь за один год. В 1901 г. в с. Большое Тябердино под венец пошли 6 парней. Помимо 2 односельчанок, их женами стали девицы русско-чувашского села Кошелеи (1 чел.), кряшенского села Молькеево (1 чел.), русско-чувашской деревни Починок-Инель (1 чел.) и русского села Турминское (Свияжский уезд, Казанская губерния; 1 чел.)¹⁹⁵. Как явствует из записи в метрической книге, невеста из с. Кошелеи по национальности была русская¹⁹⁶. Поскольку такое уточнение не сделано в отношении уроженки д. Починок-Инель, правомерно предположение, что по национальности она была чувашка.

Обмен невестами между чувашами и молькеевскими кряшенами во внушительных масштабах в начале XX в. — явление, уходящее своими корнями в их этнокультурное прошлое. Молькеевские кряшены населяли 9 поселений Казанской губернии, из которых 6 размещались в Цивильском уезде (с. Большое Тябердино, с. Молькеево, с. Старое Тябердино, д. Старые Курбаши, д. Хозесаново и д. Янгозино-Суринское), 3 — в Тетюшском (д. Баймурзино, д. Полевая Буа и д. Старый Курбаш (Кырбаш)). В материалах II ревизии (1744) в одних населенных местах молькеевские кряшены зарегистрированы как татары (д. Баймурзино, с. Молькеево, д. Полевая Буа и д. Старый Курбаш), в других — как чувашаи (с. Большое Тябердино, с. Старое Тябердино, д. Старые Курбаши и д. Янгозино-Суринское), в одном — как чувашаи и татары (д. Хозесаново). В конфессиональном отношении жители с. Молькеево и д. Янгозино-Суринское отмечены «новокрещеными»¹⁹⁷. В ходе III ревизии (1762) жители д. Баймурзино, с. Молькеево, д. Полевая Буа и д. Старый Курбаш были переписаны «новокрещеными татарами», а жители с. Большое Тябердино, с. Старое Тябердино, д. Старые Курбаши, д. Хозесаново и д. Янгозино-Суринское — «новокрещеными чувашами»¹⁹⁸. В 60-х гг. XIX в., как писал А.Ф. Риттих, молькеевцы (этнограф молькеевских кряшен назвал мешеряками. — Г.Н.) одевались как чувашаи, общались на «каком-то среднем наречии между чувашским и татарским языками», но ни чувашами, ни татарами не признавались «за своих». Им подчеркнуто, что сами себя они называли чувашами и, поскольку были крещены, чуждались этнонима «татараы»¹⁹⁹. В 70-х гг. XIX в., как отмечено Н.И. Золотницким, жители деревень данной округи говорили по-татарски, но идентифицировали себя чувашами²⁰⁰. Г.И. Комиссаров находил молькеевцев «чуваше-татарами»,

общающимися между собой на «крещенотатарском языке», отличном от «чисто татарского», и считал, что костюм у них «скорее чувашский, чем татарский»²⁰¹. «Чувашская» и «татарская» части молькеевцев на протяжении всего периода формирования этноконфессиональной общности поддерживали между собой и окрестными чувашами тесные отношения²⁰². Жаловали молькеевцы и татар-мусульман²⁰³. В начале XX в. жители всех 9 сел и деревень представлялись членам других этнических общин кряшенами²⁰⁴. Примечателен сам по себе факт, что немногочисленная группа язычников, проживавшая в д. Старое Тябердино, называла себя «некрещеными кряшенами»²⁰⁵. Вместе с тем консолидация молькеевских кряшен в этноконфессиональную общность и в данный отрезок времени имел черты незрелости. Как пишет Г.И. Комиссаров, в начале XX в. старшее поколение «чуваше-татар» называло себя чувашами, «переселившись на места теперешнего их жительства из чувашских селений Тетюшского, отчасти Ядринского уездов»²⁰⁶. В 1927 г., как свидетельствует современник, «старики» с. Старое Тябердино, общающиеся на татарском языке, именовали себя не кряшенами, а чувашами²⁰⁷. Размытыми оставались этнические границы между молькеевскими кряшенами и окрестными чувашами. Священник А. Пчелов считал, что в начале XX в. у жителей деревень Большое Тябердино и Старые Курбаши не было ничего татарского, кроме языка. Все их обычаи, обряды, нравы, костюм — как у мужчин, так и у женщин, домашнюю обстановку он находил «совершенно чувашскими»²⁰⁸. В 1901—1910 гг. приходские священники с. Чутеево женихов населенных мест Большое Тябердино, Старое Тябердино, Старые Курбаши, Хозесаново и Янгозино-Суринское в метрических книгах фиксировали чувашами. При этом вступающих в брак мужчин с. Молькеево они записали крещеными татарами или «старокрещеными» татарами²⁰⁹.

В контактных зонах в состав кряшен вливались также марийцы и удмурты, с которыми они поддерживали тесные отношения. Имел место и обратный процесс²¹⁰.

На Средней Волге чувашаи и удмурты проживали вне контактных зон. Вследствие данного обстоятельства браки между ними были редки. По той же причине почти не рождались друг с другом марийцы и удмурты. Что же касается притока в состав нерусских народов региона лиц иной национальной принадлежности Российской державы, то названное явление исчерпывалось здесь единичными случаями. Тщательный просмотр метрических книг по десяткам сел и деревень Казанской и Симбирской губерний за 1901—1910 гг. позволил выявить лишь несколько подобных фактов. В Николаевской церкви мордовского села Атрать Алатырского уезда Симбирской губернии 3 февраля 1903 г. «билетный солдат» Николай Ноздрин, к примеру, зарегистрировал брак с жительницей колонии Подстепная Новоузенского уезда Самарской губернии Лидией

Фельде²¹¹. Аналогичный случай имел место в чувашском селе Малое Карачкино Козьмодемьянского уезда Казанской губернии: 10 февраля 1908 г. в Казанской церкви местный батюшка в метрической книге сделал запись о венчании запасного старшего унтер-офицера Андрея Ермолаева с уроженкой д. Пртедсвич Островского уезда Ломжинской губернии католичкой Марцианной Сикорской²¹². Информация о месте рождения невест и их фамилии позволяет заключить, что, по всей видимости, женой мордвина стала немка, а супругой чуваша — полька. Не исключено, что впоследствии первая могла омордвиниться, а вторая — очувачиться. Во всяком случае подобный процесс нашел отражение в свидетельствах современников. Так, в памяти стариков с. Оточево Ядринского уезда Казанской губернии остался факт возвращения с воинской службы их односельца с женой-полячкой. До самой смерти бывший солдат жил с супругой в любви и согласии, общался с ней на русском языке; впоследствии его вдова постепенно очувашилась: «теперь его жена и вовсе забыла русский язык»²¹³.

* * *

Среднее Поволжье — слепок Российской державы в миниатюре. Его характерная черта — многонациональный состав жителей. Во второй половине XIX — начале XX в. сельское народонаселение Казанской и Симбирской губерний было представлено главным образом русскими, татарами, чувашами, марийцами, мордвой и удмуртами. В совокупности они являли собой социальное пространство трех конфессий — христианства, ислама и язычества. Народы региона в основной своей массе были жителями мононациональных сельских обществ. В части населенных мест совместно проживали представители двух и более этносов. В составе этнически смешанных сел и деревень чаще был представлен русский компонент, численно преобладавший над другими волжскими народами. В одних местностях национальные группы сельского населения размещались сплошной массой, в других — небольшими гнездами или враспыленную «в гуще» крестьян иной национальной принадлежности, что было обусловлено происшедшими здесь в течение столетий демографическими, миграционными, хозяйственно-экономическими и прочими процессами. Особенности расселения народов накладывали свой отпечаток на тесноту межэтнических отношений в регионе.

Этнокультурный взаимообмен в средневожской деревне имел ряд особенностей. Наиболее глубокие корни данный процесс пустил в контактных зонах. В местностях, где по соседству проживали крестьяне разных национальностей, преваляющим было обычно этнокультурное влияние той этнической общности, которая в округе преобладала или же при численном равенстве отличалась большей социокультурной продви-

нутостью. Члены сельских обществ, имевшие своими соседями несколько народов, испытывали поликультурное влияние. В среде крестьян, проживавших вне контактных зон, иноэтническое влияние приносилось промышлявшими на стороне местными уроженцами и пришлым людом. В социальном пространстве средневожской деревни доминировало русское влияние.

Этнические общности средневожской деревни, объединенные многовековой общей исторической судьбой и хозяйственно-экономической деятельностью, находились в сложном этнокультурном взаимодействии друг с другом. Следствие и внешнее отражение данного процесса — смена частью национальных групп крестьянства региона своей этнической идентичности. Во второй половине XIX — начале XX в. в иноэтнические «стихии» вливались и русские, и татары, и чувашы, и марийцы, и мордва, и удмурты, и представители других этносов. В силу факторов и условий, сложившихся исторически, основными потоками шедших в среде хлебопашцев ассимиляционных процессов являлись обрусение и отатаривание. Смене этнического самосознания более было подвержено население, проживавшее в этнически неоднородных селах и деревнях, в контактных зонах, размещавшееся островками в среде других этносов, а также находившиеся во временной отлучке лица — солдаты, отходники, богомольцы, нищие и т. д.

Литература, источники и примечания

¹Трепавлов В.В. «Белый царь»: Образ монарха и представления о подданстве у народов России XV—XVIII вв. / Ин-т русской истории РАН. М.: Вост. лит., 2007. С. 132.

²Цит. по: Мокшин Н.Ф. Мордовский этнос. Саранск: Морд. кн. изд-во, 1989. С. 54.

³Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 т. Т. 4: С—V. М.: Олма-Пресс, 2001. С. 397.

⁴Миронов Б.Н. Социальная история России (XVIII — начало XX в.). Генезис личности, демократической семьи, гражданского общества и правового государства. СПб.: Изд-во «Дмитрий Буланин», 1999. С. 25.

⁵Россия, 1913 год: статистико-документальный справочник. СПб.: Блиц, 1995. С. 236.

⁶Марий калык ойпого: марий калык тушто-влак = Свод марийского фольклора: марийские народные загадки / сост. А.Е. Китиков. Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, 2006. С. 346; Устно-поэтическое творчество мордовского народа: в 8 т. Т. 4: Мордовские загадки. Саранск: Морд. кн. изд-во, 1969. С. 51; Татар халык ижаты: табышмаklar = Татарское народное творчество: загадки. Казан: Татарстан китап нэширлэти, 1977. С. 130; Удмуртский фольклор: загадки / сост. Т.Г. Перевозчикова. Ижевск: Удмуртия, 1982. С. 162; НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.И. Ашмарина. Ед. хр. 28. Инв. № 2729. Л. 2; Ватгисен сáмахёсем, каларáшсем, сутмалли юмахсем = Чувашские пословицы, поговорки и загадки / Н.Р. Романов пухса хатёрленё. 2-мёш кáларáм. Шупашкар: Чáваш кёнеке изд-ви, 2004. С. 189.

⁷Подсчитано по: Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. Казанская губерния. СПб., 1903. Т. 14. С. 100, 101; Симбирская губерния. СПб., 1904. Т. 39. С. 62, 63.

⁸Подсчитано по: Крестьянское землевладение Казанской губернии. Казань: Типолитогр. И.В. Ермалова, 1907. Вып. 1—12. Раздел «Таблицы»; Подворная перепись Симбирской губернии 1910—11 гг. Симбирск: Тип. «Работник» М. Иванова и К⁰, Тип. А.П. Балакирищикова, Типолитогр. губерн. правления, 1912—1915. Вып. 1—8. Раздел «Поселенно-общинные таблицы».

⁹*Износков И.* Список населенных мест Казанской губернии, с кратким описанием их. Лаишевский уезд. Казань: Тип. губерн. правления, 1895. Вып. 2. С. 10.

¹⁰*Бобровников Н.А.* Инородческое население Казанской губернии: татары, вотяки, мордва. Казань: Типолитогр. Императ. ун-та, 1899. Вып. 1. С. 54.

¹¹*Яковлев И.Я.* Моя жизнь: Воспоминания / вступ. ст. Л.П. Куракова, археогр. предисл. Г.Н. Плечова; примеч., имен. указ. Н.Г. Краснова. М.: Республика, 1997. С. 75.

¹²НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 309. Инв. № 6195. Л. 48.

¹³Волжско-камская речь. 1909. № 197.

¹⁴НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 321. Инв. № 6239. Л. 27.

¹⁵Там же. Л. 44.

¹⁶Там же. Ед. хр. 285. Инв. № 6059. Л. 528, 529.

¹⁷Татары-кряшены в зеркале фольклора и этнографических сочинений слушателей Казанских кряшенских педагогических курсов (педагогического техникума) (1921—1922 гг.): сборник материалов и документов / сост., авт. предисл. и примеч. Р.Р. Исхаков, Г.А. Николаев. Казань: Ин-т истории им. Ш. Марджани АН РТ; Чебоксары: Чуваш. гос. ин-т гуманитар. наук, 2014. С. 163.

¹⁸НА РТ. Ф. 51. Оп. 5. Д. 1258. Л. 1.

¹⁹НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 217. Инв. № 5684. Л. 231, 232, 237.

²⁰Историко-статистическое описание церквей и приходов Казанской епархии: г. Мамадыш и Мамадышский уезд. Казань: Тип. Императ. ун-та, 1904. Вып. 6. С. 255.

²¹НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 208. Инв. № 5699. Л. 219.

²²*Островский Д.* Вотяки Казанской губернии. Казань: Литотип. К.А. Тилли, 1874. С. 45.

²³*Яковлев И.Я.* Моя жизнь: Воспоминания. С. 474.

²⁴*Кузнецов С.К.* Общинные порядки у вотяков Мамадышского уезда Казанской губернии // Этнографическое обозрение. 1904. № 4. Кн. LXIII. М.: Тип. Императ. Моск. ун-та, 1905. С. 27.

²⁵НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 309. Инв. № 6195. Л. 47.

²⁶*Износков И.А.* Материалы для истории христианского просвещения инородцев Казанского края. Изд. 2. М.: Печатня А.И. Снегиревой, 1895. Вып. 3. С. 21.

²⁷*Износков И.* Список населенных мест Казанской губернии, с кратким описанием их. Лаишевский уезд. С. 76.

²⁸*Мартынов П.* Селения Симбирского уезда: (материалы для истории Симбирского дворянства и частного землевладения в Симбирском уезде). Симбирск: Типолитогр. А.Т. Токарева, 1903. С. 257.

²⁹Там же. С. 78, 180.

³⁰Там же. С. 262, 263.

³¹*Износков И.А.* Материалы для христианского просвещения инородцев Казанского края. Вып. 3. С. 5.

³²Подсчитано по: Крестьянское землевладение Казанской губернии. Свод по губернии. Казань: Литотип. И.Н. Харитонов, 1909. Вып. 13. С. 25; Подворная перепись Симбирской губернии 1910—11 гг. Вып. 1—8. Раздел «Поселенно-общинные таблицы». Население поселков и хуторов в расчет не принято.

³³ ГИА ЧР. Ф. 157. Оп. 1. Д. 16. Л. 21; Д. 19. Л. 63; Д. 20. Л. 111.

³⁴ Крестьянское землевладение Казанской губернии. Чебоксарский уезд. Казань: Типолитогр. И.В. Ермолаевой, 1907. Вып. 7. С. 32.

³⁵ Крестьянское землевладение Казанской губернии. Свод по губернии. С. 14.

³⁶ Мартынов П. Селения Симбирского уезда: (материалы для истории Симбирского дворянства и частного землевладения в Симбирском уезде). С. 116.

³⁷ См.: Подворная перепись Симбирской губернии 1910–11 гг. Симбирский уезд. Симбирск: Тип. «Работник», М. Иванова и К^о, 1915. Вып. 1. С. 90.

³⁸ НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 276. Инв. № 6023. Л. 337.

³⁹ Там же. Ед. хр. 168. Инв. № 4938. Л. 298. Здесь и далее в необходимых случаях текст на русский язык переведен нами.

⁴⁰ Там же.

⁴¹ Пчелов А. Чуваши или татары? Несколько слов о деревне Кушелге Тетюшского уезда и о других деревнях Тетюшского и Цивильского уездов // Православный собеседник. 1913. Март. Кн. 2. С. 127.

⁴² Филиппов Г. Мордва-христиане: Из жизни села Мордовские Каратаи и деревни Менситово Тетюшского уезда Казанской губернии: (историко-этнографический очерк) // Инородческое обозрение. 1913. Кн. 5. С. 356, 357.

⁴³ Там же. С. 357.

⁴⁴ Багин С. Об отпадении в магометанство крещеных инородцев Казанской епархии и о причинах этого печального явления // Православный собеседник. 1910. Январь. С. 124.

⁴⁵ Юркин И. Инородцы в Карсунском уезде: (к истории заселения края) // Симбирские губернские ведомости. 1895. № 48. 8 июля. Приводимый автором состав жителей селений нами уточнен по данным земских изданий.

⁴⁶ НА РТ. Ф. 4. Оп. 134. Д. 63. Л. 179 об.

⁴⁷ НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 217. Инв. № 5826. Л. 332, 333.

⁴⁸ Татары-кряшены в зеркале фольклора и этнографических сочинений слушателей Казанских кряшенских педагогических курсов (педагогического техникума) (1921–1922 гг.). С. 275.

⁴⁹ НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 217. Инв. № 5688. Л. 456, 457.

⁵⁰ Там же. Ед. хр. 193. Инв. № 5479. Л. 59.

⁵¹ Там же. Ед. хр. 217. Инв. № 5687. Л. 358.

⁵² Федотов М.Р. Чувашско-марийские языковые взаимосвязи / под. ред. И.С. Галкина. Саранск: Изд-во Сарат. ун-та, Саран. фил., 1990. С. 5.

⁵³ НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 217. Инв. № 5686. Л. 310.

⁵⁴ Ашмарин Н.И. Программа для составления чувашского словаря. Казань: Типолитогр. Императ. ун-та, 1899. С. 345.

⁵⁵ ГА РМЭ. Ф. 300. Оп. 1. Д. 4. Л. 7, 7 об., 13, 13 об.

⁵⁶ Касаткин М.В. Начальная народная школа для чуваш в ее прошлом и настоящем: Доклад училищному совету и XLIX земскому собранию Буинского уезда Симбирской губернии (23 августа и 25 сентября 1913 года). Казань: Типолитогр. Императ. ун-та, 1914. С. 21.

⁵⁷ Иванов А.Г., Николаев Г.А. Крестьянское хозяйство и быт горных марийцев в описаниях Х.А. Родионова начала XX века // Иванов А.Г. Источники по истории и культуре народов Волго-Вятского региона (XVIII – начало XX в.): научное издание / Мар. гос. ун-т. Йошкар-Ола, 2013. С. 357.

⁵⁸ НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 267. Инв. № 5976. Л. 246.

- ⁵⁹ НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 267. Инв. № 5976. Л. 247.
- ⁶⁰ См.: *Молотова Т.Л.* Взаимосвязи марийцев с другими народами по материалам народного костюма // Межэтнические связи населения Марийского края. Йошкар-Ола, 1991. С. 81–93. (Археология и этнография Марийского края; вып. 20); *Коришупова О.Н.* Взаимодействие культур народов Поволжья и Приуралья в Новое время: исторический аспект. Чебоксары: Клио, 2000. С. 85–102; *Бусыгин Е.П.* Русское сельское население Среднего Поволжья: историко-этнографическое исследование материальной культуры (середина XIX — начало XX в.). Казань: Изд-во Казан. ун-та, 1966. С. 77–84; *Демидова И.И.* Русско-чувашские связи во второй половине XIX — начале XX в. Чебоксары: Изд-во Чуваш. ун-та, 2006. С. 32–197.
- ⁶¹ НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 217. Инв. № 5687. Л. 372, 373.
- ⁶² Там же. Ед. хр. 251. Инв. № 5919. Л. 312.
- ⁶³ *Масленников Н.* Из быта мордвы села Кученяева Алатырского уезда Симбирской губернии // ИОАИЭ. 1916. Т. 29, вып. 4. С. 190.
- ⁶⁴ НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 195. Инв. № 5531. Л. 150, 151.
- ⁶⁵ См.: Материалы по истории образования и просвещения народов Волго-Уралья в рукописных фондах Н.И. Ильминского: сборник документов и материалов / сост. Р.Р. Исхаков, Х.З. Багаутдинова. Казань: Ин-т им. Ш. Марджани АН РТ; Изд-во «ЯЭ», 2015. С. 532.
- ⁶⁶ НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 184. Инв. № 5223. Л. 368, 369.
- ⁶⁷ Там же. Ед. хр. 217. Инв. № 5688. Л. 393.
- ⁶⁸ *Кириллов Т.* Суйласа илнисем. Савӑсем. Поэмӑсем / Г.Ф. Юмарт пухса хатӑрленӗ. Шупашкар, 2010. С. 78; *Кириллов Т.* Песни крестьянина // Чувашская лирика / сост. А. Алга, М. Сироткин, П. Хузангай. М.: Гос. изд-во худож. лит., 1961. С. 18, 19.
- ⁶⁹ *Верт П.* Православие, инославие, иноверие: Очерки по истории религиозного разнообразия Российской империи / пер. с англ. Н. Мишаковой, М. Долбилова, Е. Зуевой и автора; науч. ред. перевода М. Долбилов. М.: Новое литературное обозрение, 2012. С. 95.
- ⁷⁰ *Магницкий В.К.* Из поездки в Ядринский уезд: (Заметки о быте присурских чувашей) // Волжский вестник. 1883. № 32. С. 642, 643.
- ⁷¹ Особое совещание по выработке мер для противодействия татарско-мусульманскому влиянию в Приволжском крае 1910 года: документы и материалы / сост., авт. предисл., примеч. и сокр. И.К. Загидуллин; сост. указ. Р.М. Заялетдинова. Казань: Изд-во Академии наук РТ, 2015. С. 213.
- ⁷² *Сосунов Е.* Краткое историко-статистическое описание школ церковно-приходских и грамоты г. Казани и Казанского уезда. Коноваловская школа грамоты // Известия по Казанской епархии. 1901. № 13. С. 623.
- ⁷³ Татары-кряшены в зеркале фольклора и этнографических сочинений слушателей Казанских кряшенских педагогических курсов (педагогического техникума) (1921–1922 гг.). С. 205, 206.
- ⁷⁴ НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 158. Инв. № 4703. Л. 154, 155.
- ⁷⁵ Там же. Ед. хр. 217. Инв. № 5687. Л. 357, 358.
- ⁷⁶ Там же. Ед. хр. 309. Инв. № 6198. Л. 459.
- ⁷⁷ Подсчитано по: ГИА ЧР. Ф. 151. Оп. 1. Д. 133. Л. 97, 102 об., 104 об., 107 об., 109 об., 112, 113 об., 115 об., 117 об., 119 об., 121 об., 126 об., 128 об.
- ⁷⁸ См.: *Комиссаров Г.И.* К этнографической карте Козьмодемьянского, Цивильского, Чебоксарского и Ядринского уездов (объяснительная записка) // ИОАИЭ, 1912. Т. 28, вып. 4–5. С. 452.

⁷⁹ НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 168. Инв. № 4941. Л. 326.

⁸⁰ Там же. Л. 332, 333.

⁸¹ На обрусение и отатаривание нерусских народов в эпоху буржуазной модернизации как на выраженные явления в этнокультурной жизни средневожской деревни обращали внимание и современники. В письме священника с. Мусирмы Цивильского уезда Казанской губернии Д.Ф. Филимонова Н.И. Ильминскому от 15 июня 1885 г., в частности, находим следующие строки: «Когда народы прикасаются между собой, то непременно один народ подвергается влиянию другого; причем тот из них, который по культурности сильнее, действует на другой преобразовательно. Таков уж исторический закон. Чуваши, живя между русским, татарским, черемисским и другими племенами, тоже подвергаются влиянию этих племен, именно влиянию — или русско-христианскому, или татаро-магометанскому, потому что и русские по своему развитию стоят выше чуваш; но неизвестно, чтобы чувашы делались черемисами и наоборот, это, вероятно, потому, что черемисы стоят на той же степени развития, как и чувашы». См.: Материалы по истории образования и просвещения народов Волго-Уралья в рукописных фондах Н.И. Ильминского: сборник документов и материалов. С. 528, 529.

⁸² НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 168. Инв. № 4928. Л. 5.

⁸³ Марийско-русский словарь. Йошкар-Ола, 1927. С. 184.

⁸⁴ НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 195. Инв. № 5531. Л. 202.

⁸⁵ Там же. Инв. № 5544. Л. 412.

⁸⁶ Сосунцов Е. Краткое историко-статистическое описание школ церковно-приходских и грамоты г. Казани и Казанского уезда. Коноваловская школа грамоты. С. 623.

⁸⁷ Рапорт священника села Мусирмы Цивильского уезда Даниила Филимонова его высокоблагословению о благочинному 2-го округа Цивильского уезда священнику села Ковалей Виктору Петровичу Ильинскому // Известия по Казанской епархии. Казань. 1890. № 5. С. 98, 99.

⁸⁸ Согласно свидетельству современника, в начале XX в. многие чувашы находили свои болезни не только наказанием киреметей, но и разных икон: домашних, старого дома, приходской церкви, соседних церквей и т.д., на которые они ненароком взглянули, но не поставили свеч. По их мнению, чтобы вылечиться, следовало «поехать на богомолье и возжечь свечу или же бросить монету, причем с особенными предосторожностями». См.: НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 184. Инв. № 5207. Л. 34.

⁸⁹ Рапорт священника села Мусирмы Цивильского уезда Даниила Филимонова его высокоблагословению о благочинному 2-го округа Цивильского уезда священнику села Ковалей Виктору Петровичу Ильинскому. С. 98, 99.

⁹⁰ Материалы по истории образования и просвещения народов Волго-Уралья в рукописных фондах Н.И. Ильминского: сборник документов и материалов. С. 352, 353.

⁹¹ НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Инв. № 5529. Л. 70.

⁹² Брук С.И., Кабузан В.М. Этнический состав населения России (1719—1917 гг.) // Советская этнография. 1980. № 6. С. 23, 25.

⁹³ Подсчитано по: Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. Т. 39. С. 62, 63; Всероссийская перепись населения 1920 года. Симбирская губерния. Симбирск, 1923. С. 72, 73, 106.

⁹⁴ Доля приписных отсутствующих семей в общем числе приписных семей в деревне Симбирской губернии в 1910—1911 гг. составляла: у русских — 13,9 %, у мордвы — 10,5 %. Подсчитано по: Подворная перепись Симбирской губернии 1910—11 гг. Вып. 1—8. Раздел «Поселенно-общинные таблицы».

⁹⁵ Людность семей в деревне Симбирской губернии в 1910–1911 гг. составляла: у мордвы — 6,48 чел., у русских — 5,67 чел. Подсчитано по: Подворная перепись Симбирской губернии 1910–11 гг. Вып. 1–8. Раздел «Поселенно-общинные таблицы».

⁹⁶ В 1897 г. в Алатырском, Ардатовском, Карсунском, Сентилеевском и Сызранском уездах Симбирской губернии в селах и деревнях проживало: русских — 690 938 чел. (76,8 %), мордвы — 160 106 чел. (17,8 %), прочих этносов — 48 242 чел. (5,4 %). Подсчитано по: Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. Т. 39. С. 62, 63.

⁹⁷ Подсчитано по: Подворная перепись Симбирской губернии. Вып. 1–8. Раздел «Поселенно-общинные таблицы»; Всероссийская перепись населения 1920 года. Симбирская губерния. С. 72, 73, 106.

⁹⁸ НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 180. Инв. № 5169. Л. 449, 450.

⁹⁹ Там же. Ед. хр. 223. Инв. № 5725. Л. 77.

¹⁰⁰ Мокшин Н.Ф. Религиозные верования мордвы. 2-е изд., доп. и перераб. Саранск: Морд. кн. изд-во, 1998. С. 225.

¹⁰¹ См.: Кобзев А.В. Татары и чувашы на перекрестке вер: тюркоязычное исламо-христианское пограничье в Симбирской губернии во второй половине XIX — начале XX века: монография. Чебоксары: ЧГИГН, 2013. С. 73–79.

¹⁰² Герд К.П. Пословицы и поговорки вотяков // Вотяки: Сборник по вопросам экономики, быта и культуры вотяков. М., 1926. Кн. 1. С. 59.

¹⁰³ НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 176. Инв. № 5054. Л. 257.

¹⁰⁴ См.: Кобзев А.В. Татары и чувашы на перекрестке вер: тюркоязычное исламо-христианское пограничье в Симбирской губернии во второй половине XIX — начале XX века. С. 73–79.

¹⁰⁵ Материалы по истории образования и просвещения народов Волго-Уралья в рукописных фондах Н.И. Ильминского: сборник документов и материалов. С. 174.

¹⁰⁶ НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 207. Инв. № 5685. Л. 407.

¹⁰⁷ Особое совещание по выработке мер для противодействия татаро-мусульманскому влиянию в Приволжском крае 1910 года: документы и материалы. С. 292.

¹⁰⁸ НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 206. Инв. № 5662. Л. 180.

¹⁰⁹ Там же. Ед. хр. 167. Инв. № 4917. Л. 196.

¹¹⁰ Касаткин М.В. Начальная народная школа для чуваш в ее прошлом и настоящем: Доклад училецкому совету и XLIX земскому собранию Буинского уезда Симбирской губернии (23 августа и 25 сентября 1913 года). С. 21, 22. При публикации приговора сельского схода инспектор народных училищ М.В. Касаткин не счел необходимым привести названия волости и населенного пункта. Они обозначены формулой-словосочетанием «№-ской волости деревни В. крестьяне-собственники, бывшие удельные». Приведенные в тексте документа сведения не оставляют сомнений в том, что в нем речь идет именно о д. Верхние Тарханы Большетарханской волости Симбирской губернии. См.: Подворная перепись Симбирской губернии 1910–11 гг. Симбирский уезд. Симбирск, 1915. С. 2. Раздел «Поселенно-общинные таблицы».

¹¹¹ НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 167. Инв. № 4917. Л. 195, 196.

¹¹² ГИА ЧР. Ф. 157. Оп. 1. Д. 10. Л. 129–130; д. 28. Л. 145–146, 157–158.

¹¹³ Историко-статистическое описание церквей и приходов Казанской епархии: г. Мамадыш и Мамадышский уезд. С. 326.

¹¹⁴ Подсчитано по: ГА РМЭ. Ф. 305. Оп. 4. Д. 61. Л. 270–278, 351–357, 417–423, 488–494, 636–646, 718–727; Д. 60. Л. 48–57, 126–135, 207–219. Здесь и далее национальная принадлежность

жителей сел и деревень церковных приходов нами устанавливалась по земским изданиям «Крестьянское землевладение Казанской губернии» (Вып. 1–12) и «Подворная перепись Симбирской губернии 1910–11 гг.» (Вып. 1–8).

¹¹⁵ Подсчитано по: ГА РМЭ. Ф. 305. Оп. 4. Д. 61. Л. 270–278, 351–357, 417–423, 488–494, 636–646, 718–727; Д. 60. Л. 48–57, 126–135, 207–219.

¹¹⁶ История сел и деревень Республики Марий Эл. Горномарийский район: сборник документальных очерков / авт.-сост. А.Г. Иванов; Комитет Республики Марий Эл по делам архивов; Государственный архив Республики Марий Эл; Администрация муниципального образования «Горномарийский район». Йошкар-Ола, 2006. С. 426, 437.

¹¹⁷ Подсчитано по: ГИА ЧР. Ф. 557. Оп. 4. Д. 105. Л. 43–57, 129–137, 192–210, 264–277, 345–357, 423–437; Д. 106. Л. 45–57, 128–139, 214–226; Д. 107. Л. 49–64.

¹¹⁸ См.: ГИА ЧР. Ф. 557. Оп. 4. Д. 106. Л. 136 об.

¹¹⁹ Подсчитано по: ГИА ЧР. Ф. 557. Оп. 7. Д. 118. Л. 1–17; Д. 119. Л. 77–185.

¹²⁰ Там же. Д. 259. Л. 254–264, 294–310; Д. 260. Л. 1–20, 40–54, 81–91, 115–127, 147–164, 184–201, 229–243, 268–285. Подсчет наш.

¹²¹ НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 195. Инв. № 5531. Л. 207.

¹²² Иванцев С. Из быта мордвы деревни Дюрки Паранеевской волости Алатырского уезда Симбирской губернии // ИОАИЭ. 1894. Т. 11, вып. 6. С. 574, 575.

¹²³ Подсчитано по: ГИА ЧР. Ф. 557. Д. 153. Л. 77–81, 122–128, 169–174, 212–219, 260–268, 321–329, 375–385, 431–438; Д. 154. Л. 29–39, 79–88.

¹²⁴ Подсчитано по: ГИА ЧР. Ф. 557. Оп. 1. Д. 40. Л. 105–116, 171–179, 235–246, 296–304, 363–373; Д. 41. Л. 47–61, 127–132, 199–210, 279–288, 372–383; Д. 30. Л. 46–50, 79–83, 112–118, 146–149, 177–182, 209–214, 240–247, 274–277, 299–304, 334–340.

¹²⁵ Тимофеев Г.Т. Тәхәръял: этнографи төрленчәкәсем, халәх сәмахләхә, сырса пынисем, сырусемпе асаилүсем: [Деятиселье: этнографические зарисовки, народная словесность, полевые записи, письма и воспоминания] / пухса хатәрлекенәсем А.В. Васильев, В.П. Станьял. Шупашкар: Чăваш кенеке изд-ви, 2002. С. 114, 115.

¹²⁶ ГИА ЧР. Ф. 322. Оп. 1. Д. 21. Л. 9 об.

¹²⁷ НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 285. Инв. № 6059. Л. 481.

¹²⁸ См.: Труды Особого совещания по вопросам образования восточных инородцев: на правах рукописи. СПб.: Тип. Э.Л. Пороховщиковой, 1905. Приложение 1. С. 209; Бобровников Н.А. Инородческое население Казанской губернии: татары, вотяки, мордва. С. 4–34, 45–57.

¹²⁹ ГИА ЧР. Ф. 82. Оп. 1. Д. 1373. Л. 21.

¹³⁰ Шкляев Г.К. Межэтнические отношения в Удмуртии: опыт историко-психологического анализа: монография. Ижевск: УдмИИЯЛУрО РАН, 1998. С. 52, 53.

¹³¹ НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 183. Инв. № 5203. Л. 181; Ед. хр. 196. Инв. № 5561. Л. 193; Коблов Я. О татаризации инородцев Приволжского края // Православный вестник. 1911. Июль – август. С. 98, 99.

¹³² Машанов М. Заметка о религиозно-нравственном состоянии крещеных татар Казанской губернии Мамадышского уезда. Казань: Универ. тип., 1875. С. 38.

¹³³ Особое совещание по мусульманским делам 1914 года: журналы / сост., авт. предисл., примеч. и сокр. И.К. Загидуллин. Казань: Ихлас; Ин-т истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2011. С. 204.

- ¹³⁴ НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 151. Инв. № 4592. Л. 136.
- ¹³⁵ *Можаровский А.Ф.* Из жизни крестьянских детей Казанской губернии: потехи, забавы, остроты, прозвища, стишки и песни. Казань: Тип. Г.М. Вечеслава, 1882. С. 23.
- ¹³⁶ НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 195. Инв. № 5529. Л. 76; Инв. № 5530. Л. 104.
- ¹³⁷ *Кузнецов С.К.* Черемисская секта Кугу-сорта // Этнографическое обозрение. Кн. 79, № 4. М.: Тип. Императ. Моск. ун-та, 1909. С. 29.
- ¹³⁸ См.: ГИА ЧР. Ф. 557. Оп. 7. Д. 119. Л. 167 об.
- ¹³⁹ *Тимофеев Г.Т.* Т'ах'арьял: этнографи тёрленч'ек'есем, хал'ах с'амах'л'ах'е, сырс'а пынисем, сыру-семпе асаил'усем. С. 53.
- ¹⁴⁰ НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 195. Инв. № 5530. Л. 104.
- ¹⁴¹ *Ашмарин Н.И.* Сборник чувашских пословиц. Чебоксары, 1925. С. 42.
- ¹⁴² *Ашмарин Н.И.* Словарь чувашского языка. Чебоксары, 1999. Т. 7—8: К, Л—М. С. 165.
- ¹⁴³ См.: ГИА ЧР. Ф. 157. Оп. 1. Д. 30. Л. 1—146; Д. 32. Л. 1—285.
- ¹⁴⁴ Подсчитано по: ГА РМЭ. Ф. 305. Оп. 4. Д. 60. Л. 48—57, 126—135, 207—219; Д. 61. Л. 270—278, 351—357, 417—423, 488—494, 636—646, 718—727.
- ¹⁴⁵ Подсчитано по: ГИА ЧР. Ф. 557. Оп. 7. Д. 118, Л. 1—17; Д. 119. Л. 77—185; Д. 259. Л. 254—264, 294—310; Д. 260. Л. 1—20, 40—54, 82—91, 115—127, 147—164, 184—201, 229—243, 268—285.
- ¹⁴⁶ Там же. Оп. 1. Д. 153. Л. 77—81, 122—128, 169—174, 212—219, 260—268, 321—329, 375—385, 431—438; Д. 154. Л. 29—39, 79—88. Подсчет наш.
- ¹⁴⁷ *Магницкий В.К.* Несколько данных о «мишарях» (мещера, мещеряки) и селениях их в Казанской и Симбирской губерниях // ИОАИЭ. 1896. Т. 13, вып. 4. С. 252.
- ¹⁴⁸ См.: *Ислаев Ф.Г.* Ислам и православие в России: от конфронтации к веротерпимости. Век XVIII. М.: Русское слово, 2004. 412 с.; *Исхаков Р.Р.* Религиозная политика Российского государства и ее влияние на постановку миссионерской деятельности Русской православной церкви в отношении мусульман в Среднем Поволжье в первой половине XIX в. // *Нация. Эпоха. Личность: сборник памяти доктора исторических наук Г.Л. Файзрахманова.* Казань: Ин-т истории АН РТ, 2008. С. 253—260.
- ¹⁴⁹ Историко-статистическое описание церквей и приходов Казанской епархии: г. Мамадыш и Мамадышский уезд. С. 201.
- ¹⁵⁰ *Кобзев А.В.* Смена вероисповедания татарами-мусульманами Симбирской губернии во второй половине XIX — начале XX в. // Этнографическое обозрение. 2006. № 2. С. 89, 90, 92.
- ¹⁵¹ Письма Николая Ивановича Ильминского к обер-прокурору Святейшего синода Константину Петровичу Победоносцеву. Казань: Типолитограф. Императ. ун-та, 1895. С. 34.
- ¹⁵² Историко-статистическое описание церквей и приходов Казанской епархии: г. Мамадыш и Мамадышский уезд. С. 32.
- ¹⁵³ *Коблов Я.* О татаризации инородцев Приволжского края. С. 107.
- ¹⁵⁴ [*Яковлев И.Я.*] Краткая заметка об инородцах Волжско-Камского края ввиду предстоящей Первой всеобщей переписи населения Российской империи. Симбирск: Типолитограф. А.Т. Токарева, 1897. С. 8, 9.
- ¹⁵⁵ *Коблов Я.* О татаризации инородцев Приволжского края. С. 107.
- ¹⁵⁶ *Кремлев А.* Отчет Казанского епархиального инородческого миссионера за 1912 год // Известия по Казанской епархии. 1913. № 36. С. 1067.

¹⁵⁷ [Никольский Н.В.] Наиболее важные статистические сведения об инородцах Восточной России и Западной Сибири, подверженных влиянию ислама. Казань: Тип. губерн. правления, 1912. С. XII, L, LVIII, LXII.

¹⁵⁸ НА РТ. Ф. 2. Оп. 2. Д. 8960. Л. 25.

¹⁵⁹ Кобзев А.В. Татары и чуваша на перекрестке вер: тюркоязычное исламо-христианское пограничье в Симбирской губернии во второй половине XIX — начале XX века. С. 133.

¹⁶⁰ Никольский Н.В. Собрание сочинений: Труды по истории христианизации и христианского просвещения чувашей / сост., авт. предисл. и примеч. Г.А. Николаев. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2007. Т. 2. С. 238, 239.

¹⁶¹ См.: Справочная книга для Казанской епархии: Свяжский и Тетюшский уезды / сост. Г.К. Богословский. Казань: Типолитограф. Императ. ун-та, 1899. С. 32, 84; Смета братства св. Гурия на 1898/9 миссионерский год. Как рукопись. Казань: Тип. Императ. ун-та, 1898. С. 33, 54.

¹⁶² См.: Ягафова Е.А. Чуваша-мусульмане в XVIII — начале XXI в.: монография. Самара: ПГСГА, 2009. С. 29—60; Этноконфессиональные меньшинства народов Урало-Поволжья: монография / Е.А. Ягафова, Е.С. Данилко, Г.А. Корнишина, Т.Л. Молотова, Р.Р. Садиков. Самара: Изд-во ПГСГА, 2010. С. 115—139. Подробнее об отдельных аспектах этой проблемы см.: Охотникова С.В. «Ясачные чуваша»: некоторые итоги и задачи изучения / науч. ред. Г.А. Николаев. Чебоксары, 2014. 36 с. (Научные доклады / ЧГИГН; вып. 16).

¹⁶³ Эсливанов В. Трудности и нужды Казанской инородческой миссии // Известия по Казанской епархии. 1915. № 42. С. 1137.

¹⁶⁴ См.: Исхаков Р.Р. Миссионерство и мусульмане Волго-Камья (последняя треть XVIII — начало XX в.). Казань: Татар. кн. изд-во, 2011. С. 140.

¹⁶⁵ См.: Мухаметшин Ю.Г. Татары-кряшены: историко-этнографическое исследование материальной культуры, середина XIX — начало XX в. М.: Наука, 1977. С. 22—24; Исхаков Д.М. Этнографические группы татар Волго-Уральского региона (принципы выделения, формирование, расселение и демография). Казань, 1993. С. 122—125.

¹⁶⁶ Пчелов А. Чуваша или татары? Несколько слов о деревне Кушелге Тетюшского уезда и о других деревнях Тетюшского и Цивильского уездов. С. 127.

¹⁶⁷ НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 195. Инв. № 5531. Л. 208.

¹⁶⁸ Комиссаров Г.И. К этнографической карте Козьмодемьянского, Цивильского, Чебоксарского и Ядринского уездов (объяснительная записка). С. 452.

¹⁶⁹ НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 206. Инв. № 5662. Л. 180.

¹⁷⁰ Там же. Ед. хр. 168. Инв. № 4928. Л. 5—7.

¹⁷¹ Кандаратский М.Ф. Признаки вымирания луговых черемис Казанской губернии: (эпидемия зоба и кретинизма). Казань: Тип. Императ. ун-та, 1889. С. 39.

¹⁷² Ашмарин Н.И. Программа для составления чувашского словаря. С. 345.

¹⁷³ Подсчитано по: ГА РМЭ. Ф. 305. Оп. 4. Д. 62. Л. 332—342, 411—421, 484—495, 555—561, 633—641, 706—717, 786—799; Д. 63. Л. 37—51, 118—130, 204—219.

¹⁷⁴ Там же. Д. 88. Л. 28—37, 99—105, 150—161, 210—221, 267—276, 336—344, 395—402, 448—453; Д. 89. Л. 26—30, 78—83. Подсчет наш.

¹⁷⁵ Там же. Подсчет наш.

¹⁷⁶ Подсчитано по: ГИА ЧР. Ф. 557. Оп. 4. Д. 55. Л. 148—161 об., 242—249, 315—328; Д. 56. Л. 49—61, 138—149, 249—263, 336—352; Д. 57. Л. 48—61, 136—150, 233—246.

¹⁷⁷ Там же. Подсчет наш.

¹⁷⁸ ГА РМЭ. Ф. 305. Оп. 4. Д. 72. Л. 210–225, 318–326, 393–403; Д. 73. Л. 47–58, 135–146, 215–226, 296–307, 379–389, 467–476; Д. 74. Л. 50–60.

¹⁷⁹ См.: ГИА ЧР. Ф. 557. Оп. 4. Д. 105. Л. 43–57, 129–137, 192–210, 264–277, 345–357, 423–437; Д. 106. Л. 45–57, 128–139, 214–226; Д. 107. Л. 49–64; ГА РМЭ. Ф. 305. Оп. 4. Д. 99. Л. 136–147, 213–221, 356–365; Д. 100. Л. 41–50, 112–123, 190–198, 252–261, 311–321, 386–401.

¹⁸⁰ ГА РМЭ. Ф. 300. Оп. 1. Д. 4. Л. 30, 30 об.

¹⁸¹ Там же. Л. 37, 37 об.

¹⁸² *Золотницкий Н.И.* Избранные труды: статьи, лингвистические исследования, словари, письма, отчеты, разные документы / сост. В.Г. Родионов. Чебоксары: Изд-во Чуваш. ун-та, 2007. С. 398.

¹⁸³ В «Списках населенных мест Симбирской губернии» за 1897 г. и земской подворной переписью 1910–1911 гг. национальный состав жителей д. Балабаш-Нурусово отмечен как русско-мордовский, а в «Списках населенных мест Симбирской губернии» за 1913 г. — как чувашско-мордовский. Судя по косвенным данным, основное население деревни составляли чувашаи и мордва. Правда, нельзя исключить, что в ней могли проживать и несколько семей русских крестьян. По данным метрических книг, в 1901–1911 гг. в д. Балабаш-Нурусово в брак вступили 65 женихов, в том числе с уроженками своего сельского общества — 21. Внешний рынок невест был представлен 1 чувашско-мордовской (взято в жены 1 чел.), 2 русско-чувашскими (2 чел.), 2 мордовскими (17 чел.), 2 русскими (2 чел.) и 12 чувашскими (22 чел.) селами и деревнями. См.: Список населенных мест Симбирской губернии. Симбирск: Симбирская губерн. тип., 1897. С. 411; Подворная перепись Симбирской губернии 1910–11 гг. Буинский уезд. Симбирск: Тип. А.П. Балакирщикова, 1914. Вып. 4. С. 34; Список населенных мест Симбирской губернии. Симбирск: Симбирская губерн. тип., 1913. С. 94; ГИА ЧР. Ф. 557. Оп. 3. Д. 36. Л. 99–103, 140–147, 194–203; Д. 37. Л. 34–40, 88–95, 147–155, 197–207; Д. 38. Л. 31–40, 95–102, 145–155. Подсчет наш.

¹⁸⁴ Подсчитано по: ГИА ЧР. Ф. 557. Оп. 3. Д. 36. Л. 99–103, 140–147, 194–203; Д. 37. Л. 34–40, 88–95, 147–155, 197–207; Д. 38. Л. 31–40, 95–102, 145–155.

¹⁸⁵ См.: Там же. Д. 36. Л. 140–147; Д. 37. Л. 197–207; Д. 38. Л. 95–102.

¹⁸⁶ *Кобзев А.В.* Брачные отношения жителей с. Нижние Коки по данным метрических книг 1783–1918 гг. // Исторические судьбы народов Поволжья и Приуралья: сб. ст. Вып. 5. Материалы Международной научной конференции «Исторические судьбы народов Поволжья и Приуралья (XVIII – середина XIX в.)» (г. Казань, 19 ноября 2015 г.). Казань: Ин-т истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2015. С. 240.

¹⁸⁷ Подсчитано по: ГИА ЧР. Ф. 557. Оп. 3. Д. 36. Л. 99–103, 140–147, 194–203; Д. 37. Л. 34–40, 88–95, 147–155, 197–207; Д. 38. Л. 31–40, 95–102, 145–155.

¹⁸⁸ Там же. Подсчет наш.

¹⁸⁹ *Тимофеев Г.Т.* Тяхъръял: этнографи төрленчөксем, халәх сәмахләхә, сырса пынисем, сырусемпе асаилүсем. С. 28.

¹⁹⁰ НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 285. Инв. № 6057. Л. 297.

¹⁹¹ Подсчитано по: Ф. 557. Оп. 7. Д. 259. Л. 254–264, 294–310; Д. 260. Л. 1–20, 40–54, 82–91, 115–127, 147–164, 184–201, 229–243, 268–285.

¹⁹² Там же. Подсчет наш.

¹⁹³ Там же. Подсчет наш.

¹⁹⁴ Там же. Д. 118. Л. 1–17; Д. 119. Л. 77–185. Подсчет наш.

¹⁹⁵ Там же. Д. 118. Л. 1–17. Подсчет наш.

¹⁹⁶ Там же. Д. 118. Л. 5 об.

¹⁹⁷ См.: *Исхаков Д.М.* Молькеевские кряшены: проблема формирования и демографическое развитие в XVIII – начале XX в. // Молькеевские кряшены: сб. ст. Казань, 1993. С. 7; Этнотерриториальные группы татар Поволжья и Урала и вопросы их формирования: историко-этнографический атлас татарского народа. Казань: ПИК «Дом печати», 2002. С. 144.

¹⁹⁸ См.: *Исхаков Д.М.* Молькеевские кряшены: проблема формирования и демографическое развитие в XVIII – начале XX в. С. 5, 6; Этнотерриториальные группы татар Поволжья и Урала и вопросы их формирования. С. 144.

¹⁹⁹ *Риттих А.Ф.* Материалы для этнографии России: Казанская губерния. Казань: Тип. Императ. Казан. ун-та, 1870. Т. 14, ч. 2. С. 39, 40.

²⁰⁰ *Золотницкий Н.И.* Корневой чувашско-русский словарь, сравненный с языками и наречиями разных народов тюркского, финского и других племен. Казань: Тип. Императ. ун-та, 1875. Приложение XII. С. 223.

²⁰¹ *Комиссаров Г.И.* К этнографической карте Козьмодемьянского, Цивильского, Чебоксарского и Ядринского уездов (объяснительная записка). С. 452.

²⁰² *Насыри К.* Избранные произведения: пер. с татар. Казань: Татар. кн. изд-во, 1977. С. 46.

²⁰³ *Филиппов Г.* Из истории христианского просвещения крещеных татар-мещеряков Цивильского и Тетюшского уездов Казанской губернии // Известия по Казанской епархии. 1915. № 37. С. 1038; Религиозный синкретизм и традиционная обрядность татар-кряшен Волго-Уралья (XIX – начало XX в.): сборник материалов и документов / авт.-сост.: Х.З. Багаутдинова, Р.Р. Исхаков. Казань: Ин-т истории им. Ш. Марджани АН РТ; Изд-во «ЯЗ», 2015. С. 171.

²⁰⁴ См.: Татары-кряшены в зеркале фольклора и этнографических сочинений слушателей Казанских кряшенских педагогических курсов (педагогического техникума) (1921–1922 гг.). С. 202, 294–298.

²⁰⁵ *Воробьев Н.И.* Отчет о поездке с этнографической целью в Свияжский и Тетюшский кантоны ТССР летом 1927 г. // Вестник научного общества татароведения. Казань, 1928. С. 10.

²⁰⁶ *Комиссаров Г.И.* К этнографической карте Козьмодемьянского, Цивильского, Чебоксарского и Ядринского уездов (объяснительная записка). С. 452.

²⁰⁷ НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд К.В. Элле. Ед. хр. 603. Инв. № 9002. Л. 124.

²⁰⁸ *Пчелов А.* Чуваши или татары? Несколько слов о деревне Кушелге Тетюшского уезда и о других деревнях Тетюшского и Цивильского уездов. С. 126, 127.

²⁰⁹ См.: ГИА ЧР. Ф. 557. Оп. 7. Д. 259. Л. 254–264, 294–310; Д. 260. Л. 1–20, 40–54, 82–91, 115–127, 147–164, 184–201, 229–243, 268–285, 260.

²¹⁰ *Исхаков Р.Р.* Очерки истории традиционной культуры и религиозности татар-кряшен (XIX – начало XX в.): монография. Казань: Центр инновационных технологий, 2014. С. 285, 286.

²¹¹ См.: ГИА ЧР. Ф. 557. Оп. 1. Д. 7. Л. 112 об.

²¹² Там же. Оп. 4. Д. 57. Л. 56 об.

²¹³ НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 179. Инв. № 5136. Л. 72.

ВЗАИМОСОСЕДСТВО – ДОБРОЕ СОСЕДСТВО

Знай, о сын мой, что дружелюбие должно проявлять ко всем. Со всеми надо быть приветливым и обходительным, независимо от того, хороший перед тобой человек или плохой, мусульманин он или исповедует иную веру, подобно тому, как Всевышний повелел пророку Мусе (Моисею): «Будь мягок с фараоном».

Каюм Насыри

У нас и сохи свились вместе.

Русская пословица

Не одно столетие на Средней Волге происходит сложное взаимодействие разнородных этнических культур — тюркской, финно-угорской и восточнославянской. Чуваши и татары — неотъемлемые этнокультурные составляющие социального пространства региона. Некогда, в седой древности, их далекие предки в Центральной Азии входили в одно языковое сообщество: чувашский и татарский языки относятся соответственно к болгарской и кыпчакской группам тюркской языковой семьи и характеризуются общностью структуры и лексического ядра. История распорядилась так, что чувашаи и татары обрели в Среднем Поволжье «общий дом», найдя каждый свою нишу в его социальном, хозяйственно-экономическом и культурном поле.

Согласно данным Первой всеобщей переписи населения 1897 г., этнокультурное пространство татар в сельских поселениях Казанской и Симбирской губерний включало в себя 770 021 чел., чувашей — 659 707 чел. Карта расселения указанных этнических групп на их территории имела разные очер-

тания. Чуть менее половины всех татар-сельчан — 45,0 % — составляли достаточно крупный, относительно компактный массив в этнокультурном пространстве Мамадышского, Казанского, Лаишевского и Царевококшайского уездов Казанской губернии. Их доля в составе жителей деревни в первом уезде составляла 70,8 %, во втором — 53,8 %, в третьем — 43,2 %, в четвертом — 21,4 %. Основная же часть этноса проживала в селах и деревнях, размещенных островками различной величины и конфигурации в соседстве с населенными местами других народов почти на всей территории рассматриваемых губерний. Численность татарских хлебопашцев, проживавших поодиночке и отдельными семьями в отрыве от родной этнокультурной среды, в инонациональных населенных местах не превышала 145 чел. (Козьмодемьянский, Ядринский и Алатырский уезды). Преобладающее большинство чувашей-сельчан — 87,2 % — размещалось крупным, почти сплошным массивом на территории Ядринского, Цивильского, Чебоксарского, Козьмодемьянского, Тетюшского, Буинского, Курмышского и Симбирского уездов Казанской и Симбирской губерний, составляя в уездах от 8,9 % (Симбирский) до 92,3 % (Ядринский) сельского населения. Относительно заметными вкраплениями села и деревни чувашей выглядели на этнической карте Чистопольского уезда Казанской губернии, где их доля в составе сельского населения достигала 17,3 %. Оставшаяся часть чувашей, за исключением 221 чел., проживавших поодиночке и отдельными семьями в инонациональных селах и деревнях (Казанский, Царевококшайский, Алатырский и Ардатовский уезды), являлась членами расположенных в иноэтническом окружении сельских обществ (Карсунский, Лаишевский, Свияжский, Спасский, Сенгилеевский, Сызранский уезды)¹. Согласно подсчетам, выполненным на основе земских экономико-статистических обследований, в начале XX в. в Казанской и Симбирской губерниях в 34 селах и деревнях чувашаи и татары проживали совместно. Еще в 14 населенных пунктах данные этнические общности имели своими общими соседями или русских, или мордву, или тех и других².

Во второй половине XIX — начале XX в. татары и чувашаи в социальном пространстве средневожской деревни в конфессиональном аспекте являли собой разные миры. В основной своей массе первые исповедовали ислам, вторые — православие. Усилия самодержавного государства и Русской православной церкви по насаждению христианства в культурном поле татар не принесли ожидаемых результатов. В зеркале статистических характеристик всеобщей переписи населения 1897 г. в татарской деревне Казанской и Симбирской губерний наблюдаем следующую картину: мусульмане — 94,5 %, православные — 5,5 %, прочие — менее 0,1 %³. В социальном пространстве чувашей итоги конфессиональной унификации, напротив, были весьма внушительными.

Согласно данным всеобщей переписи населения 1897 г., в Казанской и Симбирской губерниях в составе сельских жителей данной национальной принадлежности православные составляли 98,9 %, приверженцы традиционных верований — 1,1 %, прочие — менее 0,1 %⁴.

В повседневной жизни средневожской деревни конфессиональное начало было тесно вплетено в этническое, а этническое — в конфессиональное. Во второй половине XIX — начале XX в. татары-мусульмане свою этническую общность не видели вне ислама. Для них вера являла собой и важнейшую составляющую этнической идентичности, и образ жизни. Примечателен тот факт, что вплоть до начала XX в. многие из них свою национальную принадлежность продолжали обозначать конфессионимом «мусульманин»⁵. В исторически сложившейся этноконфессиональной ситуации чувашские хлебопашцы этническим лицом ислама в регионе находили татар-мусульман. Как и другие соседи по «общему дому», понятия «мусульмане» и «татары» они в своем большинстве считали идентичными. Чувашские крестьяне, проживавшие крупным сплошным массивом, часто о существовании этноконфессиональной группы крещеных татар вовсе не знали⁶. Свидетельством отождествления чувашами религиозной и конфессиональной принадлежности татар может служить и их поведенческий стереотип. Принявшие ислам чувашские крестьяне представлялись, как правило, не чувашами, а татарами. В отношении чувашей, проживавших в округе с. Новые Шимкусы Тетюшского уезда Казанской губернии, современник в начале XX в. писал: «Принявшие ислам чувашаи живущих в вере Христовой соплеменников в вероисповедном плане находят не друзьями; хотя сами являются чувашами, но самих себя считают татарами. Говорят: “Мы вышли в татары”, поэтому не очень-то разговаривают по-чувашски»⁷.

Если в абсолютном большинстве жители средневожской деревни ислам квалифицировали как веру татар, то христианство — как веру русских. Крещеные татары, ориентированные на христианское культурное поле, дистанцировались от татар-мусульман под этноконфессионимом «кряшены». В начале XX в. последний понимался ими как этноним. В сочинении «Мое детство» слушателя 1 курса Казанских кряшенских педагогических курсов Леонида Петрова, написанном в 1921 г., читаем: «Я родился 26 мая 1905 года. Родители мои: отец кряшен, а мать русская, крестьяне с. Большие Меретьяки Лаишевского кантона Казанской губернии»⁸. Противопоставляя себя по конфессиональному признаку «живущим по-русски» соплеменникам, некрещеные чувашаи именовали себя *чӑн чӑваш* (букв.: истинный чуваш)⁹. Согласно представлениям некрещеных чувашей, их соплеменники, сменив веру, разорвали духовную связь с предками, утратили свою самобытность и в итоге лишились стержневого компонента этнической идентичности¹⁰.

Каждая этническая общность являла собой особый мир. Чувашей и татар различали происхождение и выпавшая историческая судьба, духовный и социальный опыт, мировосприятие, обычаи и традиции, религиозные верования, психический склад и прочие составляющие данного ряда. В силу подобной своей природы каждый из народов в ходе исторического развития вывел в относительно закрытое, специфическое культурное поле. В народной мудрости чувашей данная социокультурная особенность их этнической общности отразилась в емком, наполненном глубоким смыслом изречении: *Чăвашан — чăкăт, тутаран — турăх* — «Чуваши угощают сыром, татарин — кислым молоком»¹¹. Иноконфессиональное и иноэтническое культурное окружение в волжском «общем доме» чувашами и татарами воспринималось как данность, которую нельзя изменить. Согласно их мировоззрению, все народы — Божье творение, равноправные участники исторического процесса. Их культурное поле вследствие данного обстоятельства требует такого же почтительного отношения, как и свое, родное.

И для чувашей, и для татар, как, впрочем, для всех волжских народов, иноэтническое окружение служило условием-инструментарием для формирования и определения своей идентичности. «Свое» явственно оттеняется и формируется только на фоне «чужого». Первые установки «свое» и «чужое» и чувашами, и татарами закладывались в детскую душу в очень раннем возрасте. Чаще всего заочное соприкосновение с иным этнокультурным миром для несмышленишей в среде чувашей и татар начиналось с фразы родителей, которая звучала примерно следующим образом: «Не шали/хныкай, будешь шалить/хныкать, отдам тому-то». В роли пугала выступали обычно члены этнических общин, живущих по соседству¹². По мере взросления этнокультурное «Я» детей подпитывалось рассказами взрослых, из которых неведомое «чужое» представало, как правило, в неприглядном свете. Вот как звучит одно из таких произведений, записанное в 1911 г. современником в среде чувашей Самарской губернии: «Однажды голодный мишарь, живший в батраках у чуваша, во сне увидел кисель. А отведать его, оказывается, у него ложки не было. В следующую ночь, чтобы во сне наестся киселя, мишарь с собой в постель захватил ложку. Вот незадача: ему, запасшемуся ложкой, кисель не приснился. Размышляя, что “это неспроста мне сегодня кисель не снился, наверное, он почуял, что я в постель взял ложку. Постой-ка, я его обману”, мишарь стал вызывать кисель: “Кисель, кисель, явись мне, у меня здесь нет ложки”. Однако мишарю кисель больше ни разу не приснился»¹³. И столь же примечательный памятник, исходящий из среды этнических партнеров чувашей. В 1905 г. в газете «Хыпар» (Вести) увидел свет следующий рассказ, услышанный чувашом от татарина: «В прошлом году я зашел к одному давнишнему знакомому чувашу в деревню *Варман*¹⁴. Живет он очень богато, име-

ет две клетки хлеба. Встретил меня молочной кашей, полным ведром пива, пиво очень крепкое, едим, пьем, разговариваем. Я спрашиваю чуваша: “Почему не продаешь хлеб? Сейчас цены на него выросли, в летнее время хранить много хлеба опасно. Если доверяешь, помогу продать твой хлеб”. — “Хорошо”, — сказал чуваш. Погрузил воз его хлеба, продал и через два дня вернул вырученные деньги. Чуваш был очень благодарен мне. Позже к этому чувашу явился с тремя возами. Чуваш нагрузил мне еще три воза ржи для продажи. Продал три воза хлеба на пристани, выручил 30 рублей; вырученных денег хватило моей семье в самый раз пережить зиму. Чувашин не стал меня искать. Как он может меня найти — он же никогда прежде за пределы деревни не отлучался?»¹⁵ Нетрудно представить, какое впечатление выносило юное поколение татар о чувашах, слыша подобные «откровения» от отцов и дедов.

В возрасте шести-семи лет детвора обычно уже осознавала себя членами той этнокультурной общности, к которой принадлежали их родители. В контактных зонах, когда мальчики и девочки, играя со сверстниками-«чужаками» на улице, не находили общего языка, своих обидчиков легко ставили на место, награждая остротами, задевающими их этническую «самость». Один из текстов подобного фольклорного памятника, исходящий из среды чувашей, в начале XX в. был записан в с. Большие Арабузи Буинского уезда Симбирской губернии¹⁶:

*Мишер, мишер, миштёркен,
Арман айне пулакан,
Лапка синчен ўкекен,
Кутне шәрпәк кўртекен,
Вилнә чайә сиекен.*

*Мишарь, мишарь, миштеркенъ¹⁷,
Под мельницу попадающий,
С лавки/полатей падающий,
Задом на занозу садящийся,
Дохлую курицу едящий.*

При случае, разумеется, и взрослые не прочь были задеть этническое самосознание соседей. Как сообщал современник, татары, как и русские, относились к чувашам пренебрежительно, насмехались, «пользуясь своим нахальством», а также их «смирением, несмелостью и темнотою»¹⁸. Одна из острот татар-мишарей в отношении чувашей, занятых какой-нибудь работой, звучала, к примеру, следующим образом: *Чаваш ёссёр аптәрасан хуралтә пәсма тытәнатә тет* — «Намаявшись без работы, чуваш начинает разбирать хозяйственные постройки»¹⁹.

В ожидании, что сконструированный отцами, дедами и прадедами для оттенения собственного культурного поля коллективный портрет «чужих» должен изобиловать неприглядными чертами, нежели привлекательными, мы не обманываемся. Так, в этнографических записках, вышедших из среды чувашей, читаем: «Татары они хитрый

народ, они наших чувашей много обманывают. Где меняя лошадей, где торгуя мелким товаром; вдобавок и на базарах они злые. Высокомерные они, большие охотники до ругани и драк. И на лицо не шибко привлекательные, остролицые, имеют длинный нос, большие глаза»²⁰; «Татары они темненькие, остролицые, пучеглазые, ненадежные, вороватые, если не воруют, то обманывают чувашей, продавая им рыбу, а рыба-то гнилая, никуда не годная, надувают также их, меняя хлеб и лошадей»²¹; «Татары все норовят любой ценой обмануть чувашей, поиздеваться над ними. Татары падки до наживы, оттого что не подпоясываются, много жрут»²². Как свидетельствует современник, если чуваша во сне видели татар, то говорили, что увидели киреметь (дух зла высшего разряда. — Г.Н.)²³.

В начале XX в., размышляя о месте собственной этнической общности в волжском «общем доме», степенные старцы чувашской деревни Новое Котяково Буинского уезда Симбирской губернии не без сожаления подчеркивали, что, «по-видимому, нет народа, более смиренного, чем чуваша»²⁴. Если «хорошие» «свои» смиренные, то «нехорошие» «чужие» должны иметь полярную черту. В свете данной логической конструкции появление в созданном чувашами образе татар социально-психологической характеристики «злой» вполне закономерно. Разумеется, сконструированный в качестве инструмента определения собственной этнической идентичности непривлекательный образ этнического партнера имел своей основой и конкретные реалии повседневной жизни. «Татары злые, но не все, только некоторые», — утверждали в начале XX в. крестьяне чувашской деревни Кюстюмеры Ядринского уезда Казанской губернии²⁵. В образе «чужих», вне сомнения, было представлено и историческое наслоение. В чувашской мифологии персонаж *Кипёт* принадлежит к злым божествам. Согласно народному поверью, он являлся чувашам в образе татарского мурзы²⁶.

В свою очередь, и коллективный образ чувашей, созданный татарами для возвышения собственного культурного поля, само собой разумеется, не был соткан из одних привлекательных социально-психологических черт. Как утверждал в конце XIX в. этнограф В.А. Мошков, татары считали себя почему-то вправе «относиться к чувашам несколько свысока, как к расе низшей в культурном отношении»²⁷.

В повседневной жизни, как и все волжские народы, чуваша и татары были ориентированы на мир своих дедов и отцов. В одной из социально-психологических характеристик, данной соплеменникам чувашским этнографом Г.Т. Тимофеевым, читаем: «У нас чуваша полагают, что покойники на том свете табунами ходят: будто бы русские с русским табуном, чувашские — с чувашским, а татарские — с татарским. Потому, дескать, земную жизнь надо прожить чисто на чувашский лад или же полностью на рус-

ский лад: ведь на том свете приверженцы чувашских традиций не принимают к себе сторонников русских обычаев, так же и наоборот, а вот тех, кто жил наполовину по-русски и наполовину по-чувашски, — не подпускают к себе ни русские, ни чувашки»²⁸. В начале XX в., касаясь социокультурной «самости» татар-мусульман Поволжья, инспектор народных училищ Казанского учебного округа Я.Д. Коблов писал: «Религия сплотила их в одну большую семью, заставляет во всем действовать единодушно и дружно. Весь мир по отношению к этой большой семье есть нечто чужое ей, внешнее и даже враждебное»²⁹.

Подобно своим этническим партнерам, многое из образа жизни, что было свойственно другим народам, и чувашки, и татары находили нежелательным или недопустимым в своем культурном поле. Это не стыковалось либо плохо стыковалось с их поведенческим стереотипом, традициями и нормами. Так, согласно этикету, чувашки не должны быть назойливыми, не сесть с первого же приглашения за обеденный стол, не объедаться в гостях. Всякий, кто не считался с данной стародавней традицией, за глаза удостоивался нелестной оценки: *Мишер пек ыйтатъ* — «Просит, как мишарь»; *Мишер пек пёрре чёнсенех ларчё, чёнессе кйна кётсе тйратъ* — «Как мишарь, сел с одного приглашения, только и ждет приглашения»; *Мишер пек пётёмпе сисе пётерчё* — «Все съел, как мишарь»³⁰. Крестьяне, живущие «на широкую ногу», не имея на то необходимых средств, не слыли в среде чувашей за рачительных домохозяев. О таких отзывались, как свидетельствует современник, следующим образом: *Мишер пек, пур чухне улпут пек, пётсен сын патне каятъ* — «Как мишарь, когда есть, по-барски живет, а как потратит, к людям идет просить»³¹.

Социально-психологическое и этнокультурное дистанцирование от татарского социального пространства заметнее выделялось в среде верховых чувашей, в силу географического фактора чаще контактировавших не с татарами, а с русскими и марийцами. Взаимоотношения чувашей и татар в начале XX в. жителем д. Анаткасы Ядринского уезда Казанской губернии, в частности, охарактеризованы так: «Местные чувашки совсем не любят татар. Про них всегда говорят, что они злые люди. Говорят, что к ним не поедешь, в их деревне не найдешь стол и кров... По этой причине чувашки очень боятся татар»³².

Вместе с тем отторжение культурного поля татар-мусульман, особенно в хозяйственно-экономической сфере, было относительным. Татар-мусульман, как носителей иной монотеистической традиции, устойчивые в православной вере чувашки склонны были видеть в зеркале отторжения, а их же, как участников хозяйственно-экономических отношений и соседей по «общему дому» — в зеркале притяжения. «Но, хотя они и не

любят татар и боятся их, — читаем в продолжении этнографических записок жителя д. Анаткасы, — когда те по тем или иным надобностям приезжают к ним, кто по под-
 ряду, кто торговать, с татарами общаются очень любезно. Приглашают на ночлег, де-
 лятся питьем-едой, дают задешево стол и кров»³³.

Генетическое родство, совместное проживание и контакты этнических общностей имеют своим обязательным следствием многочисленные отметины в их культурном поле. Краткосюжетные песни чувашей и татар, при всех их различиях — хотя и суще-
 ственных, но не фундаментальных, как заключает современный музыковед М.Г. Кон-
 драчев, отличают как идентичность принципиальных основ сюжетосложения, так и
 тождественность конкретных сюжетов, в том числе древнейших обрядовых и мифоло-
 гических мотивов³⁴. Созвучна мифология двух народов. В них много схожего — как в
 названиях основных персонажей (тат. *арыш анасы*, чув. *ыраш амйше* 'мать ржи'; тат.
алып, чув. *олӑп*, *улӑп* 'герой; исполин; мифический предок-великан' и др.), так и в
 сюжетных мотивах (татарский *ярымтык* и чувашский *арсури* славились тем, что лю-
 били проказничать, могли зашепотать людей до смерти, татарский *упкын* и чувашский
вупхӑн (*вупкӑн*) отличались необычайной прожорливостью и т.д.)³⁵. Отметим, что об-
 стоятельная работа о параллелях в религиозно-мифологических картинах мира и обря-
 довости татар и чувашей выполнена казанским историком Р.Р. Исхаковым. Изучив
 внушительный массив источников, он пришел к выводу, что, несмотря на длительное
 перманентное внешнее культурное воздействие, в сохранившихся основах этнических
 верований татар и чувашей, в их праздничной обрядности представлено «множество об-
 щих моментов, свидетельствующих о тесных культурных взаимодействиях их пред-
 ков в прошлом, о мощном едином пласте»³⁶. Низовой диалект чувашского языка, до-
 вольно продолжительное время контактировавший с диалектами татарского языка,
 богаче татаризмами, чем средний и верховой. Татаризмы, как установлено языковедом
 Н.И. Егоровым, в низовом диалекте чувашей «нередко вытесняют соответствующие
 общенациональные чувашские слова или сосуществуют наряду с ними, иногда оттесняя
 их на второй план»³⁷. Подвергнув сравнительному исследованию татарский и чуваш-
 ский языки, языковед Р.Г. Ахметьянов пришел к заключению, что большинство слов,
 взаимопонятных одновременно для татар и чувашей, являются заимствованиями как из
 татарского в чувашский, так и, наоборот, из чувашского в татарский³⁸. Близка к чуваш-
 ской характерными чертами свадебная поэзия татар-мишарей³⁹. Головной убор чуваш-
 ских женщин, являвший собой сложный комплекс, включал ряд самостоятельных де-
 талей, в том числе женское головное покрывало *сурпан*. Аналогию им составляли *тас-
 тары* — головные полотенца молькеевских крышен, татар-мишарей и касимовских та-

тар. Обертывались они вокруг лица под подбородком и позволяли женщине полностью закрыть волосы, шею, спину и плечи. Таким же был принцип ношения *сурпан* у низовых чувашей (у верховых и средненизовых он служил шейно-наспинным украшением)⁴⁰. В традиционной кухне чувашей, казанских татар и татар-мишарей заготовка квашеных молочных продуктов впрок производилась не путем сушки на солнце, как у других тюркских народов, а отжиманием сыворотки⁴¹. Данный ряд признаков этнокультурного влияния двух родственных народов друг на друга может быть продолжен⁴².

Этнокультурный взаимообмен между чувашами и татарами являлся и следствием имевших на Средней Волге место этнических процессов. Предки чувашей стали одним из компонентов сложившейся в Средневековье народности казанских татар⁴³. Часть чувашей, в разные периоды своей истории приняв ислам, еще до отмены крепостного права слилась с казанскими татарами и татарами-мишарями⁴⁴. В контактных зонах вхождение чувашей в состав татарского этноса происходило вследствие их этнокультурного сближения со своими соседями и в пореформенное время. По расчетам современного казанского этнолога Д.М. Исхакова, в XVIII—XIX вв. в Цивильском и Тетюшском уездах Казанской губернии в составе молькеевских кряшен, проживавших в 9 деревнях, татарами было ассимилировано около 4—5 тыс. (4,6 тыс.) чувашей⁴⁵. По его же данным, в состав татар-мусульман к концу XIX в. в Казанской и Симбирской губерниях вошли, с учетом естественного прироста, соответственно 0,6 тыс. и около 1 тыс. чувашей⁴⁶.

В свою очередь в составе чувашской народности, сформировавшейся также в средневековый период, был представлен, хотя и незначительно, этнический пласт кыпчакотатар⁴⁷. Проникновение в состав чувашей татар-мишарей и казанских татар оставило культурный след в чувашском языке. В нем, как считает Р.Г. Ахметьянов, имеются древнемишарское и древнеказанско-татарское наслоения⁴⁸. Косвенным свидетельством очувашивания части казанских татар и татар-мишарей являются данные топонимики. Ряд чувашских населенных мест на Средней Волге, расположенных в местностях сплошного расселения этноса, носит названия Мижары, Мижеркасы, Мижеры, Мурзаево, Мурзакасы, Мурзаково и Татаркасы⁴⁹. Имел место (правда, как весьма редкое явление) и переход в состав чувашей татар после падения Казанского ханства⁵⁰.

Во второй половине XIX — начале XX в. в средневолжской деревне этнокультурные контакты чувашей и татар имели разную частоту и тесноту. Особую зону в данном плане в ее социокультурном пространстве представляли их села и деревни, расположенные на небольшом расстоянии друг от друга, а также смешанные чувашско-татарские и татарско-чувашские населенные места. В них, как правило, царил дух до-

брососедства, возвращенный на почве обыденных житейских и бытовых контактов. Из донесения священника с. Байгычево Тетюшского уезда Казанской губернии Алексея Рекеева в совет братства св. Гурия, составленного 27 октября 1898 г., в частности, предстает следующая картина: «В чувашских селениях приходов Меньчи, Вишнево Поляны, Биляр-Озера и слободы Александровской [Чистопольского уезда] все чувашки любят говорить между собой по-татарски, песни поются татарские, и начинают принимать магометанские обычаи, например бреют усы по-татарски. Между чувашами и татарами здесь установились такие близкие отношения, что крещенные чувашки даже роднятся с татарами-магометанами»⁵¹. В округе д. Избахтино Тетюшского уезда Казанской губернии татары устраивали для чувашек званые обеды. Во время трапезы потчевали их особыми кушаньями — *бэлэи* (большой круглый пирог. — Г.Н.) и *корт* (кисло-молочный продукт, разновидность творога. — Г.Н.). Чувашки отвечали гостеприимным соседям тем же⁵². В Тетюшском и Цивильском уездах Казанской губернии в селах и деревнях крещеных татар и чувашек, расположенных по соседству, водились смешанные чувашско-крещенские девичьи хороводы⁵³.

Чувашско-татарский этнокультурный взаимообмен на Средней Волге имел место как асимметричный процесс: доминирующим было культурное влияние татар. Особенно были рельефны следы этнокультурного преваширования последних в контактных зонах. В некоторых чувашских деревнях, расположенных островками в среде татарских поселений, а также в части смешанных татарско-чувашских населенных мест, где чувашки составляли численное меньшинство, отличить их от татар обычно мог лишь тонкий наблюдатель. В начале XX в. в д. Малое Русаково Свияжского уезда Казанской губернии, к примеру, чувашские крестьяне по численности вдвое уступали однообщинникам татарам-мусульманам. Вот как отразил элементы быта чувашской части хлебопашцев в своих этнографических записках местный учитель Михаил Максимов: «Зимой малорусаковских чувашек и не узнать. Шубы пошить заказывают татарам, делают без бор; и чапаны шьют на татарский лад — из серого домотканого сукна. Шапки вовсе с головы не снимают, да и шапки у всех татарские. Во время праздников надевают татарский бешмет. Рубахи у всех длинные, доходят до колен, никогда не опоясываются; чувашек можно различить лишь по длинным волосам»⁵⁴.

В свою очередь в той или иной мере происходила и аккультурация татар чувашками. Такая ситуация была характерна для местностей, где они проживали небольшими вкраплениями среди чувашек. В округе с. Подгорные Тимяши Цивильского уезда Казанской губернии, к примеру, окрестными татарами, составлявшими «меньшинство перед чувашским населением», был усвоен чувашский язык⁵⁵. Хорошо говорили по-

чувашски в Цивильском уезде и татары, проживавшие вблизи с. Ковали. Как свидетельствовал современник, ими у чувашей «ковалинского района» было перенято возделывание хмеля⁵⁶. Случалось, что татары-мусульмане, водворяясь в населенные места чувашей, «растворялись» в их этнокультурной среде. Как явствует из этнографических записок современника, в начале XX в. в д. Малое Русаково Свияжского уезда Казанской губернии в 14 дворах проживали крещеные чуваша, 3 семьи из которых происходили из татар-мусульман, принявших православие⁵⁷.

Особенно глубоко в культурное поле чувашей в Казанской губернии были погружены молькеевские кряшены, проживавшие с ними по соседству и включавшие в свой состав, наряду с собственным, и чувашский компонент. В этнокультурном плане они являли собой весьма специфическое социокультурное пространство: этнические границы между их «чувашской» и «татарской» частями, а также между кряшенами и окрестными чувашами «были весьма размытыми»⁵⁸. Согласно утверждению современника, молькеевскими кряшенами почти все свои обычаи были переняты от чувашей⁵⁹. Как отмечал в 1870-х гг. Н.И. Золотницкий, здесь с давних пор чуваша свободно говорили по-татарски, а крещеные татары — по-чувашски. На совместных «девичьих пирах» (по-чувашски — *хёр сáри*, по-татарски — *кыз-сырасы*) чувашек и крещеных татарок «с незапамятных времен» на двух языках звучали песни с «почти совершенно одинаковыми» мотивами и текстами⁶⁰. Тесные этнокультурные связи между молькеевскими кряшенами и чувашами имели своей основой и смешанные браки, которые в их среде во второй половине XIX — начале XX в. были типичным явлением⁶¹. В подобной этнической и этнокультурной ситуации часть молькеевских кряшен склонна была причислять себя скорее к чувашам, чем к крещеным татарам. В курсовом сочинении «О моем воспитании» слушателя трехгодичных Казанских кряшенских педагогических курсов Василия Петрова, датированном 28 сентября 1921 г., находим: «Я родился 1 января в 1902 г. Мои родители — крестьяне с. Молькеево Старотябердинской вол[ости] Цив[ильского] уезда Чув[ашской] авт[ономной] об[ласти]... Так как у меня мать и бабушка состоят из коренных чуваш[ей] и наша деревня окружена со всех сторон чувашскими, порядки, обычаи и воспитание детей — все чувашские. Только носим название кряшен...»⁶² Кряшенки, выходящие замуж за чувашей окрестных деревень, со временем теряли свою этническую идентичность.

Этнокультурное доминирование татар над чувашами было обусловлено рядом факторов. Первый из них — демографический. В Казанской губернии по численности сельского населения татары имели превосходство над чувашами на 139 770 чел., а в Симбирской уступали им на 29 456 чел. В двух губерниях их численный перевес над чувашами составлял 110 314 чел.⁶³

Следующий фактор — социально-экономический. По уровню социально-экономического развития татарская этнокультурная общность опережала чувашскую. В Казанской и Симбирской губерниях доля городских жителей в среде татар составляла 4,86 %, против 0,31 % — у чувашей. В сельском хозяйстве, промышленности и торговле в 1897 г. было соответственно занято лиц (вместе с членами семьи): у татар — 92,17 %; 2,22 % и 1,68 %; у чувашей — 98,64 %; 0,23 % и 0,07 %⁶⁴. И сами чувашские крестьяне пальму первенства в торгово-промышленной деятельности отдавали не своей этнической общности, а татарской. В этнографических записках жителя чувашского околотка Мурзыванкасы Цивильского уезда Казанской губернии А.Я. Аделева, составленных в 1914 г., читаем: «Татары... народ торговый. Если имеют хотя бы рублей 50, то дома уже не сидят. Наши чувашаи, даже располагая некоторые капиталом в 1 500 руб., тем не менее, ни в чем не преуспевают»⁶⁵. Хозяйственный строй татарских и чувашских крестьян имел ряд особенностей. По экономической мощи татарские «крепкие крестьяне» опережали аналогичную социальную группу в чувашской деревне. Имея меньшие наделы и будучи более пролетаризированными, татарские хлебопашцы были менее ориентированы на производство хлеба. В итоге они вынуждены были гораздо чаще, чем чувашаи, искать приработок не только за пределами своей деревни, но и уезда. Татарская «промышленная» волна в лице мелких торговцев, портных, жнецов, коновалов, жестянщиков, стекольщиков и прочего работного люда периодически омывала и чувашское социокультурное пространство, проникая в самые потаенные его уголки. В 1880-х гг. в татарской деревне Янгильдино Чебоксарского уезда Казанской губернии, к примеру, «до 60 чел. крестьян» занимались пастьбой скота в разных селениях чувашской округи, а «остальные почти все» там же вели торговлю лимонами, яблоками, рыбой, скотом и прочим товаром⁶⁶. Более обеспеченные сельскохозяйственными угодьями чувашские крестьяне в основной своей массе предпочитали получать необходимые жизненные средства с земли. В отличие от татар, чувашские хлебопашцы в большинстве своем довольствовались теми неземледельческими заработками, которые можно было найти в своем селении и ближайшей округе. И чувашский торгово-промышленный люд посещал татарские деревни, но он был на порядок малочисленным. «Чувашаи едут промышленять в среду русских, в среду татар — реже, но едут», — констатируется в составленных в начале XX в. жителем д. Яргунькино Ядринского уезда Казанской губернии этнографических записках⁶⁷.

Третий фактор — социокультурный. В силу выпавшей драматической исторической судьбы татары и чувашаи вступили в эпоху капитализма «крестьянскими» этносами, практически лишенными своей национальной элиты. Но, в отличие от чувашей, та-

тары не являлись чистым типом «малой» нации, ибо имели остатки дворянства и основы новой элиты в лице купцов, предпринимателей и духовенства, сохранили свой литературный язык и исламскую культуру⁶⁸. Осознание национального «Я» в этнокультурном поле татар было неизмеримо выше, чем в среде чувашей. Во второй половине XIX — начале XX в. всякое в какой-то мере масштабное мероприятие, касающееся их, татары-мусульмане воспринимали через призму этноконфессионального «Я»⁶⁹. Выраженная этническая мобилизация татар отмечалась и чувашскими крестьянами. «Татары ждут восстановления своего государства», — сообщается в одной из исходящих из их среды этнографических записок⁷⁰.

Что же касается чувашских хлебопашцев, то их знания об историческом прошлом своей этнической общности были фрагментарными и менее отчетливыми. В 1899 г. священник с. Шумшеваши Ядринского уезда Казанской губернии Николай Лаврентьев писал: «Между обывателями здешнего края существует также предание, что будто бы до покорения русскими Казанского ханства чувашаи были самостоятельным народом, имели своих начальников и своего царя»⁷¹. Согласно свидетельству чувашского просветителя С.М. Михайлова, «о собственном же значении, то есть кто они, откуда и кто их предки», многие его соплеменники в XIX в. не имели даже «ложного понятия», лишь «благоразумнейшие» из них, «хотя и сбивчиво», знали о «происхождении своем от праотцев», о «всеобщем потопе», о «смешении языков», о переселении «в теперешнее их жительство» из-за «Черного моря и из-за дальних гор», о пребывании «у татар в подданстве», о «взятии Казани московским царем Иоанном Васильевичем Грозным», о «Пугачевском бунте»⁷².

В сообществе поволжских народов чувашскую общину отличала также относительно невысокая самооценка. Мало кто из чувашских крестьян ставил свою этническую общность на один уровень с татарской или русской. Уничжительное отношение чувашей к своей этнической общности обнаруживаем, в частности, в их устном народном творчестве. Чувашские пословицы гласят: *Чăваш кайран шухайлат тет, тутар малтан шухайлат тет* — «Татарин все обдумает сначала, чуваш — опосля»⁷³; *Тутара тул сұтәйлә чухне әс кәрәт, ирҗене — ире хирәс, кәркәса — кәнтәрла, казаха — каҗ пулсан, чăваша — чăх каштана ларсан* — «Татарину ум приходит с зарей, мордве-эрзе — на рассвете, киргизу — в полдень, казаху — вечером, чувашу — когда куры садятся на насест»; *Чăвашайн әсә хайёнчен виҗ сұхрәм кайра пырат тет, тутарайн — виҗ сұхрәм малта, вырәсәй — хайпе пәрле* — «У чуваша ум отстает от него на три версты, у татарина — идет на три версты впереди, у русского — вместе с ним»⁷⁴. В чувашской песне поется: *Май сұл тәрәх утмашкән, / вырәс-тутар мар*

эпир — «Мы не русские и не татары, / чтобы шествовать по большим дорогам»⁷⁵. Не менее примечательный фольклорный памятник данного плана. В одной из чувашских легенд находим следующий сюжет: «Все народы выбрали себе национальный костюм, только чувашские женщины никак не могли определиться с выбором. Так оденешься, выглядишь как русская, эдак оденешься, выглядишь как мишарка, татарка. Отправились поэтому они искать себе национальный костюм. Собравшись в дорогу, они между собой условились выбрать костюм того, кого первым встретят. Узнав о затее чувашек, черт оделся в костюм, который сегодня чувашки носят. Встретив черта, чувашки и стали одеваться подобным образом»⁷⁶. Невысокая оценка чувашами собственной этнической общности отмечена и современниками: «Хотя чувашки и не стыдятся своей чувашскости, но сами себя ставят ниже других народов, русских и татар; это видно вот из чего: при покупке какой-либо вещи чуваш хочет купить подешевле, когда торговец показывает ему товар подороже, чуваш говорит, что чувашам это не подходит; еще, когда речь заходит про что-нибудь, говорит: откуда знать это чувашу»⁷⁷.

Разумеется, уничижительное отношение чувашей к своей этнической общине было относительным. Данная ситуация также хорошо иллюстрируется фольклорными памятниками, в частности пословицами: *Чăваш та чăлах чунлă мар* — «И чуваш не с убогой душой»; *Чăваш та чăпар чăхран суралман* — «И чуваш не от рябой курицы родился»; *Чăваш та ялан йăваш мар* — «И чуваш не всегда смиренный»; *Чăваш халăхĕ те халсăр мар* — «И чувашский народ не бессилён»; *Чăваш чукмарĕ тутара та туйтарнă тет* — «Говорят, чувашская дубина и татарину давала понять»⁷⁸. О том, что чувашки были сравнительно продвинутой, самодостаточной общностью⁷⁹, косвенно явствует, к примеру, и из их следующего, не лишённого самоиронии и юмора изречения⁸⁰:

*Чăваш, чăваш чĕвĕлтĕк,
Кăмака сĕнчен йĕкĕлтĕк.*

Чуваш, чуваш чирикает,
С печи обзывается.

Татарское этнокультурное поле отличали выраженная конфессиональная мобилизация и ревностное отношение к вере. В среде татар в той или иной мере чуть ли не всякий являлся миссионером. В силу специфики организации духовной жизни в мусульманской общине и, как следствие, вероисповедной просвещённости, татарские хлебопашцы, как правило, брали верх в конфессиональных спорах с чувашами-«язычниками», религиозное мировоззрение которых в пореформенную эпоху переживало острый идейный кризис. Подобные мировоззренческие словесные «баталии» татар-мусульман и православных чувашей, в большинстве своем не укрепившихся в «русской вере»,

обычно также заканчивались не в пользу последних. Вот как отразил данный эпизод крестьянского повседневного бытия, имевший место в первые пореформенные десятилетия в г. Чистополь одноименного уезда Казанской губернии, уроженец д. Чувашская Чебоксарка Н.М. Охотников в воспоминаниях: «Мы возили хлеб к одному и тому же купцу и, переночевавши ночь, утром возвращались домой. Здесь любопытно было мне слушать споры, возникавшие ночью между русскими, чувашами и татарами в людской купца, где народу всегда было много, и все ночевали вместе с партиями, расположившись на нарах, полатях и печке. Споры всегда начинались из-за пустяков татарами. Положим, чувашин произнес татарское слово неправильно, объясняясь с татарами на их языке. Это уже служило поводом к спорам. Татары тотчас придираются к чувашину: как это он не может говорить правильно по-татарски, когда весь век свой живет между татарами? Этим они побуждают к спору и чувашина. С той и другой стороны число спорящих все возрастает; сначала говорят об обычаях, костюме, наконец переходят к религии. Конечно, победителями большею частью остаются татары, так как неопределенные, сбивчивые религиозные воззрения чувашей не выдерживают сравнения с магометанским верованием, на что татары больше и налегают в спорах; а с другой стороны, и крещеные чувашаи ничего не могут сказать в пользу христианской религии, потому что христианину-чувашу, собственно, чужды истины и основы религии, так как он не может понять то, что слышит единственно в церкви, да к тому же на церковнославянском языке, на языке, совершенно ему непонятном»⁸¹. В 1904 г. священник с. Трехизб-Шемурша Буинского уезда Симбирской губернии Стефан Павлов не без сожаления констатировал, что «чувашаи-христиане, в большинстве мало знакомые с христианством, в разговоре с татарами не только не могут опровергать мухаммеданство, но даже, показав татарам сущность христианской веры, постоять за себя»⁸².

Мир же чувашской деревни в конфессиональном отношении был дифференцированным — приверженцы традиционных верований, православные, мусульмане. В среде первых часть общности горой стояла за веру отцов и дедов, часть ратовала за ее реформирование, часть ориентировалась на «русскую веру», часть — на «татарскую веру». И православная чувашская община объединяла разные группы верующих — устойчивых в «русской вере», «двоеверов», «язычествующих» и «магометанствующих». В пореформенное время основная часть чувашской этнической общности еще только шла к устойчивой вере: разряд «строгих православных» в их среде составлял меньшинство⁸³.

Четвертый фактор — социально-психологический. В этнокультурном общении татар с чувашами в силу своей ментальности первые являли собой, образно выражаясь, ведущее звено, а вторые — ведомое. Данная особенность двух «стихий» отражена в на-

блюдениях многих современников. Отмечая названную специфику отношений между двумя этническими общностями, этнограф Г.И. Комиссаров, к примеру, счел необходимым подчеркнуть, что «племенное родство и некоторое сходство языков много способствуют единению чувашей с татарами, а подвижность характера казанских татар, их коммерческие склонности, чистоплотность⁸⁴, трезвость и внешняя религиозность заставляют чувашина признавать превосходство татарина над ним самим»⁸⁵. Соплеменников, кто отличался проворством и дерзостью, чуваша удостаивали лестной социально-психологической характеристики — «смелый, как татарин»⁸⁶. Жители чувашского села Большая Тояба Тетюшского уезда Казанской губернии в хозяйственно-бытовом аспекте предпочитали иметь дело с татарами, чем с русскими, находя их более чистоплотными («не садятся за стол, не вымыв руки») и трезвенниками («не пьют пива и водки»)⁸⁷. Чуваша татар считали также более мастеровитыми, чем сами. В тех случаях, когда ту или иную выполненную работу или изготовленную вещь они находили неудовлетворительными, не без досады произносили: *Чăваш алли çав, тутар алли мар* — «Увы, чувашская рука, не татарская»⁸⁸.

Как хозяйствующие субъекты чувашские и татарские крестьяне вместе с другими этническими общностями региона являлись неотъемлемыми участниками экономических отношений. В данном плане социальное пространство села представляло единый живой организм. Прямо или опосредованно хозяйственная деятельность всех этнических групп крестьян была взаимосвязана. Экономическое пространство деревни, таким образом, и для чувашей, и для татар, и для других этносов являлось полем взаимного притяжения. Из этнографических записок современников, составленных в начале XX в., предстает весьма объемная картина о совместном хозяйствовании и проживании крестьян различных национальностей в «общем доме». Деревня Яргунькино Ядринского уезда Казанской губернии: «Чуваша торгуют с русскими и татарами. Русские покупают в среде чувашей мясо, шкуры... и новую шерсть. Татары в среде чувашей покупают старых лошадей, сами завозят в их среду [вяленую] рыбу. Чуваша в среде русских покупают хороших лошадей и прочие пользующиеся спросом вещи. В среде чувашей промышляют и русские, и татары... Чуваша нанимаются к богатым русским в работники»⁸⁹. Деревня Новое Изамбаево Тетюшского уезда Казанской губернии: «У нас здесь чуваша и русские живут очень дружно, одалживают друг другу в необходимых случаях вещи, во время праздников гостят друг у друга. И с татарами живут очень хорошо: многие друг другу дают займы деньги, одалживают хлеб»⁹⁰. Деревня Азбаба Свияжского уезда Казанской губернии: «Более половины татар-домохозяев свои земельные наделы сдают в аренду чувашам-однодеревенцам»⁹¹.

В контактных зонах тесные хозяйственно-экономические связи соседей, как правило, перерастали в близкие, добрососедские, доверительные отношения. В деревнях Альшеево, Таковары, Раково, Кищак, Пимурзино, Бюрганы, Кошки-Теняково, Новые Мертли и Чувашский Сорокамьш Буинского уезда Симбирской губернии на рубеже XIX—XX вв. в урожайные годы татарские крестьяне нанимались к чувашам жать хлеб. Труд окрестных татарских женщин и девушек использовался чувашками для прядения кудели, ткань холста. Татары и чувашки легко находили общий язык и при торговых сношениях: «к русскому, каким бы хорошим ни был у него товар, если рядом торгует татарин, чувашки не обращаются; говорят, что не владеют русским языком». Соседи водили взаимное «хлебосольство». Многие чувашские крестьяне имели в среде татар названных друзей — *тус*, в нужное время приглашали своих этнических партнеров лечить больных. Чувашская молодежь общалась со сверстниками-татарами на равных, дружелюбно, принимала участие в их игрищах⁹². Жители татарских деревень, расположенных в 10-верстной округе от с. Подгорные Тимяши Цивильского уезда Казанской губернии, нанимались к чувашам в пастухи и караульщики, совместно с ними «водили пчел». 8 ноября, в Михайлов день (день Михаила-архангела), совпадавший здесь с престольным праздником в приходской церкви, «почти в каждом доме» чувашей «искони» гостили «любимые гости» — окрестные татары⁹³. Аналогичная ситуация наблюдалась в Цивильском уезде в чувашской деревне Старое Муратово и ее окрестностях. И здесь в среде чувашей промышляли татары-мусульмане, работая кто пастухом, кто караульщиком. Соседи водили друг с другом и хлеб-соль: «в чувашские праздники татары бывают в гостях у чувашей, а в татарские, наоборот, чувашки бывают у татар»⁹⁴.

Хозяйственно-экономические отношения между чувашскими и татарскими крестьянами строились на прагматических началах. С иноплеменниками, кто выполнял к установленному сроку и в полном объеме взятые на себя обязательства, предоставлял качественные «промышленные» услуги, торговал без обмана, скупал по приемлемой цене сельскохозяйственную продукцию и т.д., укрепляли связи: им оказывали особые знаки внимания, предоставляли стол и кров. Житель д. Мокры Цивильского уезда Казанской губернии в этнографических записках, составленных в 1911 г., отмечает: «Чувашки очень любят татар, носят татарские шапки. Когда они приезжают в деревню продавать сушеную рыбу, не владея сколько-нибудь сносно их языком, с большим желанием завязывают с ними беседу. Подражая татарам, некоторые из чувашей стали брить головы. Еще продающих рыбу татар приглашают к себе на ночлег. Их лошадям дают овес. Татары такому приему очень рады, угощают домохозяев сушеной рыбой»⁹⁵.

Но в лице татарских хлебопашцев, являвших собой в социокультурном плане более продвинутую общность, в хозяйственно-экономических связях чувашаи имели партнеров с относительно высокими стандартами отношений. Не всегда имея возможности их удовлетворить, они, случалось, вынуждены были отказываться от сношений с соседями. В этнографических записках уроженца д. Малые Бикшихи Цивильского уезда Казанской губернии М. Зайцева читаем: «Когда чувашаи не успевают сами дожать хлеб, то нанимают однодеревенцев, которые кончили жать, или же приезжающих в деревню татар. Татары иногда приезжают целыми семьями, но чувашаи нанимают татар очень неохотно, только по необходимости, когда некого нанять, потому что татары требуют от чувашей хорошей пищи, а в противном случае жнут нечисто и обращаются с чувашами грубо»⁹⁶.

В условиях национальной неоднородности социального пространства, хозяйственная жизнь средневожской деревни, как и другие компоненты крестьянского повседневного бытия, была пронизана этнокультурной составляющей. Чтобы строить прочные, долговременные экономические связи, и чувашские, и татарские хлебопашцы прежде всего должны были считаться с «самостью» этнических партнеров. Этнокультурная и этноконфессиональная дипломатия являлась важным фактором-условием, определявшим динамику хозяйственно-экономических отношений между двумя этническими общностями. В той или иной форме она предшествовала или сопровождала все их сношения в данной сфере. В ходу были учтливое обращение, проявление такта, уважительное отношение к чужому культурному полю и т.д. Вступая с окрестными татарами в хозяйственные и иные контакты, жители чувашской деревни Новое Изамбаево Тетюшского уезда Казанской губернии, часто случалось, приглашали их и к столу. При этом обязательно интересовались, употребляют ли они тот или иной продукт в пищу. Аналогичную учтливость проявляли к чувашским хлебопашцам и татары⁹⁷. Некоторые чувашские крестьяне, занимающиеся отхожим портняжным промыслом в среде татар-мусульман, стараясь заслужить симпатию со стороны заказчиков, надевали тибетейки⁹⁸.

Хозяйственно-экономические, житейские и бытовые отношения между чувашами и татарами имели следствием не только процесс этнокультурного сближения общностей, но и возникновение локальных очагов их этнокультурного охлаждения. В торговых, подрядных, кредитных, арендных операциях татары, более продвинутые в данных сферах деятельности, не всегда считались с интересами чувашей, что в условиях рыночных реалий вызывало, естественно, кратковременные хозяйственно-экономические трения, накал страстей. Так, в начале XX в. чувашские крестьяне Батыревской волости Буинского уезда Симбирской губернии не жаловали население татаро-мишарской



Татарские крестьяне за обедом. Конец XIX (не исключено: начало XX в.).
(Никольский Н.В. Собр. соч. Т. 4: Этнографические альбомы. Чебоксары, 2009. С. 31)

деревни Шихирданы, ее жителей находя «злыми» и «вороватыми». Столь нелестными эпитетами шихирданцы были обязаны некоторым членам сельского общества, кравшим товар у чувашских торговцев на базаре в с. Большое Батырево, а случалось, чинившим над ними и физическое насилие. Чувашки даже опасались проходить через д. Шихирданы⁹⁹. В сфере земельных отношений при существенном ущемлении интересов одной из сторон трения между представителями двух общин иногда приобретали острый и затяжной характер. Подобный случай имел место, в частности, в Тетюшском уезде Казанской губернии, где чувашские крестьяне д. Новое Изамбаево долго судились из-за 6 дес. луговых угодий с татарскими хлебопашцами д. Исаково¹⁰⁰. В отдельных местностях контактных зон имело место демонстративно-вызывающее поведение татар в отношении чувашей. В составленных в начале XX в. этнографических записках уроженца чувашской деревни Новое Котьяково Буинского уезда Симбирской губернии Леонтия Пайминова находим, в частности, следующее: «Татары от нас недалеко, всего в двух верстах. Они держат нашу деревню в страхе. Вымогают хлеб у богачей»¹⁰¹. Понесшие

в результате подлога, обмана, обвеса, мошенничества, физического насилия и прочих обстоятельств данного ряда материальные и моральные издержки, чуваша склонны были видеть в зеркале отторжения и всю этническую общность обидчиков: «Связавшись с татаринном, легко от него не отвяжешься, он прилипнет как репейник. Торгующие в деревнях татары еще нахальнее, они не преминут при случае надуть робкого, легковверного чуваша»¹⁰².

Как известно, вера и объединяет, и разъединяет социум. Вероисповедная составляющая, в силу подобной своей природы, оказывала разнонаправленное воздействие на совместное проживание двух соседей — чувашей и татар. Чувашские крестьяне вступили в эпоху капитализма «язычниками» и, в большинстве своем, «язычествующими» христианами. Их этнокультурный контакт с татарами-мусульманами строился с опорой на концепт, что Бог создал на земле «77 народов, 77 языков и 77 вер»¹⁰³. Подобное восприятие мира открывало дорогу как для культурного, так и для конфессионального диалога чувашей со своими соседями. Чувашские пословицы гласят: *Этем пур те пёр: вырӑс та, тутар та, чӑваш та, мӑкши те* — «Люди все равны: и русский, и татарин, и чуваш, и мордва»; *Тутар та турра пуççанать* — «И татарин молится Богу»¹⁰⁴. В живущей по стародавним традициям чувашской деревне обращение при болезни близких к мулле или их приглашение к себе для совершения религиозного обряда во второй половине XIX — начале XX в. не было единичным явлением¹⁰⁵.

Относительно терпим был к вере соседей и татарский «народный ислам». В воспоминаниях Н.М. Охотникова, составленных в 1888 г., читаем: «Мне самому приходилось слышать от татар, которые утверждали чувашам, что мы все — дети одного Бога»¹⁰⁶.

В условиях проводимого самодержавным государством курса на религиозную унификацию страны в исторически сложившейся ситуации взаимной относительной конфессиональной толерантности часть чувашских «язычников» и «язычествующих» христиан «ушла в татары», избрав в качестве духовно-нравственной опоры жизни веру своих соседей — ислам. Многовековое совместное проживание, близость языков и культур, тесные контакты в разных сферах жизни — вот перечень основных факторов, обусловивших подобный их выбор. Чаще уходили в татары некрещеные чуваша, религиозное мировоззрение которых в эпоху капитализма переживало острый кризис. Чуваша-«отступники» д. Шаймурзино Буинского уезда Симбирской губернии, к примеру, смотрели на язычество «как на вещь, отжившую свой век, утратившую свое первоначальное значение»¹⁰⁷. Священник Стефан Павлов в 1905 г. в отношении чувашей, проживавших в округе с. Трехизб-Шемурша Буинского уезда Симбирской губернии, пи-

сал: «Татары имеют на чуваш громадное влияние. В жизни чуваш-язычников почти мало своего, настоящего чувашского как в обычаях, costume, обстановке, так и в воззрениях и в разговоре. Есть чуваш почти отатарившиеся и отатаривающиеся, есть желающие открыто перейти в мухаммеданство с высочайшего разрешения. Отатариваются и язычники, и отпадшие от христианства в язычество, каковых немало. Темным чувашам татары во всем дают советы, во всем прививают свои взгляды и вкусы, находясь с ними в постоянном соприкосновении. Большинство чуваш, пока они в язычестве, во всем доверяют больше татарам, чем русским и даже священнику из чуваш»¹⁰⁸. Как отмечал современник, в начале XX в. приверженцы традиционных верований из чувашей в д. Малое Русаково Свияжского уезда Казанской губернии «довольно открыто» высказывались о потребности перейти либо в православие, либо в мусульманство. Их язычество находилось в сильном упадке: «оно обеднело, обряды многие перезабыты, многие искажены, вследствие чего язычество утратило свое прежнее значение и не имеет для них прежнюю ценность; а у самих чуваш по мере этого проявляется потребность пополнения уничтожившихся религиозных обрядов, что постепенно замещается взятыми у татар и только частью у крещеных чуваш обрядами». От принятия ислама язычников удерживала лишь боязнь утратить взаимосвязи с соплеменниками-христианами¹⁰⁹.

Хозяйственно-экономические, житейские, бытовые и брачные отношения мусульмане-неофиты из чувашей предпочитали иметь с татарами-мусульманами. Так, 15 декабря 1908 г. крестьяне татарской деревни Нижнее Чекурское и чувашско-татарской деревни Старое Чекурское (имела в своем составе два общества — татар и чувашей) Буинского уезда Симбирской губернии, собравшись на соединенный сход, приняли постановление о разделе общей земельной дачи между тремя сельскими обществами пропорционально количеству ревизских душ в каждом из них. Спустя год в ходе распределения земли 18 семей старочекуровских чувашских крестьян, принявших мусульманство, обратились к землемеру землеустроительной комиссии с заявлением, прося нарезать им землю на одном участке с единоверцами — обществом татар-мусульман д. Нижнее Чекурское. Возникшая непредвиденная ситуация вскоре благополучно разрешилась. Сходы всех трех сельских обществ сочли возможным уважить просьбу новоявленных «татар»¹¹⁰.

В эпоху капиталистической модернизации основная часть чувашского сельского населения, став объектом воздействия миссионерско-просветительской системы Н.И. Ильминского, укрепились в «русской вере». Подобный вероисповедный сдвиг имел естественным следствием конфессиональное и этнокультурное дистанцирование чувашей от

татар-мусульман как в контактных зонах, так и в местностях сплошного расселения. Уроженец д. Яргунькино Ядринского уезда Казанской губернии Степан Филимонов, к примеру, этноконфессиональную ситуацию в своей округе в начале XX в. описывает следующим образом: «Чуваши любят татар не так, как русских. Татары и русские очень скоро начинают между собой ссориться. Татар уважающий себя человек и в дом не пускает... Чуваши не жалуется татар за то, что они не крестятся, а татары чуваш — за то, что они молятся “сыну девы”»¹¹¹.

Став устойчивыми носителями христианской веры, чуваш в бытовой и житейской сфере больше стали ориентироваться на русский образ жизни. Так, в Цивильском уезде Казанской губернии до 1880-х гг. жители чувашских сел Ковали и Мусирмы «поддерживали тесную дружбу» с татарскими хлебопашцами деревень Акзегитово, Тугаево и Сунчелево:

«татары были желанными гостями у чувашей, чуваш — у татар». В Пасху и Семик татары гостили у чувашей семьями. В начале XX в. в праздничные дни в селах Ковали и Мусирмы наблюдалась другая картина — кроме караульщиков и пастухов, других татар в среде чувашей, как правило, уже не было¹¹². Жители чувашской деревни Новое Байбатырево Тетюшского уезда Казанской губернии, в последней четверти XIX в. предпочитавшие общаться между собой по-татарски, с укреплением в «русской вере» постепенно вернулись к родному наречию. Как свидетельствует современник, в 1910-х гг. они все стали говорить «по-чувашски, только с некоторым татарским акцентом»¹¹³. В начале XX в. жители чувашского села Троицкое Ядринского уезда Казанской губернии



Три чуваша, пришедшие на богомолье в город. Конец XIX (не исключено: начало XX в.).
(Никольский Н.В. Собр. соч. Т. 4: Этнографические альбомы. Чебоксары, 2009. С. 73)

считали татар-мусульман живущими в «срамной» вере. Подобный конфессиональный выпад в их адрес имел своей основой то обстоятельство, что ислам разрешал многоженство — «жить с тремя-четырьмя женами»¹¹⁴.

В чувашско-татарском пограничье и татары-мусульмане не оставляли совсем без внимания «недружественный» конфессиональный шаг чувашей — предпочтение ими христианского образа жизни стародедовскому. В отдельных местностях данный акт имел следствием разрыв хозяйственно-экономических связей между представителями этнических общин, накал страстей. Так, когда в начале 1880-х гг. чуваша д. Старое Янашево Тетюшского уезда Казанской губернии вместо пятницы стали праздновать воскресенье, их отношения с окрестными татарами-мусульманами заметно ухудшились. Сперва им пришлось выслушать оскорбление-упрек от почтенного старца-мусульманина, явившегося к ним «из ближней татарской деревни»: *Экей сасы чувашлар, менэ мин житмеш елга [яшькэ] життэм инде, чувашлар атна кенне ташилаганны курганем юк иде, ник сез урыс булдыгыз?* — «Вонючие чуваша, за свои семьдесят лет я еще никогда не видел, чтобы чуваша не признавали четверг; почему вы стали как русские?» А вскоре отпавшие от православия крещеные татары с. Алькеево заявили им, что будут «бить и крошить их сохи, бороны», если в пятницу они явятся к ним на арендованное поле пахать¹¹⁵.

В части населенных мест, расположенных в чувашско-татарском пограничье, а также в некоторых чувашско-татарских деревнях, в условиях этнической и конфессиональной мобилизации двух этнических общностей усилилось культурное давление татар-мусульман на чувашей. 19 декабря 1914 г. уроженец д. Малые Бикшихи Цивильского уезда Казанской губернии Михаил Зайцев внес в свои этнографические записки следующие строки: «Татары заезжают к язычникам и уверяют их, что будто христианская вера ничтожна, не истинна, а магометанство — главная вера, без магометанства спастись ни за что нельзя»¹¹⁶. Входящие в Чебоксарский уезд Казанской губернии деревни Семенчино и Карамышево располагались в близком соседстве и были отделены небольшим оврагом. В первой проживали чуваша-христиане и чуваша-язычники, во второй — татары-мусульмане и три семья чувашей-язычников. В начале XX в. последним выпала печальная участь быть на острие конфессионального противоборства двух общин — православной и мусульманской. К ним постоянно ходили «люди, говорящие то о Христе, то о Мухаммеде», лишая тем самым покоя. Чуваша, проживавшие в д. Семенчино, жаловались, что «мухаммедане ломают и похищают вновь поставленные кресты на могилах покойников и позволяют поругание над изображениями св. икон на кладбище»¹¹⁷. Но чаще кипели страсти в чувашско-татарских деревнях, где чуваша, не-

смотря на миссионерские потуги мусульман, сохраняли верность православной традиции¹¹⁸.

Став подданными Московского государства, чувашаи и татары вместе с другими народами вследствие множества причин и обстоятельств внутреннего и внешнего плана включились в процесс заселения и хозяйственного освоения его бескрайних просторов. В Российской империи к концу XIX в. 98,9 % чувашей проживало в Волго-Урале¹¹⁹. За пределами своей этноисторической территории — в Самарской, Уфимской, Саратовской и Оренбургской губерниях — часть этноса проживала бок о бок с волго-уральскими татарами. И на новых землях этнокультурное взаимодействие чувашей и татар во второй половине XIX — начале XX в. в своих основных чертах имело то же внутреннее содержание и динамику, что и в Казанской и Симбирской губерниях. И здесь в этнически смешанных селениях и контактных зонах чуть ли не повсеместно чувашаи жили на «татарский лад»: вместо воскресенья праздновали пятницу, брили головы, носили тубетейки, ели конину, тайно или открыто соблюдали мусульманские обряды и т.д.

В отдельных местностях палитра красок татарского этнокультурного доминирования имела множество оттенков. Они выражались в степени усвоения чувашами образа жизни своих соседей, в практике использования ими в обыденной жизни татарского языка, в тесноте контактов двух общин в хозяйственно-экономической, житейской и бытовой сферах и т.д. Чувашские крестьяне д. Караш-Азиково¹²⁰ Мензелинского уезда Уфимской губернии «почти со всех сторон» соседил с татарами. Находясь в таком окружении, они хорошо усвоили татарский язык, многие из них тяготились родным наречием. В пореформенное время между собой чувашаи предпочитали общаться на татарском языке. В д. Караш-Азиково женщины не носили *сурпан* (национальный головной убор в виде полотенца из белого домотканого тонкого холста, украшенный вышивкой. — Г.Н.) и *хушпу* (традиционный головной убор замужней женщины, богато украшенный серебряными монетами и бисером. — Г.Н.), а обходились платками, повязывая их как татарские женщины. Практически ничем не отличалось от татарского внутреннее убранство жилищ чувашей. И гостей они встречали, как татары — «первым долгом угощают чаем, причем ставят сливочное масло, черный хлеб, растягивается по коленам гостей длинное полотенце, и при угощении употребляют слова татарские»¹²¹. «Сильный татаризм» был характерен для жителей чувашской деревни Базгиево Белебеевского уезда Уфимской губернии. Между собой ее обитатели старались «больше говорить по-татарски», чувашские слова произносили на татарский лад, при общении использовали татарские слова и татарские обороты речи (*Эпӗ ӗлӗк пит аван вулаттӑм, хасӗр [> тат. хэзер] алӑ пӑсӑлчӗ* — «Раньше я очень хорошо умел читать, а теперь

разучился»). Некоторые из молодых людей носили татарский костюм, но голову, в отличие от татар, не брили. Окрестные татары относились к чувашам высокомерно. С теми, кто не ел в гостях конину, обращался к ним по-русски или по-чувашски, накладывал при общении на себя крестное знамение, татары прекращали всяческие сношения, и гнали их со двора, называя: *бозылган нэсте* («испорченный»), *дунгыз* («свинья»), *керэмен* («крещеный»). Чуваш, на глазах татарина едящий свинину, обязательно попадал в немилость. С ним, «большим грешником», они никогда не садились за один стол. Чувашам, обращавшимся к татарам при покупке чего-либо на их наречии, товар отпускался «намного дешевле»¹²². «Почти по-татарски» жили чувашаи в д. Алексеевка Бугульминского уезда Уфимской губернии. Ее жители соблюдали уразу, мужчины носили тюбетейки, ходили в местную мечеть, некоторые брили усы и «обстригали» бороду, голову не брили¹²³. Отношения жителей чувашского села Ерилкино Бугурусланского уезда Самарской губернии с окрестными татарами и влияние татарской этнокультуры на чувашей в этнографических записках современника являют следующую картину: «Чуваши нашего села, как православные, так и язычники, благодаря близости татарских деревень, с давних времен находятся под сильным влиянием мусульман. Отношение татар к чувашам всегда было благосклонно, приветливо, гостеприимно. Поэтому чувашаи данной местности переняли от татар их костюм, обычаи и обряды, а язычники — религию. Когда чувашин поедет в соседнюю татарскую деревню к татарину по своей необходимости или в гости, то разговор ведется обязательно на татарском языке, а если татарин приезжает в чувашскую деревню, тоже разговаривают по-татарски. Чувашаи нашего села ведут с татарами близкое знакомство. Таким образом некоторые татарские слова усваивались чувашами в неизменном виде. Для ясности могу привести несколько слов, перенятых чувашами от окружающих татар, в следующем порядке: *кумэч* — калач, *каймак* — сметана, *кем* — кто, *кунак* — гость, *кунакльй* — в гости, *кавын* — дыня, *кыяр* — огурец, *кул* — рука, *май* — масло, *тэмже* — табак, *юке* — лыко, *сэгат* — часы, *умарталык* — пчельник, *балык* — рыба, *яулык* — платок, *тэрзэ* — окно, *чумеч* — ковш, *почмак* — угол, *бар* — есть (имеется. — Г.Н.). Эти вышеозначенные слова чувашами нашего села с давних времен употребляются. Употребление чувашами татарских слов не уменьшается, а все прибавляется. Каждый чувашин прекрасно знает говорить по-татарски; а если этому чувашу встретится русский человек, то он с большим трудом только может вести разговор на русском языке. Почему? Потому что русские не могли оказывать влияние на чувашей, благодаря дальности русских сел и деревень (1911 г.)»¹²⁴.

Во второй половине XIX — начале XX в. и за пределами Казанской и Симбирской губерний — как правило, в контактных зонах — чуваша пережили несколько волн «отпадения» в ислам. Как и на этноисторической территории, и здесь мусульмане-неофиты из чувашей обычно причисляли себя к татарской этнической общности¹²⁵. По подсчетам Д.М. Исхакова, во второй половине XIX — начале XX в. в Волго-Уралье татарами было ассимилировано, с учетом чувашского компонента молькеевских кряшен, более 12 тыс. чувашей¹²⁶.

* * *

Чувашско-татарские взаимоотношения в средневожской деревне во второй половине XIX — начале XX в. представляли многослойное, сложное явление. В данной сфере одновременно происходило и притяжение этнических общностей друг к другу, и их дистанцирование, при превалировании первой тенденции. Притяжение имело своей основой генетическое родство, близость языков и культур, длительное проживание в волжском «общем доме», тесные контакты в разных сферах жизни, к дистанцированию (отчуждению) главным образом приводили принадлежность к разным религиозным общинам и неучет интересов этнического партнера при хозяйственно-экономических и бытовых сношениях.

Тенденция сближения рельефно проявлялась в контактных зонах, где тесные хозяйственно-экономические связи перерастали в добрососедские и близкие, доверительные отношения. В татаро-чувашском пограничье в условиях проводимого самодержавным государством курса на религиозную унификацию часть чувашских язычников и «язычествующих» христиан, выбрав в качестве духовного ориентира ислам, растворилась в среде татар-мусульман. В культурном поле православия часть чувашей, проживавшая бок о бок с крещеными татарами, в результате этнокультурного сближения с ними также утратила свою этническую идентичность. В контактных зонах в условиях этноконфессиональной мобилизации общин с укреплением чувашей в православии явно наметилось и этнокультурное отчуждение этнических общин.

В районах сплошного расселения чувашей и татар контакты между ними были эпизодическими и не столь тесными. Как следствие, социально-психологическое и этнокультурное дистанцирование представителей двух этносов здесь было более выраженным. Но подобная ситуация почти не сказывалась на сношениях между чувашами и татарами в хозяйственно-экономической сфере. Татар-мусульман, как носителей иной монотеистической традиции, устойчивые в православной вере чуваша склонны были видеть в зеркале отторжения, а их же, как участников хозяйственно-экономических отношений и соседей по «общему дому», — в зеркале притяжения.

И в контактных зонах, и за их пределами проявляемая чувашами и татарами этнокультурная и этноконфессиональная дипломатия в той или иной форме предшествовала сношениям или сопровождала их. Чувашско-татарский этнокультурный взаимообмен на Средней Волге имел место как асимметричный процесс. Доминирующим было культурное влияние татар, что было обусловлено демографическим, социально-экономическим, социокультурным и социально-психологическим факторами.

Литература, источники и примечания

¹ Подсчитано по: Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. Казанская губерния. СПб., 1903. Т. 14. С. 100, 101; Симбирская губерния. СПб., 1903. Т. 39. С. 62, 63.

² Подсчитано по: Крестьянское землевладение Казанской губернии. Казань: Типолитограф. Н.В. Ермаловой, 1907. Вып. 1—12; Подворная перепись Симбирской губернии 1910—11 гг. Симбирск: Типолитограф. губернского правления, 1912—11 гг. Симбирск, 1912—1915. Вып. 1—8. Хутора и поселки в расчет не приняты.

³ Подсчитано по: Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. Казанская губерния. С. 104—107; Симбирская губерния. С. 64—67.

⁴ Подсчитано по: Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. Казанская губерния. С. 104—107; Симбирская губерния. С. 64—67.

⁵ Багин С. Об отпадении в магометанство крещеных инородцев Казанской епархии и о причинах этого печального явления // Православный собеседник. 1910. Январь. С. 119.

⁶ НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 233. Инв. № 5803. Л. 426.

⁷ Там же. Ед. хр. 242. Инв. № 5861. Л. 249. Здесь и далее в необходимых случаях текст с чувашского на русский переведен нами.

⁸ Татары-кряшены в зеркале фольклора и этнографических сочинений слушателей Казанских кряшенских педагогических курсов (педагогического техникума) (1921—1922 гг.): сборник документов и материалов / сост., авт. предисл. и примеч. Р.Р. Исхаков, Г.А. Николаев. Казань: Ин-т истории им. Ш. Марджани АН РТ; Чебоксары: Чуваш. гос. ин-т гуманитар. наук, 2014. С. 242.

⁹ Месарош Д. Памятники старой чувашской веры. Пер. с венг. Чебоксары: ЧГИГН, 2000. С. 16—17.

¹⁰ В 1984 г., будучи начинающим исследователем, автор настоящей работы принял участие в комплексной экспедиции по изучению материальной и духовной культуры чувашей, проживающих за пределами Чувашской АССР. При общении с некрещеными соплеменниками мне, природному чувашу, свободно общающемуся на родном языке, респонденты не раз отказывали в принадлежности к общности чувашей. В их понимании, с момента крещения мои родичи и я стали русскими, ибо приняли «русскую веру».

¹¹ Ваттисен с̄мах̄сем, калар̄аш̄сем, сутмалли юмах̄сем = Чувашские пословицы, поговорки и загадки / Н.Р. Романов пухса хат̄рлен̄е. 2-м̄еш̄ к̄алар̄ам. Шупашкар: Ч̄аваш̄ к̄е̄неке изд-ви, 2004. С. 160.

¹² НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 159. Инв. № 4723. Л. 271; *Насыри К.* Избранные произведения. Пер. с татар. Казань: Татар. кн. изд-во, 1977. С. 75.

¹³ НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 184. Инв. № 5214. Л. 195, 196.

¹⁴ В данном случае не представляется возможным уточнить, о каком конкретном населенном месте чувашей идет речь. Слово *в̄арман* (лес) представлено в названиях десятков их населенных мест: *В̄арман*-

кас Улаксар (Вурманкас-Алаксары), Вӳрманкас Асламас (Вурманкас-Асламасы), Вӳрманкас Тӳран (Вурманкас-Туруново), Вӳрманкас Чуракасси (Вурманкас-Чурино), Вӳрманкас Алманч (Вурманкас-Алманчино) и т.д. Слово *кас*, входящее в название села или деревни, означает околоток. См.: Нестеров В.А. Населенные пункты Чувашской АССР, 1917–1981 годы: Справочник об административно-территориальном делении. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1981. С. 144–147; Ашмарин Н.И. Словарь чувашского языка. Чебоксары: Руссика, 1994. Т. 6: К (Ка-Корак кӳпси). С. 127.

¹⁵ К. Вас. Эпӳ пӳр тутарпа каласни // Хыпар. 1906. № 13. С. 207–208.

¹⁶ НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 184. Инв. № 5219. Л. 291.

¹⁷ Миштӳркен — так чувашаи обращались к татарам-мишарям, когда относились к ним слегка иронически и презрительно. См.: Ашмарин Н.И. Словарь чувашского языка. Чебоксары, 1999. Т. 7–8: К, Л–М. С. 256.

¹⁸ НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 174. Инв. № 5003. Л. 280, 281.

¹⁹ Там же. Ед. хр. 184. Инв. № 5219. Л. 288.

²⁰ Там же. Ед. хр. 276. Инв. № 6021. Л. 228.

²¹ Там же. Ед. хр. 251. Инв. № 5919. Л. 286.

²² Там же. Ед. хр. 184. Инв. № 5211. Л. 103.

²³ Там же. Ед. хр. 217. Инв. № 5689. Л. 505.

²⁴ Там же. Л. 507.

²⁵ Там же. Ед. хр. 218. Инв. № 5694. Л. 106.

²⁶ Ашмарин Н.И. Словарь чувашского языка. Т. 6. С. 226.

²⁷ Мошков В.А. Материалы для характеристики музыкального творчества инородцев Волжско-Камского края. I. Музыка чувашских песен // ИОАИЭ. 1893. Т. 11, вып. 1. С. 33.

²⁸ Тимофеев Г.Т. Тахӳрьял: этнографи тӳрленчӳкӳсем, халӳх сӳмахлӳхӳ, сӳрса пынисем, сӳрусемпе асаилӳсем [Девятиселье: этнографические зарисовки, народная словесность, полевые записи, письма и воспоминания] / пухса хатӳрленчӳсем А.В. Васильев, В.П. Станьял. Шупашкар: Чӳваш кӳнеке изд-ви, 2002. С. 46.

²⁹ Коблов Я.Д. О татаризации инородцев Приволжского края // Православный собеседник. 1911. Июль — август. С. 89.

³⁰ НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 158. Инв. № 4703. Л. 153, 154.

³¹ Там же.

³² Там же. Ед. хр. 184. Инв. № 5223. Л. 363.

³³ Там же.

³⁴ Кондратьев М.Г. Чувашская *савра юрӳ* и ее татарские параллели. Чебоксары, 1993. С. 56.

³⁵ Ахметьянов Р.Г. Общая лексика духовной культуры народов Среднего Поволжья. М.: Наука, 1981. С. 9, 17, 44, 49.

³⁶ Исхаков Р.Р. Параллели в религиозно-мифологических картинах мира и обрядовости татар и чувашей: опыт историко-этнографической реконструкции // Итоговые научные сессии 2011–2014 годов. Чебоксары: ЧГИГН, 2014. С. 344.

³⁷ Егоров Н.И. Чувашская диалектология и этимология // Теория и практика этимологических исследований. М.: Наука, 1985. С. 64.

³⁸ Ахметьянов Р.Г. Сравнительное исследование татарского и чувашского языков (фонетика и лексика). М.: Наука, 1978. С. 104.

- ³⁹ Мухамедова Р.Г. Татары-мишари: историко-этнографическое исследование. М.: Наука, 1972. С. 200.
- ⁴⁰ Ягафова Е.А. Чуваши Урало-Поволжья: история и традиционная культура этнотерриториальных групп (XVII — начало XX в.). Чебоксары, 2007. С. 52—55.
- ⁴¹ Мухамедова Р.Г. Указ. соч. С. 129.
- ⁴² См.: Иванов В.П. К вопросу о чувашско-татарских этнокультурных параллелях (Необходимые интерпретации некоторых фактов, приведенных в книге «Татары Среднего Поволжья и Приуралья») // Болгары и чувашы. Чебоксары, 1984. С. 103—120.
- ⁴³ Халиков А.Х. Основы этногенеза народов Среднего Поволжья и Приуралья / отв. ред. С.В. Кузьминых, Ф.Ш. Хузин; Ин-т истории им. Ш. Марджани АН РТ. Казань: Фолиант, 2011. С. 248.
- ⁴⁴ Ягафова Е.А. Чуваши-мусульмане XVIII — начала XXI века: монография. Самара: ПГСГА, 2009. С. 10—29.
- ⁴⁵ Исхаков Д.М. Молькеевские кряшены: проблема формирования и демографическое развитие в XVIII — начале XX в. // Молькеевские кряшены. Казань, 1993. С. 16; *Его же*. Историческая демография татар. Казань: Фэн, 2014. С. 252.
- ⁴⁶ Исхаков Д.М. Историческая демография татар. С. 253, 254.
- ⁴⁷ Иванов В.П., Николаев В.В., Димитриев В.Д. Чуваши: этническая история и традиционная культура. М.: ДИК, 2000. С. 37.
- ⁴⁸ Ахметьянов Р.Г. Сравнительное исследование татарского и чувашского языков (фонетика и лексика). С. 204.
- ⁴⁹ Нестеров В.А. Населенные пункты Чувашской АССР, 1917—1981 годы. С. 192, 195, 246.
- ⁵⁰ Насыри К. Избранные произведения. С. 54, 55.
- ⁵¹ НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 195. Инв. № 5551. Л. 556.
- ⁵² Кремлев А. Отчет Казанского епархиального инородческого миссионера за 1912 г. // Известия по Казанской епархии. 1913. № 36. С. 1075.
- ⁵³ Филиппов Г. Чуваши и татары: Татарско-чувашские девичьи хороводы в Тетюшском и Цивильском уездах Казанской губернии // Православный собеседник. 1915. Июль — август. С. 753—759.
- ⁵⁴ НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 208. Инв. № 5695. Л. 82—83.
- ⁵⁵ ОР РГБ. Ф. 424. Оп. 1. Картон 1. Д. 11. Л. 2, 3.
- ⁵⁶ НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 217. Инв. № 5688. Л. 454.
- ⁵⁷ Там же. Ед. хр. 180. Инв. № 5164. Л. 382а.
- ⁵⁸ Исхаков Д.М. Этнографические группы татар Волго-Уральского региона (принципы выделения, формирование, расселение и демография). Казань, 1993. С. 138, 139.
- ⁵⁹ Филиппов Г. Чуваши и татары: Татарско-чувашские девичьи хороводы в Тетюшском и Цивильском уездах Казанской губернии. С. 753.
- ⁶⁰ Золотницкий Н.И. Корневой чувашско-русский словарь, сравненный с языками и наречиями разных народов тюркского, финского и других племен. Казань: Тип. Императ. ун-та, 1875. Приложение XIII. С. 227.
- ⁶¹ Магницкий В. Несколько данных о «мишарях» (мещера, мещеряки) и селениях их в Казанской и Симбирской губерниях // ИОАИЭ. 1896. Т. 13, вып. 4. С. 248; Пчелов А. Чуваши или татары? Несколько слов о деревне Кушелге Тетюшского уезда и о других деревнях Тетюшского и Цивильского уездов // Православный собеседник. 1913. Кн. 2. С. 126, 127.

⁶² НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 310. Инв. № 6199. Л. 224.

⁶³ Подсчитано по: Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. Казанская губерния. С. 104–107; Симбирская губерния. С. 64–67.

⁶⁴ Там же. Подсчет наш.

⁶⁵ НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 251. Инв. № 5919. Л. 317.

⁶⁶ ГИА ЧР. Ф. 15. Оп. 1. Д. 2087. Л. 123.

⁶⁷ НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 151. Инв. № 4591. Л. 106.

⁶⁸ *Каппелер А.* Предпосылки и развитие национальных движений в Среднем Поволжье в сравнении с другими регионами Российской империи // Известия Национальной академии наук и искусств Чувашской Республики. 1996. № 2. С. 204.

⁶⁹ *Заидуллин И.К.* Перепись 1897 года и татары Казанской губернии. Казань: Татар. кн. изд-во, 2000. С. 166–191.

⁷⁰ НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 151. Инв. № 4592. Л. 124.

⁷¹ Там же. Ед. хр. 196. Инв. № 5562. Л. 207.

⁷² *Михайлов С.М.* Собрание сочинений / сост. В.Д. Дмитриев. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2004. С. 50, 51, 53. Подробно о чувашских исторических преданиях см.: *Дмитриев В.Д.* Чувашские исторические предания: Очерки истории чувашского народа с древних времен до середины XIX века. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1993.

⁷³ *Тимофеев Г.Т.* Тăхăрьял: этнографи тёрленчĕкĕсем, халăх сăмахлăхĕ, сырса пынисем, сырусемпе асаилуĕсем. С. 194.

⁷⁴ Чăваш халăх пултарулăхĕ. Ваттисен сăмахĕсем [Чувашское народное творчество. Пословицы и поговорки] / пухса хатёрленĕ, умсăмахпа аңлантарусене сыраканĕ О.Н. Терентьева. Шупашкар: Чăваш кĕнеке изд-ви, 2007. С. 271, 276.

⁷⁵ *Ашмарин Н.И.* Очерк народной поэзии чуваш // Этнографическое обозрение. 1892. № 2. С. 51.

⁷⁶ НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 285. Инв. № 6056. Л. 220.

⁷⁷ Там же. Ед. хр. 242. Инв. № 5861. Л. 251.

⁷⁸ Чăваш халăх пултарулăхĕ. Ваттисен сăмахĕсем. С. 274, 275.

⁷⁹ Священник с. Мусирмы Цивильского уезда Казанской губернии Д.Ф. Филимонов, отнеяя возвышающее начало в культуре соплеменников, в письме к Н.И. Ильминскому от 15 июня 1885 г. писал: «Европейский образованный человек, первый раз увидавши чуваш, найдет их дикими, во всех отношениях бедными, непривлекательными, грубыми и невежественными. С точки зрения европейски образованного человека, богатство духовных сил и степень их развития какого бы то ни было народа определяются религиозным состоянием, богатством литературы, процветанием наук, произведениями искусств, экономическим благосостоянием и общественным устройством этого народа. Но у чуваш почти ничего подобного нет, общественное устройство их основано на законах империи, а религия более языческая, чем христианская. Но из этого не следует, что Бог обидел чуваш силами и способностями души, что духовная природа чуваш беднее, чем у народа европейски цивилизованного, и что в чувашской жизни нет ничего нежного, искреннего и привлекательного. У чуваш была и есть своя религия. Хотя она языческая и ложная, но в ней обнаруживается проявление духовных сил чуваш. У чуваш много сказок, песен, пословиц, в которых зло осмеивается, а добродетель восхваляется; правда и истина побеждают неправду и ложь. У чуваш есть также своя музыка, напр., пузырь, волынка и чувашские гусли... Чувашаи выработали особенные чуваш-

ские способы вычисления площадей; занятие земледелием приучило их наблюдать за явлениями природы, вникать в их причины и примечать их следствия... Чувацкий костюм — мужской и женский — украшается в высшей степени красивыми, разнообразными и разноцветными вышивками. Занятие вышивками дало чувашам возможность вырабатывать и установить замечательно своеобразную систему считать, и достигли они некоторого совершенства в искусстве вышивания». См.: Материалы по истории образования и просвещения народов Волго-Уралья в рукописных фондах Н.И. Ильминского: сборник документов и материалов / сост. Р.Р. Исхаков, Х.З. Багаутдинова. Казань: Ин-т истории им. Ш. Марджани АН РТ; Изд-во «ЯЭ», 2015. С. 527, 528.

⁸⁰ НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 184. Инв. № 5219. Л. 291.

⁸¹ *Охотников Н.М.* Записки чувашина о своем воспитании // НА ЧГИГН. Отд. II. Ед. хр. 2248. Инв. № 8644. Л. 25 об., 26.

⁸² НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 186. Инв. № 5247. Л. 69.

⁸³ *Кремлев А.* Отчет Казанского епархиального инородческого миссионера за 1912 г. // Известия по Казанской епархии. 1913. № 32. С. 938; № 36. С. 1069—1078.

⁸⁴ Вот каким увидел бытовую обстановку татар-мусульман один из современников: «Вот мы и заехали к татарину. Должно быть, татарин состоятельный: 2 избы и вокруг — надворные строения. Нам повели в чистую избу. Зашли. Смотрю: пол чистый, по стенам — полотенца. На передних нарах войлоки, подушки сложены. Большая лампа освещает всю избу. На задних нарах матрац. На матраце чистая простыня, около нар — стол. Хозяин одет в чистую ситцевую рубашку. Постлал скатерть, приборы вытер чистым полотенцем, поставил поднос. Пока он возился, вскипел самовар. Самовар чист, как зеркало...» См.: НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 176. Инв. № 5063. Л. 508, 509.

⁸⁵ *Комиссаров Г.И.* Чуваши Казанского Заволжья // ИОАИЭ. 1911. Т. 27, вып. 5. С. 414.

⁸⁶ НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 217. Инв. № 5688. Л. 453.

⁸⁷ Там же. Ед. хр. 237. Инв. № 5828. Л. 187.

⁸⁸ Там же. Ед. хр. 184. Инв. № 5211. Л. 103.

⁸⁹ Там же. Ед. хр. 151. Инв. № 4591. Л. 105, 106.

⁹⁰ Там же. Инв. № 4603. Л. 260.

⁹¹ Там же. Ед. хр. 208. Инв. № 5695. Л. 96.

⁹² *Тимофеев Г.Т.* Тăхăрьял: этнографи тёрленчĕкĕсем, халăх сăмахлăхĕ, сырса пынисем, сырусемпе асаилĕсем. С. 23, 91, 153, 162.

⁹³ ОР РГБ. Ф. 424. Оп. 1. Картон 1. Д. 11. Л. 3, 4.

⁹⁴ Отчет о деятельности братства св. Гурия за шестнадцатый братский год с 4 октября 1882 года по 4 октября 1883 года // Известия по Казанской епархии. 1883. № 23 и 24. С. 766.

⁹⁵ НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 179. Инв. № 5133. Л. 33.

⁹⁶ Там же. Ед. хр. 271. Инв. 5991. Л. 241.

⁹⁷ Там же. Ед. хр. 151. Инв. № 4603. Л. 280.

⁹⁸ *Никольский Н.В.* Собрание сочинений. Т. I: Труды по этнографии и фольклору чувашского народа / сост. Г.Б. Матвеев. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2004. С. 69.

⁹⁹ НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 237. Инв. № 5825. Л. 87.

¹⁰⁰ Там же. Ед. хр. 208. Инв. № 5700. Л. 293—295.

¹⁰¹ Там же. Ед. хр. 217. Инв. № 5689. Л. 483.

¹⁰² *Айхăсърри.* Тутар туттăрĕсем. С. 50.

- ¹⁰³ Смелов В. Нечто о чувашских языческих верованиях и обычаях // Известия по Казанской епархии. 1880. № 20. С. 529.
- ¹⁰⁴ Ваттисен сәмахәсем, каларайшем, сутмалли юмахсем = Чувашские пословицы, поговорки и загадки. С. 11, 153.
- ¹⁰⁵ Шилёк // Известия по Казанской епархии. 1913. № 30—31. С. 909, 910.
- ¹⁰⁶ Охотников Н.М. Записки чувашина о своем воспитании. Л. 27 об., 28.
- ¹⁰⁷ Материалы по истории образования и просвещения народов Волго-Уралья в рукописных фондах Н.И. Ильминского: сборник документов и материалов. С. 510.
- ¹⁰⁸ НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 186. Инв. № 5247. Л. 69.
- ¹⁰⁹ Там же. Ед. хр. 180. Инв. ; 5164. Л. 382а, 382б.
- ¹¹⁰ НА РТ. Ф. 1311. Оп. 1. Д. 204. Л. 238.
- ¹¹¹ НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 151. Инв. № 4592. Л. 122.
- ¹¹² Спиридонов Г. К вопросу о христианском просвещении чуваш // Известия по Казанской епархии. 1909. № 18. С. 538—539; НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 206. Инв. № 5662. Л. 183.
- ¹¹³ Пчелов А. Чуваша или татары? Несколько слов о деревне Кушелге Тетюшского уезда и о других деревнях Тетюшского и Цивильского уездов. С. 127.
- ¹¹⁴ НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 237. Инв. № 5827. Л. 151.
- ¹¹⁵ Материалы по истории образования и просвещения народов Волго-Уралья в рукописных фондах Н.И. Ильминского: сборник документов и материалов. С. 499.
- ¹¹⁶ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 271. Инв. № 5991. Л. 365.
- ¹¹⁷ Отчет о деятельности братства св. Гурия за 1913/XLVI братский год. Казань: Центр. тип., 1914. С. 30.
- ¹¹⁸ НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 195. Инв. № 5531. Л. 205; Прокопьев К. Влияние татар-мусульман на чуваш // Чичерина С. У приволжских инородцев: путевые заметки. СПб.: Тип. В.Я. Мильштейна, 1905. Приложение № 16. С. 143.
- ¹¹⁹ Иванов В.П. Этническая география чувашского народа. Историческая динамика численности и региональные особенности расселения. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2005. С. 151.
- ¹²⁰ В использованном источнике деревня имеет название Караназиково, что не соответствует действительности. Населенное место носило название Караш-Азиково и входило в Богодаровскую волость Мензелинского уезда Уфимской губернии. См.: Западные башкиры по переписям 1795—1917 гг. / сост. А.З. Асфандияров, Ю.М. Абсалямов, М.И. Роднов. Уфа: Китап, 2001. С. 458.
- ¹²¹ Материалы по истории образования и просвещения народов Волго-Уралья в рукописных фондах Н.И. Ильминского: сборник документов и материалов. С. 488.
- ¹²² Там же. С. 489, 490.
- ¹²³ Там же. С. 493.
- ¹²⁴ НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 217. Инв. № 5686. Л. 343—347.
- ¹²⁵ Этноконфессиональные меньшинства народов Урало-Поволжья: монография / Е.А. Ягафова, Е.С. Данилко, Г.А. Корнишина, Т.Л. Молотова, Р.Р. Садиков. Самара: Изд-во ПГСА, 2010. С. 115—127.
- ¹²⁶ Исхаков Д.М. Историческая демография татар. Казань: Фэн, 2014. С. 257.

ПРАВЕДНОЕ БОГАТСТВО – БЛАГО, НЕПРАВЕДНОЕ – ЗЛО

Каждый человек по природе своей ищет лучшего. Это отличает человека от животного. На этом качестве человека основывается развитие благосостояния и благоустройства общества и государства.

С.Ю. Витте

Богатые вредны не тем, что они богаты, а тем, что заставляют бедных чувствовать свою бедность. От уничтожения богатых бедные не сделаются богаче, но станут чувствовать себя менее бедными.

В.О. Ключевский

Богатство перед Богом великий грех, а бедность — перед людьми.

Русская пословица

Экономические и социальные процессы в обществе есть порождение целой совокупности обстоятельств и условий — природно-географических, исторических, юридическо-правовых, этнокультурных, духовно-нравственных и проч. Игнорирование любого из этих факторов при анализе реалий прошлого и настоящего непременно будет иметь следствием искажение искомой картины. Она в названном случае непременно предстанет в «кривом зеркале», ибо нити живой жизни, в сложном взаимосплетении образующие многослойную и противоречивую ткань бытия, окажутся искусственно разорванными.

Общее видение и понимание мира в средневожской деревне второй половины XIX — начала XX в., в духовно-

нравственном плане являвшей собой три специфических культурных поля — пространство традиционных верований, пространство христианства и пространство ислама, в принципе не могли быть идентичными. В каждом из них хозяйствовал свой субъект аграрных отношений. С.Н. Булгаков утверждал, что любая хозяйственная эпоха имеет собственный хозяйствующий субъект — «*economic man*», который являет собой «не экономический автомат, приводимый в движение одной пружиной хозяйственного эгоизма и действующий с неумолимой прямолинейностью и безошибочной точностью, но конкретный духовный тип со всей сложностью и многообразием психологической мотивации». По его мнению, религия как господствующее мировоззрение накладывает отпечаток на хозяйствующий субъект. Он полагал, что наряду с другими духовными типами существуют в самом общем плане — христианский, а более конкретно — православный, католический, протестантский и прочие типы «*economic man*». В «новейшем европейском хозяйстве» философ и богослов склонен был видеть если не прямое, то косвенное порождение христианства. Могущее поступательное развитие экономической жизни в пространстве христианства С.Н. Булгаков находил закономерным явлением. Оно, как доказывал он, было обусловлено рядом факторов. Во-первых, были созданы новые условия хозяйствования: христианство освободило человека «от языческой пленности природе и ее чарам», вложило в него душу «господина природы» и облагородило через освящение среду его хозяйствования. Во-вторых, был реабилитирован всякий труд, зародилась новая дисциплина труда: верующий «должен проходить свое хозяйственное служение, в каком бы социальном положении он ни был, с чувством религиозной ответственности», новая его мотивация — «по воле Божьей во спасение души»¹. В видении Н.А. Бердяева хозяйство есть «не механизм, слагающийся из атомов», а «иерархическая система», в основе которой лежит «личность с ее качествами и способностями, с ее дисциплиной труда». Оно, «как претворение природных сил, как их организация и регуляция, есть акт человеческого духа». Вся материальная жизнь есть не что иное, как «внутреннее явление жизни духовной». И «собственность по природе своей есть начало духовное, а не материальное». Частная собственность на землю есть также одухотворенное отношение к земле, ибо она делает возможной любовь к ней, к полю, к лесу, к дереву, «около которого сидели деды и прадеды, к дому, к воспоминаниям и преданиям, связанным с этой землей и ее прежними владельцами, она поддерживает связь времен и поколений». Духовным фактором определяются и дисциплина труда, и организация труда, и производительность труда. Сам трудовой акт «есть явление духа, а не материи»².

Каково же было место такого феномена бытия, как богатство, в системе социально-нравственных ценностей нерусского крестьянства Казанской и Симбирской губерний? Решение поставленной исследовательской задачи откроет путь к показу роли социально-психологической составляющей в строительстве этноэкономики в регионе, выявлению своеобразия хозяйственной этики в разных культурных средах. Экономическая деятельность субъектов исторического процесса, как известно, обуславливается в числе других и их стремлением к материальному благополучию и богатству.

Объектом исследования нами выбрано марийское, мордовское, удмуртское и чувашское крестьянство. С известной долей условности указанные национальные группы хлебопашцев в конфессиональном плане могут быть включены в одно социокультурное пространство. Де-юре приверженцев язычества в их среде было сравнительно немного: переписью 1897 г. в Казанской и Симбирской губерниях абсолютное большинство нерусских сельских жителей — 97,3 % марийских, 98,8 % мордовских, 76,4 % удмуртских и 98,9 % чувашских — зарегистрировано приверженцами христианства³. Но де-факто основная масса перечисленных групп «инородцев» в эпоху модернизации почитала и Иисуса Христа, и языческих богов. Как бы то ни было, марийцы, мордва, удмурты и чуваша были значимо ближе к миру язычества, чем их этнические партнеры — русские и татары, в конфессиональном плане являвшие собой культурное поле соответственно христианства и ислама (за исключением крещеных татар). «Чуваши просвещены св. крещением давно и официально считаются православными наравне с русскими, но, всматриваясь в жизнь их, нетрудно убедиться, что чуваш от русских отделяет в религиозном отношении громадное расстояние. Это доказывается тем, что крещеные чуваша искренне почитают своих языческих богов, усердно исполняют языческие обряды и обычаи, к православному духовенству относятся недоверчиво и недоброжелательно, требования христианского закона исполняют только внешне, как бы по принуждению, и многими другими фактами, которые может видеть всякий православный, живущий между чувашами»⁴, — писал в 1890 г. священник с. Мусирмы Цивильского уезда Казанской губернии Д.Ф. Филимонов. В конце XIX в. псаломщик Н. Новорусский ставил под большое сомнение и «доброкачественность мордвы как христиан»⁵.

Мировоззрение, миропонимание и мироощущение марийских, мордовских, удмуртских и чувашских крестьян Среднего Поволжья рельефно отразились в их устном народном творчестве. Необходимую информацию несут практически все жанры фольклора: пословицы и поговорки, сказки и легенды, молитвословия и заклинания, былички и песни и т.д. Немалую ценность для раскрытия социально-психологического стереотипа поволжских народов, их ценностных ориентаций и норм поведения представ-

ляют этнографические наблюдения современников. Указанный корпус источников и стал базовой информационной составляющей для решения поставленной исследовательской задачи.

Сообщество людей трудно представить вне мечты о гармоничном устройстве мира, вне надежд о счастливой жизни. Названный духовный заряд непрерывно сопровождает их в историческом пространстве, помогая преодолевать суровые испытания, которым подвергает жизнь. Данный «порок» присущ всем этническим и социальным общностям. Благополучие... Что вкладывал в данное понятие средневожский марийский, мордовский, удмуртский и чувашский крестьянин? Когда он считал жизнь удавшейся?

Жизнь прожить — не поле перейти. В ней есть место всему: радостям и горестям. Если, опираясь на такой содержательный фольклорный памятник, как пословицы и поговорки, воссоздать примерные контуры удачно сложившейся, по представлениям хлебопашцев, жизни, то получим следующую конструкцию. Людьями счастливой судьбы средневожские хлебопашцы считали тех соплеменников, **кто имел крепкое здоровье** (*Таза капыште — таза чон* [мар.] — «В здоровом теле — здоровый дух»; *Ломанть мазышиц (козяшиц) сонь шумбрашисонза* [морд.] — «Красота человека в здоровье»; *Тазалькез зарниен но уд вошты* [удм.] — «Здоровье и на золото не поменяешь»; *Йываё тымарёе сирёп, этем сывлаёе сирёп* [чув.] — «Дерево крепко корнями, человек крепко здоровьем») и **здравый рассудок** (*Уш — оза, шинчымаш — уна* [мар.] — «Ум — хозяин, знание — гость»; *Превей ломанесь прок лисьмапря* [морд.] — «Умный человек подобен роднику»; *Визьмо йыр сю йырез сюдэ* [удм.] — «Мудрая голова сто человек прокормит»; *Этем аёе ыра* [чув.] — «Человек добр умом»); **достигнув соответствующего возраста, вступил в брак** (*Капка менгат мужыран* [мар.] — «И столбы ворот парные»; *Козяйкавтомо кудось — чаво кудо* [морд.] — «Без хозяйки (жены) дом — пустой дом»; *Кут но палтэм уг луы* [удм.] — «И лапоть без пары не бывает»; *Кивё сáпата та мáшáрлá пулать* [чув.] — «И старые лапти парные»); **жил с женой в любви и согласии** (*Ижмá кышкы, шáртáжáт тáшкá* [мар.] — «Куда иголка, туда и нитка»; *Мирдсь и рвясь — фкя кевонь толхт* [морд.] — «Муж и жена — искры одного кремня»; *Венез кытчы — сáньысэз но отчы* [удм.] — «Куда иголка, туда и нитка»; *Сáңсине хупáлчи* [чув.] — «По укладке и крышка»); **обзавелся сыновьями и дочерьми, создал большую семью** (*Бишмашты ош пувлá лицáм олмыктат, семняштá бáдáрэгáвлá áтя-áвáм сусуэмдáт* [мар.] — «Во рту белые зубы лицо украшают, в семье дочери, сыновья отца-мать радуют»; *Эйкаш марто кудось — часянь кудо* [морд.] — «Дом с детьми — счастливый дом»; *Корка нылпиен шулдыр* [удм.] — «Изва детьми весела»; *Ачасáр пурнаё*

— *калчасӑр уй-хир*» [чув.] — «Жизнь без детей — нива без всходов»); где **царили мир и взаимопонимание** (*Ача-ава деч кугу от лий* [мар.] — «Старше отца и матери не будешь [то есть их надо слушаться]»; *А эряви сырнень клад, бути арась семиясо лад* [морд.] — «Не нужно золотого клада, если в семье нет ладу»; *Азь питран кытй, берыз но отй* [удм.] — «Где передние колеса (покатятся), там и задние»; *Килӗшре пӑтӑ та сӑра* [чув.] — «В согласии и каша гуще»); **справно хозяйствуя, нажил добро** (*Кудывичӗжӗ гӗцӗ цӗвӗт лӑктӗн ак керд* [мар.] — «С его двора и курица не вый-дет [так крепко обустроил свое хозяйство]»; *Паро цӗравтомо — кудоськак прявтомо* [морд.] — «Без хорошего хозяина дом — сирота [эквивалент]»; *Юртэз тылбурдо потонтэм* [удм.] — «Через его двор и птица не перелетит»; *Сукран пура тухакан тупа тан, пуртан сука юлакан сӗрпе тан* [чув.] — «Тот, кто нажил добро, будучи неимушим, равен горе, а тот, кто, имея добро, растратил его, равен земле»); **считался с обычаями и традициями** (*Пушенге вожио дене виян, калык йӗлаже дене виян* [мар.] — «Дерево сильно корнями, народ — обычаями»; *Кинь эзда шачат, сянь койса и касат* [морд.] — «В каких условиях родишься, по тем обычаям и растешь»; *Калык ужаку ужа, калык юмшаку юмша* [удм.] — «Народ работает, и ты работай, народ гуляет, и ты гуляй»; *Йӗлана пӑсма юрамасть тессӗ* [чув.] — «Обычай не велено ломать»); **дожил до почтенного возраста** (*Шурат кушкын, шурат вазын — цилӗ ли-ӗлтӗн* [мар.] — «И рога выросли, и рога выпали — все было»; *Сонь кизонза кемонь кукувонди аф кукавихть* [морд.] — «Его года десяти кукушкам не прокуковать»; *Пӧсьтоно путо мед пӧсьтоз, ортчона даур мед ортчоз* — «Кушак, которому предназначено изнашиваться, пусть изнашивается, век, которому предназначено пройти, пусть пройдет»; *Пурнас ёмӗр вӑрӑм пултӑр, вилес кун канлӗ пултӑр* [чув.] — «Да будет век долгим, а смертный час — спокойным»); **тихо ушел из жизни, оставив о себе добрую память совершенными делами и поступками** (*Поро сомыл кок умыран* [мар.] — «Доброе дело живет два века»; *Сюронтӗ онкстыть вессӗ, паронтӗ — паро тевсӗ* [морд.] — «Зерно взвешивают весами, хорошую жизнь — хорошими делами»; *Ӗеч адыми кулӗ ке но, ужев кыле* [удм.] — «Добрый человек хотя и умирает, дело его остается»; *Пуян вилсен мул юлать, ыр сын вилсен ят юлать* [чув.] — «Богатый умрет — богатство останется, добрый человек умрет — имя останется»)⁶.

В традиционном обществе марийские, мордовские, удмуртские и чувашские крестьяне устройство своего благополучия не видели вне покровительства своих богов и божеств. Сюжет о гармоничном мире в их молитвах (*кумалтыш мут* — у марийцев; *озномат* — у мордвы-эрзи; *озондомат* — у мордвы-мокши; *курисъкон* — у удмуртов; *кӗлӗ* — у чувашей) — один из основных. Компоненты благополучной жизни входят

— вкупе и россыпью — практически во все сакральные тексты носителей традиционной веры, произносившиеся ими в разных жизненных ситуациях. Обращаясь к своим богам и божествам, хлебопашцы делились с ними сокровенным, просили всяческих благ.

Марийское *кумалтыш мут*. Зафиксированный в 80-е гг. XIX в. в среде луговых марийцев Казанской губернии «со слов одного почтенного, хорошо знающего черемисские обряды крещеного черемисина» священником с-ца Уньжа Царевококшайского уезда Г.Я. Яковлевым фрагмент текста, произносившийся верующими при обращении к богу Кугу Юмо: *Тычмаш киндым пыштена кугу юмылан. Тычмаш шарбам (пура коркам) тэмена, кугу юмылан кугу ши сортам чўктена, тычмаш ўмбадын йодына: тазалыкым, йеш перкем, вольык перкем, кинде перкем, йешлан тыныслыкым, шулыкым тазалыкым поро кугу Юмо дечын йодына, — юмо мемнан сорвалмынам колыштын, ме йодмынам перкем пужо ыле <...> Поро Кугу Юмо! Чыла атэ шўрешат киндэ перкем пу. Тыдэ киндым кўктэн, шужен толшым тэмен колтэн, йодын толшылан пуэн колтэн, ик ужашым ончыксо пыштэн, кок ужашым шенгеке пыштэн, кугыжалан пушашлыкым тўрлэн, родо-шамыч дэнэ и шымлу шым тандэнат кочкын йуын тўганыдэме киндэ перкем пу. Поро Кугу Юмо! Киндэ перке-чычен мэмнам йывыртыкте; <...> уш-акылым пу, тазалыкым, ласка-лыкым, тынысьыкым пу. Сай иляш полошо, мэмнам сай аралэн ашне, курумнам ўмырнам кужум иштэ. Юмо серлагы, иляш йоным пу — «Великому Богу предлагаем непочатый хлеб. Наливаем полный ковш пива, зажигаем большую серебряную свечу великому Богу, с полными предложениями просим от великого доброго Бога здоровья, прибыли семейства, прибыли скота, прибыли хлеба, семейству согласия и здоровья, чтобы, услышавши наши молитвы, нами просимую прибыль дал нам Бог <...> Боже великий и добрый! Во всех посудах дай прибыль. Когда, этот хлеб испекши, голодными приходящих накормив, отпустим, просить приходящим дав, отпустим, и одну часть вперед положим, две части назад [в запас] положим и царю следующее уплатим: с родственниками и с семьюдесятью семью друзьями есть и пить неистощимую прибыль хлеба дай. Боже великий и добрый, прибылью хлеба обрадуй нас <...> Дай ума-разума, вежливость, здоровье, мир. Помогай жить хорошо, храни нас в благополучии, жизнь нашу сделай долголетней. Боже, помилуй, жить дай удобство»⁷.*

Мордовское *озондомат*. Записанное в 1915 г. в с. Урюм Тетюшского уезда Казанской губернии известным исследователем М.Е. Евсевьевым со слов семидесятилетнего выборного *озкс-атя* (*озкс* — моление; *атя* — старик. — Г.Н.) И.П. Исаева сакральное обращение, произносившееся на общинном празднике весенней пашни *керяд озкс* (*керяд* — плуг; *озкс* — моление. — Г.Н.) мордвой-мокшей: *Шкай-пас, кормьма-*

ней! Тряй-пас, тиряней! Тоньдеть минь ознытама, пидинь-панинь киши марта: акша алынь ейшниця, эрик вайме сывельне и траксынъ и ревынь <...> Минь вях-тяма кувака валда ши, ознытама шаце сёрынъ кис, раштай скотнанъ кис, ша-чинь-касынъ кис, аф машты эрмень кис. Мокшень ыла ветятама, мезе вештяма, сен макст, мезьде пельтяма, сень эста ваньмазь: вант чопыда ведет, вант валда шидет, плахой часттэт, пувай вармадэт [морд.] — «Шкай-паз, кормилец, Тряй-паз, кор-милец, тебе мы молимся с печеным хлебом, с яичницей из белых яиц, с мясом живой души и с коровым, и с овечьим <...> Молимся за урожай хлеба, за размножающийся скот, за родящихся и растущих, за некончающееся богатство. Молимся, мокшанский обряд ведем, чего просим, того дай, чего боимся, от того храни. Храни нас в темную твою ночь, храни и в светлый твой день от плохого часа твоего, от дуящего ветра твоего»⁸.

Удмуртское *куриськон*. Записанный на рубеже XIX—XX вв. священником И. Васильевым текст, произносившийся удмуртами Казанской губернии при обращении к Великому Богу: *Культо вöзэ культо пуктымон шуддэ-бурдэ сёт, чюмолё вöзэ чюмолё пуктымон шуддэ-бурдэ сёт, сикись сике кабан пуктыны шуддэ-бурдэ сёт, Инмаре. Та юэным-няненым будзём эксэйлы выт тырыны кужым сёт, синь юны берекеттэ-дэлэттэ сёт, иськавынэн бöлякен зеч родняен шудса-серектяса зеч пудоен-животэн, зеч нылын-пиен улны-вылны мед кылдоз* — «Дай нам, Боже, благодать твою такую, чтобы снопы ставились к снопам; также, чтобы копны к копнам ставить. Дай благодать твою такую, чтобы из лесочка в лесочек ставить кладь, чтобы сим житом и хлебом великому царю платить подать, дай помощь. Пошли благодать твою неоскудевающую есть и пить с соседями и добрыми родственниками, шутя и смеясь, с добрым скотом, детьми (сыновьями и дочерьми)»⁹.

Чувашское *кёлё*. Записанное венгерским этнографом Д. Месарошем в начале XX в. в д. Средние Алгаши Симбирского уезда одноименной губернии сакральное обращение по случаю имянаречения новорожденного: *Пёсмелле, аминь, Турй, ача ячё хуратпяр, «Курак» хуратпяр. Ырлэхлэ-сывлэхлэ пултяр, суха сухалакан пултяр, пирён пек ваталиччен-сүтёличчен пурянтяр, сфпатине кутан сыриччен пурянтяр, ватта курсан «тетей» тетёр, самрака курсан «таван» тетёр, ашишён-амайне пяхакан пултяр, ырлэхлэ-сывлэхлэ пултяр, пысак пултяр, пиртен таван ывал-хёр малалла ятяр. Пирён ару ан пёттёр, ёмёртен ёмёре пытяр. Эпир ваталпяр, вилёпёр, пирён пехил ситтёр, ырлэхлэ, пурлэхлэ пултяр, аминь* — «Пёсмелле, аминь — Боже, нарекаем имя ребенку — нарекаем его “Курак” (Грач). Да будет при здравии и благополучии, да будет пахарем, да проживет до седой старости, до потери памяти, да проживет до тех пор, покуда не начнет обувать лапти задом на-

перед. Старшего да будет величать дядей, младшего да будет величать родичем. Да будет опорой отцу и матери, да будет при здравии и благополучии, да вырастет большим, да будет продолжателем рода, да продлит род своими сыновьями и дочерьми, да не скончается наш род, да продлится из века в век. Мы состаримся и умрем, да дойдут до него наши благие пожелания, да будет с благополучием, с добром (достатком), аминь»¹⁰.

Заметим вместе с тем, что практически такие же компоненты благополучной жизни характерны для молитвословий «старокрещеных» татар Средней Волги, в силу многих причин усвоивших за долгие годы пребывания в христианстве в основной массе лишь внешние стороны «русской веры». В пореформенные годы в д. Тавели Чистопольского уезда Казанской губернии при жертвоприношении киремети *Тур үгезе* (Божий бык) произносилась, к примеру, следующая молитва: *Әй Алла! Жәмәгатемә-ярма саулык бир, озын гомер бир, тынычлык бир, һәр төрле яманнан, хәтәрән сакла* — «Боже! Семейству моему дай здоровье, дай долгую жизнь, дай спокойствие и сохрани его от всякого зла и опасностей»¹¹. Любопытно заметить, что в 1907 г. в Симбирской губернии венгерскому тюркологу Дюла Месарошу в ходе экспедиции удалось зарегистрировать «остатки жертвоприношений и молитв из языческой эпохи» и в среде татар-мусульман¹².

Как и следовало ожидать, исходящая из фольклорных памятников формула крестьянского благополучия полностью коррелирует со свидетельствами современников об этой составляющей бытия. Вот что писал в начале XX в. о жизненной мотивации соплеменников житель с. Сугут-Янгильдино Козьмодемьянского уезда Казанской губернии: «Вообще христианская религия со своим идеалом нравственного совершенства и вечного блаженства, со всеми стремлениями, а же к животу и благочестию, слишком высока для чувашина на настоящей ступени развития, высока в настоящее время, когда чувашин все свое счастье полагает в земном довольстве: в урожаях хлебов, здоровье семьи и скота»¹³.

Желанное здание гармоничного мира средневожскими хлебопашцами возводилось в их сознании и в процессе повседневного общения с домочадцами, родными и однодеревенцами. Отдельные его конструкции или их совокупности стали неотъемлемой частью таких крестьянских ритуалов, как благословение, благодарение, благопожелание, напутствие и наставление. В благодарственных и напутственных речах, которые держали степенные старцы и главы семей при проведении общественных и семейных обрядов, формула благополучной жизни обычно получала развернутый, относительно завершённый вид. По свидетельству священника Г.Я. Яковлева, в 1880-х гг. во время праздника *Кугече* (Великий день, Пасха. — Г.Н.) в среде луговых марийцев старший и

младший карты (жрецы. — Г.Н.), завершив семейное моление богам, выражали благословение хозяину и хозяйке дома следующими словами: *Поро Кугу Юмо, Кугече кугу юмо кугу пуйырышо пужо тыланда еш перкем, тазалыкым, тыныслыкым шулыкым, вольык перкем и чыла тўрлő перкем пужо. Кинде шочын ава перкем савырен кондыжо Юл ўмбачын, чыла мланде гычын, тэныз ўмбачын; чыла мланде ўмбалнысе перке тендан кидыште лийже, поян лийза, индеш эрган, шым ўдыран лийза, вольыкда пеш шуко лийже, суртда поян лийже, оралтыда шуко лийже, чыла тўрлă перке гычын юмо тендам йывырттыктыже. Кужу курыман лийза, сур вуян, сур пондашан лиймешкыда илыза* — «Великий добрый Бог, великий Бог Пасхи, великий предопределитель судьбы да даст вам прибыль семейства, здоровье, мир, прибыль скота и всякую прибыль да подаст. Мать прибыли, мать урожая хлеба да приведет вам прибыль из-за Волги, из-за горных стран, из-за моря; из всех стран земли да будет в руках ваших прибыль, будьте богаты, будьте имеющими девять сыновей и семь дочерей, скот ваш да умножится, дом ваш да будет богат, строений у вас да будет много, да обрадует вас Бог всякою прибылью. Будьте долголетни и живите до тех пор, пока не будете седоголовыми и седебородыми»¹⁴. В начале XX в. в чувашской деревне Средние Алгаша Симбирского уезда одноименной губернии родители в ходе церемонии *хёр туйё* («девичья свадьба») благословляли дочь следующими словами: *Пехил, ачам, сыв пул, сыв пул та пул пул. Ырă сынна юра, хунясăна, хунямăна хуняса, хуняма тесе кала, ватта курсан паяхам тесе кала, самрака курсан пултăрам тесе кала. Усала тўртен пăх, ырра хирес пăх. Пехил ёнтё, ачам, урăх ним те кала пёлместёп* — «Благословляю, дитя мое, будь здоровой; будь здоровой и будь состоятельной, будь угодной добрым людям, свекра и свекровь называй свекром и свекровью. Увидев пожилого, зови его деверем, увидев молодого, зови его шурином. На зло гляди задом, на добро смотри лицом. Благословение тебе, дитя мое, больше не знаю, что и сказать»¹⁵.

В обыденное же время в обиходе была краткая форма конструкции благополучной жизни. По свидетельству священника Б.Г. Гаврилова, во второй половине XIX в. удмурты Мамадышского уезда Казанской губернии, следуя стародавней традиции, при угощении своих гостей давали каждому из них «по куску вареного мяса, обыкновенно с костью». Знающий местные обычаи гость, съев мясо, оставшуюся кость непременно клал на рукав правой руки, пониже локтя, и подносил ее домохозяйину со следующими благодарственными словами: «Пусть размножатся у вас овцы (вариант: коровы, бараны, гуси и т.п.), и пусть суждено будет нам жить, угощая друг друга»¹⁶. В начале XX в. в с. Байгулово Чебоксарского уезда Казанской губернии довольный оказанным приемом чувашский хлебопашец, к примеру, выражал свое благопожелание

хлебосольному хозяину следующей фразой: *Сывă пулăр та пур пулăр; эфир тепре киличчен щърме пуйан пулăр* — «Будьте здоровы и имейте достаток; к следующему нашему приходу наживите несметное богатство»¹⁷.

В небольших по объему, но чрезвычайно емких по содержанию фольклорных памятниках отразился духовный мир хлебопашцев. Крестьянское понимание счастья, благополучной жизни — не что-либо беспредельно объемное и неосязаемое. Напротив, все обстоит совершенно по-иному. Хлебопашцы-«инородцы» весьма сдержанны в своих грезах о гармоничном мире, о счастье. Желаемое ими благополучие имеет вполне конкретные очертания и не включает большое количество компонентов. Богатство — один из них. В системе социально-нравственных ценностей средневожского крестьянства оно вовсе занимало не главное место. Вместе с тем, как видим, пахарь не мыслил собственное благополучие и благополучие членов семьи без материального достатка.

Богатство... Что же вкладывали в это понятие марийские, мордовские, удмуртские и чувашские хлебопашцы? Из пословиц и поговорок богатство как явление реальной действительности предстает во множестве обличий. Первая по значимости позиция в нем отведена хлебу: *Кинде — айдемын эн кугу поянлыкше* [мар.] — «Хлеб — самое большое богатство человека»; *Лама кишице — лама козяшице* [морд.] — «Много хлеба — много богатства»; *Нянь зарнилэсь но дуно* [удм.] — «Хлеб дороже золота»; *Щăкăртан асли ним те сук* [чув.] — «Хлеб — великое дело, ничто не может сравниться с ним»¹⁸. Хлеб — превыше всего. Для вожского пахаря это такая же истина, как нет никого старше Бога и дороже отца-матери. Но в ряду истин названная истина ключевая. В чувашской народной песне жанра *хёр йёрри* («плач невесты») данная аксиома воспета изумительными по красоте поэтическими строками¹⁹:

*Май щăкăртан майни сук,
Турайран-Пулехрен асли сук,
Ать-аннерен пахи сук,
Пахи сук та пахи сук.*

Великого хлеба величавее нет.
Бога-Пюлеха старше нет,
Отца-матери дороже нет,
Дороже нет да дороже нет.

В конце XIX в. священник А. Реев отмечал, что «чуваши к хлебу и соли относятся с благоговением, признают их за высший дар Божий, поэтому с хлебом обращаются очень осторожно»²⁰.

Хлеб — основа жизни. Выращивать хлеб — быть сопричастным мирозданию, космосу. Хлебопашец несет великую миссию — кормит мир: *Аф сембе видихть, да сембе кишит пидихть* [морд.] — «Не все сеют, да все хлеб едят»; *Геры сюдэ, черс (тйр)*

дйся [удм.] — «Соха кормит, веретено (топор) одевает»; *Сухапа сўре пуян мар та, пётём тёнчене тйрантаращё* [чув.] — «Соха и борона не богачи, а кормят весь мир»²¹. Важная деталь. Тема хлеба в молитвословиях марийских, мордовских, удмуртских и чувашских крестьян — основная. Таинство его сотворения в их сакральных текстах получило красочное, детальное отражение. Примечательная черта. В своем воображении волжский пахарь видит засеваемые зерновые культуры жизнестойкими, исключительно урожайными растениями, возделывание которых должно принести в их дом достаток и богатство: *Шошым паша шуменгы, пасушко лэктын пашам ишташ тунгалмекына, куралын ик пырчын ўдышна, Кугу Юмо, вожшым лотам иштэ, кыдалжым пенгыдем иштэ, мучашыжым ши полтош гай тутым иштэ* [мар.] — «Когда, по наступлении весенних работ, мы, вышедши на поле работать, распахавши, посеем по зернышку, Боже великий, корни их ты сделай широкими, стебли крепкими, вершины (колосья) их подобно серебряным пуговицам сделай полными»²²; *Мезе видихть мастэр ланкс, мезе зёрна ёрдайхть, макст келий коренне, эчке шужержне, кувака колоске, пешксе зёрнане* [морд.] — «Что посеют в землю, какое зерно бросят — дай им широкий корешок, толстую соломушку, длинный колосок, полное зернышко»²³; *Пёр пёрчё тырй аксассайн пин пёрчё пулмалхне патйр, хймалне хймйш пек пар, пусне турпас пек ту, тёмшине пйрса пек пар* [чув.] — «Сподоби от каждого посеянного зерна получить тысячу зерен, стебель да будет как камыш, колос да будет как щепка, зерно да будет как горох!»²⁴ и т.д. Из удмуртских *куриськон* зерновые культуры предстают и вовсе растениями-исполинами: *Кизем-пальккем юэз, ожо сяен ожматсалыд ке, бадьпу сяен пугийымытсал ке, кызьпу сяен толэзьытсал ке, коньы бызьмон, сёр бызьмон нюпырчкыса сётсал ке* [удм.] — «Посеянное, брошенное (в землю) жито ты бы как лужок сдернул, как ивняк разветвил, как березняк распустил. Так дай, Боже, чтобы по ней (по соломе) можно было бы бегать белкам и куницам, чтобы солома от тяжести зерен согнулась»²⁵.

Пахарь — дитя земли. Его достаток всецело зависит от рачительного хозяйствования на ней. Располагая запасами хлеба, он мог безбедно содержать семью, иметь полный двор живности, уютный дом и крепкие хозяйственные постройки, в срок и в полном объеме платить подати и нести повинности и т.д. Имея в достатке хлеб, житель деревни мог жить сносно, зажиточно, богато. Отношение крестьян к нему было почтительным и бережным. Так, в чувашской деревне дедушки и бабушки с малых лет внушали внукам и внучкам, что всякий, кто ест заплесневевший хлеб, обязательно рано или поздно разбогатеет²⁶. Неиспекшийся хлеб удмурты никогда не называли плохим, а говорили, что он очень хорош, а плохи люди, пекущие его. Согласно их поверью, если

хлеб называть плохим, обязательно будет неурожаем²⁷. Естественно, играя ключевую роль в жизнеобеспечении жителей деревни, хлеб имел в ее пространстве высокий семиотический статус. Он являлся одним из распространенных видов обрядовой пищи марийских, мордовских, удмуртских и чувашских крестьян, использовался ими в повседневной жизни как символ, оберег, жертвенный дар, магическое средство и предмет ритуала. Хлебом крестьяне встречали дорогих гостей, благословляли молодых, приносили присягу, давали клятву и т.п.

В совокупной информации о богатстве здоровье как одна из его составляющих по значимости занимает, пожалуй, вторую позицию: *Тазалык — эн кугу поянлык* [мар.] — «Здоровье — самое большое богатство»; *Шумбрачись сюпавчиде питней* [морд.] — «Здоровье дороже золота»; *Тазалык — байлык* [удм.] — «Здоровье — богатство»; *Сывлях — пуянлях* [чув.] — «Здоровье — богатство»²⁸. Не только в пословицах и поговорках, но и в других жанрах фольклора средневожских народов находим подобные оценки. В частности, в песнях-раздумьях. Так, в минуты особого душевного настроения в среде чувашей звучали следующие строки²⁹:

<i>Хусан хулинче хут хакля.</i>	В Казани-городе бумага в цене.
<i>Чёмпёр хулинче чён хакля;</i>	В Симбирске-городе сыромятная кожа в цене;
<i>Çак санталакра мён хакля?</i> —	На сем белом свете что же в цене? —
<i>Ырляхпа сывлях пит хакля!</i>	Благополучие и доброе здоровье в большой цене!

Такая ситуация, представляющая из народной мудрости, конечно же, не случайна. Здоровье — жизнь. Все материальные блага меркнут перед ним. Они теряют смысл, если нет здоровья. Здоровье дороже богатства. Здоровье приносит радость жизни. Лишь здоровый человек может дать здоровое потомство. Лишь он может создать достойные условия жизнеобеспечения себе, своей семье и обществу.

Золото, серебро и деньги марийские, мордовские, удмуртские и чувашские крестьяне также находили непременно составляющими богатства. В приведенной иерархии ценностей первая позиция ими отводилась желтому металлу — золоту: *Оксан рудыжө — шортньо* [мар.] — «Сердцевина денег — золото»; *Сырнесь рогожа пот-сожак сырне* [морд.] — «Золото и в рогоже узнается»; *Зарни пыд улын костаськемез но зарни ик* [удм.] — «Золото и под ногами золото»; *Ылтан пёчкёкё те хакля* [чув.] — «Мал золотник, да дорог»³⁰. По значимости золото, серебро и деньги как компоненты богатства, по всей видимости, занимали третью ступень на крестьянской ценностной лестнице.



Удмуртская невеста в свадебном костюме.
1915 г. Деревня Кумор Мамадышского уезда
Казанской губернии (Никольский Н.В. Собр.
соч. Т. 4: Этнографические альбомы. Чебоксары,
2009. С. 255)

По стародавней традиции, складывавшейся исторически, и после отмены крепостного права многие хлебопашцы «лишние» деньги предпочитали держать в кубышке — «на черный день». Очень часто домочадцы и не догадывались об их существовании. Случалось, что лишь перед уходом из жизни глава семейства открывал своим отпрыскам «зачачку»³¹.

В традиционной деревне в богатых крестьянских семьях и семьях среднего достатка из поколения в поколение передавались фамильные ценности, представленные главным образом женскими головными уборами, шейными, нагрудными и поясными нарядами, украшенными серебряными монетами, раковинами-каури и кораллами. В социально-экономическом плане данная составляющая крестьянского богатства являла мертвый капитал. В этнографическом очерке Д. Островского, отражающем повседневный быт удмуртов Казанской губернии

в 1870-х гг., находим следующее наблюдение: «Иногда женский костюм переходит по наследству через несколько поколений. Это одна из причин, почему женский костюм у вотяков (удмуртов. — Г.Н.) нелегко приобрести покупкою, особенно полный, со всеми принадлежащими к нему монетами. Вотяки вообще любят старую монету, собирают и берегут ее, но монеты, носимые на одежде, как перешедшие по наследству от деда или прадеда, они считают как бы священной обязанностью передать в свою очередь своему потомству. И действительно, некоторые из виденных мною ожерельев и ниток с деньгами стоит беречь и дорожить ими; большинство монет (от 30—50 на каждой женщине) петровские и екатерининские, но между ними попадаются и более древние русские и иностранные монеты. Мне предлагали достать полный костюм молодухи за 50—60 руб-

лей, но заранее можно было предвидеть, что *чыртыкыч* (шейное и нагрудное украшение; ожерелье; монисто. — Г.Н.) и *камали* (чересплечное украшение из серебряных монет. — Г.Н.) были бы очень бедны украшениями»³². По свидетельству А.Ф. Риттиха, переходящий по наследству из поколения в поколение костюм чувашской женщины, «смотря по монетам, их количеству и ценности» в 1860-х гг. «при случае могла быть куплена» за 25 руб. серебром. Цена иных, по его утверждению, доходила и до 100 руб. серебром³³.

Крестьянскую условную лестницу богатства замыкала, надо полагать, совокупность материальных ценностей: дом с надворными постройками, промышленные заведения, рабочий скот, домашняя живность, сельскохозяйственный инвентарь, одежда, обувь и прочее добро. Вот каким предстают в зеркале свидетельств современника конкретные очертания наблюдаемой материи: «Есть в нашей деревне (с. Большая Таяба Тетюшского уезда Казанской губернии. — Г.Н.) один человек по имени Степан. Имеет плодовый сад, пасеку, сам окулирует яблони, владеет двумя шерстобойками, двумя ветряными мельницами, теперь уже отделяется от отца, строит себе два дома. Крыши кроет железом; он и валяльщик, он и плотник, он и стекольщик. Очень богат этот Степан»³⁴.

Из удмуртской народной песни, опубликованной православным священником Борисом Гавриловым в 1880 г., собирательный облик усадьбы сельского богача Казанской и Вятской губерний предстает в следующем виде³⁵:

<i>Вуж кабанэдлэн кенерез</i>	Загородью, которою загорожены твои скирды,
<i>Быдэс бусылы тырмоно;</i>	Можно бы обгородить целое поле.
<i>Та кузёослэн шыдез нянэз</i>	Хлеба-соли у этих богачей
<i>Быдэс дённялы тырмоно.</i>	Достанет на целый свет.

Приведенный фольклорный памятник зафиксировал важную грань социально-экономической жизни средневожской деревни второй половины XIX — начала XX в. Нажитое добро (богатство) хлебопашцев в ее пространстве, помимо жилищ, хозяйственных построек, рабочего скота и всякой домашней живности, внешне выражалось и хранящимся в копнах урожаем. «Домовитость и трудолюбие вотяков (удмуртов. — Г.Н.) сейчас [же] бросаются в глаза, как только подъезжаешь к вотской деревне: в стороне виднеются *скирды прошлогодного хлеба* (курсив наш. — Г.Н.), по речке или [в пруду] плавают [стаи] гусей и уток, далеко в поле виднеются большие стада овец и коров»³⁶, — писал современник в 1870-х гг. об удмуртской деревне Казанской губернии. Подобным же образом выглядели во второй половине XIX — начале XX в. и населенные



Молотьба на чувашском гумне. Конец XIX в.

(Никольский Н.В. Собр. соч. Т. 4: Этнографические альбомы. Чебоксары, 2009. С. 58)

места других национальных групп крестьянства, в том числе русских. Так, согласно свидетельству священника Александра Алексеевского, в 1860-х гг. в с. Монастырский Урай Лаишевского уезда Казанской губернии у «иных бережливых крестьян» в кладях и гумнах хранился хлеб, скопленный из «излишков 20 или 30 лет»³⁷. Доставив с полей убранный хлеб на гумно, жители села обычно обмолачивали не весь его объем. Часть хлеба в виде необмолоченных снопов складывалась в копны. Для одних он служил страховым запасом на случай неурожая и прочих непредвиденных жизненных обстоятельств, для других — капиталом для аренды земли, для третьих — надежной «палочкой-выручалочкой» на случай женитьбы сына и т.п.³⁸ Почерневшие от солнца и дождя клады «стародавнего» хлеба являлись и своеобразным маркером, свидетельствующим о состоятельности домохозяина как хозяйствующего субъекта. Крестьянин желал и умел дорожить своей репутацией.

Оказавшись после отмены крепостного права в рыночной стихии, средневожские крестьяне стали отказываться от многих прежних поведенческих стереотипов и

методов хозяйствования. Постепенно менялась и структура народного богатства села. Остро нуждаясь в деньгах, хранящийся в копнах и амбарах хлеб крестьяне начали обрабатывать в живой капитал — деньги. Такая же участь постигла и фамильные ценности хлебопашцев. Классик чувашской литературы М.Ф. Федоров данный эпизод из жизни средневолжской деревни отразил в своей поэме «Арсури» (Леший), созданной в пореформенные годы³⁹:

Çиме çăкăр çитмесен
Пăтавка йăтса каятпăр.
Хыраç-марăç памашкăн
Хушпу саклат хыватпăр.

Коль пришла нужда в наш дом,
Мы с пудовкой побредем.
Чтобы подати внести,
Нам хушпу* в заклад нести.

Вырученные средства вкладывались в покупку земли, модернизацию инфраструктуры хозяйства и улучшение условий жизнеобеспечения. Многие из богатых крестьян-«инородцев» стали жить «по-русски». Выделившись из среды однообщинников, владея большим количеством земли и занимаясь лесной или хлебной торговлей, эти «капиталисты» усвоили и «внешний лоск цивилизации, начиная от костюма и жилища». В 1890-х гг. в д. Большое Маклашкино Чебоксарского уезда Казанской губернии один из таких богачей имел «довольно красивый двухэтажный дом в несколько комнат, с большим балконом, голландскими печами и кухней с плитой»⁴⁰.

Во второй половине XIX — начале XX в. в средневолжской деревне деньги как критерий, атрибут богатства и капитал существенно повысили свою значимость. Процесс коррекции традиционной системы социально-нравственных ориентиров шел в ней болезненно, исподволь, с каждым новым десятилетием набирая силу. Яркой иллюстрацией социально-психологической трансформации крестьянского сообщества может служить следующее наблюдение современника, относящееся к рубежу двух столетий: «Черемисин (мариец. — Г.Н.) более привязан к хлебу, нежели к деньгам. Если черемисин хочет похвастаться богатством, то никогда не скажет, что у него столько-то денег, [а скажет] столько-то хлеба. В недавний голодный год (1891—1892) был такой случай. Один черемисин под влиянием рассказов, циркулировавших тогда, что у богатых будут лишние хлеб отбирать и раздавать даром неимущим, продал ржи около полуторы тысячи пудов. И что же? Плакал навзрыд, как ребенок, и говорил: “На что мне деньги, не надо денег мне!” Впрочем, понятия теперь быстро меняются»⁴¹ (курсив наш. — Г.Н.).

* Хушпу — традиционный чувашский женский головной убор, украшенный серебряными монетами.

Согласно воззрениям марийских, мордовских, удмуртских и чувашских крестьян, богатство как социально-экономическое явление в духовно-нравственном плане включало в себя две полярные составляющие: Добро и Зло. Первый компонент. Богатство — это фактор-условие, достаток, обеспечивающий воспроизводство социума. Второй компонент. Богатство — это продукт и инструмент эксплуатации иных хозяйствующих субъектов, общественное зло, негодная для праведной жизни материя.

Богатство как достаток и фактор-условие, обеспечивающий воспроизводство социума, средневолжскими крестьянами принималось и одобрялось: *Пыжаш деч посна кайыкат ок шоч* [мар.] — «Без гнезда не рождаются и птицы»; *Кода аф эриват кишфтома-салфтома, стане аф эриват кудфтома-вастьфтома* [морд.] — «Как нельзя жить без хлеба-соли, так нельзя жить без дома»; *Кар лэсьтэ пи поттйсь тылобурдо* [удм.] — «Гнездо вьет заботящаяся о потомстве птица»; *Кайк та хйне пурт тавать* [чув.] — «И птица жилище себе строит»⁴². Более того. Имущественно-бытовой комплекс, по их мнению, должен был постоянно обновляться и приращиваться. Как явствует из тонких наблюдений современника, в эпоху капиталистической модернизации подобная его динамика обуславливалась и мотивами социально-психологического порядка: «Всю жизнь [крестьянин-чуваши] обустройства, возводит новые строения: одно поправляет, другое ремонтирует, третье обновляет. Говорит: “Перед людьми неудобно”. В отношении состояния, имущества наши люди очень боятся отстать от других. Если у односельчан, у соседей есть хлеб, то стремится вырастить хлеб и оставить на следующий год про запас. Если держат много скота, то и он не хочет отстать от них. У тех есть лошадь в стойле, и этот не хочет отстать от них, говорит: “Век на нас не заканчивается: сыновья, дочери растут, новая родня и родственники появятся, стыдно будет перед ними, зайдут в дом и засмеют”; “За богачами не погонимся, но обеспеченными людьми надо быть”. Не все только так думают, если имущества, состояния становится больше, чем достаточно, то задумывают разбогатеть. Здоровый человек, таким образом, день ото дня живет с мечтой о будущем»⁴³.

В подобной среде те, кто, будучи в добром здравии и рассудке, хозяйствовал без должного прилежания и не заботился о создании приемлемых условий для жизни семьи, имели невысокий авторитет. Сами такие хозяева и их дворы в обществе хлебопашцев получали едкие оценки-характеристики: *Ни пичйжй, ни мянйжй* [мар.] — «Ни огорода, ни кола»; *Стама сонь козяшиц: фкя вазоц да кукушень квазоц* [морд.] — «У него такое богатство: один теленок да кувшин квасу»; *Солэн одй майыгез но овёл* [удм.] — «У него и кола ни одного нет»; *Аханчайн чххи те пёрре анчах* [чув.] — «У имеющего отговорки курица и та одна»⁴⁴.

В представлениях средневожских крестьян богатство как социально-экономическое явление оставалось моральной субстанцией лишь до тех пор, пока оно зиждилось на приемлемом — в их понимании — начале: было нажито собственным трудом: *Тўжем пундышым лукмеке, мландеш шылтым поянлыкым муат* [мар.] — «Выкорчевав тысячу пней, найдешь клад, спрятанный в земле»; *Ломань кишис кургцень тьяк келепне, кядцень тьяк венепне* [морд.] — «На чужой каравай рот не разевай, сам добывай»; *Узырмемед ке потэ, ужаны кулэ* [удм.] — «Хочешь разбогатеть — трудись»; *Сын мулне ан хапсйн, ху ёслесе туп теҗсё* [чув.] — «Не зарься на чужое богатство, сам работай и добывай»⁴⁵. Иное богатство — общественное зло, неприемлемая для праведной жизни материя. Доводы кричащие. Оно нажито обманным путем, за счет присвоения результатов чужого труда, то есть имеет своей основой неприемлемые, аморальные действия: *Шке шўэшет шукымок ат намал* [мар.] — «На своей шее много не на-таскаешь»; *Аф васькафтат — аф козякодат* [морд.] — «Не обманешь — не разбогатеешь»; *Дасьсэ сиыса люкам кужым — чонари кужым* [удм.] — «Накопленная за чужой счет сила — паучья сила»; *Чун хёнекен мул тупать* [чув.] — «Угнетающий других находит богатство»⁴⁶.

Насколько важными были для средневожского крестьянина способ и обстоятельства получения богатства, можно судить по следующему весьма показательному эпизоду из повседневной жизни деревни. В пореформенное время вскоре после вспашки под яровые в удмуртском селе Верхние Шуни Мамадышского уезда Казанской губернии ежегодно проводился обряд *ю корбон* (принесение жертвы на посеянные хлеба). Жертвенная пища — каша с мясом — между участниками весеннего календарного праздника распределялась путем жеребьевки. Данная процедура одновременно являла собой и шутивную форму дифференциации присутствующих по способу их возможного обогащения в последующий период жизни. Вынимая из шляпы жребий с тамгой сельских жителей, один из организаторов ее «тряски» обращался к шумному праздничному собранию с вопросами-пожеланиями, в числе которых были и такие: Кто разбогатеет посредством хлебопашества? Кто разбогатеет посредством воровства? Кто разбогатеет на боку лежа? Кто разбогатеет посредством извозничества? Кто разбогатеет, выдав дочь замуж? Кто разбогатеет, женив сына? Кто разбогатеет посредством торговли?⁴⁷

Сила богатства и денег в обществе крестьянами не могла не признаваться: *Окса цилä вйре корным пачеш* [мар.] — «Деньги везде дорогу открывают»; *Ярмак ули — весемесь ули* [морд.] «Деньги есть — все есть [будет]»; *Коньдон, ву кадь: тымид ке но кыриськос* [удм.] «Деньги как вода: запруди — прорвутся»; *Укса чул кастарать*

[чув.] — «Деньги рубят камень»⁴⁸. Но хлебопашец смотрел на мир через призму праведной жизни, в которой доминировали иные ценности. Ум, знание, честь, совесть, общественное мнение, дружбу, мир и согласие пахарь ставил выше богатства: *Окса шергй агыл, а кымыл шергй* [мар.] — «Не деньги дороги, почет, уважение дороги»; *Превтнень ярмаксо а рамасыть* [морд.] — «Ум за деньги не купишь»; *Кусыпын тэрыса улон узырлыклясь но эчгес* [удм.] — «Жить в согласии — лучше богатства»; *Лайӓх ят мултан та паха* [чув.] — «Доброе имя ценнее богатства»⁴⁹ и др.

Дуалистическое восприятие мира — характерная черта рассматриваемых нами крестьянских сообществ. Оно зиждилось на таких противоборствующих началах, как Добро и Зло. Поле первого и второго в совокупности и являло единое жизненное пространство, бытие: *Пурьжы, худажы — цилӓ иквӓреш* [мар.] — «И добро, и зло — все вместе»; *Арась берянь паровтомо* [морд.] — «Нет худа без добра»; *Эчен но, уродэн но адями пумиське* [удм.] — «Человек и с добром, и со злом встречается»; *Усал пулмасӓр ырӓ та пулмасть* [чув.] — «Без зла нет и добра»⁵⁰. При такой проекции богатство как социально-экономическое явление в крестьянском восприятии мира одновременно находилось и на половине Добра — достаток и фактор-условие, обеспечивающий воспроизводство социума, и на половине Зла — материальные ценности, доходы и прочие жизненные блага, имеющие в своей основе нетрудовое начало. Данное условное тождество может быть упрощено до следующей формулы: праведное богатство — неправедное богатство.

Во множестве фольклорных текстов мир богатства дан в единой связке с полярной составляющей — миром бедности. Пословицы и поговорки гласят: *Незерӓн ыргемжӓ — орави ыргем, паянын — мӓска ыргем* [мар.] — «Одежда бедного — воробьиная, богатого — медвежья»; *Козьясь морай-кишти, ашусь вачеда пишти* [морд.] — «Богатый гуляет-поет, бедняк впроголодь живет»; *Байлы — ыжпи, куанерлы — нылпи* [удм.] — «Богатому — ягнятки, бедному — ребятки»; *Пуян пурсӓн тӓхӓнатӓ, сук сын сурхах тӓхӓнатӓ* [чув.] — «Богатый одевается в шелка, бедный — в рубище»⁵¹. На освещении социально-экономического контраста построены и другие жанры фольклора средневожских народов. В частности, их песни. В 80-е гг. XIX в. в среде чувашей Чебоксарского уезда Казанской губернии, к примеру, был записан следующий текст⁵²:

<i>Пуян сынсем мӓnten палӓ?</i> —	Богатые люди чем приметны? —
<i>Суртсем сине хӓма витнӓ,</i>	Дома крыты тесом,
<i>Арӓмӓсем пуствапа.</i>	Жены одеты в фабричное сукно.

<i>Начар сынсем мёнтен палла?</i>	—	Бедные люди чем приметны?
<i>Пурт тӑррине хуп витнӗ,</i>		Дома крыты лубом,
<i>Арӑмӑсем кӑвак сӑхманпа.</i>		Жены одеты в синий кафтан.

Идентификация социально-экономической действительности подобным способом есть прямое свидетельство широкого применения средневожскими крестьянами шкалы «добро — зло» в своей повседневной жизни. В таком показе крестьянского бытия подспудно присутствует моральная оценка наблюдаемой картины. В приведенной выше чувашской песне реакция на социально-экономическую действительность относительно мягкая, сдержанная. Но отмечаемый тон не характерен для всех фольклорных памятников. В части из них протестное начало выражено жестче. К таким произведениям, к примеру, можно отнести мордовскую песню «Во дворе богатого ласточка гнездо устроила». В ней в адрес своего обидчика — разорившего гнездо сына богача — птица-труженица бросает хлесткие слова⁵³:

<i>Кода сюдотан,</i>	Как же мне тебя,
<i>Сюпавонь цӗра?</i>	Сына богача, проклясть?
<i>Кода клянятан,</i>	Как же мне тебя,
<i>Козявонь аля?</i>	Зажиточного сынка, осудить?

Как известно, хозяйствование на земле относится к числу занятий, подверженных постоянному риску. Усердие и прилежание в аграрной сфере экономики не каждый год дают ожидаемый результат. Случается, что в жаркое лето палящее солнце выжигает зерновые культуры, а в дождливое созревший хлеб ложится на землю и начинает гнить. Не редкость, что в суровую зиму промерзают озимые. Бывает, что домашняя живность поражается эпизоотиями. В неурожайные годы из-за бескормицы возможен падеж скота... Жители средневожской деревни второй половины XIX — начала XX в. в своем большинстве считали, что, хозяйствуя на земле и неся лежащие на ней повинности, нажить большое богатство собственным трудом и трудом членов своей семьи может далеко не каждый хлебопашец. Не случайно тех, кто в их среде в хозяйственном-имущественном плане относительно преуспевал, они чаще причисляли к обогатившимся несправедливым путем. Обратимся к свидетельству современника, относящемуся к 1908 г. Оно касается идентификации социальной структуры общества чувашского села Большое Батырево Буинского уезда Симбирской губернии: «В этой деревне нет *сӗрме пуян* (богачей; владелец «несметных богатств». — Г.Н.). Богатые в своем большинстве разбогатели за счет присвоения чужих денег; лиц, наживших добро собственным трудом, немного»⁵⁴.

Но всяк пришедший в этот светлый мир живет надеждой. И средневожский пахарь грезил о большом богатстве. Он считал, что при большой удаче названная мечта осуществима. В 1870-х гг. в удмуртских селах Мамадышского уезда Казанской губернии священник Б.Г. Гаврилов записал следующее поверье: «Во ржи иногда бывают на одном стебле двойные колосья. Если кто найдет такой колос, то следует взять палку и, обернув ее белой чистой холстиной, положить колос так, чтобы раздвоившиеся концы его прились по сторонам палки, то есть дать колосу вид сидящего верхом на лошади человека, и таким образом вдвоем с кем-нибудь принести его домой, делая вид, что несут что-нибудь тяжелое, и положить в новом пустом амбаре в сусеку. Только нужно, чтобы никто не видел и не встречался дорогою несущим. Кто сделает так, тот постепенно будет богатеть»⁵⁵. В традиционной чувашской деревне в адрес богатых домохозяев менее состоятельные хлебопашцы часто бросали следующую фразу: «Надо полагать, ты раздобыл рожки змеи, богато живешь: у тебя и денег много, и скота много, и хлеба много». Согласно поверью чувашей, в природе существует популяция змей (вариант: в стае змей во время их сбора на змеиную свадьбу встречается белая особь) с рожками (вариант: с золотыми рожками). Везучий человек может встретить ее. Если он расстелет перед ней белый платок (вариант: белый платок и непчатый каравай хлеба), то змея сбросит на платок (вариант: на хлеб) свои рожки. Лицо, раздобывшее такие рожки, может сильно разбогатеть. Для этого ему достаточно положить чудесное приобретение в кошелек — в нем заведется много денег. Если он свою находку положит в хлев — в хозяйстве приумножится поголовье скота, если в семена для посева — в поле уродится много хлеба⁵⁶. По поверью чувашей, можно было разбогатеть и преуспевать в других делах при находке старинных, не видимых человеческому глазу монет, которые клал ворон весной при строительстве гнезда в его основу. Лицу, обзаведшемуся такими деньгами, следовало спрятать их в каком-нибудь укромном месте дома⁵⁷. Чуваша верили, что владельцем денежного капитала можно становиться и вырастив из вылупившегося в гнезде ворона щенка собаку. Последняя, когда ее выгуливали в ночь перед Семиком, находила для своего хозяина много денег⁵⁸. Как следует из быличек, мариец мог стать обладателем спрятанных в земле сокровищ, добыв магический цветок *күртньышудо пелдыш*, цветущий один раз в году на Иванов день⁵⁹. Сюжет о возможности чудесного обогащения при помощи магического цветка представлен в фольклорных памятниках многих народов. Согласно поверью русских, добывший цветок папоротника мог несказанно разбогатеть⁶⁰. (Заметим, что растение размножается спорами и не цветет.)

Предел мечтаний средневожского хлебопашца — стать владельцем «полного богатства». Как это ни покажется неожиданным, отдельным членам сельского общества удавалось претворить сладкие грезы в жизнь. Казалось бы, содержимое «полного богатства» должно быть весьма внушительным и разнородным. Ибо, как хорошо известно, удовлетворенная потребность рождает новую. Как явствует из имеющихся источников, подобное предположение плохо стыкуется с действительностью. Объем крестьянского «полного богатства» относительно скромнен. В одной из корреспонденций, опубликованной в периодической печати в 1899 г., читаем: «Все земное у нас, что веселит человека на земле, было: три амбара хлеба, три сарая скотины»⁶¹.

В зеркале крестьянского мировосприятия владельцы богатства, как правило, предстают в неприглядном облике. Их собирательный портрет соткан в основном из порочных черт: *Паян — кёртни пырса: тьдём ат пырыл* [мар.] — «Богатый — железный горох: его не раскусишь»; *Козять зепса ули, да ашутти сон аф кули* [морд.] — «В кармане у богатого есть, да бедного он не слышит»; *Парсь тыр ке но — сие, узыр узыр ке но — кыске* [удм.] — «Свинья и сыта — да ест, богач и богат — да тянет [себе]»; *Пуян чёри — хытай чул* [чув.] — «У богатого сердце каменное»⁶². Деревня — единое социокультурное пространство. Два ее полюса, как справедливо считали крестьяне, обречены на тесное сношение друг с другом: *Яр муртлы бай кулэ, байлы яр мурт кулэ* [удм.] — «Бедняк нуждается в богаче, богач — в бедняке»; *Виçь качака савакан патне ултай ёне савакан кёвёлёк ыйтма пынай тет* [чув.] — «К тому, кто доит трех коз, пришел за закваской тот, кто доит шесть коров»⁶³. Но услуга богачей — медвежья услуга. Имея с ними сношения, бедные несут большие издержки: *Паянлан ровотаен, нуждан мыйкёржы ак тем* [мар.] — «Работая на богатого, сытым нищий не станет»; *Козяти покат — нуажис токат* [морд.] — «К богатому работать пойдешь — до нужды дойдешь»; *Узыр мурт салам шуыса сётоз но, пунэмен шуыса, кыкмос бастоз* [удм.] — «Богач подарок преподнесет, да потом, сказав, что займы давал, вдвое больше сдерет»; *Пуян сара тусан юрлэ сыннай сәпати сәтәлет* [чув.] — «Когда богатый сварит пиво, у бедняка изнашиваются лапти»⁶⁴.

Категория «неправедное богатство» в мировосприятии крестьянства всецело погружена в пространство Зла. Имеющиеся фольклорные источники содержат богатый материал, иллюстрирующий данную ситуацию. Сюжетов множество. В легенде, записанной этнографом В.К. Магницким в д. Осинкино Чебоксарского уезда Казанской губернии в 70-х гг. XIX в., в главном персонаже находим мошенника и душегуба: «Винновником происхождения *Киреметя* был богатый некрещеный чувашин, захвативший себе множество разных земельных угодий и тем до крайности стеснявший других. Ко-

гда выведенный из терпения мир стал богачу на это жаловаться, то богач, чтобы удержать землю за собой, схитрил таким образом: на всех четырех углах своих владений вырыл по погребу, посадил в три из них по сыну, а в четвертый — работника и затем закрыл их так, чтобы посторонние не могли приметить присутствия их. После того, приведши народ (мир) на свои земельные владения, начал спрашивать землю, чья она. На это из-под земли явственно послышалось имя завладевшего землей богача. Мир богачу поверил. Впоследствии оказалось, что сыновья богача с работником в погребах погибли в наказание отцовской жадности; а на то место, где это случилось, народ стал ходить молиться в благодарность за смерть сыновей богача»⁶⁵. В 1887 г. священник Гавриил Яковлев выпустил в свет брошюру, где приводится зафиксированное в среде марийцев сказание о *Макар-керемете*, чуть ли не во всех деталях совпадающее с содержанием приведенного чувашского фольклорного памятника⁶⁶. Свое состояние сельский богачей из чувашей и сельский заправила из марийцев, как следует из данных источников, приумножили несправедливым путем. Они причинили зло однообщинникам — присвоили путем обмана их земли.

В фольклорных памятниках крестьянское повседневное бытие получило отражение во множестве ситуаций разного плана. В сказках-бывальщинах, легендах-быличках и поверьях соискатели богатства изворотливы и необычайно изобретательны. Так, в мордовских сказках и легендах алчные люди имеют в своем услужении духов-обогащителей: у мордвы-мокши — *Куйгорож*, у мордвы-эрзи — *Трямка* (варианты: *Тириямка*, *Тирияминьге*). Согласно части фольклорных памятников, *Куйгорож (Трямка)* выводился жадным до наживы лицом под плечевым сгибом из снесенного весной куриного (вариант: красного петуха; совы) яйца. Если курица имела черное оперение, высиженный птенец был черным, невидимым. *Куйгорож (Трямка)* имел обычно вид цыпленка, но мог принять и другое обличье — человека размером с палец, существа с головой птицы и хвостом змеи, маленькой кошки с природными мешочками в щеках, куда могут вместиться два фунта зерна. При этом мифическое создание обладало большой силой. Будучи телесным, по своему желанию могло стать и невидимым. Другой вариант появления названных мифических существ в мордовском фольклоре связан с обращением соискателей богатств к покойникам. Желаящий нажить состояние человек должен был в первую весеннюю темную ночь отправиться на кладбище и призвать к себе *Куйгорожа (Трямку)*. После подобного обращения они вылезали из земли и обступали визитера. Из множества существ, умоляюще просивших: *Алей, монь зазимак, алей, монь зазимак!* («Дяденька, возьми меня, дяденька, возьми меня!») — последний мог узнать своего будущего благодетеля лишь по голосу, ибо, будучи маленькими, в тем-

ную ночь они были едва различимы. Поселившись в доме своего хозяина, *Куйго-рож* (*Трямка*) выполнял все его поручения, на которые сам постоянно напрашивался, а также промышлял воровством, обкрадывая в первую очередь соседей хозяина⁶⁷.

В чувашском фольклоре чудесный благодетель носит такое же имя, что и в мокша-мордовском, — *Куйкӑрайш*. Здесь мифическое существо предстает маленькой, но сильной птичкой с бело-красным оперением, имеющей сопоставимые с воробьем размеры. Согласно поверьям, его появлению в доме обязательно предшествует весьма важное событие: на седьмом году жизни петух снесёт три яйца (вариант: одно яйцо). Если соискатель богатства клал их в куриный насест, то из одного яйца вылуплялся щенок, из другого — змей, а из оставшегося — *Куйкӑрайш*. (Вариант: яйцо, из которого вылуплялось мифическое создание, клалось человеком под мышку, то есть под плечевой сгиб.) В хозяйстве своего хозяина названный фантастический персонаж выполнял роль и слуги, и работника. Но часть добра, не переводившаяся в доме алчной личности после появления в нем крохотной птички, имела, как выразился бы правовед, криминальное происхождение — была ворованной⁶⁸. Не прочь была промышлять воровством и марийская *Вечора*. В дневное время дух-обогадатель почти никак себя не проявлял: сидел в подполе (вариант: на чердаке, в хлеву или в прочих укромных местах), мог быть невидимым и вследствие подобной своей природы редко попадался на глаза. За хорошее обращение с собой *Вечора* верно служила приютившим ее хозяевам: в глухие ночи приносила в их дом украденную из соседних домов всяческую снедь и деньги⁶⁹. Согласно поверью проживавших в Казанской и Вятской губерниях удмуртов, из снесенного петухом яйца, если «парить» его под плечевым сгибом, вылупится змей. Он будет жить у своего хозяина и «будет таскать деньги из чужих сундуков и обогащать того человека»⁷⁰. Здесь нелишне отметить, что нечисты на руку и мифические духи-обогадители северных удмуртов *Нуллиськись* и казанских татар *Бичура*. Первого крестьяне находили четвероногим животным, внешне очень смахивающим на домашнего кота. По их представлениям, лицо, приютившее *Нуллиськись*, вскоре переставало в чем-либо нуждаться: тот таскал своему хозяину хлеб из чужих амбаров⁷¹. По представлениям татар, *Бичура* являла собой женщину ростом от полутора до двух аршин, носила старинный головной убор *ирпак*, обитала в жилых помещениях некоторых домохозяев, причиняя им немалое беспокойство озорством. Тот же, у кого жила *Бичура*, нередко богател, ибо существо приносило ему, обокрав соседей, деньги и всякие вещи⁷². Богатство алчных людей, прибегших к услугам духов-обогадителей, как видим, имеет в своей основе несправедные — в крестьянском понимании — действия: использование труда мифических существ; сокрытие и присвоение украденного ими имущества.

В религиозно-философских системах средневожских народов теоним «киремет» (вариант: «керемет») включает в себя разное «содержимое»: и божество Добра и Зла высшего разряда, и название ритуала, и название местности, и название жертвенного дара. В сюжетах, записанных В.К. Магницким и Г.Я. Яковлевым, под ним подразумевается место моления. Как известно, в далеком прошлом предки марийцев и чувашей находили *киремет/керемет* добрым божеством⁷³. Свою злую ипостась — способность лишать людей жизни, поражать их телесными недугами и вредить им каким-то иным способом — божество приобрело под влиянием мировых религий гораздо позднее⁷⁴. Разумеется, превращение в легендах и поверьях богачей в *киремет (керемет)* или их соприкосновение с ним не простая случайность. Тем самым народная мудрость напрямую соединила категорию «неправедное богатство» с категорией «зло».

Во многих фольклорных памятниках эти две субстанции связаны между собой через сверхъестественное существо, олицетворенное таким персонажем, как черт (дьявол, шайтан). Обратимся к тексту сказки «Как мужика дьявол обогатил», записанному в начале XX в. марийским этнографом Т.Е. Евсеевым. Содержание ее таково. Сколько ни кормил и ни поил свою лошадь мариец, она у него была вялой и дряблой. Нищий, получивший в его доме кров и пищу, в благодарность за оказанную услугу посоветовал мужику понаблюдать за животным в хлеву. Последний так и поступил. Причина исхудания лошади вскоре раскрылась: существом, мучившим ее, оказался дьявол. Накинув на него шнурок с крестом, мужик схватил сверхъестественное существо и приобрел в его лице работника в хозяйстве. Однажды вечером, возвращаясь вместе с дьяволом с пиршества от соседей, новоиспеченный владелец злого духа споткнулся и упал. По совету своего попутчика мариец обратил внимание на препятствие, ставшее причиной его падения. Оказалось, что он споткнулся о котелок, доверху наполненный деньгами. Став обладателем дармового богатства, мужик освободил дьявола — снял шнурок с крестом с его шеи⁷⁵. Согласно тексту удмуртской сказки, записанному священником Б.Г. Гавриловым в 1870-х гг. в с. Ошторма-Юмья Мамадышского уезда Казанской губернии, крестьянский сын стал богачом, ловко обманув живших в озере чертей. Он умело уходит от состязаний с более сильным, но глупым соперником. Представитель озерной нечисти, защищая место своего обитания, вынужден бороться с медведем, бегать наперегонки с зайцем и т.д. В итоге, уступив умному сопернику, он откупается от крестьянского сына большими деньгами⁷⁶. В легендах-быличках чувашей представлен сюжет, где жадный до наживы мужик, чтобы обогатиться, продал дьяволу свою душу⁷⁷.

В произведениях устного народного творчества категория «неправедное богатство» соединена в единую цепь с категорией «зло» и через другие его олицетворения.

В марийской сказке «Одежда-невидимка лешего», записанной неизвестным корреспондентом в 1898 г. в д. Тышнал Козьмодемьянского уезда Казанской губернии, главный персонаж на охоте добывает одежду лешего. По возвращении домой им было сделано неожиданное открытие: всякий, кто облачается в нее, становится невидимым для окружающих. Вскоре охотник сильно разбогател. Он сменил свой промысел и — стал вором⁷⁸. Сюжет с аналогичной событийной канвой представлен и в быличках чувашей. Один из таких фольклорных памятников опубликован в «Словаре чувашского языка» Н.И. Ашмарина: «Говорят, что *арсури* носит одежду и, если кто-нибудь найдет ее и наденет на себя, то сделается невидимым и тогда может всюду входить и брать товар, не заплатив за него ни копейки. Рассказывают, что однажды один человек разложил костер и лег спать. Пока он спал, к огню подошел погреться *арсури* и ушел, позабыв у костра свою одежду. После этого тот человек заходил в самые лучшие магазины, забирал там лучшие товары и страшно разбогател. Только, говорят, эту одежду снимать нельзя. Однажды, когда этот человек возвращался из города, было очень жарко, и он снял с себя одежду, оставленную ему *арсури*, и положил на телегу. Вдруг поднялся вихрь и унес одежду. С тех пор, говорят, никто не может ее найти»⁷⁹.

Процесс обретения несправедливого богатства фольклорными персонажами марийцев, мордвы, удмуртов и чувашей, как правило, представляет собой длинную цепь событий. Обычно она включает в себя такие действия: *знаковое звено А* — соприкосновение претендента на богатство с силами потустороннего мира; *знаковое звено Б* — необходимость преступить или преступление соискателя богатства через нравственное начало. Именно в такую схему укладывается событийная канва в нижеследующем суеверном представлении чувашей, записанном в начале XX в. слушателем Казанских миссионерских курсов Петром Васильевым: «Человек может разбогатеть следующим образом: в ночь перед Рождеством нужно поймать абсолютно черную кошку и идти в земляную баню, бросить ее в чугунный горшок и кипятить; туда необходимо идти вдвоем. Варить кошку необходимо где-то около полуночи». *Знаковое звено А*: «В этот момент в баню прибудет нечисть самого разного рода и будет всячески пугать, но, если не оборачиваться назад, она ничего не сделает. Кошку необходимо кипятить до тех пор, пока она не разварится. Как только это состояние будет достигнуто, один из участников должен вынуть одну кость из варева и спросить у другого: “Ты меня видишь?” Возможный ответ: “Вижу” [или “Не вижу”]. Так по порядку поступают со всеми костями разваренной кошки. У нее есть одна кость, взяв которую спрашивающий непременно получит от своего партнера такой ответ: “Не вижу”». *Знаковое звено Б*: «Если кость, делающую человека невидимым, положить в карман, можно где угодно, хоть у

кого вынести перед самым носом кучу денег или прочего добра, тебя никто не заметит»⁸⁰.

В фольклорных памятниках наблюдаем и иную последовательность событий: 1) необходимость преступить или преступление соискателя богатства через нравственное начало; 2) соприкосновение претендента на богатство с силами потустороннего мира. Подобную ситуацию встречаем, в частности, в записанной в 1899 г. в среде горных марийцев священником К. Рябинским легенде: «Двое черемис (марийцев. — Г.Н.) собрались искать клад около околотка Куськина (расположен в Козьмодемьянском уезде Казанской губернии. — Г.Н.)». *Знаковое звено Б*: «Им сказали, что караульщики [клада] требуют убить человека, съесть черную кошку, крест снять и принять языческие имена, православных имен вовсе не упоминать. Человека не убили: страшно; кошку сварили и съели, кресты оставили на поляне или в лесу. В полночь стали рыть, дорылись до бочки, ударили обухом, доску вынули: золото так и блестит. Положили доску, и один забылся и назвал другого христианским именем: провалилось все, яма закрылась». *Знаковое звено А*: «Появились вдруг три собаки и стали бегать вокруг ямы, не пускают рыть. Испугались черемисы. Потом появились три повозки тройками, с колокольчиками, кучерами, господа сидят; стали ездить вокруг ямы. Потом три медведя больших на двух лапах ходят — не пускают. Видят, что караульщики не пускают, ушли, кресты назад взяли»⁸¹.

Богатство и судьба. Эти две категории в мировосприятии марийских, мордовских, удмуртских и чувашских крестьян второй половины XIX — начала XX в. находились в единой связке. Хлебопашцы искренне верили, что все в земной жизни предопределено свыше. Свидетельством тому могут служить зародившиеся в их среде, уместные на все случаи жизни универсальные пословицы и поговорки: *Йымы пуйырымым кид доно ат карангды, ял доно ташкал ат ванжы* [мар.] — «Что Богом суждено, руками не отведешь, ногами не перейдешь»; *Эрь ломанть павазоц эсь коряванза* [морд.] — «У каждого человека счастье по себе»; *Котькинлэн но шудэз — ас понназ луэ* [удм.] — «У всякого человека — свое счастье»; *Пурмен сакяр савартан тухса укет тет; пурне сакяр шай хайрса керет тет* [чув.] — «Кусок хлеба, который не суждено съесть, выпадет изо рта; суженый кусок сам влезет в рот, разжав зубы»⁸². Вселенная и мир людей, согласно мифологическим представлениям средневожских народов, созданы верховным Богом. Он и стоящие иерархически ниже боги и божества определяют судьбу человека. Сколько жить на белом свете, быть женатым (выйти замуж) или холостым (незамужней), иметь детей или быть бездетным (бездетной), страдать от всякой хвори или быть в добром здравии и т.д. — все в их руках. В воле богов и

божеств, кому быть богачом, а кому бедняком. Не сумевший обустроить должным образом свое хозяйство человек в марийской деревне часто слышал от более удачливого соседа умиротворяющее народное изречение: *Йымы паянлан презым, нуждалан тетям пуйырен* [мар.] — «Бог богатому теленка, бедному ребенка определил»⁸³. В мордовском фольклоре данный мотив развернут в форму песни, которая имеет и соответствующее символическое название — «Раздача счастья»⁸⁴:

*Покишнень поки, поки пакся.
Поки паксясонть поки губорь,
Губоренть прясо поки тумо,
Тумонть колмо тарадонзо.
Ве тарадсонть Нишке паз,
Омбоцесэньт вере паз,
Колмоцесэньт Микола.
Нишке паз явши уцяскат,
Вере паз явши часият:
Сюпав эрзянень плошкасо,
Бедной эрзянень цяркасо,
Грешной урознэнь пенч песэ.
Ве урознэнь эзь сато...*

Ой, поле, широкое поле.
В том поле — большой бугор,
На бугре том — высокий дуб,
У дуба того — три ветки.
На одной ветке — бог Нишке,
На второй ветке — Вышний бог,
На третьей — святой Никола.
Делит Нишке людское счастье,
Вышний бог раздает там долю:
Богачу-эрзянину — плошкой,
Бедняку-эрзянину — чаркой,
Несчастному сироте — кончиком ложки,
Сироте не досталось (счастья)...

В произведениях устного народного творчества средневожских народов взаимосвязь таких категорий, как «судьба» и «богатство», отражена множеством сюжетов. В фольклорных памятниках данного ряда, как правило, присутствует такой компонент, как вмешательство в жизнь действующих лиц высшего и внешнего чудесных начал. В волшебных сказках, к примеру, герои идут к достатку и богатству, получая от Бога, стихий природы и прочих субъектов чудесные дары — мельницу, скатерть-самобранку, лыковый кошель, пирог с золотой и серебряной начинкой и другие вещи⁸⁵. В легендах и быличках марийцев, мордвы, удмуртов и чувашей те, кому это предопределено свыше, находят клад. Согласно поверьям, в предначертанный час счастливец запряганный клад даёт о себе знать в виде языков пламени, вырывающихся из-под земли. Он мог показываться такому человеку в облике «серебряного коня с золотой дугой и золотым колокольчиком», жеребенка, теленка, свиньи, белой собаки или птицы⁸⁶. Любопытно заметить, что аналогичным образом могли найти клад и их этнические партнеры — русские и татары. По поверью последних, клад перед счастливецом «бегаёт в образе кошки». Чтобы получить его, он должен был произнести «бисмилла» (религиозный возглас. — Г.Н.) и толкнуть животное ногой⁸⁷.

В легендах и быличках судьба посылает счастливым возможность нажать богатство и через такой акт, как чудесное исполнение желаний. Неожиданное ночное свечение неба чувашами принималось за *ка́вак хуппи усáлни* (раскрытие небесных врат). Считалось, что, если в этот миг высказать божеству желание-просьбу, оно непременно будет исполнено⁸⁸. С укреплением чувашей в православии в массовом сознании зародилась соответствующая происшедшему конфессиональному сдвигу версия поверья. Счастливицу в ясный безоблачный день на небе показывались церкви и кресты. Если в такой момент он обращался к Богу с просьбой: «Дай нам скотину, осчастливь детьми, деньгами-богатством», то получал искомое⁸⁹. Удмуртские поверья гласят: *Вуюисез ад э́ыса, дораз бызэ́ыса вуид ке, зарни тусьтызэ но пуньызэ сётоз* — «Если, увидев радугу, добежишь до нее, подарит свою золотую чашку и ложку»; *Вуюись доры мыныса вуыд ке, вуюись зарни тусьты — пуньы либо туж трос зарни уксё сётоз, шуо* — «Если дойдешь до радуги, говорят, она даст тебе золотую посуду или очень много золота»⁹⁰. Записанная православным священником И. Васильевым быличка повествует о том, что радуга пила воду из рек и морей. Золотые вещи — ложка, ковш, чаша и колотушка — находились на концах многоцветной дуги. Жажущий богатства должен был добежать до места, которого коснулось названное божество. Если это условие выполнялось, радуга задавала вопрос: «За чем пришел?» Ответ звучал: «За золотым ковшиком» (варианты: за золотой ложкой; за золотой чашей). И счастливец получал просимую вещь⁹¹. Согласно поверью, удмурты могли разбогатеть также в момент «отверзания» неба, когда земля озарялась необычайно ярким светом. Успевший в этот миг попросить у Бога «что нужно», получал желаемое⁹². В возможность исполнения всех желаний в момент открытия небесных врат верили и татары-мусульмане⁹³.

Вера в богов, в их величие, всемогущество и справедливость, надежда на их милость и покровительство — ментальная черта язычников и «двоеверов» региона. Из произведений устного народного творчества марийцев, мордвы, удмуртов и чувашей жалование богами людям богатства предстает, как правило, праведным действием. В первую очередь данный их акт есть не что иное, как акт милосердия страждущим. Так, в одной из марийских сказок «белый добрый Бог» вручает отцу многодетного, но бедного семейства чудесные дары — стол, козу и пест. В итоге счастливицу «без особой нужды» удастся выводить во взрослую жизнь своих многочисленных отпрысков⁹⁴. В одной из чувашских быличек обладателем клада становится вдова с малолетними детьми⁹⁵.

В памятниках фольклора рассматриваемое действие богов часто являет собой и акт жалования за искоренение Зла. Одна из удмуртских сказок повествует о том, как во время грозы верховный Бог удмуртов *Инмар* безуспешно сражался с шайтаном. По-

следний в обличе маленького голого человечка бессовестно дразнил Бога, похлопывая по своим ягодицам. Посылаемые Инмаром молнии не достигали цели: нечистая оставалась невредимой. Наблюдавший такое безобразие охотник выстрелом из ружья убил шайтана. Бог отблагодарил его. После этого эпизода промысел охотника стал, как никогда, удачлив⁹⁶. Сюжет с подобной событийной канвой представлен также в мордовских и чувашских сказках⁹⁷.

И наконец, жалование богами людям богатства есть акт награды за жизнь в вере и правде. Жить в гармонии с богами, природой и «миром» — великий труд. В записанной чувашским этнографом Г.И. Комиссаровым сказке сюжет во многом созвучен с библейским рассказом о невинном страдальце Иове (Иов 1—42). Главный ее персонаж при появлении на свет по совершенно нелепой случайности попал в немилость к верховному Богу чувашей *Турӑ*. Принимающей роды бабкой-повитухой спутник верховного Бога *Микул турӑ* (Микола-бог), некстати появившийся в бане, был выставлен за дверь. Наказание за непочтение не заставило долго ждать. Вскоре на мальчика обрушились беды — одна за другой: он стал круглым сиротой; имущество его родителей, первых богачей, сгорело, урожай в поле побил градом. Во взрослую жизнь он вступил нищим и изгоем. Всякий раз, когда юноша пытался наладить жизнь, *Турӑ* по наущению *Микул турӑ* лишал его нажитого. Лишь после оказанного почтения — организации моления и угощения кашей и пивом — *Турӑ* смиловившись, дал парню счастье и богатство⁹⁸.

Удмуртская пословица гласит: *Инмар ки сѣтэм, гозызэ ачид пун* — «Бог руки дал — веревку вей сам»⁹⁹. Надежда на Бога, на чудо — великое социально-психологическое подспорье. Но надежда — категория не материальная. В такую она может быть превращена только через труд. Отпечаток подобного воззрения средневожских крестьян на бытие находим в их фольклорных памятниках. Любопытная деталь: и в произведениях устного народного творчества марийцев, мордвы, удмуртов и чувашей возможность обогащения чудесным способом для действующих лиц невероятно мала. Персонажам сплошь и рядом обретаать подобным образом богатство не удается. Так, удмуртская легенда сообщает, что радуга одаривала золотом лишь того, кто пришел к ней «в приличном одеянии и чистоте, предварительно омывшись в бане». Не выполнявший данное условие человек находил смерть. Радуга убивала его ударом золотой колушки¹⁰⁰. В чувашских фольклорных памятниках *кӱвак хуппи усӑлни* — раскрытие небесных врат — случается в один миг и настолько неожиданно, что свидетель явления обычно не успевает предпринять что-либо. Те же, кому это удается, нередко оказываются в нелепом положении. Согласно легенде, пожелав иметь стадо коней, чувашский

пахарь закричал: *Манӑн йӗвен нумай пултӑр* — «Да будет у меня много узд!» Бог желание исполнил. И счастливец стал... пастухом. Узд много, но своего коня нет. Имея аналогичное желание, некто из его соплеменников крикнул: *Сӱсмен пар!* — «Дай хомут!» Сколько бы впоследствии крестьянин ни покупал себе лошадь, всегда оставался с одним хомутом: животное погибало¹⁰¹.

Богатство и счастье марийские, мордовские, удмуртские и чувашские крестьяне считали весьма хрупкими материями и старались тщательно их оберегать. Традиционное общество в ходе долгой своей истории выработало множество предписаний, направленных как на умилостивление богов, так и нейтрализацию влияния темных сил (духов). Божествам, предопределявшим судьбу конкретных лиц и их домочадцев, носители стародавних духовных ценностей оказывали особое почтение. Во время приема пищи приглашали к совместной еде и всемогущих небесных покровителей, им совершали моления и делали жертвоприношения.

По воззрениям жителей средневожской нерусской деревни, чтобы приумножить богатство, не лишиться достатка и счастья, следовало строго блюсти обычаи и традиции дедов и прадедов. О проведении горными марийцами во второй половине XIX в. праздника *Шорыкйоль* (Святки) и о своем участии в детские годы в этом торжестве спустя многие годы священник Г.Я. Яковлев вспоминал: «В самый день черемисского праздника... в пятницу, бывало, как только петухи запоют, рано утром черемисы возьмут лопаты, пойдут каждый на свое гумно и пригребут снегу на току кучками в виде как бы ворохов зерна, несколько десятков кучек, которые называют *кышыль*, то есть ворохами, или *копна*, то есть кладями, хлеба. Бывало, дедушка мой и бабушка в этот день рано утром принесут денег на стол, копеечных, двух- и трехкопеечных монет, считая их рублями; если же принесут рублей 10 медных денег, из них изображают сотни и тысячи рублей. Затем посылали нас, ребят, в сад под яблони, и мы ходили выше колен в снегу, трясли сучки яблонь, приговаривая, что падает множество яблок; изображали из себя, будто бы собираем яблоки; затем ходили в овчарню, где хватили овец за ноги со словами: *Дигир потям ыштэмжы, шарок тулыжо* — чтобы овцы принесли ягнят двойнями и расплодись бы»¹⁰². Чтобы жить богато, новый год мордва встречала блюдом из свиной головы. Увидев весной первых журавлей, мордовские крестьяне доставали из кармана деньги и произносили: «Журавль, ты богатый, я богаче тебя»¹⁰³. Чтобы не обеднеть, суеверный чувашский крестьянин, срезав горбушку хлеба, никогда не подавал ее чужому человеку, а ел сам или же откладывал в сторону для себя. И с остатком каравай он поступал подобным же образом¹⁰⁴. Чтящий традиции южный удмурт, давая взаймы соседу каравай хлеба, чтобы не лишиться достатка, обязательно отрезал

от него кусочек¹⁰⁵. Приведенные примеры — лишь малая толика магических действий, призванных приумножить или оберечь достаток и богатство хлебопашцев.

Обретение неправедного богатства есть преступное деяние. Подобное действие заслуживает наказания. Данный мотив проходит красной нитью через многие произведения устного народного творчества марийцев, мордвы, удмуртов и чувашей. Так, в чувашской сказке «Деньги» двенадцать отходников в дупле упавшего на землю старого дуба находят большой клад из золотых монет. находку делят поровну. Каждому достается пай, который так тяжел, невозможно унести на себе. Счастливчики разбиваются на две группы по шесть человек. Одна из них отправляется в деревню за подводами, другая остается сторожить бесценную находку. И первые, и вторые, чтобы удвоить свою долю, сговариваются лишить жизни соучастников, что в конечном счете и случается: возвратившиеся из деревни с подводами отходники были насмерть забиты караульщиками найденных денег, а сами сторожа умирают, отравившись лепешками, доставленными теми. Деньгами не овладел никто¹⁰⁶. В мокша-мордовской сказке «Два брата» бездетный богач вынужден опекать бедного брата и его большую семью — в неурожайные годы помогать им мукой и хлебом. Но его не устраивает подобное положение. Чтобы освободиться от обузы, он выкалывает бедному брату глаза и отвозит его в темный лес умирать. В полночь под дубом, на ветке которого задремал бедняга, собрались черти и начали делиться новостями. Услышанное от них позволило обреченному на смерть не только вновь стать зрячим, но и неслыханно обогатиться. Когда он раскрывает бездетному брату тайну своего обогащения, тот отправляется в лес. Вскрабавшись на ветку дуба, он ждет наступления ночи. Однако встреча с нечистой силой приносит жадному до денег не счастье, а гибель¹⁰⁷. Названный ряд памятников фольклора может быть многократно умножен.

Весьма характерный момент. Не процветают в произведениях устного народного творчества и лица, обогатившиеся при содействии духов-обогатителей. Порожденные (призванные) алчными людьми мифические существа доставляют своим хозяевам большое беспокойство. Мокша-мордовский *Куйгорож*, эрзя-мордовский *Трямка*, чувашский *Куйкярши* — исключительно капризные существа, требующие хорошего обхождения и ласки. К тому же они вовсе не могут сидеть без дела. Искатели богатства, прибегшие к их услугам, вынуждены постоянно давать своим помощникам какие-либо поручения. Когда им не угождают, *Куйгорож* и *Трямка* начинают всячески вредить своим хозяевам: подсыпают в пищевые продукты песок, засоряют зерно, испражняются в жилых помещениях и т.д. Не вынеся столь изощренных издевательств, владельцы мифических существ вынуждены дать своим подопечным невыполнимое задание.

Духам-обогатителям мордвы дается поручение свить из песка веревку, чувашским — сделать черные онучи белыми. Лишь эти задания им не под силу. Но, избавляя хозяев от своего общества, *Куйгорож*, *Трямка* и *Куйкӑрайи* лишают их и имущества¹⁰⁸. Столь же незавидна участь держателей *Вечоры* в марийских произведениях устного народного творчества. Как следует из них, и она, когда ее забывали накормить, уходила от своего хозяина. Покинутый духом-обогатителем дом вскоре после этого разорялся¹⁰⁹.

Сребролюбие и алчность средневожские крестьяне находили большим пороком, от которого во что бы то ни стало следовало освободиться. Они считали, что сообщество хлебопашцев, преследующее цель жить в вере и правде, обязано ограждать своих членов от мира Зла. Пожалуй, в этом суть следующих их пословиц и поговорок: *Оксалан вуйым пушы йӱле кӧвӧрӧ* [мар.] — «Кто во власти денег, тот быстро кончится»; *Сембе ярмакненъ аф сявсайть* [морд.] — «Все деньги не соберешь»; *Коньдонлы вӧсяськись ассэ но вузалоз* [удм.] — «Молящийся на деньги и себя продаст»; *Пуйма каякан вилнӧ, вилме каякан пуйса килнӧ* [чув.] — «Кто отправился за богатством, умер; кто отправился на смерть, воротился богатым»¹¹⁰. Согласно представлениям средневожских крестьян, корыстолюбивые и алчные люди не найдут покоя и после смерти. В среде чувашей существовало поверье, что за свое одолжение — данную возможность обогатиться — злой дух превращает души умерших во что угодно: сурков, сани, телегу, вожжи и т.д. В одной из легенд, зафиксированных этнографом Н.В. Никольским, в частности, находим следующий сюжет: «В деревне Асламасове Ядринского уезда [Казанской губернии] умер богач. В полночь приехали к нему неизвестные люди. Это был черт со свитой, причем лошадью ему служила превращенная душа кладоискателя»¹¹¹. Согласно марийскому поверью, души колдунов, а также алчных, корыстолюбивых и обладающих прочими скверными качествами людей после их смерти обращаются в *вувер*. Отметим, что данный персонаж в марийской мифологии выступает символом общего зла, «влияющим на материальную и духовную жизнь общества»¹¹².

* * *

Во второй половине XIX — начале XX в. средневожское нерусское крестьянство в лице приверженцев традиционных верований, «язычествующих» христиан и «двоеверов» продолжало пребывать в культурном поле, выработанном их отцами и дедами — жить представлениями о справедливом устройстве мира. Подобная ситуация лишь на первый взгляд парадоксальна. В действительности она ожидаема и закономерна, ибо основополагающие ценности массового сознания обладают исключительной устойчивостью, они инертны. Хлебопашцы-«инородцы» желали жить в согласии с бо-

гами и духами, с Природой, выстроить гармоничные отношения в семье и сельском обществе, с властью. Свое благополучие они не представляли вне богатства. В системе их жизненных ценностей данная составляющая бытия занимала хотя и не первую, но весьма важную позицию.

В социально-нравственной шкале оценок средневожского крестьянства богатство как социально-экономическое явление находилось и на половине Добра — праведное богатство, и на половине Зла — неправедное богатство. Мерилом неправедности и праведности служил труд. Хлебопашец считал, что морально оправданно лишь то богатство, которое заработано собственным трудом и трудом членов своей семьи. Иное богатство аморально, ибо имеет в своей основе неправедные действия — присвоение результатов чужого труда, обман, воровство, мошенничество и прочие подобные деяния. Сребролюбие и алчность крестьяне считали большим пороком, разрушающим личность. И большое богатство в их квалификации есть не что иное, как большое Зло. Оно не есть результат жизни в вере и правде. Хлебопашец верил, что к богатству придет лишь тот, кому это предназначено судьбой. Но всякий, кто находится в добром здравии и рассудке, по его представлениям, должен заботиться о создании необходимого уровня жизнеобеспечения своим домочадцам и в хозяйственно-экономическом плане жить не хуже соседа и односельчанина.

Всходы товарно-денежных отношений, еще в дореформенное время пустившие корни в социально-экономическом поле средневожской деревни, с отменой крепостного права в стране получили весьма существенную внешнюю подпитку для роста. Медленно, но верно рыночные реалии заполняли все новые и новые ниши крестьянской повседневной действительности. В сложившихся условиях хлебопашцы постепенно усваивали новый миропорядок и, как следствие, вынуждены были вносить коррективы в свою устоявшуюся систему социально-нравственных ценностей. Но при этом место базовых ее составляющих не подверглось пересмотру. В данной ситуации в социально-психологическом плане телега растущего капитализма не могла не вязнуть в преимущественно ориентированной на традиционные ценности социальной среде.

Литература, источники и примечания

¹ Булгаков С.Н. Православие: Очерки учения православной церкви. М.: Фолио, 2001. С. 230, 231, 233–236.

² Бердяев Н.А. Философия свободы. М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2004. С. 687, 694, 696, 697.

³ Подсчитано по: Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. Казанская губерния. СПб., 1903. Т. 14. С. 104–107; Симбирская губерния. Т. 39. С. 64–67.

⁴ Доклад священника села Мусирмы Цивильского уезда Даниила Филимонова о благочинном 2-го Цивильского округа священнику села Ковалей Виктору Петровичу Ильинскому // Известия по Казанской епархии. 1890. № 4. С. 67, 68.

⁵ Новорусский Н. К истории инородческого вопроса: (Заметки о христианско-просветительском движении среди чуваш) // Симбирские епархиальные ведомости. 1897. № 14. С. 564.

⁶ Марий калык ойпого: Калыкмут-влак [Свод марийского фольклора: Пословицы и поговорки] / сост. А.Е. Китиков. Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, 2004. С. 20, 44, 99, 101, 114, 127. Далее — МКО-2004; Горномарийские пословицы, поговорки, загадки, приметы / сост. Ф.Т. Грачева. Йошкар-Ола: Мар. гос. ун-т, 2001. С. 25, 31, 48, 79. Далее — ГППЭП; Устно-поэтическое творчество мордовского народа. Пословицы, присловья и поговорки / сост. К.Т. Самородов. Саранск: Морд. кн. изд-во, 1967. Т. 4, кн. 1. С. 61, 67, 69, 70, 76, 87, 147, 164, 214, 308. Далее — УПТМН-1967; Удмуртский фольклор: Пословицы, афоризмы и поговорки / сост. Т.Г. Перевозчикова. Устинов: Удмуртия, 1987. С. 54, 56, 70, 89, 105, 106, 107, 113, 132, 211. Далее — УФ-1987; Чаваш халӑх пултаруӑхӗ. Ваттисен сӑмахӑсем [Чувашское народное творчество. Пословицы] / пухса хатӑрленӗ, умсӑмахпа ӧлантарусене сыраканӗ О.Н. Терентьева. Шупашкар: Чаваш кӑнеке изд-ви, 2007. С. 126, 187, 230, 256, 278, 287, 283, 356, 372, 413. Далее — ЧХП-2007. Здесь и далее в необходимых случаях текст на русский язык переведен нами.

⁷ Цит. по: Яковлев Г.Я. Религиозные обряды черемис. Казань: Тип. и литогр. В.М. Ключникова, 1887. С. 12, 13, 14, 17, 18.

⁸ Цит. по: Евсевьев М.Е. Мордва Татареспублики // Материалы по изучению Татарстана: [сб. ст.]. Казань, 1925. С. 189.

⁹ Цит. по: Васильев И. Обзорение языческих обрядов, суеверий и верований вотяков в Казанской и Вятской губерниях. Казань: Типолитогр. Императ. ун-та, 1906. С. 80, 81.

¹⁰ Цит. по: Месарош Д. Памятники старой чувашской веры. Пер. с венг. Чебоксары: ЧГИГН. 2000. С. 313. С чувашского на русский слово «пулӑхӑ» автором переведено «с богатством». В контексте молитвословия оно имеет иной смысл — «с добром (достатком)».

¹¹ Религиозный синкретизм и традиционная обрядность татар-кряшен Волго-Уралья (XIX — начало XX в.): сборник материалов и документов / авт.-сост. Х.З. Багаутдинова, Р.Р. Исаков. Казань: Ин-т истории им. Ш. Марджани АН РТ; Изд-во «ЯЭ», 2015. С. 58.

¹² Отчет члена Венгерского комитета Юлия Месароша о поездке к чувашам и приволжским татарам // Известия Русского комитета для изучения Средней и Восточной Азии в историческом, археологическом, лингвистическом и этнографическом отношениях. СПб.: Тип. Императ. академии наук. 1909. С. 63.

¹³ НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 276. Инв. № 6019. Л. 94.

¹⁴ Цит. по: Яковлев Г.Я. Религиозные обряды черемис. С. 22, 23.

¹⁵ Цит. по: Месарош Д. Памятники старой чувашской веры. С. 348, 349.

¹⁶ Гаврилов Б.Г. Поверья, обычаи и обряды вотяков Мамадышского уезда Урьясь-Учинского прихода // Труды Четвертого археологического съезда в России, бывшего в Казани, с 31 июля по 18 августа 1877 года. Казань: Тип. Императ. ун-та, 1891. Т. 2. С. 116.

¹⁷ Ашмарин Н.И. Словарь чувашского языка. Чебоксары, 2000. Т. 13—14: С — Т. С. 108.

¹⁸ МКО-2004. С. 48; УПТМН-1967. С. 129; УФ-1987. С. 123; ЧХП-2007. С. 408.

¹⁹ Песни средненизовых чувашей / сост. М.Г. Кондратьев. Чебоксары, 1993. С. 174.

²⁰ Рекеев А. Разные чувашские моления. Казань: Типолитогр. Императ. ун-та, 1898. № 5. С. 187.

²¹ УПТМН-1967. С. 144; УФ-1987. С. 18; Чувашские пословицы на чувашском, русском и французском языках / сост. Н.В. Никольский. Рукопись // Научный архив Чувашского государственного института гуманитарных наук (НА ЧГИГН). Отд. III. Ед. хр. 53. Инв. № 437. Л. 309.

²² Яковлев Г.Я. Религиозные обряды черемис. С. 13.

²³ Евсевьев М.Е. Мордва Татреспублики. С. 189.

²⁴ Цит. по: Чаваш халӑх пултаруӑхӗ. Пилсемпе кӗлӗсем [Чувашское народное творчество. Благословения и молитвословия] / кӗнеке йӗркелекенӗ, ӑнлантарусене сыраканӗ В.П. Станьял, умсамахне сыраканӗ В.Г. Родионов. Шупашкар: Чаваш кӗнеке изд-ви, 2005. С. 142.

²⁵ Васильев И. Обзорение языческих обрядов, суеверий и верований вотяков в Казанской и Вятской губерниях. С. 80, 81.

²⁶ Чаваш халӑх пултаруӑхӗ. Сӑнавсемпе ӗненӗсем. Тӗлӗксем [Чувашское народное творчество. Приметы и поверья. Сновидения] / пухса хатӗрленӗ, умсамахпа ӑнлантарусене сыраканӗ Е.В. Федотова. Шупашкар: Чаваш кӗнеке изд-ви, 2009. С. 161.

²⁷ Гаврилов Б.Г. Поверья, обычаи и обряды вотяков Мамадышского уезда Урьясь-Учинского прихода. С. 152.

²⁸ МКО-2004. С. 114; УПТМН-1967. С. 163; УФ-1987. С. 56; ЧХП-2007. С. 258.

²⁹ Сӗр савра юрӑ. Чаваш халӑхӗн афоризмла поэзи синчен = Сто строф. Из чувашской народной афористической поэзии / М.Г. Кондратьев пухса хатӗрленӗ. Шупашкар, 1998. С. 30. Фразу «ырӑлахпа сывӑлӑх» составитель перевел с чувашского на русский язык как «добрая жизнь со здоровьем». На наш взгляд, ее значение более точно передает словосочетание «благополучие и доброе здравие».

³⁰ МКО-2004. С. 84; УПТМН-1967. С. 137; УФ-1987. С. 177; ЧХП-2007. С. 333.

³¹ Износков И.А. Обычаи горных черемис // Памятная книга Казанской губернии на 1868/69 год. Казань: Губерн. тип., 1868. С. 82.

³² Островский Д. Вотяки Казанской губернии // Труды Общества естествоиспытателей при Императорском Казанском университете. Казань: Литотип. К.А. Тилли, 1874. Т. 1, № 1. С. 25, 26.

³³ Риттих А.Ф. Материалы для этнографии России. XIV. Казанская губерния. Казань: Тип. Императ. Казан. ун-та, 1870. Ч. 2. С. 51.

³⁴ НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 159. Инв. № 4717. Л. 207.

³⁵ Гаврилов Б.Г. Произведения народной словесности. Обряды и поверья вотяков Казанской и Вятской губерний. Казань: Тип. А.А. Коковинной, 1880. С. 26, 93.

³⁶ Островский Д. Вотяки Казанской губернии. С. 41.

³⁷ Алексеевский А. Летопись Троицкой церкви села Монастырского Урая Лаишевского уезда // Известия по Казанской епархии. 1869. С. 485.

³⁸ Тимофеев Г.Т. Тӑхӑрьял: этнографи тӗрленчӗкӗсем, халӑх сӑмахӑхӗ, сырсӑ пынисем, сырусемпе асаилӗсем [Девятиселье: этнографические зарисовки, народная словесность, полевые записи, письма и воспоминания] / пухса хатӗрленӗсем А.В. Васильев, В.П. Станьял. Шупашкар: Чаваш кӗнеке изд-ви, 2002. С. 97.

³⁹ Федоров М. Арсури = Леший: поэма / пер. с чуваш. А. Смолина. Шупашкар, 2000. С. 28, 31.

⁴⁰ Траубенберг П.В. Плетушечный промысел и быт чувашей в Чебоксарском уезде // Обзор кустарных занятий в Казанской губернии. Казань: Тип. В.М. Ключникова, 1896. С. 108.

⁴¹ Волгарь. 1899. № 183. Примечание 5.

⁴² МКО-2004. С. 103; УПТМН-1967. С. 69; УФ-1987. С. 106; ЧХП-2007. С. 85.

- ⁴³ Тимофеев Г.Т. Тăхăрьял: этнографи тёрленчĕкĕсем, халăх сăмахлăхĕ, сырса пынисем, сырусем-пе асаилӳсем. С. 92, 93.
- ⁴⁴ УПТМН-1967. С. 314; УФ-1987. С. 207; ЧХП-2007. С. 281; ГППЗП. С. 80.
- ⁴⁵ МКО-2004. С. 120; УПТМН-1967. С. 126; УФ-1987. С. 28; ЧХП-2007. С. 213.
- ⁴⁶ МКО-2004. С. 146; УПТМН-1967. С. 305; УФ-1987. С. 19; Ваттисен сăмахĕсем, каларăшсем, сугмалли юмахсем. С. 21.
- ⁴⁷ Гаврилов Б.Г. Поверья, обряды и обычаи вотяков Мамадышского уезда Урьясь-Учинского прихода. С. 100.
- ⁴⁸ ГППЗП. С. 184; УПТМН-1967. С. 317; ЧХП-2007. С. 331. Клубуков А. Пословицы и поговорки удмуртского народа // Записки УдмНИИ. Ижевск, 1950. Вып. 13. С. 97.
- ⁴⁹ ГППЗП. С. 184; УПТМН-1967. С. 213; УФ-1987. С. 99; ЧХП-2007. С. 179.
- ⁵⁰ ГППЗП. С. 17; УПТМН-1967. С. 204; УФ-1987. С. 44; ЧХП-2007. С. 37.
- ⁵¹ ГППЗП. С. 80; УПТМН-1967. С. 309; УФ-1987. С. 181; ЧХП-2007. С. 283.
- ⁵² Чăваш халăх сăмахлăхĕ. Юрăсем [Чувашское устное народное творчество. Песни]. Шупашкар: Чăваш кĕнеке изд-ви, 1978. Т. 3. С. 65, 457.
- ⁵³ УПТМН. Лирические песни / сост. Л.С. Кавтаськин. Саранск: Морд. кн. изд-во, 1965. Т. 2. С. 84, 85.
- ⁵⁴ НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 168. Инв. № 4939. Л. 309.
- ⁵⁵ Гаврилов Б.Г. Поверья, обряды и обычаи вотяков Мамадышского уезда Урьясь-Учинского прихода. С. 150.
- ⁵⁶ НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 21. Инв. № 1005. Л. 11 об.; Отд. III. Ед. хр. 147. Инв. № 1136. Л. 256; Ашмарин Н.И. Словарь чувашского языка. Т. 13–14. С. 61.
- ⁵⁷ НА ЧГИГН. Отд. III. Ед. хр. 147. Инв. № 1136. Л. 255.
- ⁵⁸ Там же.
- ⁵⁹ Тойдыбекова Л.С. Марийская мифология: этнографический справочник. Йошкар-Ола, 2007. С. 144.
- ⁶⁰ Забылин М. Русский народ, его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия. М., 1880. С. 426.
- ⁶¹ Волгарь, 1899. № 183.
- ⁶² ГППЗП. С. 80; УПТМН-1967. С. 309; УФ-1987. С. 184; ЧХП-2007. С. 285.
- ⁶³ УФ-1987. С. 182; ЧХП-2007. С. 281.
- ⁶⁴ ГППЗП. С. 81; УПТМН-1967. С. 310; УФ-1987. С. 186; ЧХП-2004. С. 283.
- ⁶⁵ Магницкий В.К. Материалы к объяснению старой чувашской веры. Казань: Тип. Императ. ун-та, 1881. С. 4.
- ⁶⁶ Яковлев Г. Религиозные обряды черемис. С. 84, 85.
- ⁶⁷ УПТМН. Мокшанские сказки / сост. А.И. Маскаев. Саранск: Морд. кн. изд-во, 1966. Т. 3, ч. 1. С. 272–301, 377–379; Девяткина Т.П. Мифология мордвы: энциклопедия. Изд. 2-е, испр. и доп. Саранск, 2006. С. 158–160.
- ⁶⁸ Месарош Д. Памятники старой чувашской веры. С. 50–51; Ашмарин Н.И. Словарь чувашского языка. Т. 6. С. 255–256.
- ⁶⁹ Тойдыбекова Л.С. Марийская мифология: этнографический справочник. С. 69.
- ⁷⁰ Васильев И. Обзорение языческих обрядов, суеверий и верований вотяков в Казанской и Вятской губерниях. С. 10–11.
- ⁷¹ Верещагин Г.Е. Собрание сочинений: в 6 т. / под. ред. В.М. Ванюшева. Т. 3: Этнографические очерки. Ижевск: УдмИИЯЛ УрО РАН, 2000. Кн. 2. С. 212–213.

⁷² Коблов Я.Д. Мифология казанских татар. Казань: Типолитограф. Императ. ун-та, 1910. С. 9–11.

⁷³ Сюжет о принадлежности *Киремет* первоначально к добрым божествам получил отражение в легендах чувашей. В фольклорном памятнике, записанном этнографом В. Сбоевым в 1860-х гг., читаем: «Киреметью первоначально назывался сын верховного Бога, первенец его. Люди, подстрекаемые шайтаном, убили его в то время, когда он в пышной колеснице, запряженной белыми конями, разъезжал по земле, всюду принося с собою плодородие, обилие благ земных, довольство, счастье. Чтобы скрыть от верховного Бога свое ужасное преступление, люди сожгли тело убитого сына его и прах развеяли по ветру. Но там, где пал на землю этот прах, выросли деревья, а с ними возродился и сын Бога уже не в одном лице, но во множестве враждебных человеку существ, которые, впрочем, сделались уже, так сказать, привязанными к земле и лишились возможности жить в сообществе с добрыми небесными богами. Таким образом произошло множество киреметей; число их размножилось потом еще более, когда киремети пережились и произвели от себя длинную вереницу потомков». См.: Сбоев В. Чуваши в бытовом, историческом и религиозном отношении. Их происхождение, язык, обряды, поверья, предания и проч. М.: Тип. С. Орлова, 1865. С. 110, 111. О другой версии данной легенды, записанной этнографом Г.И. Комиссаровым, см.: НА ЧГИГН. Отд. III. Ед. хр. 213. Инв. № 1746. Л. 45, 46.

⁷⁴ См.: Салмин А.К. Система религии чувашей. СПб.: Наука, 2007. С. 404–418; Тойдыбекова Л.С. Марийская мифология: этнографический справочник. С. 104–107.

⁷⁵ Евсеев Т.Е. Калык ойпого: Тошто годсо марий ойлымаш, йомак, ончык лийшаш пале, омо кусарыме, туныктен каласыме, воштылтыш, тушто, кумалтыш мут да шүведыме ю-влак [Марийские сказания, сказки, предсказания, сновидения, нравоучения, юмор, загадки, молитвы и заклинания]. Йошкар-Ола: Марий книга савыкташ, 1994. С. 48–49.

⁷⁶ Гаврилов Б.Г. Произведения народной словесности, обряды и поверья вотяков Казанской и Вятской губерний. С. 133–135.

⁷⁷ Чаваш халӑх пултарулаӑхӑ. Мифсем, легендӑсем, халапсем [Чувашское устное народное творчество. Мифы, легенды, предания] / пухса хатӑрленӑ Е.С. Сидорова. Шупашкар: Чаваш кӑнеке изд-ви, 2004. С. 468–469.

⁷⁸ Свод марийского фольклора. Сказки горных мари / сост. В.А. Акцорин. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1995. С. 52–54. В марийской мифологии близкий к русскому лешему персонаж носит название *таргылтыш*. См.: Тойдыбекова Л.С. Марийская мифология: этнографический справочник. С. 219–222.

⁷⁹ Ашмарин Н.И. Словарь чувашского языка. Т. 1–2. С. 312–313.

⁸⁰ НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 176. Инв. № 5047. Л. 86–87.

⁸¹ Цит. по: Рябинский К. Ардинский приход Козьмодемьянского уезда // ИОАИЭ, 1900. Т. 16, вып. 2. С. 194.

⁸² ГППЗП. С. 212; УПТМН-1967. С. 301; Герд К.П. Пословицы и поговорки вотяков // Вотяки: Сборник по вопросам экономики, быта и культуры вотяков. М., 1926. Кн. 1. С. 58; ЧХП-2007. С. 131.

⁸³ ГППЗП. С. 212.

⁸⁴ УПТМН. Эпические и лиро-эпические песни / сост. Л.С. Кавтаськин. Саранск: Морд. кн. изд-во, 1963. Т. 1. С. 43–44.

⁸⁵ Свод марийского фольклора. Сказки горных мари. С. 106–107, 111–115; УПТМН. Мокшанские сказки. С. 233–236; Сто сказок удмуртского народа / сост. Н.П. Кралина. Ижевск: Удм. кн. изд-во, 1961. С. 170–173, 180–183; Чаваш халӑх сӑмахлаӑхӑ. Юмахсем [Чувашское народное творчество. Сказки] / пухса хатӑрленӑ Е.С. Сидорова. Шупашкар: Чаваш кӑнеке изд-ви, 1973. Т. 1. С. 299–303.

⁸⁶ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 176. Инв. № 5047. Л. 88; Мордовский этнографический сборник / сост. А.А. Шахматов. СПб.: Тип. Императ. академии наук, 1910. С. 178; *Рябинский К.* Ардинский приход Козьмодемьянского уезда. С. 194; *Месарош Д.* Памятники старой чувашской веры. С. 65; *Девяткина Т.П.* Мифология мордвы. С. 164; *Тойдыбекова Л.С.* Марийская мифология: этнографический справочник. С. 180–181.

⁸⁷ *Насыри К.* Поверья и обряды казанских татар, образовавшихся мимо влияния на жизнь их суннитского магометанства. СПб.: Тип. В. Безобразова, 1880. С. 30.

⁸⁸ НА ЧГИГН. Отд. III. Ед. хр. 213. Инв. № 1739. Л. 32.

⁸⁹ Там же. Ед. хр. 147. Инв. № 1136. Л. 257.

⁹⁰ Цит. по: *Владыкина Т.Г.* Удмуртский фольклор: проблемы жанровой эволюции и систематики: монография. Ижевск: УдмИИЯЛ УрОРАН, 1997. С. 274.

⁹¹ *Васильев И.* Обзорение языческих обрядов, суеверий и верований вотяков в Казанской и Вятской губерниях. С. 7.

⁹² *Михеев И.* Легенды казанских вотяков // Известия по Казанской епархии. 1901. № 8. С. 354.

⁹³ *Месарош Д.* Памятники старой чувашской веры. С. 77; *Исхаков Р.Р.* Очерки истории традиционной культуры и религиозности татар-кряшен (XIX — начало XX в.): монография. Казань: Центр инновационных технологий, 2014. С. 93.

⁹⁴ Свод марийского фольклора. Сказки горных мари. С. 111–115.

⁹⁵ НА ЧГИГН. Отд. III. Ед. хр. 213. Инв. № 1759. Л. 111.

⁹⁶ *Владыкина Т.Г.* Удмуртский фольклор: проблемы жанровой эволюции и систематики. С. 271.

⁹⁷ Чăваш халăх сăмахлăхĕ. Мифсемпе халапсем [Чувашское устное народное творчество. Мифы и предания] / пухса хатёрленĕсем И.И. Одюков, Е.С. Сидорова, Г.Ф. Юмарт. Шупашкар: Чăваш кĕнеке изд-ви, 1987. VI т., II пайĕ. С. 198; *Смирнов И.Н.* Историко-этнографический очерк. Саранск: Красный Октябрь, 2002. С. 194.

⁹⁸ НА ЧГИГН. Отд. III. Ед. хр. 213. Инв. № 1740. Л. 33.

⁹⁹ УФ-1987. С. 13.

¹⁰⁰ *Владыкина Т.Г.* Удмуртский фольклор: проблемы жанровой эволюции и систематики. С. 7.

¹⁰¹ Чăваш халăх сăмахлăхĕ. Мифсемпе халапсем. С. 49, 50.

¹⁰² *Яковлев Г.Я.* Религиозные обряды черемис. С. 85, 86.

¹⁰³ УПТМН. Народные приметы мордвы / сост. Т.П. Девяткина. Саранск: Морд. кн. изд-во, 2003. С. 186, 274.

¹⁰⁴ НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 184. Инв. № 5217. Л. 252.

¹⁰⁵ *Гаврилов Б.Г.* Поверья, обряды и обычаи вотяков Мамадышского уезда Урьясь-Учинского прихода. С. 152.

¹⁰⁶ Чăваш халăх сăмахлăхĕ. Юмахсем. Т. II. С. 87, 88.

¹⁰⁷ УПТМН. Мокшанские сказки. С. 238–240.

¹⁰⁸ Там же. С. 272–301, 377–379; *Месарош Д.* Памятники старой чувашской веры. С. 50–51; *Ашмарин Н.И.* Словарь чувашского языка. Т. 6. С. 255–256.

¹⁰⁹ *Тойдыбекова Л.С.* Марийская мифология: этнографический справочник. С. 69.

¹¹⁰ ГППЗП. С. 184; УПТМН. 1967. С. 137; УФ-1987. С. 178; ЧХП-2007. С. 282.

¹¹¹ *Никольский Н.В.* Краткий конспект по этнографии чуваш // ИОАИЭ. 1911. Т. 26, вып. 6. С. 551.

¹¹² *Тойдыбекова Л.С.* Марийская мифология: этнографический справочник. С. 70–72.

НЕНУЖНЫЙ НАРОСТ ИЛИ НЕОБХОДИМЫЙ ИНСТРУМЕНТАРИЙ?

Едва ли я ошибусь, если скажу, что в современной русской общине мы можем найти все возможные виды и более того — все важнейшие разновидности всевозможных систем уравнения земли, какие только вообще логически представимы.

К.Р. Качоровский

Что мир порядил, то Бог рассудил.

Русская пословица

Во второй половине XIX — начале XX столетия крестьянская поземельная община осуществляла многообразную деятельность. Ее регулирующее воздействие охватывало практически все сферы жизни российской деревни. Важнейшей функцией общины являлась земельно-распределительная. Хотя переделы земли имели место не в каждом сельском обществе, тем не менее именно названная операция создавала относительно равные условия жизнеобеспечения для его членов. В социальном союзе хлебопашцев регулирование пользования пашней, усадебными местами, приусадебными и неудобными землями, лесом, сенокосами и пастбищами производилось разными путями. Применявшийся при этом инструментарий включал набор испытанных временем приемов. Рождение или уход из жизни лиц мужского пола, выезд мужчин на несколько лет за пределы села или их возвращение после долгой отлучки на малую родину, достижение мальчиками и пожилыми мужчинами определенных возрастных границ (как правило, соответственно 14–18 и 55–60 лет), отказ домохозяев

от земли и некоторые другие обстоятельства аналогичного порядка вызывали частные переделы — «скидку» («свалку») наделов с одних душ и «накидку» («навалку») их на другие. Они практиковались в большинстве поземельных союзов и проводились весьма часто. Напротив, качественные переделы — обмен полосами обрабатываемой земли между домохозяевами без уравнивания их по площади — в деревне имели место заметно реже. Достаточно часто прибегали хлебопашцы в рассматриваемый отрезок времени и к коренным переделам, при которых происходило уравнительное перераспределение всего земельного фонда (или всей площади сельскохозяйственных угодий одного вида) между всеми разверсточными единицами общины¹.

В части поземельных союзов хлебопашцев Казанской и Симбирской губерний во второй половине XIX — начале XX в. практиковались ежегодные коренные переделы пахотных угодий. Чем была обусловлена необходимость подобной «перетряски» основной части земельного фонда средневожской общины — стремлением крестьян достичь наивысшей уравнительности в ее распределении или же несколько иными мотивами? Почему названное действо имело место в жизни одних социальных организмов, а в других отсутствовало? Наблюдаемое явление — это тупик, к которому подошла в ходе эволюции волжская поземельная община, или же внешнее отражение сложившегося в конкретных единицах коллективного союза хлебопашцев своеобразного хозяйственно-бытового уклада крестьянского повседневного бытия? Анализируемый феномен — ненужный рост в живом теле коллективной организации самоуправления или же необходимый для организации социальной жизни средневожских крестьян инструментарий? Вот перечень вопросов — вызвавший у нас исследовательский интерес.

Сюжет, выбранный для анализа, предполагает соответствующую организацию излагаемого материала. «Погружению» в очерченную выше проблематику, на наш взгляд, должна предшествовать картина самого общего плана о земельных отношениях и земельно-распределительной деятельности общины в рассматриваемом регионе. Во второй половине XIX — начале XX в. Среднее Поволжье входило в состав обширной зоны, где доминирующую роль играло общинное землевладение. Соотношение различных юридических форм владений в административно-территориальных единицах Российской империи впервые получило отражение в материалах третьей земельной переписи Центрального статистического комитета Министерства внутренних дел (ЦСК МВД) — «Статистике землевладения 1905 г.». Из ее данных явствует, что в Казанской губернии практически все крестьяне — 100 % — владели землей на общинном праве. По Симбирской губернии из статистического обследования предстает следующая картина: крестьянское общинное землевладение — 98,6 %, подворно-наследственное — 1,4%².

В 1905 г. в Казанской губернии на общинном праве земель владели 3 107 общин и 374 574 двора. В их пользовании находилось 3 205 314 дес. наделной земли. В Симбирской губернии указанная форма землевладения объединяла 2 068 общин с 241 234 дворами. Площадь принадлежавшей им наделной земли достигала 1 634 427 дес.³

Как известно, для любых измерительных систем (перепись, социологический опрос, полевое наблюдение и т.п.) присуща своя степень погрешности. Не лишена последней и «Статистика землевладения 1905 г.». Примененная специалистами ЦСК МВД в ходе обследования землевладения методика сведения в единое целое данных дала достаточно надежные, отражающие реальную ситуацию статистические характеристики о соотношении различных юридических форм крестьянских земельных владений в уездах и губерниях страны. Вместе с тем они не оказались абсолютно точными. Причиной тому стали следующие обстоятельства. Во-первых, полученные результаты явились не итогом специально организованных межевых измерений, а были получены в результате сводки документальных данных окладных книг и других источников аналогичного плана. Во-вторых, не вся площадь крестьянской земли оказалась распределенной по категориям владений. В-третьих, сама операция дифференциации крестьянской поземельной собственности по юридическим формам представляла собой достаточно сложное статистико-аналитическое мероприятие⁴, ибо подворное землевладение имело с общинным ряд сходных черт: чересполосица, дробность участков, принудительный севооборот, наличие угодий совместного пользования и т.п. Заметим также, что и подворная, и общинная деревни входили в состав сельских обществ.

Сопоставление материалов «Статистики землевладения 1905 г.» с данными земских обследований по Средневолжскому региону показывает, что в XX столетие Казанская губерния вступила как административно-территориальная единица, где получили распространение обе формы крестьянского землевладения — и общинная, и подворная. Правда, позиции последней здесь были весьма слабыми. Согласно данным земского обследования крестьянского землевладения 1906 г., подворное и четвертное владения (разновидность подворного землевладения) в Казанской губернии получили «прописку» соответственно в 4 и 37 деревнях. (Основная масса четвертных крестьян здесь проживала совместно с общинниками в одних и тех же населенных местах.) Площадь удобных четвертных владений на территории указанной административной единицы к 1907 г. не превышала 9705 дес., а поземельной собственности, «составлявшей чистый случай подворного владения», — 377 дес.⁵ К 1905 г. в Симбирской губернии подворное землевладение объединяло 43 общины (3636 дворов), в распоряжении которых находилось 23 838 дес. наделной земли⁶.

В средневожской деревне общинное и подворное землевладения не представляли собой хозяйственно-экономические пространства, огороженные друг от друга глухой стеной. Напротив, в плане соотношения они являлись настоящими что ни на есть «сообщающимися сосудами». Так, в среде подворников с. Нижние Буртасы Свияжского уезда Казанской губернии в начале XX в. производились «передвижки полей». С 1892 г. по 1906 г. четвертное землевладение в Казанской сократилось на 6 335 дес. Часть четвертников распродала свои земли в «сторонние руки», часть перешла к общинному землевладению⁷. В свою очередь и общинная деревня в отношении организации землепользования постепенно «сближалась» с подворной. В Средневожском регионе имелось достаточно большое число общин, вовсе не практиковавших периодические переделы земельных угодий. В таких сообществах зарождались и крепили зачатки наследственного и завещательного права. Подобная картина предстает, в частности, из следующей житейской ситуации, имевшей место в с. Анат-Киняры Первого Кинярского сельского общества Козьмодемьянского уезда Казанской губернии. Здесь при переделе земли в 1858 г., приуроченном к X ревизии населения, крестьянин Андрей Толмачев получил земельный надел на 5 ревизских душ — на себя и 4 сыновей. Пахотные угодья им были сданы в аренду 7 сообщинникам из других деревень с условием нести лежавшие на земле подати и повинности. В течение последующих 52 лет коренные переделы пашни в общине не производились. За это время ушли из жизни глава семьи, трое его сыновей, а также арендаторы земли. С началом реализации в деревне Столыпинской аграрной реформы, преследуя цель укрепить «родовой» надел, наследники получателя земли во втором и третьем поколениях потребовали от потомков арендаторов вернуть земельные угодья в их пользование. В начале XX в. отпрыски Андрея Толмачева находили полученный в дореформенное время их отцом и дедом земельный надел наследственным владением⁸.

Де-факто в большинстве беспередельных общин Среднего Поволжья домохозяева пользовались землей подворно. Согласно данным МВД на 1910 г., в Казанской губернии переделы не производились в 24,4 % поземельных союзов, в Симбирской — в 47,6 %⁹. И пространство передельной общины не было абсолютно свободно от подворного пользования землей. Так, в основной массе поземельных союзов Казанской губернии, где периодически происходили «перетряски» земельного фонда, усадебные земли фактически находились в подворно-наследственном владении¹⁰. Наличие зачатков наследственного права в практикующих земельные переделы общинах подтверждается и имевшими в них место случаями купли-продажи данного вида мирских угодий. В обществе с. Русская Сорма Ядринского уезда Казанской губернии, к примеру, в 1888 г.

крестьянином Арсением Алексеевым было приобретено у односельца Андрея Иванова усадебное место. (Сделка уездным съездом земских начальников была признана недействительной)¹¹.

Земельно-распределительный механизм крестьянской общины приходил в движение «приводными ремнями» разной природы: демографическим, социально-экономическим, природно-географическим, административно-фискальным и проч. Свой отпечаток на процесс перераспределения сельскохозяйственных угодий накладывали принадлежность хлебопашцев к различным юридическо-правовым группам и структурная организация самих поземельных союзов. В названных ракурсах в средневожской деревне наблюдаем следующее соотношение социальных организмов. Согласно данным «Статистики землевладения 1905 г.», в Казанской и Симбирской губерниях бывшим помещичьим крестьянам принадлежало соответственно 812 (26,1 %) и 1 240 (58,8 %) общин, бывшим государственным — 2 248 (72,4 %) и 218 (10,3 %), бывшим удельным — 47 (1,5 %) и 653 (30,9 %)¹². Во второй половине XIX — начале XX в. в данных административно-территориальных единицах функционировали все три типа крестьянской поземельной общины: простая, раздельная и сложная.

«Общее положение о крестьянах, вышедших из крепостной зависимости», принятое 19 февраля 1861 г., поземельную общину бывших помещичьих крестьян квалифицировало как сельское общество. Названный законодательный акт определил его структуру как административной единицы, функции, обязанности должностных лиц крестьянского «мира». Наряду с другими полномочиями община получила право на распоряжение главным своим богатством — землей. В соответствии с «Общим положением», с согласия двух третей домохозяев, имеющих право принимать участие в сельском сходе, крестьянский «парламент» мог заменить общинное пользование землей участковым или подворным, разделить мирские земли на постоянные, наследственные участки, а также проводить коренные или частные переделы¹³. (Чуть позднее такие же права получили разряды удельных и государственных хлебопашцев¹⁴.) Если в первые годы после реформ 1860-х гг. коренные переделы в российской деревне были большой редкостью, то спустя два десятилетия они в ней стали массовым явлением. Рост численности населения и интенсивное дробление многолюдных патриархальных семей существенно усилили позиции сторонников всеобщего перераспределения земельного фонда в общине. Число поземельных союзов, где необходимая для данной операции норма в две трети голосов была преодолена, резко возросло. Возложив на переделную общину «вину» за рост недоимок с крестьян и оскудение деревни, вскоре правительство стало на путь сужения ее земельно-распределительной функции. По закону 8 июня

1893 г. «Об утверждении правил о переделах мирской земли» минимальный срок между коренными переделами был установлен в 12 лет. Досрочные переделы разрешались только при «окончательном разделе земли на постоянные наследственные участки» и в исключительных случаях — «с особого испрошения» губернского присутствия. Ограничению подверглись и частные переделы. В промежутках между коренными переделами «скидки-накидки» могли производиться лишь в следующих случаях: при «смерти домохозяина, увольнении его из общества, высылке по суду или общественному приговору, или безвестной его отлучки и оставлении хозяйства без попечения», если после умершего или выбывшего лица не оставалось членов семейства, за которыми участок мог быть оставлен; при отказе глав семей от надела; при накоплении домохозяевами недоимок. При переделах земли хозяева удобренных, а также улучшивших иным способом (осушение, орошение) качество своих участков теперь могли требовать от общества оставить облагороженные полосы в прежнем месте или же соответствующего вознаграждения за вложенный в эти мероприятия труд. Была усложнена сама процедура земельных переделов. Целесообразность перераспределения угодий определялась земским начальником, а окончательный вердикт на их проведение выносился уездным съездом. Если последний находил планируемый крестьянами передел наносящим «ущерб сельскому хозяйству», то приговор мирского схода мог быть отменен¹⁵.

Теперь о динамике переделов в общинах Среднего Поволжья во второй половине XIX — начале XX в. Этот сюжет, без изучения которого внутренняя жизнь крестьянских сообществ не может быть раскрыта сколько-нибудь полно, еще ждет своего пытливого исследователя. На основе материалов обследований, выполненных земствами и научными обществами до 1917 г., возможно получение картины лишь самого общего плана об этом процессе. Согласно неполным земским данным, в Казанской губернии с 1865 по 1870 г. на более уравнительных основаниях — по мужским наличным душам, работникам, едокам и дворам — возобновили переделы земли 6 общин, с 1871 по 1875 г. — 51, с 1876 по 1880 г. — 453, с 1881 по 1885 г. — 734 и с 1886 по 1890 г. — 323¹⁶. (В крестьянских земельных союзах с ревизской разверсткой коренные переделы были большой редкостью¹⁷.) Таким образом, правомерно считать, что в первые пореформенные 15 лет всеобщие перераспределения земли в крестьянских общинах исчерпывались единичными случаями, а в последующие годы они участились и к середине 80-х гг. XIX в. достигли своего пика. С названного рубежа, надо полагать, волна переделов пошла на убыль и постепенно стабилизировалась на более низком уровне. Подобное заключение основано на следующих расчетах. В Казанской губернии доля общин с ревизской разверсткой с 1890-х гг. по 1907 г. уменьшилась с 39,2 до 29,0 %¹⁸.

Данные статистические характеристики могут служить косвенным показателем, свидетельствующим о пополнении группы передельных земельных союзов. Одновременно в деревне шел процесс полярной направленности. Часть крестьянских сообществ, прибегнув один или несколько раз к коренным переделам, больше их уже не практиковала. Так, к 1907 г. в Казанской губернии земские статистики зарегистрировали 1 862 общины, проводившие всеобщее перераспределение земельных угодий по мирским приговорам через каждые 12 лет. В их числе были представлены 122 (6,6%) земельных союза, просрочившие очередной передел от 1 года до 11 лет¹⁹. Таким образом, не будет ошибкой утверждать, что на рубеже XIX—XX вв. доля передельных общин в Среднем Поволжье выросла на весьма небольшую величину. Но количественный рост переделов, полученный на этой основе, лишь отчасти мог покрывать существенную убыль их числа вследствие набиравшего силу в указанный отрезок времени процесса удлинения сроков между всеобщими перераспределениями земли. С 1880-х гг. по 1907 г. в Казанской губернии доля общин, переделавших землю во временных рамках от 4 до 11 лет, уменьшилась от 45,1 до 2,9 %, а удельный вес сообществ, прибегавших к «всеобщему поравнению» через каждые 12 лет, напротив, увеличился от 36,9 до 87,5 %²⁰. Имеется основание считать, что в годы реализации Столыпинской аграрной реформы в земельно-распределительной деятельности средневожской общины наступил новый спад, но переделы в ней не сошли на нет. Из данных Вольного экономического общества (ВЭО), полученных путем рассылки анкет в районы Европейской России, по Казанской и Симбирской губерниям выявляем следующую картину. Согласно поступившим ответам, касающимся 57 земельных союзов, в 1907—1910 гг. коренные переделы пашни имели место в 11 общинах. Доля сообществ, прибегших к перераспределению угодий в первые четыре года реализации указа 9 ноября 1906 г., к общему числу охваченных обследованием ВЭО общин в данном случае будет соответствовать 19,3 %²¹. Принимая в расчет определенную законом 8 июня 1893 г. норму, средний срок между переделами условно примем за 12 лет. В этом случае за отрезок времени с 1907 по 1910 г. переделы должны были охватить примерно треть всех общин (33,3 %). В действительности же, как явствует из приведенных выше статистических характеристик, они охватили заметно меньшую долю крестьянских сообществ (19,3 %).

Реальная жизнь со свойственными ей нюансами и сложностями в России во все времена трудно поддавалась государственному регулированию. И попытка втиснуть распределение земли в общинах в прокрустово ложе «высочайшего соизволения» не дала ожидаемых результатов. Как и в других регионах обширной Российской империи, в Среднем Поволжье на рубеже двух веков многие сельские общества свои земли стали

делить самовольно, не считаясь с нормами закона 8 июня 1893 г. В 1900 г. в Цивильском уезде Казанской губернии на двенадцатилетний срок без составления приговора перedelили пахотные земли крестьяне с. Алдиарово, д. Иваново, д. Латышево, д. Нюшкасы, д. Уразкасы и с. Яншихово-Норваши²². В начале XX в. в Себеусадской волости Царевококшайского уезда Казанской губернии перedelы земли «без приговора» имели место в Юрдурском и Кожлоерском сельском обществах²³. По неполным данным земства, к 1907 г. 14 (0,1 %) крестьянских сообществ Казанской губернии ежегодно прибегали к всеобщему перераспределению пашни²⁴. Группа подобных общин-ослушников по Симбирской губернии была еще более многочисленна. К 1903 г. она объединяла 104 (4,2 %) земельных союза²⁵. «В нашем районе, — констатировал в начале XX в. в своей корреспонденции землевладелец из Симбирского уезда одноименной губернии, — несмотря ни на какие разъяснения лиц, власть имущих, община твердо и неуклонно продолжает практиковать ежегодный перedel всех пахотных земель, не допуская и мысли, чтобы возможно было какое-либо постороннее вмешательство в такого рода ее существеннейшие хозяйственные распоряжения; но для запольных земель сделано исключение: истощенные земли разделены на неопределенный срок с целью занавозить их, как только явится к тому малейшая возможность»²⁶.

Было бы искажением реальной действительности представить ежегодные перedelы как исключительно редкое явление в жизни средневолжской общины. Нечастыми были ежегодные коренные перedelы пахотных угодий. Что же касается других видов (приемов) данной социально-хозяйственной процедуры, то во второй половине XIX — начале XX в. в течение определенного отрезка времени они имели место, пожалуй, в большинстве поземельных союзов. В первые пореформенные десятилетия ежегодные «скидки-накидки» в сельских обществах Большеатнинской, Мамсинской и Столбищенской волостей Казанского уезда одноименной губернии были обыденной ситуацией²⁷. По данным земства, до 1873 г. в значительной части крестьянских земельных союзов Тетюшского уезда Казанской губернии ежегодно проводились жеребьевки пашни²⁸. Укос трав с одного и того же участка в разные годы существенно колебался. Принимая в расчет названное обстоятельство («трава бывает не равна»), чтобы вследствие случая не оставить свою домашнюю живность без запаса кормов на зиму, крестьяне чуть ли не повсеместно на территории региона луга делили каждый год²⁹. И с принятием закона 8 июня 1893 г. эта практика здесь сколько-нибудь не сузилась³⁰. Ежегодное всеобщее перераспределение луговых угодий распространение получило даже в бесперedelных общинах³¹.

Юридическо-правовой срез средневожских поземельных союзов, практиковавших на рубеже XIX—XX столетий ежегодные переделы пашни, выглядит следующим образом. Казанская губерния, 1880-е гг.: всех общин — 4, в том числе бывших помещичьих крестьян — 3 (75 %), бывших государственных — 1 (25 %) ³². (Собранные собственными специалистами сведения губернским земством оценены как «крайне неполные» ³³.) 1907 г.: всех общин — 14, в том числе бывших помещичьих крестьян — 6 (42,9 %), бывших государственных — 5 (35,7 %), бывших удельных — 3 (21,4 %) ³⁴. (Данные неполные: в 65 общинах сроки передела не установлены ³⁵.) Симбирская губерния, 1903 г.: всех общин с ежегодными коренными переделами пахотных угодий — 104, в том числе бывших помещичьих крестьян — 64 (61,5 %), бывших помещичьих дарственных — 23 (22,1 %), бывших удельных — 12 (11,6 %), бывших государственных и однодворцев — 5 (4,8 %) ³⁶. 1910—1911 гг.: всех общин — 59, в том числе бывших помещичьих крестьян — 38 (64,4 %), помещичьих дарственных — 15 (25,4 %), бывших удельных — 6 (10,2 %) ³⁷.

Наблюдаем весьма любопытные ряды-соотношения, смещенные по числу принадлежавших социальных организмов с ежегодными коренными переделами пашни в один полюс — в сторону разряда бывших помещичьих крестьян. Названная ситуация — во многом продукт дореформенных общинных порядков. До отмены крепостного права государственные крестьяне переделы земли обычно проводили одновременно с ревизиями населения, происходившими, как известно, через относительно большой отрезок времени. Следуя укоренившейся практике, они и в пореформенное время свои земли предпочитали делить через несколько «хлебов». В их среде и после перехода во временнообязанное состояние еще продолжало бытовать мнение, что коренные переделы законны лишь в случаях, когда совершаются одновременно с всеобщими демографическими ревизиями. Их желание оградить свои сельские общества от возможных жизненных коллизий отразилось в дополнении мирских приговоров о переделе земли специальным положением, оговаривающим путь возвращения ситуации при непредвиденных обстоятельствах в правовое русло: «если государственная ревизия будет ранее истечения этого срока, то приговор этот теряет свою силу» ³⁸.

Свою специфику имели до 1861 г. и общинные порядки в помещичьих деревнях. В ее пространстве одни земельные союзы вовсе не практиковали переделы угодий, другие их совершали во время государственных ревизий населения, третьи — или в более короткие сроки, или ежегодно ³⁹. Уклад жизни сельских обществ определялся вотчинными администрациями. Владелец имения мог сам инициировать передел земли в принадлежавшей ему общине, а мог и остановить набиравшее силу в сообществе крестьян

движение за его организацию. Помещичьи «подданные» были не меньшими традиционалистами, чем государственные или удельные хлебопашцы. Став «вольными», и они в своем большинстве продолжали придерживаться прежних земельных порядков. В 1870-х гг., как и «за много лет до освобождения крестьян», Ундоровское сельское общество Симбирского уезда одноименной губернии, к примеру, предпочитало пользоваться землей посредством ежегодных жеребьевок и переверсток полос между домохозяевами⁴⁰.

Нельзя не признать, что часть общин бывших государственных крестьян и по своей природе была менее приспособлена к частым, а тем более к ежегодным переделам пашни. Дело в том, что в пространстве нерусской государственной деревни Среднего Поволжья в силу ряда обстоятельств и условий земельные союзы крестьян в ходе эволюции выжили в сложные социальные образования, включавшие в свой состав несколько десятков населенных мест⁴¹. Передел земли в них был возможен только в том случае, когда каждая ее социальная ячейка большинством в две трети голосов давала добро на это мероприятие⁴². Перераспределение пахотных угодий между всеми домохозяевами в многодеревенских сообществах крестьян было делом на порядок хлопотным и затратным. Вследствие указанного обстоятельства они сами по себе стали заслоном ежегодным переделам основного вида сельскохозяйственных угодий. Как явствует из приведенных выше статистических характеристик, относительно богатая составными общинами Казанская губерния по числу земельных союзов с ежегодными переделами пашни в несколько раз уступает Симбирской, где абсолютно преобладали простые и раздельные социальные организмы⁴³.

Столь же красноречивый факт. По неполным данным земства, в 1907 г. в Казанской губернии русским хлебопашцам принадлежало 9 общин с ежегодными коренными переделами пахотных угодий, татарским — 4, «прочим народам» (здесь мордва, удмурты и кряшены. — Г.Н.) и «смешанному населению» — 1. В данном ряду не находим обладателей наибольшего числа сложных общин — марийцев и чувашей. У первых из 135 общин составными являлись 82 (60,7 %), у вторых из 452 общин — 227 (50,2 %). Для сравнения укажем, что у русских крестьян было 34 (2,5 %) составные общины, у татарских — 30 (3,9 %), у удмуртских — 2 (10,5 %), у мордовских — 1 (7,1 %), у «смешанного населения» — 62 (26,7 %)⁴⁴. По своим размерам сложные общины марийцев и чувашей в разы превышали аналогичные земельные союзы соседей. Так, удмуртские сложные общины включали в свой состав 2 деревни, русские и татарские — 2 или 3, мордовская — 3. Сложных общин, состоявших из 4 и более населенных мест, у марийцев и чувашей было соответственно 41 и 122⁴⁵. Самый крупный составной земельный союз марийских крестьян объединял 43 деревни⁴⁶, чувашских — 41⁴⁷.

Еще в пореформенное время многие современники из числа сельской администрации, земских специалистов, священников, учителей и грамотных крестьян в частных и ежегодных переделах пахотных угодий склонны были видеть иррациональное начало, грозившее хлебопашцам в скором времени большими бедами — нищетой и голодом. Зло, по их мнению, крылось в том, что в условиях перманентных всеобщих «перетрясок» сельскохозяйственных угодий хлебопашец лишался всякого стимула рачительно хозяйствовать на своем наделе. Доводы следующие: взамен тщательно обработанных и обильно унавоженных участков он отнюдь не всегда мог получить равноценные полосы, ибо не каждый крестьянин — кто вследствие природной лени, а кто и по причине бедности — столь же бережно обращался с «матушкой-кормилицей» и вкладывал в земледелие необходимое количество труда. Находя свои взгляды соответствующими истине, часть «врачевателей» общинной жизни еще задолго до принятия закона 8 июня 1893 г. стала предпринимать шаги социально-психологического плана по выправлению «неправильно» развившейся ситуации. В ход пошли ненавязчивые беседы с почтенными старцами сельских обществ, увещевания рядовых обывателей. К делу борьбы с частыми и ежегодными переделами пашни подключилась земская периодика. Публикуемые корреспонденции с мест должны были постепенно изменить мнение жителей средневожской деревни в пользу искоренения названной «пагубной» практики.

Надо отдать должное: свою работу земские корреспонденты делали весьма умело и тонко. Об этом может свидетельствовать, к примеру, следующий фрагмент текста очерка-назидания. Он характеризует крестьянское повседневное бытие в с. Пановка Симбирского уезда одноименной губернии в 1870-х гг.: «Вообще земля здесь не отличается плодородием, причина этому может быть та, что землю крестьяне нисколько не удобряют. Желая знать мнение крестьян об общинном владении землей и о том, почему они не удобряют землю, я (анонимный автор. — Г.Н.) разговаривал с некоторыми из них. Вот один из подобных разговоров.

— ...Дедушка, почему вы, зная пользу от удобрения полей, не возите навоз каждый на свой участок? Ведь возите же его на бечеву (правильно: бичевник — береговая полоса вдоль судоходных рек. — Г.Н.) и на извоз (здесь подъем от р. Воложка в с. Пановка. — Г.Н.).

— Эх, родимый, кому охота батрачить на людей! Вот, примерно, хоть я: у меня теперь загон близ околицы, ино свез бы возок, да подумаешь: ныне загон у меня тут, а на другой-то год и не знай где.

— Да вы бы сделали так: сговорились бы все на сходке, чтобы каждый, сколько имеет душ, столько возов навозу привозил бы на свой загон.

— Да рази, родимый, на миру можно так! Ну, примерно, хоть согласились все, а потом одни повезут, а другие и нет: рази мало лентяев! А скажи после: что-де ты не возишь? А он, пожалуй, на тебя же огрызнется: рази, скажет, не видишь, что мне неколи.

— В таком случае вы бы пореже делили землю, например, лет через 5 или через 10, тогда бы каждый знал, что ему долго придется владеть своим участком и стал бы удобрять его.

— Оно, вестимо, так бы лучше было.

— Почему же вы не делаете так?

— Ико, родимый, и нужда заставляет делить-то.

— Какая же нужда?

— Да вот, примерно, летом парень отделился от семьи и построил избу на краю села, а земля-то тут пахотная, стало быть, ясаки-то (здесь земельный пай. — Г.Н.) стали неравны, ну и делим; а ино и так вздумают. Скажет кто-нибудь: давайте делить землю, а тут подхватят другие, ну и делят.

— А если бы владели постоянно одним участком, я думаю, это для вас было бы лучше.

— Вестимо, тут каждый бы позаботился о своем участке»⁴⁸.

Столь же ярк, как художник в изображении нюансов сельского быта, и последователен в изобличении «пороков» общинной жизни в Канадеевском сельском обществе Сызранского уезда Симбирской губернии — ежегодных переделов пашни — земский корреспондент И. Родионов: «Канадейское общество до 1872 года пользовалось землей точно так же беспорядочно, как ведется теперь в Бурундуках, то есть делили свои пахотные участки ежегодно, в угоду мироедам и на горе добрым пахарям; последствием чего и было у нас более чем небрежное обращение и с землей, и с сохой. Например, в одно прекрасное утро выехал на свой загон на своем добром коне пахарь, осмотрелся: лошадь накормлена, соха исправна, все около лошади и сохи ладно; голова у него свежая, в душе и на сердце покойно, и вот он изготовился, перекрестился и ну, с Богом! Пашется ладно, лошадка мочна и скоро на ходу, не бестолково, соха поет, что твои гусли. Прошел борозд 5—10, глядеть любо: борозда пряма, плотна, глубока, лучше не надо. “Ну, ну, Гнедко, ну, старый, что фырчишь? Чего опираешься, вали!...” И вдруг ни с того ни с сего... “Стой, Гнедко!” Раздумье взяло мужика; почесал в затылке, кашлянул, крякнул и чуть слышно протянул: “Эхма, эхма”. Что с ним? А вот что с ним: “На кого я пашу-то? — пришла ему недобрая мысль в башку, — на какого-нибудь пьянчужку, на оборвыша, на мироеда, что из удельного закрома не вылезает. Нынче я этому загону хозяин, а то лето — он, чтобы ему добра не было!” Стоять-то, однако, не



Крестьянин на полевых работах. 1870-е гг. Симбирская губерния
(Вильям Каррик. Картины русской жизни. Каталог выставки. РОСФОТО. СПб., 2010. С. 147)

приходится, надо пахать, и пашет он... Вот кончается день; пашню свою добрый пахарь покончил; но вспахал-то он остальное, как говорится, надо бы хуже, да некуда; точь-в-точь как курица лапой нацарапала. “Сойдет”, — оправдывается пахарь, а самому и взглянуть-то совестно на ту сторону, где он с Гнедком своим день-деньской маялся. Хоть плохо вспахалось, да зато скоро.

В свою очередь и неряшливый пахарь вылез из своей лачуги, как мышь из норы; рыло у него не умыто, башка и борода нечесаны; но кому какое дело до всего того! Тащится и он за людьми в поле; лошаденка у него тоща и ленива; соха и крива, и коса; знает хозяин этой клячи и сохи, что плохая снасть отдохнуть не даст; но все-таки бредет за людьми, смекая про себя: “Авось как-нибудь улажу!”... Но вспахал-то он как? Ему не токмо это спасибо сказать за работу грех, но бить бы надо. На иную пашню глядя, сердце радуется, а на эту плакать надо»⁴⁹.

Капля точит камень. Очевидно, отдельные сельские общества все же прислушивались к голосу общественных ревнителей за новые общинные порядки. Во всяком

случае, в первые пореформенные десятилетия некоторые общины Среднего Поволжья оставили практику ежегодно делить пахотные угодья⁵⁰.

Психологическая атмосфера вокруг всеобщего перераспределения земли, воссозданная авторами корреспонденций-очерков, при проекции на конкретную передельную общину региона, пожалуй, дополнится лишь несущественными штрихами. Где-то накал страстей был большим, где-то — меньшим. Ежегодные переделы пашни действительно были препятствием рачительному хозяйствованию на земле. В 1894 г. из Свияжского уезда Казанской губернии сообщалось: «Земля удобряется навозом по 2 полосы на тех участках, которые разделены на 20 лет. Некоторые зажиточные крестьяне могли бы унавозить и еще полосы по две, но так как остальная земля переделяется ежегодно, то и не хотят удобрять для других»⁵¹. Современникам часто свойственно выдавать желаемое за действительное. В видении перспективы развития агротехнической ситуации в оставившей ежегодные переделы пашни общине общественные ревнители реформирования мирской жизни ошибались в своих прогнозах. Следует согласиться с мнением, что в общинах, где переделы производились через 9 или 12 лет, поля унавоживались более упорядоченно. Вместе с тем и здесь периодически вставала проблема восстановления плодородия почвы. Обычно за несколько лет до всеобщей «перетряски» пахотных угодий крестьяне переставали вывозить на свои поля навоз. В 1894 г. корреспондент статистического бюро Казанского губернского земства П.П. Васильевский, проживавший в Свияжском уезде, сообщал: «Ввиду предстоящего передела по наличным душам земля остается без удобрения уже второй год, а навоз каждый копит у себя на задворках»⁵². Приводимые ими при этом доводы вполне укладывались в формулу «своя рубашка ближе к телу»: «да вот скоро делить будем; не знаю, она (удобренная полоса. — Г.Н.) мне достанется, не знаю — нет»; «пожалуй, назьми для дармоедотов: мы уж за них устали платить по круговой поручке недоимки»⁵³ и т.п. Свои коррективы в хозяйственную жизнь передельной общины вносил и социально-экономический фактор. Обедневшие хозяйства, как правило, не имели возможности удобрять свои поля. Неправы авторы очерков и в том, что ежегодные и частые переделы являются главным тормозом в восстановлении хлебопашцами плодородия земель.

Заметим, что применение органических удобрений на крестьянских наделах Среднего Поволжья стало реальностью еще до отмены крепостного права⁵⁴. Но в указанный период эта практика здесь была явлением отнюдь не широко распространенным. Села и деревни, где в почву вносились органические удобрения, были лишь небольшими островками в безбрежном море населенных мест, обходившихся без этого весьма важного для успешного хозяйствования на земле мероприятия. Вторая половина

XIX — начало XX в. — совершенно иной этап в развитии крестьянской агротехники в Среднем Поволжье. Старые «болячки» деревни — относительно малоземелье, чересполосица и мелкополосица — в условиях капиталистической эпохи развились в следующую, более опасную стадию «болезни». Сельские общества региона, уже понесшие значительные земельные потери в ходе реформ 1860-х гг.⁵⁵, с последовавшим демографическим взрывом и интенсивным дроблением патриархальных семей, с каждым новым десятилетием все острее и острее стали ощущать нехватку посевных площадей. В Казанской губернии за отрезок времени с 1877 по 1905 г. размер крестьянского надела на один двор уменьшился с 11,4 дес. до 8,6 дес., в Симбирской — с 9,4 дес. до 6,8 дес.⁵⁶ В сложившейся ситуации для большинства поземельных союзов крестьян вопрос о восстановлении и повышении плодородия почвы стал актуальным, как никогда прежде. Но к осознанию важности данного дела община шла долго и трудно. Она не сразу встала на сторону удобрявших свои поля семей. В 1892 г. диакон М.Н. Трефилов сообщал из Мамадышского уезда Казанской губернии: «У нас в Ершовке делят землю через 12 лет и по жребью плохому земледельцу достается иногда самая хорошая, удобренная земля: его же земля, на которую он в 12 лет не вывез ни одного воза, достается трудолюбивому земледельцу, и тот со слезами на глазах должен принять истощенную землю. — Ты мне уступи полосу-то, — просит он. — Я тебе дам четвертную. — И 100 рублей не надо, — отвечает незаслуженный счастливец»⁵⁷. Как видим, в данном конкретном сельском обществе удобренные земли из передела не исключались. Увеличению урожайности хлебов путем повышения плодородия почвы многие общины предпочли расширение посевов за счет распашки лесных, сенокосных и пастбищных угодий. Составленные уездными землеустроительными комиссиями хозяйственно-статистические описания надельных земель пестрят подобными свидетельствами. С момента наделения землей по 1911 г. в Царевококшайском уезде Казанской губернии жителями д. Шеклянур-Пектуганово под пашню было распахано 6,5 дес. лугов, 53,7 дес. леса, 10,5 дес. пастбищ⁵⁸. В д. Кужелок в результате подобной хозяйственной деятельности хлебопашцев площадь их сенокосов уменьшилась на 71,2 дес., лесов — на 24,6 дес.⁵⁹ Похожая картина наблюдалась в д. Мальй Шаплак, где под пашню ушло 71,7 дес. сенокоса и 176,7 дес. леса⁶⁰. В таких районах крестьяне вольно или невольно закладывали под развитие своего хозяйства «мину», которая «взрывалась» через небольшой промежуток времени. Очень часто уже к следующему переделу земли все возвращалось в исходное состояние: прирост населения сводил на нет полученное в результате «перекройки» состава угодий приращение пашни. Но теперь хозяйственная ситуация в общине была намного хуже, чем прежде. Сокращением площадей под лесами, се-

нокосами и пастбищами наносился удар по крестьянскому животноводству — отрасли, по природе своей призванной быть одновременно и «машиной» по производству навоза.

География применения органических удобрений в средневожских губерниях расширялась на всем протяжении второй половины XIX — начала XX в.⁶¹ По наблюдениям земских специалистов Казанской губернии, наиболее результативными в данном плане стали 80-е гг. XIX в.⁶² В корреспонденции священника Сергиевского из Чистопольского уезда Казанской губернии сообщалось: «Крестьяне местного района (Большетолкишевской волости. — Г.Н.) воочию убедились, что и при благоприятных атмосферических условиях неунавоженная земля, как истощенная давними посевами, не может вознаграждать труды земледельца в желательном виде, а потому они стали в последнее время вывозить навоз в поле не только со своих дворов, но и подняли бугры навоза, лежавшего столетия на бывших засельях их дедов и прадедов, и увезли в поле. Не сделай они этого в прошедшем 1892 году, в 93-м нечем было бы и посеяться, так как *только на унавоженной* (курсив корреспондента. — Г.Н.) земле нынче и уродилась рожь»⁶³. В начале XX в. применение удобрений не вошло в практику лишь в небольшом числе населенных мест Средней Волги. Так, в Симбирской губернии в 1910—1911 гг. усадебные земли и пахотные угодья не удобрялись в 131 (7,9%) деревне и 117 (36,2%) поселках и хуторах⁶⁴. Правда, в названной административной единице основная масса сел и деревень еще представляла местности, где только сравнительно небольшая часть сельчан вывозила на свои конопляники, огороды и поля полученный в хозяйстве навоз (44,9%; по уездам — от 29,8% до 75,5%⁶⁵). «Большинство крестьян нашей деревни сваливают навоз в овраг, который и остается тут на все время, источая страшное зловоние и загрязняя всю воду по оврагу», — сообщал в 1911 г. житель д. Кошки-Теняково Буинского уезда Симбирской губернии⁶⁶. В представлении многих хлебопашцев применение органических удобрений на черноземной почве было не только бесполезным, но и вредным делом: «в дождливый год — много лебеды, а в сухой выгорает»; «по навозу солома богатая, а умолот ниже ненавозной»; «в сырые годы хлеб по навозу вылегает и бывает пустой»; «в засухи приносит вред»⁶⁷.

«Мужик что бык: втемяшится / В башку какая блажь — / Колом ее оттудова / Не выбьешь: упираются, / Всяк на своем стоит!»⁶⁸ В летописи Успенской церкви с. Селенгуш Чистопольского уезда Казанской губернии читаем: «Земля здесь суглинистая и родит плохо, потому что никогда не удобрялась и не удобряется, навоз же в огромном количестве сваливается в овраг на особое отведенное место, где без пользы и перегнивает. Прихожане очень хорошо понимают пользу удобрения земли, но почему-то об

этом не заботятся, да замечается у них какая-то мания к частым дележам земли»⁶⁹. Не ежегодные и частые коренные переделы пашни, а именно хозяйственный консерватизм и предрассудки крестьян были главным препятствием, тормозившим развитие общинной агротехники. Весьма любопытный факт. Согласно данным земской подворной переписи, к 1910—1911 гг. к применению естественных удобрений приобщилось и большинство общин Симбирской губернии, где практиковались ежегодные коренные переделы пашни. Так, из 59 подобных земельных союзов крестьян к названному агротехническому мероприятию прибегал 41 (69,5%). При этом из числа последних в 9 общинах землю удобряли до 25 % семей, в 7 — от 26 до 50 %, в 21 — от 51 до 75 %, в 4 — от 76 % и выше⁷⁰.

И не менее убедительный аргумент. Если следовать логике общественных ревнителей реформирования общинной жизни, все беспередельные общины должны принадлежать к числу земельных союзов, где в широкую практику вошло применение органических удобрений. Но подобной картины в средневожской деревне не наблюдаем. В 1910—1911 гг. в Барышской волости Алатырского уезда Симбирской губернии, к примеру, землю не удобряли в следующих сельских обществах, где переделы не производились с момента отмены крепостного права: с. Барышская Слобода, с. Засарье (общины крестьян, принадлежавшие до отмены крепостного права помещикам Потемкину, Шипиловым, Оболенскому, Пазухину), с. Сара (общины крестьян, принадлежавшие до отмены крепостного права помещикам Захарьину, Скоробогатову, Скрыпиной, Ждамировой, А. Черняеву, П. Черняеву, Микешиной, Невельской и Зиновьевой, Желудовскому, Дурасову, разночинцам)⁷¹.

Какую же цель преследовали хлебопашцы Среднего Поволжья, ежегодно во второй половине XIX — начале XX в. прибегая к коренным переделам пашни? Ответ на данный вопрос весьма затруднителен. В трудах, выполненных исследователями региона, указанный сюжет вовсе не получил отражения. Изучив большой массив передельных приговоров, выявленный нами в архивах разных городов, мы не встретили ни один документ, характеризующий земельно-распределительную деятельность в подобном социальном организме. Если принять во внимание, что ежегодные переделы пашни на рубеже XIX—XX вв. проводились самовольно, ибо попадали под запрет статей закона 8 июня 1893 г., то наблюдаемая картина не выглядит неожиданной. Информацию, в какой-то мере проливающую свет на внутреннюю жизнь обществ, практиковавших ежегодные всеобщие «перетряски» пахотных угодий, удалось обнаружить лишь в материалах массовых земских обследований и земской периодике. Не теряем надежду, что новые поиски в данном направлении окажутся более результативными.

Современный историк-аграрник М.И. Роднов считает, что целью ежегодных переделов пашни в Уфимской губернии было достижение крестьянами наивысшей уравнительности в землепользовании⁷². Если дело обстоит именно подобным образом, то в общинах названной группы должны были применяться обеспечивающие данную ситуацию единицы разверстки земли. По нашим подсчетам, выполненным на основе материалов земской подворной переписи 1910—1911 гг., в земельных союзах Симбирской губернии, где ежегодно совершались переделы пашни, в 30 (50,8 %) сообществах ими служили мужчины рабочего возраста, в 27 (45,8 %) — ревизские души, в 2 (3,4 %) — наличные души мужского пола⁷³. Как известно, наивысшую уравнительность при всеобщих перераспределениях земли обеспечивал передел по едокам⁷⁴. «Перетряски» по наличным работникам мужского пола и по наличным душам мужского пола также имели своим следствием относительную равномерность в землепользовании. Что же касается оставшейся формы разверстки, то она имела мало общего с равным доступом хлебопашцев к совместному достоянию крестьянского сообщества. В общинах ревизских душ независимо от времени, прошедшего от момента последнего всеобщего демографического обследования населения 1857—1858 гг., передел земли производился по разверсточным единицам X ревизии⁷⁵. Такой механизм «равнения» земли имел своим хозяйственно-экономическим следствием концентрацию наделов в руках состоятельной части сельского общества⁷⁶. Таким образом, есть основание утверждать, что достижение уравнительности в распределении земли являлось не единственной целью в средневожжских общинах с ежегодными переделами пахотных угодий.

О других мотивах подобного хозяйствования на земле некоторое представление дают наблюдения земских корреспондентов. В одном из очерков, опубликованных в 1870-х гг., читаем: «Что же побуждает крестьян делить землю каждый год? По словам крестьян, это необходимо в двух видах: во-первых, при долгом владении одним участком (разумеют время — лет 5) земля, находящаяся в руках нерадивого крестьянина, может испортиться от плохой обработки, что при последующем дележе может произвести много неприятностей... С другой стороны, против редкого дележа земли они высказывают такое мнение: земля у них неодинаковая, следовательно, трудно, а пожалуй, и невозможно, уравнивать участок по качеству, соблюдая в то же время и количество. Поэтому, если кому достанется участок земли и поплоше, то на один год владения это не представит большого несчастья; в противном же случае последствия могут быть печальные»⁷⁷. Схожий способ «врачевания» земель наблюдал и земский специалист А.А. Дудкин, проводивший в 1883 г. подворное обследование крестьянских хозяйств в Кошмаковской волости Казанского уезда одноименной губернии. В деревнях

Вознесенское, Самосырово, Кабачищи и Чернопенье хлебопашцы занимались промышленным огородничеством, разводя на своих приусадебных землях капусту и огурцы для продажи в г. Казань и на волжской пристани. Огороды, составлявшие здесь главное богатство крестьян, тщательно обрабатывались и унавоживались — от каждого домохозяина требовалось «вывезти навоза не менее 10—20 и даже более возов». Чтобы безлошадные и «малорабочие» семьи вследствие плохой обработки почвы и внесения небольшого количества естественных удобрений не ухудшили качество своих участков, сельские общества прибегали к частым, «чуть не ежегодным» переделам приусадебных земель, обеспечивая тем самым относительно равномерный уход всей площади огородов⁷⁸. В свете приведенных свидетельств современников община с ежегодными коренными переделами пашни предстает, прежде всего, социальным организмом, обеспечивающим, как бы парадоксально это ни звучало, равномерный сносный уход за землей. Обнаруживается и другая ее личина — средство борьбы с чересполосицей наделных участков.

В части малоземельных общин Среднего Поволжья ежегодные коренные переделы земли были вызваны к жизни желанием домохозяев сбросить с себя «наделзоритель». В 1870-х гг. в обществах д. Шигалеево (4 и 5 части) Казанского уезда одноименной губернии пахотные угодья делились каждый год, ибо, как объясняли крестьяне, «охотников на землю было мало, повинности были тяжелы»⁷⁹. В д. Безсоново Симбирского уезда Симбирской губернии по совету волостного старшины к практике ежегодных переделов «всей земли» хлебопашцы перешли из-за накопления недоимок за домохозяевами, «у которых были убылые души»⁸⁰. В обществе д. Березовка Чистопольского уезда Казанской губернии, состоявшем сплошь из отставных солдат, служивших в армии в царствование Николая I, в 1887—1893 гг. ежегодные переделы пашни совершались для наделения прибывавших новых семей нижних воинских чинов⁸¹.

И в заключение отметим еще один весьма важный момент. География распространения общин с ежегодными переделами имеет весьма характерную особенность. Подобные «перетряски» земельного фонда практиковались прежде всего в тех местностях, где негативное воздействие данной хозяйственно-экономической операции было наименьшим, — в селах и деревнях с плодородными наделами. По нашим подсчетам, выполненным на основе материалов земской подворной переписи 1910—1911 гг., в Симбирской губернии в числе 59 общин, прибегавших к ежегодным переделам пашни, 38 (64,4 %) земельных союзов имели сельскохозяйственные угодья с черноземной почвой⁸².

* * *

В повседневной социально-хозяйственной жизни общины ежегодные переделы пашни, взятые в совокупности, являлись, вне сомнения, иррациональным действием, препятствовавшим поступательному развитию деревни. Именно подобным образом оценивалось названное явление реальной действительности и большинством хлебопашцев региона. Число сельских обществ, практиковавших ежегодные переделы земли, сокращалось на всем протяжении второй половины XIX — начала XX в. В первую очередь от всеобщих «перетрясок» пахотных угодий отказывались общины с малопродуктивными пахотными угодьями. Вместе с тем для сельских обществ ежегодные переделы пашни достаточно часто являлись и необходимым инструментарием для решения как агротехнических задач, так и прочих житейских ситуаций. И в названном аспекте вряд ли будет правильным оценивать данный феномен крестьянского повседневного бытия как абсолютно бесполезное, а тем более абсурдное действие. Как показал проведенный анализ, с данным инструментом крестьяне обращались весьма осторожно и умело.

Литература, источники и примечания

¹ См.: Зырянов П.Н. Поземельные отношения в русской крестьянской общине во второй половине XIX — начале XX века // Собственность на землю в России: история и современность / под общ. ред. Д.Ф. Аяцкова. М.: Росспэн, 2002. С. 156—169.

² Подсчитано по: Статистика землевладения 1905 г. Казанская губерния. СПб.: Типолитогр. М.Я. Минкова, 1906. Вып. 7. С. 36; Симбирская губерния. СПб.: Типолитогр. М.Я. Минкова, 1906. Вып. 12. С. 28, 29.

³ Там же.

⁴ Там же. Вып. 7. С. 1—8; Вып. 12. С. 1—8.

⁵ Крестьянское землевладение Казанской губернии. Свод по губернии. Казань: Литотипогр. И.Н. Харитонова, 1909. Вып. 13. С. 166, 167, 171.

⁶ Статистика землевладения 1905 г. Вып. 12. С. 28, 29.

⁷ Подсчитано по: Крестьянское землевладение Казанской губернии. Вып. 13. С. 168, 171.

⁸ ГИА ЧР. Ф. 130. Оп. 1. Д. 245. Л. 63—84.

⁹ Россия, 1913 год: статистико-документальный справочник / ред.-сост. А.М. Анфимов, А.П. Корелин. СПб.: Русско-Балтийский информационный центр «Блиц», 1995. С. 68.

¹⁰ Общий свод хозяйственно-статистического исследования Казанской губернии. Часть экономическая. Казань: Типолитогр. В.М. Ключникова, 1896. С. 359.

¹¹ ГИА ЧР. Ф. 22. Оп. 1. Д. 107. Л. 14.

¹² Статистика землевладения 1905 г. Вып. 7. С. 36; Вып. 12. С. 29.

¹³ Свод узаконений и распоряжений правительства по устройству быта крестьян, 1861—1879 гг. СПб.: Тип. Редгера и Шнейдера, 1880. Т. 1. С. 21.

¹⁴ ПСЭ-II. Т. 38. № 39792; Т. 41. № 42899, 43888.

¹⁵ ПСЗ-III. Т. 13. № 9754.

¹⁶ Подсчитано по: *Общий свод хозяйственно-статистического исследования Казанской губернии*. С. 356, 357.

¹⁷ Крестьянское землевладение Казанской губернии. Вып. 13. С. 42. Примечание 1.

¹⁸ Подсчитано по: *Общий свод хозяйственно-статистического исследования Казанской губернии*. С. 354; Крестьянское землевладение Казанской губернии. Вып. 13. С. 42, 43, 102.

¹⁹ Подсчитано по: Крестьянское землевладение Казанской губернии. Вып. 13. С. 104–105.

²⁰ Подсчитано по: *Общий свод хозяйственно-статистического исследования Казанской губернии*. С. 350, 351; Крестьянское землевладение Казанской губернии. Вып. 13. С. 104, 105.

²¹ Подсчитано по: *Чернышев И.В.* Община после 9 ноября 1906 г. (По анкете Вольного экономического общества). Пг., 1917. Ч. 2. С. 4, 76.

²² НА РГ. Ф. 81. Оп. 12. Д. 68. Л. 2 об.

²³ ГА РМЭ. Ф. 133. Оп. 1. Д. 5. Л. 29, 49.

²⁴ Крестьянское землевладение Казанской губернии. Вып. 13. С. 104.

²⁵ *Андреев И.Х.* Положение надельной земли в крестьянских общинах, способ пользования таковой и общинные раскладки по надельному землепользованию, по данным 1903 года, в Симбирской губернии. [Б. м.: б. и.]. С. 9.

²⁶ Цит. по: *Анфимов А.М.* Крестьянское хозяйство Европейской России, 1881–1904. М.: Наука, 1980. С. 101.

²⁷ НА РГ. Ф. 81. Оп. 11. Д. 27. Л. 3–15; Д. 37. Л. 3–24; Д. 41. Л. 3–19.

²⁸ Материалы для сравнительной оценки земельных угодий в уездах Казанской губернии. Уезд Тетюшский. Казань: Тип. Г.М. Вечеслава, 1886. Вып. 2. С. 42–43.

²⁹ *Общий свод хозяйственно-статистического исследования Казанской губернии*. С. 359, 367.

³⁰ См.: НА РГ. Ф. 256. Оп. 12. Д. 20, 134, 149.

³¹ ГИА ЧР. Ф. 19. Оп. 1. Д. 3. Л. 39–41.

³² *Общий свод хозяйственно-статистического исследования Казанской губернии*. С. 350.

³³ Там же. С. 352.

³⁴ Крестьянское землевладение Казанской губернии. Вып. 13. С. 104.

³⁵ Там же. С. 105.

³⁶ *Андреев И.Х.* Положение надельной земли ... С. 9.

³⁷ Имеются в виду следующие сельские общества. Ардатовский уезд: с. Ахматово (1 раздельная община), с. Новоселки (1 раздельная община), с. Тетюши. Карсунский уезд: с. Большие Березники (1 раздельная община), д. Водорацкий Выселок, с. Водорацкое (1 раздельная община), с. Зимненки (1 раздельная община), д. Кенчурка (3 раздельные общины), с. Марьяновка, д. Новые Поселки, с. Починки, с. Стемас (4 раздельные общины). Сенгилеевский уезд: д. Александровка, д. Веселовка, с. Воецкое (4 раздельные общины), с. Карлинское, с-цо Никольское, с. Смольково (1 раздельная община), с. Старое Матюнино (1 раздельная община). Симбирский уезд: д. Грязный Ключ, д. Комаровка (1 раздельная община), с. Ружевщина (1 раздельная община), с-цо Сергиевка. Сызранский уезд: с-цо Алакаевка (2 раздельные общины), с. Аскулы, д. Березовка, д. Березовый Солонец, с. Благовещенский Монастырь, с. Винновка, д. Выползово, с. Вязовка (1 раздельная община), с. Ермаково (3 раздельные общины), с. Заборовка, д. Кармал, с. Комаровка (1 раздельная община), с. Малая Рязань, д. Надеждино, с. Новинка, с. Подгоры, д. Приют, с. Рождествено, д. Севрюкаево, с-цо Семионовка, с. Тайдаково, д. Торновая, д. Черему-

ховка, д. Шелехмет, с. Ширяев Буерак (1 раздельная община). См.: Подворная перепись Симбирской губернии 1910—11 гг. Симбирск: Тип. А.П. Балакирщикова, 1913. Вып. 1. Раздел «Поселенно-общинные таблицы». С. 34, 36, 82, 84, 98, 100, 106, 108; Вып. 3. Раздел «Поселенно-общинные таблицы». С. 2, 4, 18, 20; Вып. 5. Раздел «Поселенно-общинные таблицы». С. 26, 28, 34, 36, 42, 44, 74, 76, 90, 92, 98, 100; Вып. 7. Раздел «Поселенно-общинные таблицы». С. 10, 12, 50, 52, 66, 68; Вып. 8. С. 8. С. 2, 4, 26, 28, 42, 44, 82, 84, 90, 92, 98, 100, 106, 108, 122, 124, 130, 132, 138, 140.

³⁸ Материалы для сравнительной оценки земельных угодий в уездах Казанской губернии. Уезд Казанский. Казань: Тип. Г.М. Вечеслава, 1887. Вып. 3. С. 37.

³⁹ *Лантев М.* Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами Генерального штаба. Казанская губерния. СПб.: Военная тип., 1861. С. 263, 264.

⁴⁰ *Красовский В.* Ундоровская община // Сборник материалов для изучения сельской поземельной общины. СПб.: Типолитограф. А.М. Вольфа, 1880. Т. 1. С. 333, 338, 343.

⁴¹ См.: *Димитриев В.Д.* К вопросу о сложных общинах в Чувашии // *Димитриев В.Д.* Чувашия в эпоху феодализма (XVI — начало XIX в.). Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1986. С. 270—293; *Иванов А.Г.* Очерки по истории Марийского края XVIII века. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1995. С. 107—128.

⁴² ГИА ЧР. Ф. 22. Оп. 1. Д. 2855. Л. 30.

⁴³ Земская подворная перепись 1910—1911 гг. зарегистрировала в Симбирской губернии только простые и раздельные земельные союзы. Последние сложные общины крестьян здесь распались на автономные составляющие — земельные союзы, состоявшие из одной деревни — в годы реализации Столыпинской аграрной реформы. См.: Подворная перепись Симбирской губернии 1910—11 гг. Симбирск: Тип. «Работник» М. Иванова и К^о, Тип. А.П. Балакирщикова, Типолитограф. губерн. правления, 1912—1915. Вып. 1—8. Раздел «Поселенно-общинные таблицы»; НА РТ. Ф. 1311. Оп. 1. Д. 204. Л. 238.

⁴⁴ Крестьянское землевладение Казанской губернии. Вып. 13. С. 102, 103.

⁴⁵ Подсчитано по: Крестьянское землевладение Казанской губернии. Казань: Типолитограф. И.В. Ермаловой, 1907. Вып. 1—12. Раздел «Таблицы».

⁴⁶ См.: Крестьянское землевладение Казанской губернии. Козьмодемьянский уезд. Вып. 10. С. 24—32.

⁴⁷ См.: Крестьянское землевладение Казанской губернии. Ядринский уезд. Вып. 11. С. 108—116.

⁴⁸ Симбирская земская газета. 1878. 3 сентября.

⁴⁹ Там же. 1876. 19 декабря.

⁵⁰ Там же.

⁵¹ Казанская губерния в сельскохозяйственном отношении по сведениям, полученным от корреспондентов за 1894 год. Год десятый. Казань: Тип. губерн. правления, 1895. С. 109, 110.

⁵² Там же. С. 110.

⁵³ Казанская губерния в сельскохозяйственном отношении по сведениям, полученным от корреспондентов за 1892 год. Год восьмой. Казань: Тип. губерн. правления, 1893. С. 599.

⁵⁴ *Погодин Е.П.* Сельскохозяйственное производство в Чувашии в первой половине XIX века // Вопросы истории сельского хозяйства и крестьянства Чувашии. Чебоксары, 1983. С. 7.

⁵⁵ См.: *Смыков Ю.И.* Крестьяне Среднего Поволжья в период капитализма: (Социально-экономическое исследование.). М.: Наука, 1984. С. 52, 53, 60, 61, 66, 67, 71, 74.

⁵⁶ Статистика землевладения 1905 г. Вып. 7. С. 10, 11; Вып. 12. С. 10, 11.

⁵⁷ Казанская губерния в сельскохозяйственном отношении по сведениям, полученным от корреспондентов за 1892 год. Год восьмой. Казань: Тип. губерн. правления, 1893. С. 599.

⁵⁸ ГА РМЭ. Ф. 133. Оп. 1. Д. 26. Л. 3.

⁵⁹ Там же. Д. 19. Л. 3.

⁶⁰ Там же. Д. 13. Л. 3.

⁶¹ ГАУО. Ф. 46. Оп. 9. Д. 21. Л. 6 об., 7; Д. 22. Л. 5 об., 6, 22 об., 23, 39 об., 40, 60 об., 61, 77 об., 78, 94 об., 95.

⁶² См.: Материалы для сравнительной оценки земельных угодий в уездах Казанской губернии. Уезд Казанский. Казань: Тип. губерн. правления, 1892. Вып. 11. С. 135–156; Материалы для сравнительной оценки земельных угодий в уездах Казанской губернии. Уезд Чистопольский. Казань: Тип. губерн. правления, 1893. Вып. 12. С. 121–152.

⁶³ Казанская губерния в сельскохозяйственном отношении по сведениям, полученным от корреспондентов за 1893 год. Год девятый. Казань: Тип. губерн. правления, 1893. С. 35.

⁶⁴ Подсчитано по: Подворная перепись Симбирской губернии 1910–11 гг. Вып. 1–8. Раздел «Поселенно-общинные таблицы».

⁶⁵ Там же. Подсчет наш.

⁶⁶ Симбирская жизнь. 1911. 5 марта.

⁶⁷ НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 587. Инв. № 7054. Л. 10; Материалы для сравнительной оценки земельных угодий в уездах Казанской губернии. Вып. 11. С. 149; Вып. 12. С. 148, 151.

⁶⁸ Цит. по: Некрасов Н.А. Стихотворения. Поэмы. М., 1971. Т. 98. С. 408. (Серия вторая. Литература XIX века).

⁶⁹ Цит. по: Летопись Успенской церкви села Селенгуш Чистопольского уезда // Известия по Казанской епархии. 1889. № 9. С. 460.

⁷⁰ Подсчитано по: Подворная перепись Симбирской губернии 1910–11 гг. Вып. 1–8. Раздел «Поселенно-общинные таблицы».

⁷¹ См.: Подворная перепись Симбирской губернии 1910–11 гг. Алатырский уезд. Вып. 2. Раздел «Поселенно-общинные таблицы». С. 10, 15, 18, 23.

⁷² Роднов М.И. Крестьянство Уфимской губернии в начале XX века (1900–1917 гг.): социальная структура, социальные отношения. Уфа: ООО «ДизайнПолиграфСервис», 2002. С. 125.

⁷³ Подсчитано по: Подворная перепись Симбирской губернии 1910–11 гг. Вып. 1–8. Раздел «Поселенно-общинные таблицы». К общинам с разверсткой по наличным работникам мужского пола нами причислены и сообщества крестьян с разверсткой по наличным мужским душам с определенного возрастного порога. Де-факто последние принадлежат к общинам, где земля распределялась по наличным работникам мужского пола.

⁷⁴ Передел земли по едокам обеспечивал наибольшую уравнительность в землепользовании. Правда, в отдельных сельских обществах имела место корректировка данной хозяйственно-экономической операции в пользу мужской половины. 11 апреля 1912 г. в д. Никитино Ядринского уезда Казанской губернии состоялся передел пахотных угодий из расчета $\frac{1}{3}$ душевого надела на едока как мужского, так и женского пола. Но в приговоре сельского схода особо было оговорено, что в будущем, в 1913 г., передел земли будет происходить из расчета $\frac{1}{2}$ душевого надела на едока мужского пола и $\frac{1}{3}$ душевого надела на едока женского пола. См.: ГИА ЧР. Ф. 151. Оп. 3. Д. 56. Л. 17.

⁷⁵ См.: ГА РМЭ. Ф. 133. Оп. 1. Д. 1. Л. 38; Д. 193. Л. 258.

⁷⁶ См.: *Зырянов П.Н.* Крестьянская община Европейской России 1907–1914 гг. М.: Наука, 1992. С. 196; *Вронский О.Г.* Крестьянская община на рубеже XIX–XX вв.: структура управления, поземельные отношения, правопорядок. М, 1999. С. 73.

⁷⁷ Симбирская земская газета. 1878. 12 ноября.

⁷⁸ Кошачковская волость Казанского уезда. Опыт подворно-статистического исследования крестьянского хозяйства / сост. А.А. Дудкин. Казань: Тип. А.А. Родионова, 1884. С. 37.

⁷⁹ Там же. С. 26.

⁸⁰ *Красовский В.* Ундоровская община. С. 360.

⁸¹ Материалы для сравнительной оценки земельных угодий в уездах Казанской губернии. Вып. 12. С. 50.

⁸² Подсчитано по: Подворная перепись Симбирской губернии 1910–11 гг. Вып. 1–8. Раздел «Поселенно-общинные таблицы».

КРИЗИС МИРСКИХ УСТОЕВ ИЛИ БОЛЕЗНЬ РОСТА?

Дождик мокрыми метлами чистит
Ивняковый помет по лугам.
Плюйся, ветер, охалками листьев,—
Я такой же, как ты, хулиган. <...>

Бродит черная жуть по холмам,
Злобу вора струит в наш сад,
Только сам я разбойник и хам
И по крови степной конокрад.

Кто видал, как в ночи кипит
Кипяченых черемух рать?
Мне бы в ночь в голубой степи
Где-нибудь с кистенем стоять. <...>

С.А. Есенин

Ныне молодежь — погляди да брось.

Русская пословица

Из писем, этнографических заметок, корреспонденций с мест и воспоминаний современников повседневная жизнь волжских хлебопашцев конца XIX — начала XX в. предстает в многоцветье бытовых красок. Ватага боконогих мальчишек, неутомонных, вездесущих, наполняющих округу звонкими голосами и беззаботным смехом: «Тихо и пустынно было в нашей Емелевой (село Козьмодемьянского уезда Казанской губернии. — Г.Н.). Только мы, черемисята (дети марийцев. — Г.Н.), своей игрой, и то не такой шумной, как у русских детей, нарушали тишину; в белых холщовых рубашках и штанишках босыми бегали по улице, по садам, по гумнам, и далеко за деревней — по сжатым полям, сопровождая

свою игру то протяжными монотонными криками, то оживленными разговорами между собой... Мы играли в паутину»¹. Степенные старцы, живущие мирскими заботами, думающие думы о перипетиях крестьянского бытия: «Старый человек на селе в большом почете. Любо́й из сельчан, кто захочет что-либо купить или делать, вначале посоветуется с ними. С ровесниками они поговорят лишь тогда, когда старики одобряют их намерения. Остальные уже не смеют послушаться старцев. А иногда старики, бросая свои насущные домашние дела, собираются друг у друга потолковать о мирских делах: чем деревня дышит, как быть в той или иной ситуации, где и что предстоит сделать — сидят и обсуждают подобные вещи. Даже глубокие старцы, кто на сход уже не может выйти, не остаются в стороне от тех разговоров»². Праздничная атмосфера сенокосов: «В Чебоксарском уезде [Казанской губернии] у чувашей, живущих вблизи реки Цивилия, существует такой обычай. На сенокосы, как на свадьбу, едут в тарантасах, одеваются по-праздничному. В разгар сенокоса луга наполняются народом. Белье костюмы женщин, смешиваясь с разноцветными рубашками мужчин, производят на зрителя хорошее впечатление. Вся эта пестрота дополняется шумом, говором, звяканьем кос, и картина делается еще привлекательнее»³. Песни и волшебные сказки, услышанные в ночном: «Ночевать в луга или в лес мальчишки едут с радостью. Мальчишки собираются большими партиями, берут с собой ужин, например картошку или еще разной провизии, и едут в лес. Прискакавши в лес, они отпускают лошадей на волю, разводят множество костров и начинают варить ужин. До самой полуночи мальчишки почти не спят. Кто знает, тот рассказывает сказки, а остальные, лежа вокруг костров, слушают, поют песни»⁴. Наполненные задушевыми беседами, гостевыми песнями и хмельными голосами хлебосольные традиционные календарные праздники: «У кряшен гости приезжают на первый день праздника. На второй день бывает угощение. Гости садятся за столами на войлоках (по-кряшенски — *кейез*), посланных на нары, и разговаривают между собой о житейских делах: о домашних и полевых работах, о здоровье скотины и семьи, урожае и т.п. На столе стоит четверть с пивом, несколько бутылок водки и разные кушанья. На подол гостям подстилают полотенца, чтобы вытирать пот и руки. Гостей угощают хозяин и хозяйка. Угощение продолжается три дня. Все это время угощают водкой и пивом. Водку подает только хозяин. Угощают кряшены очень настойчиво. Когда гости опьянеют, некоторые начинают хвастаться своим материальным благосостоянием и трудолюбием, другие — поют. На третий день праздника гостей провожают домой»⁵. Загораживающие зрелищностью девичьи хороводы: «Теперь круг, приняв правильную форму, разрывается в одном месте; три крайние девушки, стоящие на правой стороне разорванного круга, целуют своих соседок и переходят налево; эти

последние в свою очередь целуют соседок и также переходят налево; когда таким образом все девушки переделуются, круг снова замыкается и продолжает по-прежнему вращаться. Пение в продолжение всей этой процедуры не прекращается»⁶. Идущие из глубины веков обряды, придающие общности жизненную силу: «Для благополучия в пути жениху и невесте дружка обходит вокруг еще не съехавшего со двора, но готового в путь поезда три раза со св. иконою. Но в данном случае, кроме суеверия, подразумевается и другая, благочестивая мысль: этим троекратным обхождением со святыней вокруг поезда дружка как-то уверяет жениха и невесту, а также всех поезжан Божьему покровительству»⁷.

Хлебопашец чувственно тысячами нитей был связан с жизнью деревни, ее духовно-нравственным полем. Уроженцу села, образно выражаясь, всегда снилась малая родина, особенно если судьба забрасывала его далеко за ее пределы. В воспоминаниях чувашского просветителя-демократа, выходца из крестьянского сословия И.Я. Яковлева читаем: «Село Старые Бурундуки [Буинского уезда Симбирской губернии] лежит на Свияге. В нем в моем детстве было дворов двести. Имелись два конца, русский и чувашский. Существовала маленькая церковь, перенесенная мною впоследствии в деревню Кошки-[Новотимбаево]. Впоследствии я с удовольствием посещал Бурундуки, хотя и не с тем чувством, как мою родину, деревню Кошки. Если Кошки я оставлял со слезами, то Бурундуки с грустью. Мне дороги были река Свияга, где я ловил раков и рыбу, кустарник за Свиягой, где я гулял»⁸.

Исследователи — дети времени. В советскую эпоху в центре их внимания в силу известных причин были преимущественно хозяйственно-экономическая составляющая жизни российской деревни, вопросы, связанные с крестьянским движением, и прочие сюжеты данного ряда. Историк, взявшийся за отображение теневых сторон жизни хлебопашцев, рисковал быть не понятым коллегами по цеху. Хулиганство? Эка тема! Есть вопросы куда более важные для анализа. До недавних времен в каждом из нас сидел собственный цензор. Драматические события, происшедшие в стране в конце двадцатого столетия, изменили и общество, и общественное сознание. Иным стало и наше отношение к прошлому.

Не будет преувеличением, если утверждать, что слово «хулиганство» (от английского собственного имени Hooligan) сегодня принадлежит к числу широкоупотребительных и присутствует, пожалуй, в лексиконе каждого из нас. Но так было не всегда. Данное понятие вошло в обиход в русском обществе лишь в начале XX в., когда новое социальное бедствие стало относительно массовым явлением в российской деревне⁹. Возникшая проблема стала предметом всеобщего обсуждения. Многие подданные

империи встретили заимствованный термин критически, находя его весьма относительным, расплывчатым, растяжимым, соединяющим в себе действия разной степени социальной опасности. Уполномоченный Казанского губернского дворянского общества князь П.Л. Ухтомский 4 марта 1913 г. на IX съезде объединенного дворянства, где в числе прочих обсуждалась проблема хулиганства, в ходе прений заявил, что «это понятие чрезвычайно неопределенное»: характеризует и настоящие преступления, и случайные проступки, и просто шалости¹⁰. Рассматриваемое явление реальной действительности начала XX в. стало предметом обсуждения 48-го очередного собрания Казанского губернского земства, состоявшегося 1—19 декабря 1912 г. По мнению земского гласного, казанского уездного предводителя дворянства А.Н. Боратынского, содержание иностранного понятия в той или иной мере может быть раскрыто тремя «талантливыми афоризмами»: «Хулиганство — это высшая степень распушенности и озорства, граничащая с преступностью; нравственная анархия; болезненное последствие и наследие алкоголизма»¹¹. Энциклопедический словарь Ф. Павленкова термин «хулиган» определил как «уличный скандалист и безобразник»¹².

В обширной Российской империи в число регионов, где в начале XX в. живой организм крестьянской общины был поражен опасным социальным недугом, входило и Среднее Поволжье. Хулиганство и здесь проявлялось в разных формах. Вот ситуация, которая предстает, в частности, из сообщений земских начальников Чебоксарского уезда Казанской губернии, составленных 12—25 сентября 1912 г.: «проявляется главным образом в ночном шатании молодежи по улицам селений, пьянстве, сквернословии, грубиянстве и неуважении к старшим, а также иногда в посягательстве на личную неприкосновенность и имущество»¹³; «главным образом состоит в нанесении оскорблений словами и действиями, нарушении общественной тишины. В деревнях Лягушкине и Луговой встречаются случаи действий хулиганов шайками пьяных мужиков и молодежи, организующихся лишь под действием хмеля»¹⁴; «выражается в причинении вреда имуществу и лицам без всякой пользы для себя»¹⁵; «проявляется в порче построек надписями, начертанием оскорбительных знаков, порче огородов и садов, в беспричинном оскорблении посторонних лиц, а также в самовольном посещении чужих домов во время домашних праздничеств»¹⁶. Отложившиеся в архивах и опубликованные в периодической печати корреспонденции с мест дополняют картину творимых распоясавшейся молодежью бесчинств. Чувашская деревня Мокры Цивильского уезда Казанской губернии: «С ранних лет приобщаются к пиву и водке, бродят бесцельно, бьют окна и устраивают драки»¹⁷. Мордовское село Урюм Тетюшского уезда Казанской губернии: «Вред от хулиганства велик. У нас появились шайки в 10, быть может, и более человек

в возрасте 25—35 лет. Эта шайка безнаказанно в течение многих лет ломает подвалы, ульи, амбары и проч. Эта шайка неуловима, так как она действует с промежутком немалого времени; так, например, в одну ночь поломают подвалы в нескольких местах, а затем — тишина месяца в два»¹⁸. В ноябре 1910 г. мерзкое и циничное действо совершили молодые люди с. Байглычево Тетюшского уезда Казанской губернии Афанасий Семенов и Федот Павлов. Последний предложил односельчанке Ирине выйти за него замуж. Получив ее согласие, он с подельником насильно увез девушку в д. Таутово Ядринского уезда Казанской губернии, где «продал» за 5 руб. местному парню¹⁹.

Обзорно-аналитический материал, подготовленный земскими начальниками Чебоксарского уезда в сентябре 1912 г., проливает свет на ряд других моментов, связанных с развитием опасного социального недуга в средневожской деревне. В одних местностях хулиганство получило прописку чуть ли не во всех сельских обществах, в других — лишь в малой их части или вовсе отсутствовало. В Алымкасинской, Акулевской, Посадско-Сотниковской, Помьяльской, Тогашевской и Чебоксарской волостях почти во всех населенных пунктах молодые люди время от времени вели себя вызывающе, дерзко. В Воскресенской, а особенно в Покровской волости сел и деревень, где бесчинствовала молодежь, было значительно меньше. В Помарской волости в число неблагополучных в данном плане населенных мест входило 6 деревень из 36: Алексеевское, Лягушкино, Помары, Отары, Русская Луговая и Сухой Враг. В селах и деревнях, расположенных вблизи городов и пристаней, а также в бассейне Волги, новая социальная напасть проявлялась в большей степени. Буйствовала молодежь из семей с относительно высоким, средним и низким достатком, но чаще творили зло молодые люди, представлявшие сельскую бедноту. Доля лиц, вовлеченных в хулиганство, в русской деревне оказалась выше, чем в «инородческой» — «особенно распространено... среди бедного, подверженного алкоголизму крестьянского русского православного населения». Основная масса бесчинствующих была представлена возрастной категорией от 15 до 35 лет²⁰.

Как относительно массовое явление хулиганство в средневожской деревне обнаружилось в годы Первой русской революции²¹. В последующий период, когда с началом реализации Столыпинской аграрной реформы крестьянская община подверглась насильственному разрушению, социальный недуг во многих местностях стал быстро прогрессировать. «Озорство скопом» вызвало серьезную тревогу у местной администрации, губернских и уездных земств. К обсуждению вопроса о мерах борьбы с новой напастью подключились газеты и журналы, в частности «Казанская газета» — печатный орган Казанского губернского земства. Редакция его прибегла к корреспондент-

скому способу изучения явления, выработав и разослав на места 3 682 опросных листа. Респондентам было предложено ответить на пять вопросов: 1. Беспокоят или нет в вашей местности хулиганы? 2. От кого началось хулиганство: от пришлых мастеровых, от ходивших на заработок? 3. Велик ли вред от хулиганства в виде уличных безобразий, грабежей, убийств и соблазна детей школьного возраста их дурным примером? 4. Поддается ли хулиганство влиянию культурных мер: библиотек, читален, чтений, повышения уровня знаний и т.д.? 5. Или нужно ограждение от них мирного населения путем работных домов и т.п. исправительных учреждений?²²

К организаторам обследования вернулось 250 заполненных анкет, или 6,7 % из числа отправленных. По уездам число полученных опросных листов варьировало от 2 (Чебоксарский) до 35 (Казанский). Наличие хулиганства на местах отметили 164 респондента, представляющие все 12 уездов Казанской губернии²³. Любопытны данные о распространении социального недуга в разрезе национальных групп крестьянства. Сведения в названном ракурсе отражены в 138 анкетах. Существование хулиганства в русской деревне отметили 58 (42 %) сельских жителей, в чувашской — 24 (17,4 %), в марийской — 13 (9,4 %), в татарской — 13 (9,4 %), в русско-татарской — 10 (7,3 %), в русско-чувашской — 6 (4,4 %), в русско-марийской — 5 (3,6 %), в русско-татарско-чувашской — 3 (2,3 %), в русско-татарско-марийской — 2 (1,4 %), в мордовской — 1 (0,7 %), в татарско-удмуртской — 1 (0,7 %), в татарско-чувашской — 1 (0,7 %), в татарско-марийской — 1 (0,7 %)²⁴. (Приведенный ряд статистических характеристик, что небезынтересно подчеркнуть, подтверждает наблюдения земских начальников Чебоксарского уезда Казанской губернии о более широком распространении хулиганства в русской деревне.) Анализируя содержащуюся в анкетах информацию, губернское земское собрание пришло к заключению, что поразивший страну социальный недуг сельскими обывателями понимается по-своему: «ухарство», «удальство», «озорство» и т.д.²⁵ На взгляд земских деятелей, данное жителями деревень итоговое определение названного феномена действительности могло быть сведено в следующую формулу: хулиганство — это «последняя и притом высшая формация озорства. Озорства, не только граничащего с преступностью, но часто уже превратившегося в преступление. Оно не знает пределов и распадается на бесчисленное множество разновидностей, в зависимости от подвертываемого объекта»²⁶. Собранный материал позволил земству установить соотношение разных форм хулиганства. Наличие «уличных безобразий» было отмечено в 117 (39,8 %) анкетах, «соблазнения детей» (имеется в виду приобщение к «озорству». — Г.Н.) — в 94 (32 %), грабежей — в 63 (21,4 %), убийств — в 20 (6,8 %)²⁷.

Всплеск хулиганства случился накануне Первой мировой войны. В летописи Петропавловской церкви с. Старые Шигали Цивильского уезда Казанской губернии за 1914 г. читаем: «По объявлении мобилизации, пока не были закрыты казенные винные лавки, прихожане запасные, некоторые под влиянием вина, начали бушевать и обнаруживать непростительные пороки. Так, один запасной стал нападать на многих физической силою, вследствие этого он был убит одним из прихожан, защищавшим себя от явной, грозившей ему смерти. Другой запасной проткнул ножом в бок одному восемнадцатилетнему юноше. Должно быть, они, не желая идти на войну, бросились в отчаяние»²⁸. Призванные в армию новобранцы и запасные нижние чины, недовольные введенным на время мобилизации запретом на продажу спиртных напитков, по пути следования в сборные пункты стали крушить и грабить торговые лавки, творить другие бесчинства: 19 июля 1914 г. в д. Шупоси Ядринского уезда Казанской губернии они выломали стену казенной винной лавки и похитили 16 штук «сороковок спирта»²⁹; 21 июля 1914 г. на ст. Ибреси Московско-Казанской железной дороги ими (были призваны из Курмышского и Ядринского уездов Симбирской и Казанской губерний) были разбиты и разграблены трактирное заведение и мануфактурный магазин, избит стражник³⁰; 25 июля 1914 г. в д. Байсубаково Ядринского уезда мобилизованные дважды грабили казенную винную лавку, убыток от этого выразился в сумме 808 руб. 68 коп.³¹ Житель г. Курмыш в письме в редакцию газеты «Волжско-камская речь» от 4 августа 1914 г. с тревогой сообщал, что «край около Шихран и Ибреси терроризирован» новобранцами и запасными нижними чинами, грабящими и «мирных жителей»³². Согласно свидетельству диакона П. Лукина, в селениях Норусской и Тойсинской волостей Ядринского уезда, расположенных на трактах Курмыш — Ибреси и Ядрин — Ибреси, от творимых пьяными «запасными русскими солдатами Курмышского уезда» «бесчисленного множества беспорядков», выражавшихся в краже съестных припасов, кур, гусей и прочей живности, разграблениях и поджогах казенных винных лавок, чувашские крестьяне пришли в полное уныние и «склонны были ожидать скорого конца мира сего»³³. В ряде населенных мест, чтобы предотвратить погромы, местная администрация вынуждена была пойти на нарушение введенного запрета и разрешить отпуск спиртных напитков мобилизованным³⁴.

Ситуация вскоре была взята властями под контроль. Продление правительством «сухого закона» до окончания войны охладило страсти по зеленому змию. Многие потенциальные «озорники» оказались в окопах. Хулиганство, как явствует из сообщений с мест, постепенно шло на убыль. Русское село Сурты Царевококшайского уезда Казанской губернии: «Каждый, кто жил в деревне до запрещения и живет теперь, скажет,

что деревня перерождается: будто обитаешь среди другого народа. Давно ли всех волновал вопрос об изыскании мер борьбы с деревенским хулиганством, о способах обуздания деревенской молодежи? А нет водки, и все, как по мановению волшебного жезла, исчезло»³⁵. Русское село Мурзиха Лаишевского уезда Казанской губернии: «В семейной и духовной жизни произошли резкие перемены к лучшему. Столь шумевшее в прежние годы хулиганство пропало само собой. Не стало запуганных пьяными отцами детей, забитых и часто битых до потери сознания женщин. Совершенно не слыхать о столь обычных прежде ссорах и драках. Уменьшилось и бранное слово»³⁶.

Мордобоя, пьяных драк и прочего «безобразия» в средневожской деревне начала XX в. хватало с избытком. 6 декабря 1910 г. «возмутительный дикий поступок» был совершен, к примеру, в чувашской деревне Персиланы Ядринского уезда Казанской губернии. Местный парень поссорился с товарищами, завязалась драка, в ходе которой он был сильно избит. То ли по этой причине, то ли по какой-то другой потерпевший «как бешеный волк» бросился к зданию деревенского двухклассного училища и «ни с того ни с сего» перебил все стекла в его окнах, а затем, войдя в раж, и в окнах в доме учителя училища, и в крестьянских избах, расположенных по соседству со школой³⁷. В некоторых селах и деревнях из-за подобных «шалостей» крестьянин старался без надобности не показываться за ворота, особенно в праздники и в ночное время. «Бродят по улицам различных возрастов партии, как взрослые, так подростки. Нет прохода честному человеку. Иди крадучись, как бы они не заметили»³⁸, — жаловался современник. Но случайной жертвой хулигана сельский житель мог оказаться и сидя дома. 31 октября 1910 г. буйство новобранцев в русской деревне Гарь Царевококшайского уезда Казанской губернии обернулось трагедией. Как сообщал очевидец, сначала группой пьяных парней в составе четырех человек были выбиты стекла в избе крестьянина Винтова. Затем, когда на беду домохозяин выбежал утихомирить распоясавшихся хулиганов, он был схвачен ими и так сильно избит, что от полученных побоев скончался на месте³⁹.

Но было бы упрощением, а если быть точнее — грубым искажением, представлять хулиганство лишь как безмотивное «буйство» и лишенные всякого смысла проступки молодых людей. Творимое сельскими «анархистами» зло нередко имело под собой социальную составляющую. Подобным образом вступающее во взрослую жизнь поколение реагировало как на неблагоприятные деяния конкретных лиц, так и на всякие неурядицы социальной жизни вообще. «Нельзя не указать среди явлений распространяющих хулиганство случаев, когда образованные молодые люди, а нередко и чиновники, производят бесчинства в деревне»⁴⁰, — отмечал, надо полагать, не без оснований в своем докладе земский гласный А.Н. Боратынский Казанскому губернскому земско-

му собранию, состоявшемуся 1–19 января 1912 г. Мотив «буйства» молодежи получил отражение и в донесении унтер-офицера Д.Г. Павлова в Казанское жандармское управление от 5 сентября 1905 г.: «Получив последние сведения, я остался в с. Полянках [Ядринского уезда] ночевать; около 10 или 11 часов вечера по селу проследовала толпа с русскими песнями, дойдя до церкви, бросили в церковь несколько камней, дойдя до земской школы, разбили камнем окно с церковной стороны. Местный крестьянин Козлов хотел [было] узнать, кто именно бросает[ся] камнями; последнему неизвестно, кто из толпы ударил [его] камнем в голову. Козлов убежал с криком на свое место. По случаю темной ночи, он, Козлов, из толпы признать никого не мог. В скором времени по с. Полянки проехал г[осподин] помощник Ядринского уездного исправника. Толпа, увидев его, поспешила на выезд из села и встретила поленьями и камнями. Помощник едва мог уехать, и то благодаря хорошим лошадям. После отъезда г[осподина] помощника толпа снова проследовала по селу с криками и бросала камни в училище, а также в дома крестьян, которые имеют собственные земли, выкрикивая: “Эй, вы, буржуазия, выходи к нам!” Крестьяне-собственники земли в настоящее время находятся в печальном положении, не имеют покоя и опасаются крестьянского беспорядка, предполагают, дабы не было бы в селе в скором времени аграрного беспорядка»⁴¹.

В годы реализации Столыпинской аграрной реформы объектом давления крестьян-общинников стали укрепленцы, отрубники и хуторяне. В авангарде этого явления, как правило, шла молодежь. Она была легка на подъем и острее реагировала на происходящее. Применяемые в отношении «новых помещиков» «воспитательные меры» были самыми разными — от словесных нападок до поджогов. Факт творимых исподтишка «безобразий» широко представлен в источниках. 30 ноября 1910 г. крестьяне-общинники чувашской деревни Белое Озеро Тетюшского уезда Казанской губернии на общем сходе долго и упорно уговаривали 13 домохозяев общества отказаться от укрепления земли и присоединиться к мирскому приговору о ее переделе на новые души. Но данный шаг сторонников стародавнего образа жизни не возымел действие. Потребовались иные меры «образумления», и они тотчас же последовали: ночью у будущих укрепленцев неизвестными были выбиты окна⁴². Хуторянин Астраханской волости Лаишевского уезда Казанской губернии жаловался: «... на хуторе было много озорства: баню возле речки разломали, на дворе выдернули межевой столб. Покосили овес и выбрали 14 гряд луку; украли из помещения овчинный тулуп и т.д.»⁴³ В 1909 г. крестьянин Михаил Игнатьев, проживавший в д. Токшихово Ядринского уезда Казанской губернии, из-за постоянных трений с общинниками вынужден был обратиться в губернское присутствие с прошением отменить приговор уездного съезда земских начальни-

ков об укреплении за ним 3 душевых наделов. «Крестьяне начали притеснять нас, укрепившихся в личную собственность земли, не пускают в общее стадо скот, разбивают окна, наносят побои и т. д.»⁴⁴, — сообщал он. «Недоразумения» между крестьянами общин и выделяющимися из нее хлебопашцами иногда заканчивались убийствами⁴⁵. Таким образом, есть основание считать, что часть хулиганств в действительности являлась не чем иным, как особой формой первой или второй социальных войн в средневожской деревне.

Не приходится сомневаться и в том, что часть «уличных безобразий», направленных против церкви и духовенства, может быть квалифицирована как антиклерикальное движение. Из русского села Можарки Цивильского уезда Казанской губернии сообщалось: «При настоящем священнике Николае Сузгине в сем 1909 г. после Пасхи шли мимо его дома около 12 часов ночи семь человек от 18 до 26 лет и пели самые скверные песни против священника и его жены. Отец Сузгин открыл окно и просил перестать петь, но они еще пуще стали сквернословить. Священник закрыл окно, и они пошли дальше и все продолжали петь»⁴⁶. Священник с. Старые Шигали Цивильского уезда Казанской губернии Алексей Григорьев в 1899 г. сетовал, что все его попытки с помощью увещательных бесед воздействовать на пьющих прихожан оборачиваются мощным противодействием со стороны последних, выражающимся во «вредительстве» «во всех делах»⁴⁷.

В поликонфессиональной среде, какой являлось социальное пространство средневожской деревни, не всегда царили терпимость и взаимопонимание. Попытки той или иной общины привлечь в свою общину новых членов, случалось, также приводили к нецивилизованному выяснению отношений. В сентябре 1909 г. на свою малую родину — в чувашское село [Большое/Малое] Карачкино Козьмодемьянского уезда Казанской губернии — в сопровождении четырех молодых женщин из безвестной отлучки вернулся его уроженец, некто Михайлов. Поселившись в доме отца, крестьянин и его спутницы «стали заниматься религиозной пропагандой, вербуя прозелитов в секту иоаннитов». Однажды сектанты решились вовсе на дерзкий поступок — явились в местную церковь и прямо во время богослужения стали убеждать молящихся примкнуть к их вероучению. При этом читавший молитву священник был обозван сатаной. Когда Михайлов и сопровождающие его женщины православными прихожанами были силой выведены из храма, пятерка учинила драку на его паперти. Дебош удалось прекратить лишь после прибытия на место происшествия полиции⁴⁸.

Закономерен вопрос: сельское хулиганство — сорная трава, выросшая на общинной социокультурной ниве, или социальная напасть, привнесенная в среду хлебопашцев

извне? Ревнители деревенского образа жизни на него давали однозначный ответ: опасный социальный недуг занесен в деревню из города, и только. Уполномоченный Казанского губернского дворянского общества князь П.Л. Ухтомский 15 марта 1910 г. на VI съезде объединенного дворянства, полемизируя с одним из оппонентов о состоянии нравственности в городе и деревне, категорично заявил: «Я вас уверяю, что русский крестьянин — величайший гражданин; он неразвит, он подавлен своей экономической обстановкой, плохо ведет хозяйство, иногда пьянствует, но гражданское чувство в нем велико. Что же касается развращения крестьян, то оно идет сверху, и разврат, и пьянство — все идет из города»⁴⁹. В историко-статистическом описании Казанско-Богородицкой церкви с. Балдаево Ядринского уезда Казанской губернии, составленном неизвестным автором в начале XX в., читаем: «Излюбленным местом искания работ служит г. Нижний Новгород. Обыкновенно отправляется неженатый член семьи, молодой парень. Трудно сказать, служит ли подспорьем для дома такой отход члена семьи, да еще в страдную пору; во многих случаях, кажется, можно сказать отрицательно. А вред есть. Традиционный кафтан у парня заменяется пиджаком, жилетом... Вместе с этим проникает и трактирная цивилизация, так что теперь не редкость в деревне встретить нравственно и физически искалеченных парней-мужиков. Заносятся даже такие болезни, которые раньше чуваша не знали»⁵⁰.

Подобную позицию разделяли многие сельские жители, особенно в среде лиц старшего возраста. Часть же сельчан была не столь категоричной в оценке влияния городского образа жизни на нравственность в деревне. От их внимательного взгляда не ускользнул факт, что «порченными» возвращались в деревню отходники, нашедшие применение своим рабочим рукам как в городах, так и вне уездных и губернских центров. В с. Чирикеево Симбирского уезда одноименной губернии в начале XX в. многие жители были заняты валкой теплой обуви в селах и деревнях Самарской и Оренбургской губерний. Ежегодно вместе со взрослыми на заработки уходила и молодежь. О поведенческом стереотипе последних по возвращении на родину современник отзывался следующим образом: «В разговорах их только и слышны одни циничные рассказы, приучаются многие к воровству, бахвальству, шегольству и т.д.»⁵¹ По наблюдению земского начальника, с 1906 г. в Помьяльской волости Чебоксарского уезда Казанской губернии хулиганство получило распространение «среди молодежи, занимающейся, кроме хлебопашества, и местными заработками»⁵². В летопись Петропавловской церкви с. Старые Шигали Цивильского уезда Казанской губернии приходским священником Алексеем Ларионовым в 1910 г. внесено следующее: «В среду прихожан склонность к порочной жизни вообще заносится со стороны теми лицами, которые уходят на

сторону на заработки, где они сходятся с людьми разных национальностей, званий и сословий, ведущими порочную жизнь, и перенимают от них худые поступки. По прибытии на родину они рассказывают своим односельчанам, что видели на стороне, что делается в других местах. Сами ведут буйную жизнь, пока находятся на родине, выставя себя знатоками всего, и не признают никаких властей, стараются по-всячески склонять к тому других»⁵³. «Хулиганство развивается в тех селах и деревнях, где имеются валяльные промыслы, паркетные заведения и пр., куда приходят на заработки крестьяне из разных местностей, принося с собой разные убеждения и новшества»⁵⁴, — жаловался другой современник.

Контингент потенциальных хулиганов в средневожской деревне, как явствует из свидетельств современников, рекрутировался из числа молодых крестьян, временно отлучающихся за ее пределы, а также привносился в нее чужаками, водворяющимися в их среду. Были ли в ней «озорники» местного, общинного «пошиба»? Ответ на поставленный вопрос однозначен, он утвердительный. Общинные порядки, отнюдь не безупречные изначально, после отмены крепостного права подверглись существенной коррозии. В социальное пространство села вместе с капиталом хлынули и пороки цивилизации. После отмены крепостного права крестьянин все чаще прикладывался к рюмке. Пьянство как массовое явление, как следует из свидетельств современников, начало проявляться с 1860-х гг.⁵⁵ «Зеленый змий» проник и в деревенский «парламент». В пореформенное время практически ни одно более или менее значимое решение крестьянского «мира» не обходилось без коллективного распития спиртных напитков: «...по каждой сходке пили и пьют водку»⁵⁶. Чтобы как-то образумить спивающуюся часть крестьян своего прихода, священник Введенской церкви с. Кошки Чебоксарского уезда Казанской губернии Василий Смелов распорядился «двух опойцев похоронить без отпевания на скотском кладбище»⁵⁷. Борьбу с пьянством, когда оно приобрело социально опасный характер, начали вести и сами крестьяне, преимущественно в лице передовой части молодежи, ратовавшей за трезвый образ жизни. В 1890-х гг. приговоры сельских обществ о закрытии питейных заведений стали относительно массовым явлением. В одном Козьмодемьянском уезде Казанской губернии их было составлено до 80. Правда, особого успеха в борьбе с распространением «зеленого змия» деревня не добилась. Сельские сходы, еще недавно добивавшиеся закрытия «казенок», часто под давлением односельчан вынуждены были вновь принимать приговоры — теперь уже с ходатайством об их открытии⁵⁸.

С каждым десятилетием все больше давал о себе знать неизменный спутник пьянства — внебрачное сожительство. В этнографических сочинениях современника читаем:

«Помочи в праздничные дни хотя и приносят небольшую пользу хозяину, но в религиозном отношении действуют на народ, особенно на молодежь, развращающим образом; вместо того, чтобы встретить праздник Христов в храме на молитве, они его встречают за чаркой водки в поле, и тогда под влиянием выпитого вина нередко девушки теряют свою честь, которой они в трезвом виде до брака дорожат как драгоценностью»⁵⁹. Крестьянами-отходниками в деревню были занесены венерические болезни⁶⁰. Внебрачные отношения мужчин и женщин получили распространение главным образом в русских селах и деревнях, расположенных вблизи городов, пристаней и железнодорожных станций, в торгово-промышленных селах. Как свидетельствует современник, в населенных местах, входивших в церковный приход с. Исаково Свияжского уезда Казанской губернии, было «мало молодых людей, у которых бы не имелось в лице дочери соседа или кого другого сожительницы»⁶¹. Ревнители нравственности с вольным поведением членов сельских обществ боролись стародавним методом — по ночам мазали дегтем ворота прелюбодеев или прокладывали «след из опилок» между домами парня и девицы, находящихся во внебрачной связи⁶². Любопытно отметить, что в некоторых чувашских деревнях обмазанный дегтем крестьянский двор причислялся к оскверненному. Суеверные крестьяне находили его *вёре сёлен йави* (гнездо нечистой силы) и считали, что его хозяева рано или поздно обязательно разорятся и «погибнут со всем семейством»⁶³. В 1880-х гг. в русской деревне Девликеево Казанского уезда одноименной губернии, расположенной в 8 верстах от губернского города, обмазывание дегтем ворот, ставней и даже заборов было заурядным явлением. Таким «художеством» здесь занимались не только парни, но и «девки и бабы вольного поведения»⁶⁴. Небезынтересно отметить, что, по мнению современников, внебрачное сожительство в нерусской деревне — случай относительно редкий. Ими сообщалось: «О проституции нет и речи. Разве из всего состава чувашской народности по Тетюшскому уезду найдется одна единица, которая в таком случае выдает себя за татарку»⁶⁵; «Грех против VII заповеди у черемисских девиц весьма редок, более обыкновенный у холостых, не чужд вдовым женщинам и некоторых — изредка — женатым мужчинам. Черемисские девицы стыдливы и скромны»⁶⁶. В свете других источников нравственная ситуация в «инородческой» деревне предстает не столь благостной. Так, по данным уездного исправника, в Козьмодемьянском уезде Казанской губернии в чувашских селах Акрамове, Анат-Киняры, Ахманей, Большое Карачкино, Малое Карачкино, Оринино, Пошнары, Хыймалакасы, Хыркасы, Шатракасы, Юваново, Юнго-Ядрино, Янгильдино-Сугут в 1901 г. вне брака родилось 29 младенцев, в марийских селах Аксаево, Актаюжи, Кулаково, Кузнецово, Малый Сундырь, Шапкили и Юксары — 21⁶⁷. Во второй половине XIX в. в среде нерус-

ских крестьян внебрачное сожителство действительно было не столь распространено, как в русской деревне. Вместе с тем, надо полагать, оно и здесь имело тенденцию к росту.

Отметим также, что в пореформенное время установление истины в сельском сходе с помощью рукоприкладства во многих сельских обществах постепенно становилось нормой. «Решение схода склоняется в сторону того, кто кричит громче и у кого кулаки тверже»⁶⁸, — сообщалось из Тетюшского уезда Казанской губернии. Упал авторитет степенных старцев, отцы и дети сплошь и рядом расходились во мнениях при решении житейско-бытовых вопросов. Сельское население все чаще преступало закон и меньше страшилось наказания за совершаемые преступления⁶⁹. В конце XIX в. в некоторых местностях, в частности в селениях Помарской волости Чебоксарского уезда Казанской губернии, местной властью в среде жителей деревни были обнаружены первые проявления хулиганства⁷⁰.

Особенно неблагоприятной была ситуация в социально-нравственном аспекте в «молодых» селениях, где общинные традиции еще только складывались. Отдельные такие населенные места являлись не чем иным, как «кузницей» хулиганов. На рубеже XIX—XX столетий в Мамадышском уезде Казанской губернии подобное сельское поселение было представлено, в частности, д. Николаевская Слобода (Николаевка, Солдатская Слобода), образовавшейся в 1887 г. Приходской священник П. Матвеев обнаружил в ней следующую картину: «Жители этой деревушки отличаются буйным характером; редкая мирская сходка кончается без драки. Объясняется это отчасти тем, что население сборное из разных мест России; у всех свои привычки и обычаи. Объединиться еще не успели, уважать друг друга не приучились. На мирскую сходку идет и стар и млад. А так как мирские дела у мужиков частенько кончаются выпивкой, то в выпивке этой участвуют и отцы, и дети; перепьются — и давай драться. Идут на сходку иногда по делам, а иногда и так, со скуки, особенно дети. Дети старше 12 лет и меньше идут на сходку послушать, как старшие “балакают”. Слушают и мирские дела, и брань, и сквернословие. Там же их учат и водку пить. “Для потехи” напоят допьяна ребенка 7—8 лет, смотрят и любуются, как маленький мужик “характер свой выказывает”. Иногда напоят их несколько, травят их друг на друга и потешаются их дракой. От ребят драка переходит на отцов, а у тех свои сторонники, разделяются на два лагеря, и пошла потеха»⁷¹.

«Местное производство» хулиганства в средневолжской деревне находит подтверждение во многих свидетельствах ее жителей. «Мои прихожане отхожим промыслом не занимаются или очень мало, а потому хулиганство развивается самородно, и главным фактором его саморазвития и возрождения является огульное пьянство, шин-

ки и избенки, куда сходится молодежь для умопомрачительного разврата»⁷², — информировал один из них в начале XX в. Из Ядринского уезда Казанской губернии сообщалось: «Хулиганство началось от местных же крестьянских парней, воспитанных без надлежащего надзора, а отчасти и от ходивших на заработки»⁷³.

В той или иной мере в борьбу с хулиганством в средневожской деревне включились и крестьянская семья, и церковь, и школа, и община, и местные власти. В противостоянии одерживала верх распоясавшаяся молодежь: новый социальный недуг прогрессирует. В начале XX в. отцы семейств не пользовались, как прежде, авторитетом у своих отпрысков. Молодежь редко желала слушать их нравоучительные наставления. Она стала грамотней, имела более широкий кругозор и, что чрезвычайно важно, часто и зарабатывала больше. Церковь и школа боролись с опасной напастью своими методами: «духовенство произносит проповеди и внушает населению правила смирения, школы сеют среди молодого поколения слова кротости и христианской добродетели»⁷⁴. Эффект от подобного «врачевания» был небольшим. «В деревне вся грязь выливается наружу, на улицу, а крестьянские дети вертятся на ней с утра до ночи. Все скандальное и безобразное их особенно заинтриговывает, и эта уличная наука, как грязная волна, осаждает школу. Уличные привычки ученики тащат в школу, и приходится убивать массу времени на то, чтобы их отучить от уличной грубости и озорства. Но все это снова вытравливается улицей»⁷⁵, — жаловалась одна из учительниц. «Деревенский хулиган книги в руки никогда не возьмет; его друзья — бутылка вина в руках и ножик в кармане, а в голове одна мысль: как бы перещегоолять окружающих своим хулиганством», — свидетельствует другой сельский житель⁷⁶. Примкнувшие к хулиганству школьники, покинув учебное заведение, вкусив свободы на отхожих промыслах, предпочитали посещать не сельский храм, а ближайший трактир и винную лавку. «Окончившие сельскую школу или обучавшиеся в ней года 2—3 молодые парни отличаются изобретательностью в деле хулиганства и особенною наглостью»⁷⁷, — сообщал современник.

Попытки крестьянского «мира» по искоренению нового социального явления не приносили ощутимых результатов. Сельская община была рыхлым, неоднородным социальным организмом. Часть ее членов находила «выходки» молодежи терпимым развлечением. (Невольно приходит на ум русская пословица: «Чем бы дитя не тешилось, лишь бы не плакало»⁷⁸.) Основная масса взрослого населения с. Можарки Цивильского уезда Казанской губернии, к примеру, смотрела сквозь пальцы на проделки юных «шалунов» — обстрел камнями проходивших по улицам населенного места прохожих из ближайших сел и деревень. Однажды здесь жертвой подобной «потехи» стала похоронная процессия⁷⁹. Лояльные к «развлечениям» молодежи домохозяева — всякий



Проводы новобранца на службу в чувашской деревне. Конец XIX (не исключено: начало XX в.) (Никольский Н.В. Собр. соч. Т. 4: Этнографические альбомы. Чебоксары, 2009. С. 85)

взрослый в прошлом ребенок — считали, что в детстве и юности в той или иной мере каждый предавался забавам и озорству: воровал из чужих садов и огородов овощи и фрукты, дрался со сверстниками, играл в карты, напивался, будучи новобранцем, исполнял похабные песни и т.д. Они полагали, что «с приходом в возраст молодые люди сами присмиреют»⁸⁰.

Заметим, что детство и юность многих хлебопашцев действительно не были свободны от граничащих с хулиганством или являющихся таковыми поступков. Как свидетельствует этнограф В.К. Магницкий, в пореформенное время в Чебоксарском уезде Казанской губернии кража «малолетками» гороха с полей, яблок из садов, огурцов с бахчей и репы с репищ была явлением заурядным. За воровство яблок, бывало, их приводили в волостное правление, где секли розгами, а за остальные проделки, по поминке, они подвергались «тербачкам» и сечению крапивой прямо на месте свершения проступков⁸¹. В с. Кургуль Спасского уезда Казанской губернии практиковалась да-



Марийский праздник *сюрем*. 1914 г. Деревня Шорьял Царевококшайского уезда Казанской губернии (Никольский Н.В. Собр. соч. Т. 4: Этнографические альбомы. Чебоксары, 2009. С. 222)

леко не безобидная забава: «На тропинке ночью тайком выкапывают в снегу яму, кладут две перекладыны и легонько засыпают снежком. Копают с расчетом на определенного человека; тот, а иногда, конечно, и совсем другой, проваливается, ушибается и поднимает крик, так как без посторонней помощи встать не может»⁸². Как вспоминал в 1880-х гг. священник Григорий Яковлев, во время проведения летнего праздника *сюрем* марийская детвора, вооружившись рябиновыми прутьями, с наступлением сумерек принималась хлестать поочередно дома и строения жителей деревни. Иные «плуты» из их среды при исполнении данной обязательной «процедуры» использовали специально вымаранные в грязи — «для озорства» — прутья⁸³.

Роль степенных старцев в борьбе с новой социальной напастью обычно ограничивалась брюзжанием как в адрес «озорников», так и всей молодежи вообще: «Не будет от вас толка. Мы не обувались в сапоги и не ходили в галошах, тем не менее не си-

дели без хлеба. Раньше на заработки и вовсе не отлучались, тем не менее жили весьма сносно. Сегодня сколько ни работают, денег не имеют, берут займы. И это выезд на заработки называется»⁸⁴. Часть сельчан не желала связываться с хулиганами из-за перспективы долгого хождения по судам, из нежелания портить отношения с их родителями и родственниками. Немало было в среде членов сельского общества и тех, кто просто опасался «озорников», их мести. Трения с отпетыми хулиганами не сулили ничего хорошего. В д. Игнатовка Ардатовского уезда Симбирской губернии дурной славой пользовался двадцатилетний крестьянин Николай Поняев. Он «с малых лет начал производить разные кражи», «на украденные деньги пьянствовал с отцом», имел револьвер и кинжал, часто «воспитывал» односельчан: «19 августа [1907 г.]... явившись в деревню из отлучки, лишил было [почти] жизни нашего крестьянина Григория Федорова Мартьянова, ударил даже его по щеке револьвером, от какого удара щека Мартьянова болит и сейчас, 29 августа [1907 г.] нанес еще удар револьвером крестьянину Петру Николаеву Зотову». 30 августа 1907 г. местный староста попытался образумить перешедшего границы дозволенного однообщинника. Данный визит стал для него последним: в спровоцированной пьяным Поняевым драке он был убит⁸⁵. И наконец, в сельских обществах были и такие, кто скрыто одобрял хулиганские проделки молодежи, направленные против отдельных категорий сельского населения, например укрепленцев, отрубников и хуторян.

Отметим и следующее обстоятельство. В годы Первой русской революции крестьянский «мир» оказался втянутым в еще одно противостояние — между сторонниками традиционного образа жизни и теми, кто тяготился социальным пространством общины. С 9 ноября 1906 г. в стране стала реализовываться Столыпинская аграрная реформа. В создавшихся условиях путь к согласию, а следовательно, и решению животрепещущих вопросов внутриобщинной жизни в средневожской деревне стал более ухабистым.

Сельский сход выносил порицание хулиганам или их родителям, если «озорники» были малолетними⁸⁶. «Шалуны» по решению крестьянского «мира» возмещали пострадавшим материальный ущерб, если он был причинен⁸⁷. Случалось, что «мир» спивал с «безобразника» ведро вина⁸⁸. В большинстве случаев дело этим и ограничивалось⁸⁹. Однако если потерпевшую сторону не устраивало подобное разрешение ситуации, то она обращалась в суд. Лишь отъявленных негодяев «мир» признавал «вредными членами» общества и подвергал административной высылке в отдаленные губернии⁹⁰. Согласно существовавшему законодательству, расходы на удаление и содержание на месте принудительного водворения «порочных» общинников ложились на членов сельских обществ⁹¹. Крестьянин до последнего дорожил своей копейкой.

Сельская и волостная власти с хулиганством боролись в пределах своих полномочий — налагали штраф, подвергали кратковременному аресту⁹². Подобное наказание в народе считалось сравнительно незначительным и не особо позорным. При этом человек, находящийся под арестом, по своему желанию мог работать на местную администрацию и тем самым сократить срок заключения⁹³. Подвергнуть публичной порке «озорника» местная власть уже не могла: 11 августа 1904 г. телесные наказания по приговорам волостных судов для крестьян «высочайше» были отменены⁹⁴. Более сурово наказывала власть хулиганов, в чьих действиях прослеживалась политическая и уголовная подоплека. «И поделом современная молодежь терпит нужду. Ляпнут по глупости где-либо крамольное слово про государя, попадают на полгода или на год за тюремную решетку. Насильничают над замужними женщинами и молодыми девицами — пожинаяют ту же участь»⁹⁵, — сообщал из Цивильского уезда Казанской губернии современник.

По мнению сельских обывателей, появление и рост хулиганства в их среде обусловлены рядом причин, условий и обстоятельств. Так, в анкетах Казанского губернского земства 88 (39,6 %) респондентов как источник «озорства», «удальства» и «ухарства» в социальном пространстве своих населенных мест указали выезд жителей деревни на отхожие промыслы, 36 (14,4 %) — распущенность молодежи, 32 (13 %) — злоупотребление спиртными напитками, 30 (12 %) — приток в села пришлых мастеровых, 21 (8,4 %) — плохое воспитание подрастающего поколения, 9 (3,6 %) — безнаказанность ранее совершенных социально опасных проступков, 7 (2,8 %) — предоставление общиной относительной свободы в поведении призываемым на службу новобранцам, 5 (2 %) — пребывание в тюрьме, 4 (1,6 %) — неудовлетворительные социальные условия, 4 (1,6 %) — реформы 1905–1907 гг., 2 (0,8 %) — «упадок религиозного чувства», 1 (0,4 %) — отбывание крестьянами воинской повинности⁹⁶. Гласный Казанского губернского земства А.Н. Боратынский, обобщив материалы полученных анкет, пришел к выводу, что хулиганство в деревне — порождение: естественного стремления молодежи к проявлению «молодечества и ухарства»; разрушения в обществе «после 1905 г.» левыми и правыми элементами правовых и нравственных начал; крушения старых идеалов, «добра и правды», «ослабление религиозного настроения»; роста пьянства; «размножения людей, не уважающих» личность, чужой труд и частную собственность; утраты крестьянской общиной, местной властью и полицией авторитета в среде крестьянства; утраты хлебопашцами «представлений о праве»; неудовлетворительной воспитательной работы в школе; отсутствия в деревне условий для досуга молодежи; самоустранения церкви от решения насущных задач общества: «церковь стоит за оградой»⁹⁷.

Было бы упрощением представлять хулиганство в средневожской деревне лишь проявлением у молодежи низменных инстинктов и страстей. Оно являло собой более сложный социальный феномен. Новый социальный недуг может быть квалифицирован и как конфликт поколений, и как форма проявления борьбы городского и сельского менталитетов, и как противостояние сторонников традиционализма и обновления. В его основе лежало и протестное начало: против власти отцов, общины, администрации. Любопытно отметить, что в среде жителей деревни были лица, кто смотрел на проблему хулиганства широко и объемно. «Молодежь деревни утратила теперь чувство страха ответственности перед законом, властью; дерзко, непочтительно относятся к родителям, к старшим в обществе; брань, матерщину не осмеливаются произносить только в храме; цинично ругаются при родителях, священнике, в присутствии женщин... И т.д. преуспевают в усвоении хулиганства»⁹⁸, — отмечал современник. Еще одно не менее тонкое наблюдение: «В самой жизни крестьянства произошла большая ломка. У старого поколения были трусость, забитость и много рабской благовоспитанности, а у молодого, подрастающего поколения игнорирование этих добродетелей и даже тех, кто следовал и следует по нравственному пути упомянутых добродетелей, то есть старших и начальства. Протестуют против старого, но новый путь не опознали еще и ищут в самом проявлении протеста»⁹⁹.

В начале XX в. молодым людям в деревне было против чего протестовать. Никто из них не хотел быть лишенным наследства и выгнанным из дома отцом-самодуром. В большинстве своем они не хотели жениться, как когда-то их отцы и деды, на выбранных родителями невестах. Они не хотели быть искалеченными или лишенными жизни только по одному подозрению в совершении преступления. Они не хотели исполнять, как отцы и деды, стародавние обряды. Они не хотели носить, как отцы и деды, только лапти и домотканую одежду. Они не хотели оставаться, как отцы и деды, безграмотными или полуграмотными. Они не хотели хозяйствовать, как отцы и деды, по старинке и довольствоваться самым малым. Они не хотели ломать шапку, как отцы и деды, перед любым представителем власти. Они не хотели мириться, как отцы и деды, со сложившимся миропорядком...

Почему свой протест молодежь выражала в столь дикой форме — «ухарством» и «удальством»? Ответ очевиден: в дикой деревне и формы протеста не могли быть другими. Деревня начала XX в. в лице большинства представителей среднего и старшего поколений еще продолжала дышать воздухом давно отжившего прошлого — жить и руководствоваться средневековыми порядками и традициями. В ночь на 29 мая 1910 г. один из крестьян д. Налеткино Спасского уезда Казанской губернии в результате кра-

жи лишился многих хранившихся в амбаре вещей, в том числе и полушубка. Соседи потерпевшего рассказали однодеревенцам, что 31 мая они видели, как к крестьянину Бурцеву подъехал неизвестный и вскоре вышел из его дома в полушубке, похожем на украденный, и уехал. Собравшаяся толпа заподозрила в краже однодеревенца и направилась к его дому. Увидев приближение разъяренной группы общинников, Бурцев попытался скрыться, но был настигнут, связан, избит и в «бесчувственном состоянии» доставлен в деревню. Здесь толпа продолжила истязание несчастного: ему нанесли множество телесных повреждений, выбили глаз, подпалили усы. Не довольствуясь содеянным, две женщины из среды «воспитателей», «поощряемые смехом мужчин», справили малую нужду на окровавленное лицо жертвы. Лишь прибытие полиции охладило пыл бесчинствующих, они разошлись. Проведенное следствие показало, что Бурцев непричастен к краже¹⁰⁰. В ноябре 1910 г. крестьяне д. Кибеч Лаишевского уезда Казанской губернии, некие Блинов и Дудкин, поссорившись с однообщинниками, обещали обидчикам пустить «красного петуха». Весть об этом тотчас же была разнесена по деревне. В ту же ночь над ними и еще двумя крестьянами, также угрожавшими однообщинникам поджогами, была учинена жестокая расправа. Ее итогом стали лишение жизни Дудкина и причинение тяжких телесных повреждений трем остальным членам сельского общества¹⁰¹.

* * *

В средневожской деревне, как и в других регионах Российской империи, недовольство молодежи своим приниженным положением в семье и общине, копившееся в пореформенные годы, вскоре после начала Первой русской революции вылилось в относительно массовое, социально опасное явление — хулиганство. Проявляясь в разных формах, оно доставило немало хлопот и отцам семейств, и крестьянскому «миру», и церкви, и власти. «Озорники» были представлены всеми слоями деревни, но больше всего бедной. Буйствовала и русская, и «иностранная» молодежь, но чаще всего первые. Отношение жителей села к хулиганству, в зависимости от его направленности, было разным. У большинства сельчан творимые молодежью безобразия вызывали негативную реакцию. Но немало было и тех, кто не видел в буйстве подрастающего поколения предмет особого беспокойства. У части общинников «ухарство» находило даже тайное сочувствие, особенно если оно было направлено против лиц, не считавшихся с интересами общины. Буйство молодых имело своей основой не только их низменные инстинкты и страсти. Как социальное явление, оно было порождением и отражением многих процессов, происходивших как в сообществе крестьян, так и за его пределами.

В той или иной мере хулиганство было детищем и кризиса мирских устоев, и осмысления молодежью своего положения в семье, общине и обществе.

Литература, источники и примечания

- ¹ В.Л. Детские воспоминания черемисина // Волгарь. 1899. № 182.
- ² Тимофеев Г.Т. Тăхăрьял: этнографи тёрленчĕкĕсем, халăх сăмахлăхĕ, сырса пынисем, сырусемпе асаилĕсем [Десятиселье: этнографические зарисовки, народная словесность, полевые записи, письма и воспоминания] / пухса хатёрленĕкĕсем А.В. Васильев, В.П. Станьял. Шупашкар: Чăваш кĕнеке изд.-ви, 2002. С. 88. Здесь и далее в необходимых случаях текст на русский язык переведен нами.
- ³ НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 176. Инв. № 5058. Л. 345.
- ⁴ Там же. Ед. хр. 310. Инв. № 6200. Л. 78.
- ⁵ Там же. Ед. хр. 311. Инв. № 6204. Л. 137.
- ⁶ Филиппов Г. Чуваши и татары. Татарско-чувашские хороводы в Тетюшском и Цивильском уездах Казанской губернии // Православный собеседник. 1915. Июль — август. С. 756.
- ⁷ Боголюбов А. Иоанно-Предтеченская церковь села Ключищ Свияжского уезда Казанской епархии // Известия по Казанской епархии. 1902. № 17. С. 771.
- ⁸ Яковлев И.Я. Моя жизнь: Воспоминания / вступ. ст. Л.П. Куракова, археогр. предисл. Г.Н. Плечова; примеч., имен. указ. Н.Г. Краснова. М.: Республика, 1997. С. 75.
- ⁹ См.: Зырянов П.Н. Крестьянская община Европейской России в 1907—1914 гг. М.: Наука, 1992. С. 243, 244.
- ¹⁰ Объединенное дворянство: Съезды уполномоченных губернских дворянских обществ, 1906—1916 гг.: в 3 т. Т. 3: 1913—1916 гг. М.: Росспэн, 2002. С. 63, 64.
- ¹¹ Доклад гласного А.Н. Боратынского губернскому земскому собранию о борьбе с хулиганством // Постановления 48-го очередного Казанского губернского земского собрания, 1—12 декабря 1912 года. Казань: Типолитогр. И.Н. Харитонова, 1913. С. 598.
- ¹² Энциклопедический словарь Ф. Павленкова. 5-е изд., стер. СПб., 1913. С. 2815.
- ¹³ ГИА ЧР. Ф. 21. Оп. 6. Д. 203. Л. 234.
- ¹⁴ Там же. Л. 235.
- ¹⁵ Там же. Л. 219, 225.
- ¹⁶ Там же. Л. 229.
- ¹⁷ НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 179. Инв. № 5133. Л. 25.
- ¹⁸ Анкета о хулиганстве // Казанская газета. 1912. № 51—52. С. 9.
- ¹⁹ Камско-волжская речь. 1910. С. 5.
- ²⁰ ГИА ЧР. Ф. 21. Оп. 6. Д. 203. Л. 219—234. Состав земских участков установлен по справочному изданию (см.: Адрес-календарь Казанской губернии на 1905 год. Казань, 1905. С. 338—339).
- ²¹ ГИА ЧР. Ф. 21. Оп. 6. Д. 203. Л. 234 об, 235 об.; Историко-статистическое описание церквей и приходов Казанского уезда: (Алаты — Ивановское). Казань: Центр. тип., 1916. С. 39.
- ²² Доклад губернской управы по вопросу о борьбе с хулиганством // Постановления 48-го очередного Казанского губернского земского собрания 1—12 декабря 1912 года. С. 562.
- ²³ Анкета о хулиганстве. С. 10.
- ²⁴ Подсчитано по: Доклад губернской управы по вопросу о борьбе с хулиганством. С. 572—577.

- ²⁵ Анкета о хулиганстве. С. 8.
- ²⁶ Доклад гласного А.Н. Боратынского губернскому земскому собранию о борьбе с хулиганством. С. 594.
- ²⁷ Доклад губернской управы по вопросу о борьбе с хулиганством. С. 569.
- ²⁸ ГИА ЧР. Ф. 286. Оп. 1. Д. 3. Л. 42 об.
- ²⁹ Там же. Ф. 162. Оп. 1. Д. 716. Л. 48.
- ³⁰ ГАУО. Ф. 108. Оп. 45. Д. 1411. Л. 6–8.
- ³¹ ГИА ЧР. Ф. 162. Оп. 1. Д. 716. Л. 35.
- ³² Там же. Ф. 122. Оп. 4. Д. 353. Л. 206.
- ³³ ЦГПИМН ИЯЛИ АН РТ. Ф. 81. Оп. 1. Д. 73. Л. 217, 218.
- ³⁴ Там же. Ф. 162. Оп. 1. Д. 716. Л. 54 об., 57, 62.
- ³⁵ Год трезвости в Казанской губернии. Казань: Тип. губерн. правления, 1916. С. 46.
- ³⁶ Там же. С. 47.
- ³⁷ Камско-волжская речь. 1910. № 642. С. 5.
- ³⁸ Анкета о хулиганстве. С. 8.
- ³⁹ Царевококшайский уезд. Рекрутский разгул (От нашего корреспондента) // Камско-волжская речь. 1910. № 610. С. 5.
- ⁴⁰ Доклад гласного А.Н. Боратынского губернскому земскому собранию о борьбе с хулиганством. С. 603.
- ⁴¹ Революционное движение в Чувашии в период первой русской революции 1905–1907 гг.: документы и материалы. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1956. С. 220.
- ⁴² Камско-волжская речь. 1910. № 361. С. 4.
- ⁴³ Укрепление наделов в личную собственность в Казанской губернии: Указ 9 ноября 1905 года и закон 14 июня 1910 года. Казань: Тип. губерн. правления, 1911. С. 90.
- ⁴⁴ ГИА ЧР. Ф. 22. Оп. 1. Д. 2446. Л. 129.
- ⁴⁵ Тетюшский уезд. Аграрные недоразумения // Камско-волжская речь. 1910. № 452. С. 5.
- ⁴⁶ НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 166. Инв. № 4887. Л. 61, 62.
- ⁴⁷ ГИА ЧР. Ф. 286. Оп. 1. Д. 3. Л. 5.
- ⁴⁸ Буйство иоаннитов // Камско-волжская речь. 1910. № 431. С. 5.
- ⁴⁹ Объединенное дворянство: Съезды уполномоченных губернских дворянских обществ, 1906–1916 гг.: в 3 т. Т. 2: 1909–1912, кн. 1: 1909–1910. М.: Росспэн, 2001. С. 376.
- ⁵⁰ НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 637. Инв. № 9701. Без нумерации.
- ⁵¹ Там же. Ед. хр. 272. Инв. № 5994. Л. 245.
- ⁵² ГИА ЧР. Ф. 21. Оп. 6. Д. 203. Л. 234 об.
- ⁵³ Там же. Ф. 286. Оп. 1. Д. 3. Л. 36.
- ⁵⁴ Доклад губернской управы по вопросу о борьбе с хулиганством. С. 581.
- ⁵⁵ См.: ГИА ЧР. Ф. 286. Оп. 1. Д. 3. Л. 5; ГАРМЭ. Ф. 25. Оп. 1. Д. 8. Л. 37 об.
- ⁵⁶ ГАРМЭ. Ф. 25. Оп. 1. Д. 8. Л. 37 об, 38.
- ⁵⁷ НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд К.В. Элле. Ед. хр. 587. Инв. № 7055. Л. 85.
- ⁵⁸ Волжский вестник. 1892. № 306. 2 (14) декабря. С. 2.
- ⁵⁹ НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 158. Инв. № 4703. Л. 167.
- ⁶⁰ Там же. Ед. хр. 167. Инв. № 4926. Л. 410, 411.

- ⁶¹ *Земляницкий Т.* Летопись Богоявленской церкви села Исаково Свияжского уезда // Известия по Казанской епархии. 1898. № 4. С. 143.
- ⁶² НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 179. Инв. № 5132. Л. 24.
- ⁶³ Там же. Ед. хр. 285. Инв. № 6059. Л. 441.
- ⁶⁴ *Износков И.А.* Список населенных мест Казанского уезда с кратким описанием их. Казань: Тип. губерн. правления, 1885. С. 6.
- ⁶⁵ НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 285. Инв. № 6059. Л. 441.
- ⁶⁶ ГА РМЭ. Ф. 25, Оп. 1. Д. 8. Л. 52.
- ⁶⁷ Там же. Ф. 3. Оп. 1. Д. 583. Л. 283. Подсчет наш.
- ⁶⁸ НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 184. Инв. № 5207. Л. 26.
- ⁶⁹ *Ялтаев Д.А.* Правоохранительная деятельность полиции в чувашских уездах Казанской губернии в 1862–1917 годах: монография. Чебоксары: Изд-во Чуваш. ун-та, 2012. С. 59.
- ⁷⁰ ГИА ЧР. Ф. 21. Оп. 21. Д. 203. Л. 235 об.
- ⁷¹ *Матвеев П.* Берсутский приход Мамадышского уезда и его школьная нужда // Известия по Казанской епархии. 1906. № 1. С. 33, 34.
- ⁷² Доклад губернской управы по вопросу о борьбе с хулиганством. С. 580.
- ⁷³ Там же. С. 581.
- ⁷⁴ ГИА ЧР. Ф. 21. Оп. 6. Д. 203. Л. 235 об.
- ⁷⁵ Доклад губернской управы по вопросу о борьбе с хулиганством. С. 567.
- ⁷⁶ Там же. С. 585.
- ⁷⁷ Там же. С. 584.
- ⁷⁸ *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 т. Т. 4: С–V. М.: Олма-Пресс, 2001. С. 234.
- ⁷⁹ НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 166. Инв. № 4887. Л. 61.
- ⁸⁰ Доклад губернской управы по вопросу о борьбе с хулиганством. С. 591.
- ⁸¹ *Магницкий В.К.* Этнографический очерк преступлений и проступков во 2-м (следственном) участке Чебоксарского уезда // Василий Константинович Магницкий — исследователь культуры и быта чувашей: сб. ст. Чебоксары, 1989. С. 94–95.
- ⁸² *Петровская Е.Н.* Из жизни крестьян села Кургуль // ИОАИЭ. Т. 26, вып. 4. С. 300.
- ⁸³ *Яковлев Г.* Религиозные обряды черемис. Казань: Тип. и литогр. В.М. Ключникова, 1887. С. 49.
- ⁸⁴ НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 276. Инв. № 6019. Л. 58–59.
- ⁸⁵ ГАУО. Ф. 88. Оп. 1. Д. 1728. Л. 3–4.
- ⁸⁶ НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 177. Инв. № 5105. Л. 675.
- ⁸⁷ Там же. Ед. хр. 174. Инв. № 5029. Л. 644.
- ⁸⁸ Там же. Ед. хр. 177. Инв. № 5105. Л. 675, 676.
- ⁸⁹ Волжский вестник. 1891. № 109. 11 (23) мая. Л. 2.
- ⁹⁰ ГАУО. Ф. 88. Д. 1771. Л. 2, 3.
- ⁹¹ Там же. Д. 1737. Л. 68–77.
- ⁹² НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 177. Инв. № 5105. Л. 668.
- ⁹³ Там же. Л. 668, 669.
- ⁹⁴ ПСЗ-III. Т. 24. Отд. 1. № 25014. Ст. 1.

⁹⁵ НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 251. Инв. № 5919. Л. 312.

⁹⁶ Доклад губернской управы по вопросу о борьбе с хулиганством. С. 583.

⁹⁷ Доклад гласного А.Н. Боратынского губернскому земскому собранию о борьбе с хулиганством. С. 598–600.

⁹⁸ Доклад губернской управы по вопросу о борьбе с хулиганством. С. 571.

⁹⁹ Там же. С. 582.

¹⁰⁰ Истязание // Камско-волжская речь. 1910. № 482. С. 3.

¹⁰¹ Лаишевский уезд (От нашего корреспондента) // Там же. № 609. С. 5.

О ТОМ, КАК ЧУВАШСКИЕ КРЕСТЬЯНЕ В СВОЕЙ СРЕДЕ БОГАЧЕЙ ВЫДЕЛЯЛИ

...Поян син — «богатый человек» значит у чувашей то же, что человек умный, уважаемый.

В.И. Лебедев

Экономическое положение чуваш незavidное. Богачами они считают владельцев 4–6 лошадей, 4–6 коров, 30 овец, имеющих дома по-белому. Про таких составляют легенды, как про темных богачей.

Н.А. Спасский

В худе городе и Фома дворянин.

Русская пословица

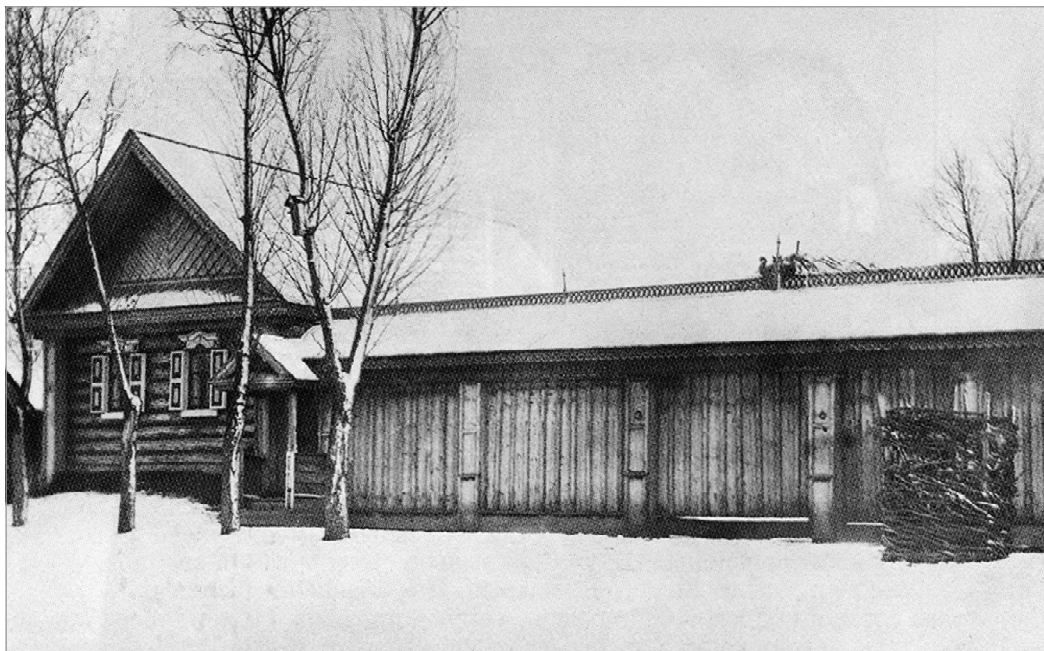
Социальная структура российского крестьянства — одна из стержневых тем отечественной историографии. Она отнюдь не «целинная» и изрядно «распахана». Но вместе с тем еще остается немало сюжетов, требующих углубленного изучения. Один из них — вопрос о критериях выделения в составе основного населения страны различных социальных слоев и групп для разных хронологических периодов. В имеющейся литературе в зависимости от аграрных, сельскохозяйственных и прочих условий для каждой эпохи предложены в разрезе регионов свои параметры вычленения. Закономерен вопрос: насколько близкую к реальной действительности картину позволяют они получить? Как проверить правильность произведенного социального «среза»? На наш взгляд, «лакмусовой бумагой» для определения критериев принадлежности кре-

стьян к социальным группам за тот или иной промежуток времени, их объективности могут служить свидетельства самих жителей деревни. Показ социальной структуры крестьянства в многонациональных регионах без применения указанного исследовательского приема особенно чреват искажениями, ибо в них, помимо прочих обстоятельств и условий, эволюция основного сословия определялась и этнокультурным фактором.

Применительно к рассматриваемому сюжету вызывает интерес вопрос о представлениях чувашских крестьян Среднего Поволжья о зажиточности соплеменников-современников во второй половине XIX — начале XX в., то есть в эпоху, когда страна прочно встала на рыночные рельсы. Прежде сжатый экскурс в прошлое этого поволжского народа. Как известно, многовековое «переваривание» в котле разных цивилизаций — Золотой Орды, Казанского ханства и России — превратило болгаро-чувашей и чувашей в этническую общность, состоявшую преимущественно из крестьян. По данным однодневной переписи 1897 г., в Казанской и Симбирской губерниях доля мужчин и женщин, занятых в аграрном секторе экономики, у чувашей достигала 98,6 % против 75,8 % у русских¹. Следует согласиться с швейцарским историком А. Каппелером в том, что чувашаи близки к идеальному типу «малых», или «молодых», народов. Согласно чешскому исследователю М. Гроху, последних отличает отсутствие собственного государства и непрерывной государственной традиции, собственной элиты (социальной и политической элитой на их территории являются представители другого этноса), непрерывной традиции письменного языка и высокой культуры².

Обозначенный нами сюжет может быть освещен на основе источников личного происхождения, как неопубликованных, так и опубликованных. Наибольшую ценность в данном плане представляют первые. Они представлены главным образом материалами из фонда чувашского историка и этнографа Н.В. Никольского, хранящимися в научном архиве Чувашского государственного института гуманитарных наук. Данное архивное собрание включает огромное количество корреспонденций, касающихся всех сторон жизни чувашского общества. В присланных на рубеже XIX—XX столетий исследователю письмах, этнографических записках и очерках отразился и социальный портрет зажиточного крестьянина.

В составе своей сельской верхушки чувашские хлебопашцы с давних времен выделяли ряд социальных страт. В хозяйственно-имущественном плане наиболее мощную социальную группу они именовали *сърме пуянсем* (букв.: владельцы несметных богатств). Во второй половине XIX — начале XX в. критериями для причисления однодеревенцев к этому разряду состоятельных людей служили прежде всего объем хлебных запасов, обеспеченность лошадьми, коровами и прочей домашней живностью,



Дом богатого чуваша. Конец XIX в. (не исключено: начало XX в.)
(Никольский Н.В. Собр. соч. Т. 4: Этнографические альбомы. Чебоксары, 2009. С. 49)

а также наличие денежного капитала. Из свидетельств современников-соплеменников предстает довольно детальный облик чувашских владельцев «несметных богатств». Корреспондент Ильичев из Буинского уезда Симбирской губернии писал: «*Ѕёрме пуян*. Называют такого человека, у которого, одним словом, все довольно. На гумне скирды или клады ржаные, которые есть, даже по десять лет стоят необмолоченными. Про такие гумны вообще так говорят: в таковых между скирдами заблудиться можно. Двор у таких обносится амбарами и конюшнями. Про это говорят так: попадешь к таким на усадьбу — дверям счет потеряешь. У обыкновенных крестьян бывает только один амбар и одна конюшня. Кругом двора повалено везде лес или дрова, которые лежат по нескольку лет. Скота бывает много, пять-шесть лошадей и столько же коров. Во время страды нанимают двоих и троих работников, но постоянный бывает один»³. Вот столь же содержательная социально-экономическая характеристика, исходящая от информатора Васильева из Цивильского уезда Казанской губернии: «У *ѕёрме пуян* 2 000—3 000 пудов хлеба, 3 000—5 000 руб. денег, 5—6 лошадей, 5—6 коров, 40—60 овец; хозяйст-

венные постройки и жилой дом составляют целую крепость, и птица не вылетит»⁴. Учитель К. Макаров из д. Сормвары Ядринского уезда Казанской губернии сообщал, что чуваша к категории состоятельных лиц *сёрме пуянсем* причисляют тех, кто имеет порядка 6 000—7 000 рублей денег и еще владеют запасами хлеба в 1 000 пудов⁵. Перечень подобных свидетельств может быть многократно умножен. В отдельных из них характеризуемые представители социальной группы названы и по-иному — «первыми богачами» (имеют 3 лошадей, 2 коров, до 20 овец, 25 кур, 5 самок уток, 4 гусынь, 2 самок индеек, до 1 000 пудов хлебных запасов)⁶.

Весьма любопытная деталь, касающаяся названной социальной категории. Не каждый состоятельный чувашский крестьянин, даже если он имел в своем хозяйстве 5—6 лошадей и столько же коров, мог претендовать на включение его персоны общинниками в состав социальной группы *сёрме пуянсем*. Такого «ранга» удостоивались лишь те, кто являлся богачом во втором и более поколениях. «Людей зажиточных, торгующих исключительно хлебом, — сообщалось из с. Шоркистры Цивильского уезда Казанской губернии, — называют здесь *сёрме пуян*, но на такое звание может рассчитывать не каждый хлебный торговец, а лишь человек, имеющий много денег и непременно родовое богатство»⁷. Мало чем отличается от приведенного свидетельства информация жителя д. Новое Изамбаево Тетюшского уезда Казанской губернии: «У нас здесь чуваша *сёрме пуян* считают тех, кто со стародавних времен имеет много денег, хлеба, живет в большом достатке в родовом доме»⁸. Подобного же плана и корреспонденция из Ядринского уезда той же губернии: «Богатого человека, если его отец или дед был зажиточным, называют таковым... У них полно в хозяйстве всякого добра, и хлеба вдоволь, что порой и гниет. Поэтому и причисляют к *сёрме пуянсем*»⁹.

Следующую позицию в условной иерархии зажиточных крестьян современники отводили социальной группе *пуянсем* (букв.: богачи, богатеи). Как владельцы движимого и недвижимого имущества они заметно уступали *сёрме пуянсем*: 2—3 лошади, 2—3 коровы, 20—30 овец, 7—8 свиней, несколько сотен рублей денег и проч.¹⁰ Небезынтересно отметить, что в отдельных деревнях названная социальная составляющая чувашского общества крестьянами «окрещена» *пуянсем* второго ряда (2—3 лошади, 1—2 коровы, 10—15 овец)¹¹ либо «в достатке живущими людьми» (2—3 лошади, 2—3 коровы, 15—20 овец, 100—150 пудов запасной ржи, 60—80 пудов запасного ячменя, более 100 руб. денег)¹².

Частности в социальном портрете *пуянсем* приведенными штрихами не исчерпываются. Вот какими они предстают из этнографических записок К.С. Юманка (д. Белая Воложка Тетюшского уезда Казанской губернии): «Пуяны держат до 4, 5, 6,

7, 8 лошадей, до 2, 3, 4 коров, быка одного. Имеют до 30, 40 овец, до 5, 10 свиней, 2, 3 гусынь для потомства, одного гусака, до 20, 30 кур»¹³. На первый взгляд кажется, что приведенное свидетельство не вписывается в наблюдаемую другими современниками в чувашской деревне социальную конструкцию. Между тем оно не противоречит исходящей от большинства корреспондентов информации. Разгадка «ребуса» проста: слово «пуянсем» в данном конкретном случае выступает собирательным термином, объединяющим социально-экономические характеристики двух групп сельской верхушки — *пуянсем* и *çĕрме пуянсем*, то есть оно использовано в значении «богачи», «зажиточные», «состоятельные». Правомерность подобного заключения подтверждает и следующая корреспонденция, исходящая от жителя д. Старые Урмары Цивильского уезда Казанской губернии Ивана Нилова. В ней слова «зажиточные» и «богачи» использованы не только как собирательные термины, но и синонимы: «В нашей деревне самые зажиточные крестьяне имеют более 2 лошадей, 3 коров, несколько штук рогатого и мелкого скота. У зажиточных крестьян есть в доме шкапы, кровати, разные картины, большая часть религиозные, столов у некоторых бывает по 2 и по 3. У кого в доме имеются несколько стульев, то в нашей деревне таких считают богачом. Еще богачом называют того, у которого в доме 3 комнаты... Кто, например, имеет 2 или 3 амбара и один лишней, то того называют богачом... У кого упряжь довольная (правильно: добротная. — Г.Н.) и красивая, имеется тарантас, то он зажиточный крестьянин»¹⁴.

Обеспеченность рабочим и продуктивным скотом, наличие денежного капитала и хлебных запасов, хозяйственных построек — далеко не полный перечень критериев, принимавшихся в расчет чувашскими хлебопашцами для выделения зажиточных соплеменников из общей массы. Корреспондент А.В. Амаюков из с. Большая Тояба Тетюшского уезда Казанской губернии, к примеру, к *пуянсем* причислил своего однообщинника Степана, владельца двух шерстобоек, двух ветряных мельниц, имевшего также пасеку и сад¹⁵. Уроженец д. Кармаеи Цивильского уезда Казанской губернии Прокопий Яковлев, описывая обеспеченность социальных групп своего сельского общества домашней живностью и хлебом, счел нужным подчеркнуть, что его однообщинники держат кто одну, кто две, а кто и три собаки¹⁶. Последний критерий, предложенный им, — несколько неожиданный. Но не более. Связь между имущественной состоятельностью домохозяев и количеством собак, которых они держали, прямая. Малоимущему хлебопашцу незачем было кормить несколько собак, тогда как его состоятельный сосед в этом испытывал необходимость. Согласно легендам и преданиям, в традиционном чувашском обществе богачи держали до 12 собак¹⁷.

С втягиванием чувашской деревни в рыночные отношения показ социального портрета зажиточных крестьян заметно затруднился, ибо традиционные критерии уже

не всегда адекватно отражали реальную действительность. Так, житель д. Яргуныкино Ядринского уезда Казанской губернии по этому поводу заметил следующее: «Не сразу определишь, кто богат, а кто не очень. У одного много хлеба, но другого нет. Есть такие, кто имеет много денег, но другого нет. У третьих много скота, но другого нет. Владелец множества хозяйственных построек и просторного дома не всегда имеет и другое. Есть бедные, но одеты с иголочки. Бывает и наоборот: богат, но ходит чуть ли не в обносках»¹⁸. Надо полагать, что именно данное обстоятельство вынудило отдельных корреспондентов заменить комплекс критериев для вычленения верхнего слоя одним результирующим параметром — денежным. Обычно владелец капитала в несколько сотен рублей причислялся к *пуянсем*, а в тысячу и более — к *сёрме пуянсем*. Ограничимся одним примером. Согласно сообщению корреспондента Тимофея Иванова, в д. Старое Афонькино Бугульминского уезда Самарской губернии *сёрме пуян* считали богача, имевшего 1000 руб.¹⁹

Практика выделения в составе сельской верхушки *сёрме пуянсем* и *пуянсем* в традиционном чувашском обществе была обыденным явлением²⁰. Сохранялась она, как видим, и в период модернизации. В этом плане примечателен сам по себе факт, что представители данной социальной группы в эпоху капитализма стали персонажами литературных творений современников-соплеменников. Так, в 1907—1908 гг. молодой поэт-демократ из башкирских чувашей К.В. Иванов написал поэму «Нарспи», тем самым увековечив свое имя. Вот каким предстает из нее поэтический образ *сёрме пуян* — Мигедера²¹:

Чан сáмахан суйи сук:
 Михетерён мён ситмест?
 Пётём ялта пёр пуян,
 А́на никам ситеймест.
 Уна́н сурчё хула пек,
 Кёрсен витёр тухма сук.
 Хуралтисен тáррине
 Чáх-чёп вёссе ситме сук.
 Картиш тулли япала
 Купаланса вырта́ссь.
 Кёлет тулли тыррисем
 Тáкáнас пек тáрассь.
 Урхамах пек лашисем
 Ута́-сёлё сие́ссь,
 Уна́н выльáх-чёрлэхсем
 Пичёке пек сýрессь...

В верном слове нет обмана:
 В чем нужда у старика?
 Он богаче всех, в деревне
 Не тягаться с ним никак.
 Двор — не двор, а город, — может
 Заблудиться человек.
 На его взлететь сараи
 Не удастся птице ввек.
 Полон двор вещей и горы
 Разной утвари кругом.
 Закрома в больших амбарах
 До краев полны зерном.
 Кони — чисто аргамаки,
 Золотой овес жуют.
 А коровы — словно бочки,
 Да баранов целый гурт...

Нельзя не признать, что данный социальный портрет чуть ли не в деталях совпадает с приведенными ранее характеристиками корреспондентов из различных местностей Среднего Поволжья.

Небезынтересно отметить, что современники различали патриархальное зажиточное крестьянство — *сёрме пуянсем* и *пуянсем*, и зажиточное крестьянство рыночной эпохи — *сёнё пуянсем* (букв.: новые богачи). Как уже было показано, к первым причислялись крестьяне, занимавшиеся преимущественно хлебопашеством и владевшие солидным движимым и недвижимым имуществом. *Сёнё пуянсем* — богачи в первом поколении, возвысившиеся в деревне в эпоху модернизации за счет различных торговых операций. Вот какая дана характеристика последней социальной группе одним из чувашских корреспондентов: «*Сёнё пуян*. Эти люди живут форснее первых (то есть *сёрме пуянсем*. — Г.Н.). Надворные постройки обставлены на новый лад. В домах тоже чисто. Имеют особую скотную избу. Хлеба на гумне по пяти и шести копен ржи. Лошадей держат по две, многие по три. Столько же коров. По большей части занимаются торговлей»²². «У новых богачеев (*сёнё пуянсем*. — Г.Н.), — сообщалось из Тетюшского уезда Казанской губернии, — надо предполагать, не столько хлеба, сколько денег»²³.

Многие современники сообщали о постепенной переориентации на рыночные отношения также *пуянсем* и *сёрме пуянсем*. В частности, в селах Буинского уезда Симбирской губернии на рубеже XIX–XX столетий этнограф Г.Т. Тимофеев наблюдал следующую картину: «Хлеба сеют много и, продав сколько нужно, оставляют про запас. В деревне всякий старается оставить его необмолоченным. Поэтому, если посмотреть на гумна, у одного там две копны, у другого — три, четыре... А у иного две-три клады, несколько копен. Это гумна пуянов. В с. Альшеево одного пуяна называют «Миженке», у того в эти годы еще стояло четырнадцать-пятнадцать копен ржи. У Александра также имеются две-три клады давнишнего хлеба. Он оставил их в урожайные годы: скирды сплошь почернели. А у Афанасия есть несколько наделов земли, полученной в вечное пользование. В последнее время в этих местах и остальные пуяны стремятся к покупке земли. Пуяны, у кого много хлеба, строят там и сям хлебные амбары и засыпают их хлебом. В случае надобности вывозят на продажу несколько тысяч пудов»²⁴.

Здесь нелишне отметить важное наблюдение современников, касающееся культурно-бытового облика деревенской верхушки. В данном плане ими различаются состоятельные члены сельских обществ, жившие «по-белому», то есть на манер русских крестьян, и «по-черному», как основная масса соплеменников. Первые из них имели



Дом богатого чуваша. Конец XIX в. (не исключено: начало XX в.)
(Никольский Н.В. Собр. соч. Т. 4: Этнографические альбомы. Чебоксары, 2009. С. 51)

просторные, светлые дома, нередко с четырехскатной крышей, покрытые тесом или кровельным железом, с несколькими комнатами, с большими окнами, обставленные мебелью, с обоями и картинами на стенах, отдельные теплые помещения для содержания в зимнее время приплода скота, крытые тесом или кровельным железом хозяйственные постройки и т.п. В начале XX в. в д. Средние Тимерсяны Симбирского уезда одноименной губернии преуспевавшие в торговле «первые богачи» жили, к примеру, кто в каменных, кто в деревянных двухэтажных домах²⁵. Входившие во вторую группу представители сельской верхушки отличались от основной массы крестьян лишь большим количеством амбаров, клетей и прочих строений²⁶. Как свидетельствует священник с. Шихазаны Цивильского уезда Казанской губернии П. Никольский, жившие «почерному» богачи жили грязно, имели скудный стол, довольствовались скромной одеждой. В среде других крестьян они выделялись только гордой осанкой²⁷.

В социально-психологическом плане чувашские крестьяне часть богатых соплеменников причисляли к социальной группе *вэрттэн пуянсем* (букв.: тайные бо-

гачи). К ней обычно причислялись лица, кто де-факто принадлежал к деревенской верхушке, но жил «по-черному». В корреспонденции жителя д. Старые Урмары Цивильского уезда Казанской губернии находим: «У кого имеется множество запасов хлеба, денег и других вещей, а постройка некрасивая, то его называют тайным богачом — *варттайн пуян*»²⁸. Заметим, что подобный поведенческий стереотип — скрывать истинное свое экономическое положение — не был лишен рационального начала. Лиц, кто в хозяйственно-экономическом плане начинал набирать вес, их же соседи-крестьяне, согласно наблюдениям современников, «начинали ненавидеть»²⁹. Подобная ситуация иногда имела для «крепких крестьян» негативное экономическое следствие — поджог, порчу хлеба, увод скота и т.д.

В аспекте социально-экономических отношений жители чувашской деревни выделяли в среде сельской верхушки еще одну социальную группу — кулаков. В их состав включались *сёрме пуянсем*, *пуянсем* и *сёнё пуянсем*, в первую очередь те представители, кто нещадно эксплуатировал своих же однообщинников и наживался за счет присвоения «общинного пирога» или же иным несправедливым способом³⁰. Данная сторона жизни чувашской деревни второй половины XIX — начала XX в. описана в воспоминаниях современника, выходца из крестьянского сословия, чувашского просветителя-демократа И.Я. Яковлева, в которых содержится следующая ее характеристика-оценка: «В сельских обществах мне бросалось в глаза отсутствие единения, внутренней спайки, связи, взаимного отстаивания интересов. Общества не имели своих вполне порядочных представителей, которые, например, при взятии с торгов в аренду земель отстаивали бы интересы односельчан. И тут работали кулаки, которые, являясь представителями обществ, действовали к своей выгоде. Я знал случаи, когда представители сельских обществ, получившие от последних доверенность на аренду земли, устраивали так, что получали эту землю, нужную всей деревне, себе, в свою пользу, то есть нагло обманывали темное крестьянство, бессильное с ним бороться»³¹.

Информация об относительной численности разных социальных групп зажиточного крестьянства в корреспонденциях отрывочна и не всегда конкретна. Но и в подобном виде она представляет немалый интерес. В с. Белая Воложка Тетюшского уезда Казанской губернии из 89 дворов к *сёрме пуянсем* принадлежали 2 (2,2 %) семьи, *пуянсем* — 15 (16,9 %) ³². Жители с. Подлесное Цивильского уезда Казанской губернии считали, что из 125 хозяйств к зажиточным могут быть причислены 15 (12 %) ³³. Корреспондент из с. Большое Батырево Буинского уезда Симбирской губернии подчеркивал, что в их сельском обществе вообще нет ни одного *сёрме пуян* ³⁴. По мнению С. Филимонова из д. Яргунькино Ядринского уезда Казанской губернии, их состоя-

тельные однообщинники «в сущности богачами и не являются, ибо, как и бедные, живут достаточно скромно»³⁵. Этнограф Н.В. Никольский соотношение «дворов богатых и бедных» в чувашских деревнях находил приблизительно равным «1 к 15 или 20»³⁶.

* * *

Корректное сопоставление особенностей эволюции крестьянства в многонациональных регионах Российской империи возможно лишь при учете множества факторов. Свидетельства современников-соплеменников, на наш взгляд, являются весьма надежным коллективным «барометром», достаточно чутко фиксирующим социальные изменения в средневожском чувашском сообществе второй половины XIX — начала XX в. Корреспонденции с мест, субъективные по своей природе, в совокупности могут служить важным ориентиром для исследователя при изучении социальной структуры крестьянства в целом и состава его верхушки в частности. Из свидетельств современников-соплеменников сельская верхушка чувашских хлебопашцев предстает социальным слоем, включающим в себя разные социальные группы, различающиеся как по количественным, так и по качественным параметрам. При этом основным критерием группировки служил хозяйственно-имущественный признак. Социально-экономический и социально-культурный облик зажиточного крестьянства в отдельных селах и деревнях имел свои особенности.

Литература, источники и примечания

¹Подсчитано по: Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. Казанская губерния. Т. 14. СПб., 1903. С. 258, 259; Симбирская губерния. СПб., 1904. Т. 39. С. 162, 163.

²Каппелер А. Предпосылки и развитие национальных движений в Среднем Поволжье в сравнении с другими регионами Российской империи // Известия Национальной академии наук и искусств Чувашской Республики. 1996. № 2. С. 204.

³НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 177. Инв. № 5071. Л. 52, 53. Здесь и далее в необходимых случаях текст на русский переведен нами.

⁴Там же. Ед. хр. 167. Инв. № 4908. Л. 189.

⁵Там же. Ед. хр. 174. Инв. № 5017. Л. 433.

⁶Там же. Ед. хр. 160. Инв. № 4748. Л. 40, 41; Ед. хр. 251. Инв. № 5919. Л. 311.

⁷Там же. Ед. хр. 154. Инв. № 4647. Л. 255.

⁸Там же. Ед. хр. 151. Инв. № 4603. Л. 271.

⁹Там же. Инв. № 4591. Л. 116.

¹⁰Там же. Ед. хр. 174. Инв. № 5017. Л. 426, 433.

¹¹Там же. Ед. хр. 160. Инв. № 4748. Л. 41.

¹²Там же. Ед. хр. 167. Инв. № 4908. Л. 189.

- ¹³ НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 160. Инв. № 4760. Л. 263, 264.
- ¹⁴ Там же. Ед. хр. 319. № 6229. Л. 419.
- ¹⁵ Там же. Ед. хр. 159. Инв. № 4717. Л. 207.
- ¹⁶ Там же. Ед. хр. 237. Инв. № 5825. Л. 97.
- ¹⁷ Там же. Ед. хр. 172. Инв. № 4975. Л. 27 об.
- ¹⁸ Там же. Ед. хр. 151. Инв. № 4591. Л. 101.
- ¹⁹ Там же. Инв. № 4587. Л. 51.
- ²⁰ *Димитриев В.Д.* История Чувашии XVIII века (до крестьянской войны 1773–1775 годов). Чебоксары: Чуваш. гос. изд-во, 1959. С. 147.
- ²¹ *Иванов К.В.* Нарспи / сост., авт. предисл. и послесл. А.П. Хузангай. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2008. С. 37, 125.
- ²² НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 177. Инв. № 5071. Л. 54.
- ²³ Там же. Ед. хр. 208. Инв. № 5700. Л. 284.
- ²⁴ *Тимофеев Г.Т.* Тăхăрьял: этнографи тёрленчĕкĕсем, халăх сăмахлăхĕ, сьрса пынисем, сьрусем-пе асаилĕсем [Деятиселье: этнографические зарисовки, народная словесность, полевые записи, письма и воспоминания] / пухса хатĕрленĕсем А.В. Васильев, В.П. Станьял. Шупашкар: Чăваш кĕнеке изд-ви, 2002. С. 97.
- ²⁵ НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 276. Инв. № 6023. Л. 370.
- ²⁶ Там же. Ед. хр. 151. Инв. № 4603. Л. 263; Ед. хр. 150. Инв. № 4569. Л. 337; Ед. хр. 168. Инв. № 4938. Л. 295.
- ²⁷ Там же. Отд. I. Фонд К.В. Элле. Ед. хр. 637. Инв. № 9712. Без нумерации.
- ²⁸ Там же. Ед. хр. 319. Инв. № 6229. Л. 419.
- ²⁹ Там же. Ед. хр. 251. Инв. № 5919. Л. 313.
- ³⁰ Там же. Ед. хр. 174. Инв. № 5016. Л. 422.
- ³¹ *Яковлев И.Я.* Моя жизнь: Воспоминания / вступ. ст. Л.П. Куракова, археогр. предисл. Г.Н. Плечова; примеч., имен. указ. Н.Г. Краснова. М.: Республика, 1997. С. 476, 477.
- ³² НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 160. Инв. № 4748. Л. 39, 40.
- ³³ Там же. Ед. хр. 150. Инв. № 4569. Л. 337.
- ³⁴ Там же. Ед. хр. 154. Инв. № 4939. Л. 309.
- ³⁵ Там же. Ед. хр. 151. Инв. № 4591. Л. 105.
- ³⁶ *Никольский Н.В.* Краткий конспект по этнографии чуваш // ИОАИЭ. 1911. Т. 26, вып. 6. С. 511–624.

И ПАХАРЬ, И ПЛОТНИК, И САДОВОД, И ОТХОДНИК

Как само крестьянское хозяйство, так и высота его доходов не есть что-то раз навсегда созданное и застывшее.

Как живой организм, крестьянское хозяйство носится на волнах текущей жизни и постоянно изменяется <...>

Всякое изменение во внешних условиях жизни крестьянского хозяйства затрагивало этот чуткий живой организм, постоянно отзывавшийся на все толчки русской жизни.

Н.П. Макаров

Топор сохе первый пособник.

Русская пословица

Основу повседневной жизни средневожской деревни второй половины XIX— начала XX в. составляли трудовые будни. Волжский пахарь был великим тружеником. С ранней весны до глубокой осени, с небольшими перерывами, он был занят в поле: удобрял и пахал землю, сеял, боронил, ухаживал за посевами, косил сено, жал, возил снопы. Домашняя живность требовала от него круглогодичной заботы. Чтобы создать своей семье сносные условия жизнеобеспечения, как только появлялось относительно свободное время, хлебопашец принимался за промыслы и ремесла. Преуспевал он и в обустройстве своего домашнего хозяйства. Лишь зимние месяцы были для него не столь хлопотными. Но и этот период не был для крестьянина нетрудовым: многие из них уходили на заработки.

Крестьянское хозяйство являло собой особого рода социально-экономический организм, чутко реагирующий на

внешние обстоятельства и условия. Естественно-географические, природно-климатические, хозяйственно-экономические, социокультурные и иные факторы неизменно вызывали его внутреннюю реорганизацию. Каждый его элемент был «заземлен» под местный строй жизни. Изучение внутреннего строя крестьянского хозяйства Среднего Поволжья — одна из актуальных задач, стоящих перед региональными исследователями. Ее решение непосредственно и тесно связано с раскрытием всей системы аграрных отношений в одном из районов обширной Российской империи, характеризующемся рядом специфических черт — многонациональным составом сельского населения, его принадлежностью к разным юридическо-правовым (в дореформенное время) и конфессиональным группам.

Экономический строй крестьянского хозяйства Среднего Поволжья второй половины XIX — начала XX в. — сюжет далеко не новый для волжских историков. Вскользь, без учета характерных особенностей региона, он получил отражение в большинстве выполненных местными специалистами исследований по аграрной проблематике. Как правило, его анализ ограничен характеристиками видов хозяйственных занятий хлебопашцев. Из изданных на сегодня трудов можно извлечь лишь общее представление о соотношении структурных составляющих крестьянского хозяйства в том или ином этническом пространстве, в отдельных местностях региона. Данный сюжет, таким образом, как бы «растворен» в составе других тем. Но такой подход вряд ли оправдан, ибо названный блок автономен и вполне может быть предметом специального изучения. Весомо и его прикладное значение. Конструируя экономический строй крестьянского хозяйства, исследователь получает своего рода инструмент, позволяющий объемно воззреть происходившие в средневожской многонациональной деревне социально-экономические процессы.

Объектом анализа нами выбраны хозяйства хлебопашцев Симбирской губернии. Преследуется цель — показ в первом приближении экономического строя крестьянских хозяйств в этническом и локальном измерениях. Источниками для решения поставленной исследовательской задачи послужили главным образом материалы земской подворной переписи 1910—1911 гг., позволяющие получить необходимые для воссоздания аналитической конструкции статистические параметры.

Основными отраслями крестьянского хозяйства Среднего Поволжья во второй половине XIX — начале XX в. являлись земледелие и животноводство, но ведущую роль здесь чуть ли не повсеместно играло первое. В рассматриваемый отрезок времени полевое хозяйство волжских хлебопашцев велось на надельных, купленных и арендованных землях. При этом с каждым годом, несмотря на расширение крестьянами

площади эксплуатируемых земель, получаемые с нее жизненные припасы покрывали все меньшую долю произведенных ими расходов. После отмены крепостного права основное сословие страны повсеместно переживало демографический взрыв. Малоземелье стало суровой реальностью и для волжских хлебопашцев. Социально-экономические условия ставили все большее число крестьян русской и инонациональной деревни перед необходимостью искать заработок вне земледелия и животноводства.

В материалах земского обследования Симбирской губернии сведения о занятости сельского населения в земледельческом производстве в 1910—1911 гг. даны только в разрезе волостей. Национальный срез наблюдаемого явления в данной ситуации может быть получен лишь в результате складывания статистических характеристик отдельных административных единиц, где та или иная этническая группа хлебопашцев составляла большинство или все их население. За верхний статистический порог нами принят показатель, соответствующий 75 и более процентам. В силу необходимости при выборке исключение нами было сделано лишь для мордвы, для которой характерно дисперсное расселение. Ни в одной из волостей Симбирской губернии данная этническая группа не составляла все 100 % сельских жителей. Принимая это во внимание, с целью получить более представительные данные процентный порог для мордвы мы снизили до 70. Правда, данный прием привел к увеличению числа объектов исследования лишь на одну единицу: в выборку попала Сыресевская волость Алатырского уезда.

Отвечающих обозначенным критериям волостей оказалось у русских 86¹, у татар — 9², у чувашей — 6³, у мордвы — 4⁴. Произведенная сводка статистических показателей административных единиц, вошедших в выборку, дала следующие результаты. В полевом хозяйстве было занято мужчин рабочего возраста: в мордовской деревне — 8 044 (61,4 %) чел. из 13 098, в татарской — 17 616 (69,4 %) чел. из 25 394, в русской — 137 277 (72,5 %) чел. из 189 466, в чувашской — 23 474 (92,9 %) чел. из 25 247⁵. Из полученных статистических характеристик данные по мордве требуют корректировки. Они, как видим, уступают показателям всех их этнических партнеров. Но являлась ли мордва наименее приверженной к земледельческому производству национальной группой крестьян Симбирской губернии? Ответ на данный вопрос отрицательный. И вот почему. Прежде всего отметим, что из рассчитанных данных наименьшей репрезентативностью отличаются именно показатели мордвы. Выше уже было отмечено, что ни в одном из уездов губернии она не составляла все 100 % сельского населения. Подчеркнем также, что выбранными для анализа 4 волостями Алатырского и Ардатовского уездов представлены лишь 40,2 % губернского мордовского сельского населения рабочего возраста⁶. И еще один немаловажный момент. В Алатырском и

Ардатовском уездах доля мужчин, занятых в сельскохозяйственном производстве, у русских еще меньше, чем у мордвы; она равна 60,1 %⁷. Исходя из наблюдаемой картины можем заключить, что полученные статистические характеристики мордвы должны быть скорректированы в сторону увеличения. Есть основание считать, что они должны несколько превышать параметры русских. В этом случае имеем следующую ситуацию. В среде этнических групп сельского населения Симбирской губернии в начале XX в. по степени приверженности к сельскохозяйственным занятиям первую позицию будут занимать чувашские крестьяне (92,9 %), вторую — мордовские ($X > 72,5$ %), третью — русские (72,5 %), четвертую — татарские (69,4 %).

Как видим, не все сельские жители Симбирской губернии кормились хлебопашеством. В какой же сфере деятельности были заняты крестьяне, нашедшие применение рабочим рукам вне земледелия? Прослеживаются ли здесь этнокультурные особенности? Ответ на поставленные вопросы может быть найден при воссоздании ряда других структурных составляющих экономического строя крестьянских хозяйств. К их числу прежде всего следует отнести такой параметр, как доля приписных отсутствовавших семей в общем числе приписных наличных семей. Данный ряд статистических характеристик у этнических групп хлебопашцев Симбирской губернии в порядке их убывания предстает в следующем виде: русские — 16,2 %, мордва — 11,7 %, татары — 11,6 %, чуваша — 5 %⁸. Наибольшее относительное число переселенцев, потенциальных переселенцев и отходников (а полученная статистическая характеристика есть не что иное, как цифровое выражение именно сельского миграционного потока) было характерно для этнических групп, имевших наибольший процент семей без земельного надела. У русских хлебопашцев доля безнадельных дворов соответствует 14,9 %, у мордвы — 6,2 %, у татар — 2,9 %, у чувашей 2,1 %⁹. В порядке их убывания этнические группы хлебопашцев расположились в той же последовательности, что и в первом случае. Многие безнадельные семьи волжских хлебопашцев в условиях реальной действительности рубежа двух столетий вынуждены были искать применение своим рабочим рукам в городах и во всех обширной империи, часто навсегда покидая малую родину. Современник отмечал: «Недостаток в необходимых жизненных принадлежностях заставляет некоторых уходить на заработки, а кто найдет на стороне возможности устроиться более безбедно, тот и совсем туда переселяется»¹⁰. Так, по Симбирской губернии экономический строй отсутствующих дворохозяйств в материалах земского обследования 1910—1911 гг. характеризуется следующими параметрами: 35,2 % семей не имеют земли, 49 % — сдают свои наделы и купчие земли в аренду, 48,2 % мужчин и 3,9 % женщин круглый год заняты «промыслами»¹¹.

Этнический срез миграционного потока из села в город в зеркале земского обследования предстает в следующем виде. В Симбирской губернии в 1910—1911 гг. в больших и малых городах Российской империи нашли работу и выбрали местом временного или постоянного жительства 44,5 % крестьянских семей, отлучившихся из деревни¹². В порядке убывания относительной численности отсутствующих семей, отдавших предпочтение размеренной повседневности и оглушающей тиши сельского быта суету и шум городской жизни, хлебопашцы разных национальностей образуют следующую «лестницу»: татары — 59,5 %, русские — 48,4 %, мордва — 28,7 %, чувашаи — 12,0 %¹³. Более продвинутые в социально-экономическом и социально-культурном плане этнические общности порождали и больший процент потенциальных городских жителей. Обратим внимание на любопытную деталь. Первая позиция татарских крестьян по доле городских мигрантов в среде отлучившихся из деревни семей отнюдь не случайна. В их этническом поле капиталистическая модернизация сопровождалась наибольшей пролетаризацией крестьянства. Многие из разорившихся татар и вовсе разочаровывались в земледелии как в отрасли, обеспечивающей жизненными припасами, и навсегда оставляли хлебопашество как занятие. В одном из популярных изданий, увидевшем свет в начале XX в., в отношении волжских татар находим следующую хозяйственно-бытовую зарисовку: «Земледелием татары занимаются мало. Во многих татарских селениях они даже вовсе им не занимаются, а сдают свои земли русским и чувашам в аренду. При малейшей возможности татарин готов бросить землю и заняться торговлей или каким-нибудь другим мелким трудом»¹⁴. Кстати, материалы привлеченного для анализа земского обследования позволяют получить статистические характеристики, вполне согласующиеся с подобными утверждениями. Наибольшим относительное число приписных надельных отсутствующих семей в общем числе приписных надельных семей было у татар — 9,8 %, последующие за ними места занимали соответственно: русские — 9,5 %, мордва — 7,8 %, чувашаи — 4 %¹⁵.

Основная масса сельских жителей, кто вследствие острой жизненной необходимости, а кто ради преследуемой коммерческой выгоды, земледельческое производство сочетала с неземледельческими занятиями. В мордовском селе Кабаево Алатырского уезда в 1907 г., к примеру, кустарным производством гнутой мебели было занято 37 дворов. «Все кабаевские кустари — крестьяне-хлебопашцы, а потому промыслу они уделяют только свободное от полевых работ время»¹⁶, — отмечал современник. В среде крестьян различной национальной принадлежности Симбирской губернии первую позицию по доле семей, совмещавших возделывание хлеба с занятиями вне полевого хозяйства, занимали русские крестьяне — 63,4 %. Лишь немного уступали им в данном плане морд-

ва и татары — соответственно 62,4 и 59,3 %. Напротив, чувашские хлебопашцы почти в два раза реже сочетали земледелие с неземледельческими занятиями: 32,9 %¹⁷. Не случайно хозяйственно-экономические характеристики типа «кроме земледелия, никаких промыслов у крестьян не замечается»¹⁸ современниками чаще всего применялись в отношении жителей чувашской деревни. Наблюдается следующая связь. Наивысший процент «промысловиков» характерен для этнических групп, имевших наибольший процент семей без посевов: у русских — 13,8 %, у мордвы — 6,0 %, у татар — 3,2 %, у чувашей — 1,8 %¹⁹. Как явствует из расчетов, выполненных на основе материалов земского обследования, в среде наличных приписных беспосевных крестьян трудоспособного возраста каждый девятый из десяти — 91,1 % (20 024 чел. из 21 966) — являлся «промышленником»²⁰. Вместе с тем было бы ошибкой считать, что связь между обеспеченностью земель и занятиями «промыслами» была абсолютной. В расчете на приписной наличный двор, занятый в сельском хозяйстве, средний размер посевов в губернии наибольшим был у русских крестьян — 5,5 дес. (у мордвы — 4,9 дес., у чувашей — 4,1 дес., у татар — 3,6 дес.)²¹.

География неземледельческих занятий у крестьян различной национальной принадлежности в свете полученных в результате складывания поселенных статистических данных предстает в следующем виде. В русской деревне 51,8 % «промышленников» было занято в своем селении (у чувашей — 55,1 %, у мордвы — 38,0 %, у татар — 30,1 %), 18,1 % — в своем же уезде (у чувашей 25,7 %, у мордвы — 16,1 %, у татар — 11,4 %) и 30,1 % — за пределами уезда (у чувашей — 19,2 %, у мордвы — 45,9 %, у татар — 58,5 %)²². Наблюдаемый «ребус» вполне поддается разгадке. Чувашские крестьяне, в социокультурном плане отличавшиеся меньшей продвинутостью, предпочитали добывать необходимые жизненные средства в основной своей массе с земли, довольствуясь главным образом лишь теми неземледельческими заработками, которые можно было найти в своем селении и ближайшей округе. Ситуация в русской общине имеет иное порождение. Избыток рабочих рук здесь поглощался заметно активнее, чем в нерусской. Во-первых, этническая общность русских, будучи более развитой в социально-экономическом отношении, сравнительно в большем количестве порождало лиц, организующих собственное дело. Во-вторых, в русской деревне заметное развитие получили отрасли крестьянского хозяйства, имевшие самостоятельное хозяйственное значение (садоводство и огородничество) и вследствие их относительной выгоды потеснившие земледелие как источник жизненных благ. В-третьих, русские хлебопашцы, являвшиеся в недавнем прошлом «подданными» помещика, сохранили хозяйственные отношения со своим бывшим «патроном»: в их имениях, а также в расположенных при

селениях помещичьих промышленных предприятиях многие из них находили применение рабочим рукам. Их нерусские собратья по сословию, принадлежащие преимущественно к категории бывших государственных и удельных крестьян, в данном плане находились в менее благоприятном положении. В-четвертых, в окрестностях городов, в прибрежной полосе крупных рек, являющихся транспортными магистралями, проживали преимущественно русские хлебопашцы. Возможность организации многоотраслевого крестьянского хозяйства здесь была более благоприятной, чем в «медвежьих углах». И наконец, наибольший удельный вес выехавших за пределы своего уезда «промысловиков» в среде татарских хлебопашцев есть не что иное, как следствие их относительно большей пролетаризации и вытекающего из данного обстоятельства соответствующего поведения: поиск лучшей доли за «тридевять земель».

Имеющиеся материалы позволяют говорить о существовании в Симбирской губернии некоторой этнической специализации в хозяйственной деятельности крестьян вне земледелия. Весьма любопытны следующие данные, характеризующие экономический строй хозяйств разных национальных групп сельского населения. Доля усадебных земель в составе надела составляла: у русских крестьян — 6,9 %, у мордвы — 6,4 %, у чувашей — 6,0 %, у татар — 5,5 %²³. Различия в структуре надела в данном случае обусловлены и тем обстоятельством, что садоводством и огородничеством в средневожской деревне занимались преимущественно русские хлебопашцы. В 1910–1911 гг. жителям Алатырского уезда принадлежало 1 558 дес. садов и 4 170 дес. огородов, Ардатовского — соответственно 696 дес. и 1 995 дес., Буинского — 337 дес. и 1 261 дес., Карсунского — 669 дес. и 1 818 дес., Курмышского 402 дес. и 1 980 дес., Сенгилеевского — 490 дес. и 2 534 дес., Симбирского — 3 116 дес. и 4 009 дес., Сызранского уезда — 2 603 дес. и 4 984 дес.²⁴ Как видим, Буинский уезд, основное население которого составляли чуваша и татары, среди других, заселенных преимущественно русскими административно-территориальных единиц, выделяется наименьшей площадью и садов, и огородов. В части русских селений сады и огороды вышли за пределы усадьбы и вступили в границы полевых угодий. Так, в Симбирском и Сенгилеевском уездах внеусадебные крестьянские сады по площади превосходили усадебные²⁵. Русский крестьянин на порядок чаще, чем «иностранец», выходил со своей садово-огородной продукцией на рынок.

И «промыслами» по обработке железа в волжской деревне чаще всего занимались русские крестьяне. Ограничительные меры правительства XVII–XVIII вв. свели практически на нет металлообработку у волжских нерусских народов. В «иностранческой» деревне весьма часто кузнецами работали лица русской национальности. Высокой была



Татарин-старьевщик. Конец XIX (не исключено: начало XX в.) (Никольский Н.В. Т. 4: Этнографические альбомы. Чебоксары, 2009. С. 24)

в среде великороссов и доля портных, обшивающих на своих швейных машинках как соплеменников, так и иноплеменников²⁶. Старьевщиками и тряпичниками в Симбирской губернии, как правило, являлись татары. Они весьма преуспевали также в скупке по деревням яиц, в разносной торговле. Так, в Курмышском уезде чуть ли не все крестьяне, занимающиеся разносной торговлей, были представлены жителями Петрякинской и Чембилеевской волостей, населенных татарами: 595 (99,2 %) чел. из 600. В указанных двух татарских волостях проживало также 1 310 (99,7 %) старьевщиков и тряпичников из 1 314 в уезде²⁷. В чувашских деревнях, расположенных по соседству с населенными местами других народов, пастухами предпочитали видеть не соплеменников, а лиц из среды этнических партнеров — татар, мордвы и русских. Считалось, что они по своему менталитету лучше

отвечают требованиям данного хозяйственного занятия. По названному поводу, как тонко было подмечено знатоком мира чувашей Г.Т. Тимофеевым, чувашаи высказывались следующим образом: «наши чувашаи в этом деле не преуспевают, слабаки; там должен верховодить предводитель воров, таковых и ворье боится; они тесно знают между собой и ничего не трогают друг у друга; у того, кто сам не вор, все уведут»²⁸.

Теперь в самом общем плане о локальных особенностях экономического строя крестьянских хозяйств. Рельефными особенностями в данном отношении отличались прежде всего приволжские селения. Главная водная артерия страны открывала перед хлебопашцами большие возможности для занятий вне полевого хозяйства. В Симбирском уезде экономический строй крестьянских хозяйств приволжских селений²⁹ имеет, к примеру, следующие параметры: доля приписных отсутствовавших семей — 14,1 %,

размер земельного надела на надельный двор — 7,3 дес., удельный вес хозяйств с «промышленниками» — 81,8 %³⁰. Аналогичные сводные показатели по уезду соответствуют следующим статистическим характеристикам: 15,2 %; 6,8 дес.; 49,9 %³¹. Наблюдаем следующую характерную особенность: контингент лиц, прибегающих к занятиям вне полевого хозяйства, в среде крестьян приволжских селений почти вдвое выше, чем в целом по уезду. Житель бассейна Волги и члены его семьи являли в своем лице преимущественно лоцмана, матроса, водолива, рабочего на судах, кочегара и масленщика на пароходах. Для многих из них хлебопашество являлось второстепенным занятием. Еще одна характерная особенность экономического строя их крестьянских хозяйств. Доля усадебных земель в составе надела в приволжских селениях Симбирского уезда соответствует 24,9 %, а в целом по уезду — лишь 7,1%³². Разница значимая. Склоны волжских берегов по своим физико-географическим свойствам не особенно были пригодны для хлебопашества. Вместе с тем они являлись весьма удобным местом для организации промышленного садоводства. Весьма существенный момент: Волга-матушка обеспечивала быструю доставку выращенных фруктов и ягод к рынкам сбыта. Как занятию, обеспечивающему большее поступление денежных средств в семейную копилку, многие крестьяне данной отрасли стали отдавать предпочтение перед хлебопашеством. Внешнее проявление подобной ориентации — увеличение удельного веса усадебных земель в составе полевых угодий.

В приволжской зоне относительно продвинутым занятием хозяйственной деятельности сельского жителя с давних пор являлась ловля рыбы. «В с. Панская Слобода Симбирского уезда, — читаем в земской периодике 80-х гг. XIX в., — три семейства неводом ловят рыбу целый год. Летом они тянут рыбу в Волге, а осенью и зимою в озерах. Начиная с осени они вытягивают рыбу из озер, снятых ими, и пускают в одно озеро, которое носит название запорного озера или садка (озеро — перегороженное плетнем, чтобы рыба из одной части озера не могла переходить в другую). В садке рыба остается до декабря месяца; затем, перед Николиным днем, ее снова тянут неводом и продают в Симбирске»³³. Хотя в индустриальную эпоху названный промысел в приволжской зоне заметно был потеснен другими видами хозяйственной деятельности, часть крестьян здесь по-прежнему продолжала добывать себе необходимые жизненные средства преимущественно рыболовством³⁴. Отметим также, что экономический строй крестьянских хозяйств присурских селений во многом был схож с приволжским. Так, в Алатырском уезде доля семей с «промыслами» в общем числе приписных наличных семей в расположенных в бассейне р. Сура селениях³⁵ достигала 79,3 % (4 633 из 5 840). Сводный уездный показатель существенно меньше — 68,4 % (21 140 из 30 896)³⁶.

Свои особенности имели в экономическом строе и пригородные селения. Обратимся к параметрам, характеризующим две категории крестьянских хозяйств: расположенных в радиусе 15 верст вокруг г. Симбирска и всех хозяйств уезда³⁷. Для наглядности рассчитанные показатели приводим попарно, расположив первыми данные пригородных селений, вторыми — всех крестьянских хозяйств Симбирского уезда: доля отсутствовавших семей в составе приписных наличных семей — 17,2 и 15,2 %; хозяйств с землей — 91,8 и 91,9 %; хозяйств с посевами — 91,1 и 91,5 %; хозяйств с «промыслами» — 53,6 и 49,9 %; доля усадебных земель в составе надела — 7,1 и 7,1 %; доля площадей под картофелем в яровом поле — 58,4 и 8,4 %³⁸. Наблюдаем следующую картину. Обитатель пригородной деревни несколько чаще, чем среднестатистический крестьянин уезда, уходил в отход и прибегал к занятиям вне земледелия. Но главное отличие первой категории сельских жителей от второй не в этом. Хлебопашец пригородной зоны переквалифицировался в картофелевода. Подобная специализация была вызвана к жизни тем обстоятельством, что в г. Симбирск и его окрестностях размещались картофелетерочные предприятия и винокуренные заводы, обеспечивающие стабильный спрос на эту техническую культуру³⁹. В ряде населенных мест в окрестностях губернского центра картофель практически полностью занял весь яровой клин: д. Винновка — 100,0 %, д. Белый Ключ — 98,0 %, с. Конская Слобода — 95,9 % и т.д.⁴⁰

Весьма существенным было влияние железных дорог на экономический строй крестьянских хозяйств. В селениях, расположенных вдоль их линий, хлебопашцы чаще уходили на заработки. В названной полосе промышленный характер стало приобретать птицеводство. Яйца кур и мясо птиц здесь обеспечивали стабильное поступление денежных средств в семейную копилку, и мало кто из крестьян включал в свой рацион питания эти пищевые продукты. Населенные места, расположенные в непосредственной близости от железнодорожных станций, постепенно обрастали промышленными заведениями. Свой отпечаток на экономический строй крестьянских хозяйств накладывала и природно-географическая среда. В лесной зоне хлебопашец являл в своем лице очень часто одновременно и смолокура, и ткача кулей, и плотника, и пчеловеда.

В зеркале отдельно взятых сел и деревень Симбирской губернии различия в экономическом строе крестьянских хозяйств еще более рельефны. Село Мажаровский Майдан являлось центром портняжничества Курмышского уезда. Здесь названным «промыслом» занимались 887 чел., практически каждый третий мужчина рабочего возраста. В свободное от сельскохозяйственных работ время они оказывали свои услуги как населению ближайшей округи, так и соседних уездов и губерний⁴¹. Деревня Чирикеево Симбирского уезда с середины августа по январь оставалась практически без мужчин

рабочего возраста. Последние чуть ли не поголовно были заняты изготовлением теплой обуви в Оренбургской губернии⁴². Ряд примеров подобного рода может быть продолжен.

* * *

Организация крестьянского хозяйства в деревне Симбирской губернии конца XIX — начала XX в. отличалась рядом особенностей, которые были обусловлены природно-географическими, социально-экономическими, этнокультурными и иными факторами и условиями. Его экономический строй включал в себя набор одних и тех же отраслей, но их соотношение и сочетание территориально существенно отличались. Как рачительный хозяин, хлебопашец, сообразуясь с местными и внешними условиями, развивал прежде всего те отрасли, которые обеспечивали ему стабильное получение жизненных припасов. Прежде всего симбирские крестьяне являли собой земледельцев и животноводов. Как в силу острой жизненной необходимости, так и для коммерческой выгоды основная масса сельского населения ведение полевого хозяйства сочетала с неземледельческими занятиями. В среде крестьян различной национальной принадлежности большей приверженностью к земледельческому производству отличались чуваша. Их этнические партнеры — русские, мордва и татары — почти в два раза чаще работу на земле сочетали с неземледельческими занятиями. Чувашские и русские «промышленники» преимущественно были заняты работой в своих селах и деревнях, мордовские и татарские — вне их хозяйственно-экономического пространства. В крестьянском хозяйстве русских относительно развитыми отраслями являлись садоводство и огородничество. Жители татарских деревень занятие в полеводном хозяйстве довольно успешно сочетали со скупкой сырья, разносной и прочей торговлей. Рельефными особенностями отличался экономический строй крестьянских хозяйств и в отдельно взятых селах и деревнях.

Литература, источники и примечания

¹В их число вошли: в Алатырском уезде — 9 волостей (Алатырская, Астрадамовская, Барышская, Ждамировская, Кладбищенская, Кувакинская, Порецкая, Промзинская, Сиявская), в Ардатовском — 6 (Апраксинская, Ардатовская, Медаевская, Наченальская, Силинская, Талызинская), в Буинском — 1 (Архангельская), в Карсунском — 16 (Анненковская, Аргашская, Базарно-Сызганская, Беклемишевская, Большеберезниковская, Белоключевская, Вешкаймнская, Водарацкая, Карсунская, Малокарсунская, Потьминская, Троицкая, Уренско-Карлинская, Усть-Уренская, Шуватово-Пятинская, Юрловская, в Курмышском — 10 (Алгашинская, Анастасовская, Бахаревская, Бортсурманская, Верхнеталызинская, Деяновская, Знаменская, Мурзицкая, Пильнинская, Языковская), в Сенгилеевском — 9 (Белоозерская,

Карлинская, Новодевиченская, Поповская, Собакинская, Старотукушумско-Кротковская, Уваровская, Чертановская, Шигонская), в Симбирском — 13 (Загудаевская, Кадыковская, Ключищенская, Новоникунинская, Подкуровская, Покровская, Ртищево-Каменская, Сельдинская, Тагаевская, Тетюшская, Шумовская, Тушинская, Языково-Теньковская), в Сызранском — 22 (Верхнемазинская, Головинская, Головецкая, Жегулевская, Жердинская, Заборовская, Казаковская, Канадейская, Кашпирская, Никулинская, Новоспасская, Осиновская, Паньшинская, Переволоцкая, Репьевская, Самайкинская, Старокостычевская, Сызранская, Томышевская, Троицкая, Усинская, Ульская).

² В их число вошли: в Буинском уезде — 6 (Дрожжановская, Мочалеевская, Новокакерлинская, Старостуденецкая, Шихирданская, Энтугановская), в Курмышском — 2 (Петрякинская, Чембилеевская), в Сенгилеевском — 1 (Старотимошкинская).

³ В их число вошли: в Буинском уезде — 3 (Батыревская, Тархановская, Хомбуть-Батыревская), в Курмышском — 2 (Атаевская, Курмышская), в Симбирском — 1 (Верхнетимерьянская).

⁴ В их число вошли: в Алатырском уезде — 2 (Дубенско-Поводимовская, Сыресеvская), в Ардатовском — 2 (Бузаевская, Лобаскинская).

⁵ Подсчитано по: Подворная перепись Симбирской губернии 1910—11 гг. Симбирский уезд. Симбирск: Тип. «Работник» М. Иванова и К^о, 1915. Вып. 1. С. 124, 125; Алатырский уезд. Симбирск: Типолитограф. губерн. правления, 1913. Вып. 2. С. 76, 77; Ардатовский уезд. Симбирск: Типолитограф. губерн. правления, 1913. Вып. 3. С. 116, 117; Буинский уезд. Симбирск: Тип. А.П. Балакирищикова, 1914. Вып. 4. С. 124, 125; Карсунский уезд. Симбирск: Типолитограф. губерн. правления, 1914. Вып. 5. С. 132, 133; Курмышский уезд. Симбирск: Тип. А.П. Балакирищикова, 1914. Вып. 6. С. 116, 117; Сенгилеевский уезд. Симбирск: Тип. «Работник» М. Иванова и К^о, 1914. Вып. 7. С. 92, 93; Сызранский уезд. Симбирск: Тип. А.П. Балакирищикова, 1914. Вып. 8. С. 148, 149. Раздел «Поволостная и групповая сводка сведений о наличном населении».

⁶ Подсчитано по: Подворная перепись Симбирской губернии 1910—11 гг. Алатырский уезд. С. 2—73; Ардатовский уезд. С. 2—113; Буинский уезд. С. 2—121; Карсунский уезд. С. 2—129; Курмышский уезд. С. 2—113; Сенгилеевский уезд. С. 2—89; Симбирский уезд. С. 2—73; Сызранский уезд. С. 2—145. Раздел «Поселенно-общинные таблицы».

⁷ Подсчитано по: Подворная перепись Симбирской губернии 1910—11 гг. Алатырский уезд. С. 2—73; Ардатовский уезд. С. 113. Раздел «Поселенно-общинные таблицы».

⁸ Подсчитано по: Подворная перепись Симбирской губернии 1910—11 гг. Алатырский уезд. С. 2—73; Ардатовский уезд. С. 2—113; Буинский уезд. С. 2—121; Карсунский уезд. С. 2—129; Курмышский уезд. С. 2—113; Сенгилеевский уезд. С. 2—89; Симбирский уезд. С. 2—73; Сызранский уезд. С. 2—145. Раздел «Поселенно-общинные таблицы».

⁹ Там же. Подсчет наш.

¹⁰ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 156. Инв. № 4660. Л. 9, 10.

¹¹ Подсчитано по: Подворная перепись Симбирской губернии 1910—11 гг. Алатырский уезд. С. 88, 89; Ардатовский уезд. С. 128, 129; Буинский уезд. С. 136, 137; Карсунский уезд. С. 144, 145; Курмышский уезд. С. 128, 129; Сенгилеевский уезд. С. 104, 105; Симбирский уезд. С. 164, 165; Сызранский уезд. С. 166, 167. Раздел «Поволостные сведения об отсутствующем и постороннем населении».

¹² Там же. Подсчет наш.

¹³ Подсчитано по: Подворная перепись Симбирской губернии 1910—11 гг. Алатырский уезд. С. 86, 87; Ардатовский уезд. С. 126, 127; Буинский уезд. С. 134, 135; Карсунский уезд. С. 142, 143; Курмыш-

ский уезд. С. 126, 127; Сенгилеевский уезд. С. 102, 103; Симбирский уезд. С. 162, 163; Сызранский уезд. С. 164, 165. Раздел «Поволостные сведения об отсутствующем и постороннем населении».

¹⁴ Волга-матушка. Образовательное путешествие по Волге: очерки картины волжской жизни от истока до впадения ее в Каспийское море / сост. Ф.А. Тарапыгин. Пг., 1914. С. 163, 164.

¹⁵ Подсчитано по: Подворная перепись Симбирской губернии 1910–11 гг. Алатырский уезд. С. 2–73; Ардатовский уезд. С. 2–113; Буинский уезд. С. 2–121; Карсунский уезд. С. 2–129; Курмышский уезд. С. 2–113; Сенгилеевский уезд. С. 2–89; Симбирский уезд. С. 2–73; Сызранский уезд. С. 2–145. Раздел «Поселенно-общинные таблицы».

¹⁶ Известия Главного управления землеустройства и земледелия. 1907. № 37. С. 688, 689.

¹⁷ Подсчитано по: Подворная перепись Симбирской губернии 1910–11 гг. Алатырский уезд. С. 2–73; Ардатовский уезд. С. 2–113; Буинский уезд. С. 2–121; Карсунский уезд. С. 2–129; Курмышский уезд. С. 2–113; Сенгилеевский уезд. С. 2–89; Симбирский уезд. С. 2–73; Сызранский уезд. С. 2–145. Раздел «Поселенно-общинные таблицы».

¹⁸ ГИА ЧР. Ф. 343. Оп. 1. Д. 2. Л. 5 об.

¹⁹ Подсчитано по: Подворная перепись Симбирской губернии 1910–11 гг. Алатырский уезд. С. 2–73; Ардатовский уезд. С. 2–113; Буинский уезд. С. 2–121; Карсунский уезд. С. 2–129; Курмышский уезд. С. 2–113; Сенгилеевский уезд. С. 2–89; Симбирский уезд. С. 2–73; Сызранский уезд. С. 2–145. Раздел «Поселенно-общинные таблицы».

²⁰ Подсчитано по: Подворная перепись Симбирской губернии 1910–11 гг. Алатырский уезд. С. 77, 84; Ардатовский уезд. С. 117, 124; Буинский уезд. С. 125, 132; Карсунский уезд. С. 133, 140; Курмышский уезд. С. 117, 124; Сенгилеевский уезд. С. 93, 100; Симбирский уезд. С. 125, 131; Сызранский уезд. С. 159, 162. Раздел «Поволостная и групповая сводка сведений о наличном населении».

²¹ Подсчитано по: Подворная перепись Симбирской губернии 1910–11 гг. Алатырский уезд. С. 2–73; Ардатовский уезд. С. 2–113; Буинский уезд. С. 2–121; Карсунский уезд. С. 2–129; Курмышский уезд. С. 2–113; Сенгилеевский уезд. С. 2–89; Симбирский уезд. С. 2–73; Сызранский уезд. С. 2–145. Раздел «Поселенно-общинные таблицы».

²² Там же. Раздел «Поселенно-общинные таблицы». Подсчет наш.

²³ Подсчитано по: Подворная перепись Симбирской губернии 1910–11 гг. Алатырский уезд. С. 2–73; Ардатовский уезд. С. 2–113; Буинский уезд. С. 2–121; Карсунский уезд. С. 2–129; Курмышский уезд. С. 2–113; Сенгилеевский уезд. С. 2–89; Симбирский уезд. С. 2–73; Сызранский уезд. С. 2–145. Раздел «Поселенно-общинные таблицы».

²⁴ ГАУО. Ф. 46. Оп. 10. Д. 77. Л. 21.

²⁵ См.: Плодоводство в Симбирской губернии: материалы и исследования / сост. В.В. Пашкевич. СПб., 1904. Вып. 7. С. 298.

²⁶ См.: НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 271. Инв. № 5990. Л. 110; ГАУО. Ф. 48. Оп. 1. Д. 161. Л. 3 об.

²⁷ Подворная перепись Симбирской губернии 1910–11 гг. Курмышский уезд. С. 156, 157. Раздел «Промыслы наличного населения».

²⁸ Тимофеев Г.Т. Тахъярля: этнографи төрленчәкәсем: халәх сәмахләхә, сырса пынисем, сырусемпе асаилүсем [Девятиселье: этнографические зарисовки, народная словесность, полевые записи, письма и воспоминания] / пухса хатәрлекенәсем А.В. Васильев, В.П. Станьял. Шупашкар: Чаваш кёнеке изд-ви, 2002. С. 77. Здесь и далее в необходимых случаях текст на русский язык переведен нами.

²⁹ При р. Волга в Симбирском уезде расположены следующие населенные места: д. Городищи, с. Кременки, с. Криуши, с. Панская Слобода, д. Поливной Враг, с. Ундоры и с. Шиловка.

³⁰ Подсчитано по: Подворная перепись Симбирской губернии 1910—11 гг. Симбирский уезд. С. 26, 28, 32, 74, 76, 80, 82, 84, 88, 98, 100, 104. Раздел «Поселенно-общинные таблицы».

³¹ Там же. С. 114, 116, 120. Раздел «Поселенно-общинные таблицы». Подсчет наш.

³² Там же. С. 26, 28, 32, 74, 76, 80, 82, 84, 88, 98, 100, 104. Раздел «Поселенно-общинные таблицы». Подсчет наш.

³³ Симбирская земская газета. 1878. 10 сентября. № 104.

³⁴ См.: Мартынов П. Селения Симбирского уезда: (материалы для истории симбирского дворянства и частного землевладения в Симбирском уезде). Симбирск: Типолитогр. А.Т. Токарева, 1903. С. 41.

³⁵ При р. Сура в Алатырском уезде расположены следующие населенные места: с. Балтаевка, с. Барышская Слобода, с. Ивановково, д. Нечаева, д. Полянки, с. Порецкое, с. Промзино, с. Стемас, с. Сурский Майдан, д. Черненово, с. Явлен.

³⁶ Подсчитано по: Подворная перепись Симбирской губернии 1910—11 гг. Алатырский уезд. С. 2, 8, 10, 16, 18, 24, 34, 40, 50, 56, 66, 72. Раздел «Поселенно-общинные таблицы».

³⁷ В радиусе 15 верст от г. Симбирск расположены следующие населенные места: с. Баратаевка, д. Белый Ключ, д. Винновка, с. Вырыпаевка, с. Грязнуха, д. Грязнушка, с. Ишеевка, с. Карлинское, с. Конная Слобода, с. Лаишевка, с. Мостовая Слобода, с. Подгорная Каменка, д. Поливной Враг, д. Протопоповка, с. Сельдинская Слобода. См.: Подворная перепись Симбирской губернии 1910—11 гг. Симбирский уезд. С. 26, 74, 90.

³⁸ Подворная перепись Симбирской губернии 1910—11 гг. Симбирский уезд. С. 26, 28, 31, 32, 74, 76, 79, 80, 90, 92, 95, 96, 114, 116, 119, 120. Раздел «Поселенно-общинные таблицы». Подсчет наш.

³⁹ Статистический ежегодник по Симбирской губернии за 1915 год. Симбирск: Типолитогр. губерн. исполн. комитета, 1917. С. 142.

⁴⁰ Подворная перепись Симбирской губернии 1910—11 гг. Симбирский уезд. С. 74, 80.

⁴¹ Там же. С. 90, 97.

⁴² НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 271. Инв. № 5990. Л. 112.

Указатель именной

- Абсалямов Ю.М. 191
Аделеев А.Я. 171
Акцорин В.А. 229
Акчурин Т. 37
Алакаевы, крестьяне 137
Алга А. 152
Александр 286
Александр I, император 7
Александр II, император 7, 12, 38
Алексеев Арсений, крестьянин 235
Алексеев Ефим, крестьянин 41
Алексеевский А. 103, 206, 227
Алексеенко М.М. 28
Алиш М. 103
Алметева И.В. 51, 95
Амаюков А.В. 284
Анастасиев А. 52
Андреев И.Х. 251
Андреев Павел, крестьянин 24
Аникин Николай, священник 69
Антипин, купец 136
Анфимов А.М. 250, 251
Аристовский Флегонт, священник 115
Арнольдов М. 104
Арсений, архиепископ 94
Арсентьева А.В. 51
Артамонов С.И., ямщик 72
Архангельский Николай, священник 73
Асфандияров А.З. 191
Атаманов М.Г. 97
Афанасий 286
Ахмаров Г.Н. 66, 67, 98
Ахметьянов Р.Г. 167, 168, 187, 188
Ашмарин Н.И. 43, 54, 66, 97, 98, 141, 149, 151, 156, 157, 187, 189, 217, 226, 228, 229, 230
Аяцков Д.Ф. 250
Айхасърри 190
Багаутдинова Х.З. 52, 53, 100, 101, 104, 152, 159, 190, 226
Багин С. 103, 151, 186
Байбулатова Л.Ф. 52, 104
Басалаевы, крестьяне 137
Баюшева, помещица 19
Безобразов В. 100
Беляев И. 99
Бердяев Н.А. 193, 225
Блинов 275
Бобровников Н.А. 53, 150, 155
Боголюбов А. 276
Богословский Г.К. 157
Богоявленский Константин 94
Боратынский А.Н. 258, 273, 276, 277, 279
Брук С.И. 124, 153
Будилович А.С. 52
Булаков С.Н. 193, 225
Бурцев, крестьянин 275
Бусыгин Е.П. 152
Ваисов Багаутдин, шейх 59
Ванюшев В.М. 228
Варава В.В. 95
Васильев 68, 282
Васильев А.В. 97, 155, 187, 227, 276, 290, 303
Васильев Василий, священник 91
Васильев И., священник 198, 220, 226, 227, 228, 230
Васильев Никита, крестьянин 116, 142
Васильев П. 102
Васильев Петр 217
Васильевский П.П. 244
Васина С.М. 53
Введенский С. 96
Верещагин Г.Е. 228
Верт П. 31, 51, 152
Витте С.Ю. 192

- Вишленкова Е.А. 51
В.Л. 276
Владыкин В.Е. 95, 97, 98
Владыкина Т.Г. 230
Воробьев Н.И. 159
Вронский О.Г. 254
- Гаврилов Б.Г. 97, 103, 205, 212, 216, 226, 227, 228, 229, 230
Гаврилов Марк, крестьянин 116
Галеев Нигмат-Джан 76
Галейка 84
Галкин И.С. 151
Герд К.П. 154, 229
Гимазов Р.А. 51
Глухова А.В. 95
Голицын М.М., князь 111
Горохова Л.В. 51
Гото М. 103
Грачев С.В. 95
Грачева Ф.Т. 226
Григорий 79
Григорьев Александр 77
Григорьев Алексей, священник 264
Григорьев Гавриил, крестьянин 142
Григорьев Д. 103
Григорьев Иван, ученик 126
Григорьева Елена, крестьянка 143
Гришаева Л.И. 95
Грозный Иоанн Васильевич, царь 172
Грох М. 281
Губаев С.С. 104
- Даль В.И. 106, 149, 278
Данилко Е.М. 95, 157, 191
Данилов Сергей 22
Девяткина Т.П. 228, 229, 230
Демидова И.И. 152
Денисов П.В. 96
Джераси Р. 52
Димитриев В.Д. 188, 189, 252, 290
Добролюбов Н.А. 106
Долбилов М.Д. 47, 51, 152
- Дудкин 275
Дудкин А.А. 21, 50, 248, 254
Дурасов, помещик 247
Дьяконов Павел, священник 124
- Евграфова Анна, крестьянка 23
Евсевьев М.Е. 28, 29, 226, 227
Евсеев Т.Е. 216, 229
Егоров Н.И. 167, 187
Егоров Петр, крестьянин 116
Емельянов А.И. 97
Ермолаев Андрей 148
Есенин С.А. 255
Ефремов С. 99
- Желудовский, помещик 247**
- Забылин М. 228**
Загидуллин И.К. 36, 51, 52, 95, 101, 104, 152, 155, 189
Зайцев Виктор, священник 74, 101
Зайцев Михаил 177, 182
Залялетдинова Р.М. 51, 104, 152
Захаров В.Н. 48
Захарьевский П. 102
Захарьин, помещик 247
Землянички Т. 278
Зеткина И.А. 95
Зиновьева, помещица 247
Золотницкий Н.И. 28, 72, 100, 102, 143, 146, 157, 159, 170, 188
Зотов Петр, крестьянин 272
Зуева Е. 51, 152
Зырянов П.Н. 250, 254, 276
- Ибрагимов Д.И. 51**
Иванов А.Г. 2, 99, 151, 155, 252
Иванов Андрей, крестьянин 235
Иванов В.П. 2, 188, 191
Иванов К.В. 98, 275, 290
Иванов Тимофей, крестьянин 275
Иванцев С. 155
Игнатъев Михаил, крестьянин 263
Идиатулов А.К. 101

- Износков И.А. 100, 227, 150, 278
 Ильинский В.П. 153, 226
 Ильины 129
 Ильичев 282
 Ильминский Н.И. 26, 28, 31, 38, 39, 44, 46, 53, 78, 79, 85, 86, 89, 101, 102, 124, 137, 138, 153, 154, 156, 180, 189, 190
 Иов 221
 Ирина 259
 Исаев И.П. 197
 Исаев Ю.Н. 4
 Ислаев Ф.Г. 156
 Исхаков Д.М. 95, 103, 157, 159, 168, 185, 188, 191
 Исхаков Р.Р. 40, 53, 95, 97, 99, 100, 101, 103, 150, 152, 156, 157, 159, 167, 186, 187, 190, 226, 230
 Ишерский И.В. 35, 52
К. Вас. 187
 Кабузан В.М. 124, 153
 Кавтаськин Л.С. 228, 229
 Калсанов Ф.С. 140
 Кандаратский М.Ф. 140, 157
 Каппелер А. 81, 102, 189, 281, 289
 Карачевы, крестьяне 137
 Кармышева Б.Х. 104
 Кармышева Г.Ш. 104
 Карп 142
 Каррик В. 34, 35, 125, 133, 243
 Касаткин М.В., инспектор 116, 151, 154
 Катанов Н.Ф. 99
 Качоровский К.Р. 231
 Кириллов Т. 119, 152
 Киселев П.Д. 7
 Китиков А.Е. 149, 226
 Клабуков А. 228
 Ключевский В.О. 3, 192
 Ключников В.М. 49, 226, 227
 Кобзев А.В. 33, 52, 101, 102, 104, 137, 139, 143, 154, 156, 157, 158
 Коблов Я.Д. 75, 88, 97, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 138, 155, 156, 166, 187, 229
 Козлов, крестьянин 263
 Коккель Г. 112, 121
 Комиссаров Г.И. 121, 140, 146, 147, 152, 157, 159, 175, 190, 221, 229
 Кондратьев М.Г. 167, 187, 226, 227
 Коновалов Трофим, диакон 144
 Корелин А.П. 250
 Корелов А.Ф., лесник 112
 Корнишина Г.А. 95, 157, 191
 Коршунова О.Н. 152
 Кралина Н.П. 229
 Краснов Н.Г. 150, 276, 290
 Красовский В. 252, 254
 Кремлев А. 103, 139, 156, 188, 190
 Крылов Н.А. 48
 Кузнецов С.К. 110, 134, 150, 156
 Кузьма 90
 Кузьмин Иван, крестьянин 144
 Кузьминых С.В. 188
 Куприянов 68
 Кураков Л.П. 150, 276, 290
 Кутуевы, крестьяне 137
 Лаврентьев Николай, священник 172
 Лагтев М. 49, 252
 Ларионов Алексей, священник 265
 Лебедев В.И. 280
 Лукин П., диакон 112, 261
 Магницкий В.К. 28, 65, 72, 98, 99, 119, 152, 156, 188, 213, 216, 228, 270, 278
 Майнов В.Н. 66, 74, 98, 100, 101
 Макаров К., учитель 283
 Макаров Н.П. 291
 Максимов Михаил, учитель 169
 Малашенко А.В. 100
 Малов Е.А. 76, 90, 96, 98, 99, 100, 101, 102, 103
 Марджани Ш. 28
 Марков Лукиан, ученик 126
 Мартынов П. 48, 53, 150, 151, 304
 Мартьянов Григорий, крестьянин 272
 Маскаев А.И. 228
 Масленников Н. 152
 Маслов С.Л. 20, 50
 Матвеев Г.Б. 100, 190

- Махмутова А.Х. 51
 Мацузато К. 104
 Машанов М.А. 53, 78, 98, 99, 101, 133, 155
 Месарош Д. 102, 186, 198, 199, 226, 228, 230
 Мигедер 285
 Микешина, помещица 247
 Минков М.Я. 48
 Миронов Б.Н. 18, 49, 149
 Михайлов 264
 Михайлов С.М. 172, 189
 Михеев И.С. 61, 74, 97, 100, 230
 Мишакова Н. 51, 152
 Можаровский А.Ф. 134, 156
 Мокшин Н.Ф. 96, 149, 154
 Мокшина Е.Н. 95
 Молотова Т.Л. 95, 97, 98, 152, 157, 191
 Мошков В.А. 165, 187
 Мухамедиева Ф.Х. 104
 Мухамедова Р.Г. 188
 Мухаметшин Ю.Г. 95, 157
 Мятлевы, помещики 13
- Насыри** К. 28, 75, 99, 100, 159, 160, 186, 188, 230
 Насыров К. 100
 Невельская, помещица 247
 Некрасов Н.А. 9, 47, 253
 Нестеров В.А. 187, 188
 Нечаев Константин, священник 43
 Никитина Г.А. 98
 Никитина Ульяна, крестьянка 142
 Николаев Г.А. 2, 99, 100, 150, 151, 156, 157, 186
 Николаев В.В. 188
 Николаева Васса, крестьянка 67
 Николай I, император 7, 249
 Никольский А.С. 36
 Никольский Н.В. 50, 51, 63, 76, 77, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 104, 105, 139, 150, 151, 152, 153, 154, 156, 157, 159, 178, 181, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 224, 226, 227, 228, 229, 230, 270, 271, 276, 277, 278, 279, 281, 287, 289, 290, 298, 304
 Никольский П., священник 287
 Нилор Иван, крестьянин 284
- Новорусский Н. 194, 226
 Ногманов А. 104
 Ноздрин Николай, солдат 147
- Оболенский**, помещик 247
 Одюков И.И. 230
 Орлов 132
 Осипова М.С. 70
 Островский Д. 204, 227
 Охотников Н.М. 174, 179, 190, 191
 Охотникова С.В. 157
- Павленков** Ф. 258, 276
 Павлов Д.Г., унтер-офицер 263
 Павлов Стефан, священник 174, 179
 Павлов Федот, странник 42, 259
 Павлова А.Н. 53
 Павлова Мария, крестьянка 131
 Пазухин, помещик 247
 Пайминов Леонид 178
 Пашкевич В.В. 303
 Петровская Е.Н. 278
 Перевозчикова Т.Г. 149, 226
 Петазов Константин, священник 73, 86, 122, 140
 Петаш, старик 71
 Петров А.М. 96
 Петров Антон, крестьянин 13
 Петров Василий 170
 Петров Леонид 162
 Петров Степан 122
 Петров Ю.А. 48
 Петрянкина А.П. 51
 Петухова, помещица 19
 Пинегин М.Н. 28, 31, 93, 120
 Плеханова Е.О. 95
 Плечов Г.Н. 150, 276, 290
 Победоносцев К.П. 38, 137, 156
 Погодин Е.П. 252
 Поняев Николай, крестьянин 272
 Попов Н.С. 95
 Потемкин, помещик 247
 Прокопьев А.П., священник 88, 102, 103
 Прокопьев К. 100, 191

- Прокопьев Козьма, священник 78
 Проскуракова Н.А. 47, 49
 Пчелов А. 113, 147, 151, 157, 159, 188, 191
- Р**
 Рахманин В.С. 95
 Рекеев А. 82, 97, 102, 169, 201, 226
 Риттих А.Ф. 146, 159, 205, 227
 Родионов В.Г. 158, 227
 Родионов И. 242
 Роднов М.И. 191, 248, 253
 Романов Н.Р. 149
 Рябинский К. 218, 230
- С.А.А.** 100
 Садиков Р.Р. 95, 157
 Садовский В. 67, 96, 99
 Салихов Р.Р. 35, 52
 Салмин А.К. 70, 95, 99, 229
 Саматова Ч.Х. 51, 52
 Самородов К.Т. 226
 Сапаровы, крестьяне 137
 Сбоев В. 228, 229
 Селиванов Д., диакон 128
 Семен 142
 Семенов Афанасий 259
 Семенова Варвара, крестьянка 44
 Сидоров 68
 Сидорова Е.С. 229, 230
 Сикорская Марцианна 148
 Симушкина Жербхара, крестьянка 83
 Сироткин М. 152
 Скарятин Н.Я., губернатор 92
 Скоробогатов, помещик 247
 Скрыпин, помещик 247
 Смелов В. 191
 Смелов Василий, священник 266
 Смирнов И.Н. 97, 230
 Смолин А. 227
 Смыков Ю.И. 48, 50, 252
 Соловьев В.И., учитель 68, 88
 Соломон, царь 30
 Сорокин Михаил, крестьянин 131
 Сосунцов Е., священник 29, 51, 120, 152, 153
- Софийский И.М. 97
 Спасский Н.А. 280
 Спиридонов Г. 191
 Станья В.П. 97, 155, 187, 227, 276, 290, 303
 Стеклов Яков, диакон 118
 Степан 205
 Степанов А. 101
 Степанов Андрей, крестьянин 142
 Степанов Федор, крестьянин 42
 Степанов Федот, крестьянин 41, 42
 Степанова В. 108
 Степановы 129
 Столяров Петр 115
 Сузгин Николай, священник 264
 Сулеменевы, крестьяне 137
- Т**
 Таймасов Л.А. 2, 52, 53, 95
 Тарапыгин Ф.А. 303
 Теняев В.Н. 86
 Терентьева О.Н. 189, 226
 Тимербайка 83
 Тимофеев В.Т. 28, 81
 Тимофеев Г.Т. 97, 98, 144, 155, 156, 158, 165, 187, 190, 194, 228, 276, 286, 290, 298, 303
 Тихомиров П. 42
 Тойдыбекова Л.С. 228, 229, 230
 Токтаровы, крестьяне 137
 Толмачев Андрей, крестьянин 234
 Толстой Л.Н. 55
 Траубенберг 227
 Трепавлов В.В. 149
 Трефилов М.Н., диакон 245
 Трофимова Анна, крестьянка 142
 Тулбай 110
- У**
 Ульянов И.Н. 28
 Усманова Д.М. 96, 104
 Ухгомский П.Л. 258, 265
- Ф**
 Файзрахманов Г.Л. 156
 Федоров М.Ф. 207, 227
 Федотов М.Р. 116, 151
 Федотова Е.В. 227
 Федотова О.В. 51

- Фельде Лидия 148, 149
Феодора, крестьянка 81
Филатов С. 100
Филимонов Д.Ф., священник 39, 86, 118, 123, 153, 189, 194, 226
Филимонов Степан 134, 181, 288
Филиппов, помещик 19
Филиппов Г. 151, 159, 188, 276
Фомины 129
- Х**аликов А.Х. 188
Хамитбаева Н.С. 52, 104
Хотинский Андрей, священник 29
Хузангай А.П. 290
Хузангай П. 152
Хузин Ф.Ш. 188
Хусаинов А.Г., купец 37
- Ц**ветков Григорий, священник 124
- Ч**ебешев В. 83
Чебышева Анастасия 128
Чернышев И.В. 251
Черняев А., помещик 247
Черняев П., помещик 247
Чичерин Б.Н. 5
Чичерина С.В. 44, 54, 95, 100, 191
- Ш**анин Т. 4
Шарангина Н.А. 51
Шахматова А.А. 230
Шацилло М.К. 48
Швер М. 54
Шилков П.Д., крестьянин 112
Шипилов, помещик 247
Шкляев Г.К. 133, 155
Шуралев Дмитрий, крестьянин 88
Шутова Н.И. 97
- Э**лле К.В. 159, 277, 290
Эсливанов В.Н. 82, 100, 102, 157
- Ю**манка К.С. 283
Юмарт Г.Ф. 152, 230
Юнусовы, крестьяне 137
Юркин И.Н. 114, 136, 151
- Я**гафова Е.А. 95, 157, 188, 191
Яковлев В.Я., лесник 112
Яковлев Г.Я. 28, 97, 103, 197, 199, 214, 216, 222, 226, 227, 228, 230, 271, 278, 288
Яковлев И., священник 87, 102, 103
Яковлев И.Я. 28, 86, 150, 156, 257, 276, 290
Яковлев Игнатий, крестьянин 116
Яковлев Прокопий 284
Ялтаев Д.А. 278
Яшины, крестьяне 23

Список сокращений

- АН РТ – Академия наук Республики Татарстан
ГА РМЭ – Государственный архив Республики Марий Эл
ГАРФ – Государственный архив Российской Федерации
ГАУО – Государственный архив Ульяновской области
ГИА ЧР – Государственный исторический архив Чувашской Республики
ГППЗП – Горномарийские пословицы, поговорки, загадки, приметы
ИНИОН РАН – Институт научной информации по общественным наукам Российской академии наук
ИОАИЭ – Известия Общества археологии, истории и этнографии при Казанском Императорском университете
МарНИИЯЛИ – Марийский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории им. В.М. Васильева
МКО – Марий калык ойпого [Свод марийского фольклора]
НА РТ – Национальный архив Республики Татарстан
НА ЧГИГН – Научный архив Чувашского государственного института гуманитарных наук
ОР РГБ – Отдел рукописей Российской государственной библиотеки
ПГСГА – Поволжская государственная социально-гуманитарная академия
ПСЗ – Полное собрание законов Российской империи
РГИА – Российский государственный исторический архив
УдмИИЯЛ УрО РАН – Удмуртский институт истории, языка и литературы Уральского отделения Российской академии наук
УПТМН – Устно-поэтическое творчество мордовского народа
УФ – Удмуртский фольклор
ЦПиМНИЯЛИ – Центр письменного и музыкального наследия Института языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова
ЧХП – Чаваш халӑх пултарулаӑхӗ

Содержание

<i>Введение</i>	3
Новое время — новые ветры.....	5
Живи всяк в своей вере, но считайся с чужой.....	55
Знаться честно — ладно жить.....	105
Взаимососедство — доброе соседство.....	160
Праведное богатство — благо, неправедное — зло.....	192
Ненужный нарост или необходимый инструментарий?.....	231
Кризис мирских устоев или болезнь роста?.....	255
О том, как чувашские крестьяне в своей среде богачей выделяли.....	280
И пахарь, и плотник, и садовод, и отходник.....	291
<i>Указатель именной</i>	305
<i>Список сокращений</i>	311

Научное издание

Николаев Геннадий Алексеевич

ВОЛЖСКОЕ КРЕСТЬЯНСТВО ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX — НАЧАЛЕ XX ВЕКА

ЭТЮДЫ ПО ИСТОРИИ И ЭТНОЛОГИИ

Редактор *Т.Н. Таймасова*

Выпускающий редактор *И.П. Семёнова*

Корректор *Л.Н. Сачкова*

Компьютерный дизайн и верстка *Н.И. Никифоровой*

Формат 70x90¹/₁₆. Гарнитура Academy Chuvash. Бумага офсетная.

Печать оперативная. Уч.-изд.л. 19,84. Заказ №16. Тираж 200 экз.

Отпечатано в РИО БНУ «Чувашский государственный институт гуманитарных наук»

428015, г. Чебоксары, Московский пр., 29/1