

НЕРУССКИЕ МОНАСТЫРИ КАЗАНСКОГО КРАЯ: ОРИЕНТИРЫ КОНФЕССИОНАЛЬНОГО ОБНОВЛЕНИЯ (ВТОРАЯ ПОЛОВИНА XIX ВЕКА)

ЛЕОНИД ТАЙМАСОВ

ВВЕДЕНИЕ

Православные монастыри – особая веха в истории христианизации нерусских народов Казанского края. В условиях великих реформ второй половины XIX в. в религиозной жизни крещеного нерусского населения наметилось изменение конфессиональной ориентации больших групп населения от традиционных верований к православию. Совершенно новым, неожиданным для светской и духовной властей явлением стало формирование и развитие движения за основание православных монастырей. К 1910 г. только на территории Казанской епархии функционировали 12 нерусских монастырей (3 мужских и 9 женских).¹ Тема о нерусских монастырях в научной литературе специально не рассматривалась. Имеются лишь общие сведения из истории отдельных обителей. Дореволюционные авторы (П. Руфимский, П. Знаменский, Н. Архангельский) оставили интересные публикации об основании и начальном этапе деятельности некоторых монастырей.² Их работы написаны с церковно-клерикальных и миссионерских позиций и не содержат объективного анализа генезиса и развития столь интересного явления в религиозной жизни крещеных нерусских народов. В силу известных обстоятельств в советское время история монастырей оказалась в забвении. Только в монографии П.В. Денисова приводились краткие сведения о некоторых чувашских монастырях.³ Религиоведческая тематика в историко-этнографической науке приобрела особую актуальность с конца прошлого столетия, когда вместе с масштабными общественно-политическими преобразованиями в России, начался религиозный ренессанс и возросла потребность в изучении духовного наследия наших предков. За последнее десятилетие опубликован ряд работ, в которых затрагиваются некоторые аспекты деятельности

1 РГИА (Российский государственный исторический архив), ф. 796 (Канцелярия св. Синода), оп. 440, д. 982, л. 11-11об.

2 *Руфимский П.* Черемисский Михаило-Архангельский мужской общежительный монастырь. Казань, 1893; *Знаменский П.* Горные черемисы Казанского края // Вестник Европы. 1867. № 4; *Архангельский Н.А.* Александрьевский женский чувашский монастырь Ядринского уезда. Казань, 1912.

3 *Денисов П.В.* Религиозные верования чуваш. Чебоксары, 1959; Он же. Религия и атеизм чувашского народа. Чебоксары, 1974.

нерусских монастырей Казанского края.⁴ Из зарубежных исследователей, уделивших внимание этой проблеме, следует назвать американского историка П. Верта.⁵ Его обобщения и выводы, сделанные на основе анализа источников и литературы, представляют большой научный интерес. К сожалению, автор ограничился рассмотрением только марийских монастырей, преимущественно основываясь на материалах истории Михаило-Архангельского мужского монастыря. Ввиду отсутствия специальных работ, отражающих разностороннюю деятельность нерусских обитателей, существует необходимость дальнейшей разработки этой темы, получившей еще большую остроту в связи с началом восстановления закрытых в годы советской власти монастырей в том числе и нерусских.⁶

Рассматриваемые в данном исследовании монастыри находились в пределах Казанской епархии. При этом наблюдается следующая география их размещения: 4 монастыря (Михаило-Архангельский марийский мужской, Александро-Невский чувашский мужской, Свято-Троицкий марийский женский, Введенский марийский женский) действовали на территории Козьмодемьянского уезда, остальные обители возникали в смежных с ним Чебоксарском, Царевококшайском, Ядринском уездах. Только в начале XX в. православные обители появились в более отдаленных Свияжском, Тетюшском уездах. Подобная география распространения монастырского движения не было случайностью, а отражало вполне закономерные этносоциальные, этноконфессиональные процессы в среде крещеного нерусского населения, зависевших от экономических, географических, конфессиональных и других факторов.

Во второй половине XX в. границы Казанской епархии совпадали с территорией одноименной губернии, которая в историко-этнографической литературе прошлого обычно именовалась Казанским краем. Она имела чрезвычайно пестрый этноконфессиональный состав населения. Нерусские народы: татары, чуваша, марийцы, мордва, удмурты – являлись наиболее ранними жителями этой местности. В середине XVI в. после завоева-

4 *Браславский Л.Ю.* Православные храмы Чувашии. Чебоксары, 1998; *Зырянов П.Н.* Русские монастыри и монашество в XIX и начале XX века. М., 2002; *Плечов Г.Н.* Вараксарская чувашская женская трудовая община: феномен социально-просветительной теории и практики И.Я. Яковлева. Чебоксары, 1999; *Стариков С.В., Левенштейн О.Г.* Православные храмы и монастыри Марийского края. Йошкар-Ола, 2001; *Таймасов Л.А.* Из истории основания первого миссионерского инородческого монастыря в Среднем Поволжье // Марийский археографический вестник. Йошкар-Ола, 2001. № 11. С. 153-159.

5 P.W. Werth, *At the Margins of Orthodoxy: Mission, Governance, and Confessional Politics in Russia's Volga-Kama Region, 1827-1905* (Ithaca, London, 2001); P.W. Werth, "Inorotsy on Obrusenie: Religious Conversion, Indigenous Clergy, and the Politics of Assimilation in Late-Imperial Russia," *Ab Imperio* 2 (2000), pp. 105-134.

6 *Васильева Л.* Со дня освящения мужского Чувашского Александро-Невского монастыря – 100 лет // Православная Чувашия. Чебоксары, 2003. № 9. С. 12-15.

ния воинством Ивана IV Казани народы региона были присоединены к Русскому государству. Как писал А. Капелер, они стали «первыми национальностями России».⁷ В настоящее время территория бывшей Казанской губернии входит в состав ряда национально-государственных образований: Мордовской, Марийской, Татарской, Чувашской республик. Исследователи обычно включают их в регион Среднего Поволжья, а по административно-территориальному делению последнего времени они относятся к Приволжскому федеральному округу.⁸ По вере основная часть казанских татар, как и раньше, являются мусульманами, татары-кряшены и все другие народы считаются православными, среди последних есть и приверженцы традиционного язычества. Современная религиозно-конфессиональная карта региона вновь отличается почти той же мозаичностью, которая была характерна дореволюционной эпохе.

Исследование исторических условий формирования монастырского движения среди крещеных народов Казанского края, рассмотрение этнических аспектов на начальном этапе деятельности нерусских монастырей и общин, их воздействие на этнокультурные процессы являются основными задачами данной работы. На основе анализа архивных и литературных материалов будут рассмотрены условия и факторы формирования монастырского движения, показано изменение отношения к ним со стороны официальной власти и населения. Исследование строится на материалах марийских и чувашских монастырей. Следует оговориться, что вопросы монастырского хозяйства и повседневного быта монашествующих здесь не затрагиваются. Надеемся, что возвращение из забвения одного из уникальных явлений духовного прошлого народов Среднего Поволжья поможет по-новому взглянуть на характер и ход этноконфессиональных процессов во второй половине XIX – начала XX в., лучше понять и анализировать истоки и тенденции современного религиозного возрождения.

Прежде всего необходимо уточнить наименование монастырей нового типа. Религиозные обители, возникавшие на Руси с X в., принято называть русскими православными монастырями. Их обитателями были русские, а представители иных народов в числе монашествующих, составлявшие, скорее всего, исключение, всецело принимали тот уклад монастырской жизни, который сформировался под влиянием русско-православной традиции. В данном случае определения «русский», «православный» в полной мере отражают как внешнюю, так и внутреннюю сущность таких монастырей. Что же касается нерусских обителей рассматриваемого нами периода, то они создавались по инициативе крестьян по этническому прин-

7 А. Kappeler, *Rußlands erste Nationalitäten. Des Zarenreich und die Völker der Mittleren Wolga vom 16 bis 19 Jahrhundert* (Köln, Wien, 1982).

8 См.: Кабузан В.М. Население Приволжского федерального округа Российской Федерации в XVII-XX вв. в его современных границах. М., 2002. С. 1-5.

ципу и имели отличия от традиционных русских монастырей. В них подавляющая часть монашествующих состояла либо из марийцев, либо из чувашей или же крещеных татар. В историко-этнографических публикациях и некоторых документах эти монастыри нередко назывались «инородческими» и «миссионерскими», хотя и отмечалась их этническая специфика: «черемисский», «чувашский», «крещенотатарский». В настоящее время использование термина «инородческий» применительно к рассматриваемым монастырям неверно как с юридической, так и этической и научной точки зрения. Казалось бы, термин «миссионерский» вполне отражает, как отметил П.Н. Зырянов, специализацию этих монастырей.⁹ Однако в многонациональном регионе старые русские монастыри не в меньшей степени проводили миссионерскую работу в среде нерусского населения. На наш взгляд, в силу этнобытовых особенностей рассматриваемых здесь монастырей правильнее называть их нерусскими, или же, конкретизируя этническую специфику, «чувашскими», «марийскими» и т.д. Важно заметить, что в указах Синода об их открытии, они назывались Михаило-Архангельский черемисский мужской, Козмодемьянский Троицкий черемисский женский, Кошлаушский Александрийский чувашский женский монастыри и т.д. без прибавления терминов «инородческий» и «миссионерский».

1. ИЗМЕНЕНИЕ ВЕКТОРА КОНФЕССИОНАЛЬНОЙ ОРИЕНТАЦИИ КРЕЩЕННЫХ НАРОДОВ КАЗАНСКОГО КРАЯ

Выявленные нами архивные и литературные материалы дают основание говорить о том, что первоначально инициаторы монастырского движения пытались создать особый, с национальной спецификой, монастырь. Идея основания нерусских монастырей зародилась в середине XIX в., когда под воздействием церковно-государственной политики христианизации и масштабных социально-экономических преобразований в среде крещеных народов Казанского края стали формироваться конфессиональные группы приверженцев православия. В одной из предыдущих работ нами рассматривалось этноконфессиональное состояние в регионе Среднего Поволжья накануне буржуазных реформ,¹⁰ поэтому считаем целесообразным вновь возвращаться к этому вопросу. Все же нам не обойтись без анализа основных факторов зарождения монастырского движения среди определенной части крещеного нерусского населения. При знакомстве с материалами возникновения православных монастырей невольно обращаешь внимание на следующую особенность: первые обители возникли в западной части Казанской губернии, а именно в Козьмодемьянс-

9 Зырянов. Русские монастыри и монашество. С. 92.

10 Таймасов Л.А. Этноконфессиональная ситуация в Казанской губернии накануне буржуазных реформ // Новая волна в изучении этнополитической истории Волго-Уральского региона. Sapporo: Slavic Research Center, Hokkaido University, 2003. С. 106-136.

ком уезде. Затем движение распространилось на соседние Чебоксарский и Ядринский, Царевококшайский уезды, и только в последующем уже при поддержке церковного ведомства нерусские монастыри и общины стали создаваться в других частях Казанской, также Уфимской губерний.

В связи с тем, что центром зарождения монастырского движения являлся Козьмодемьянский уезд, небезынтересно представить его этноконфессиональную картину. По данным X ревизии (1857 г.), здесь проживало 78 тыс. человек.¹¹ Его население было многонациональным: русские составляли 21,4%, чувашаи – 43,8%, марийцы (горные) – 34,8%.¹² Начало проникновения русского этнического элемента относится к середине XVI в. Большинство русских жило в городе Козьмодемьянске и в близлежащих к нему селениях, расположенных на месте слияния рек Суры и Волги. Они селились в непосредственной близости от горных марийцев, нередко в самих марийских селениях, ассимилировав часть местных жителей. С.М. Михайлов в одной из своих статей изложил историю села Бусурманово (Владимирское), основанного еще в XVI в. служилыми новокрещенами из чувашей и марийцев. Его жители в последующем обрусели.¹³ Казанский губернатор в 1867 г. в отношении в Департамент полиции исполнительной МВД привел сведения о численности горных марийцев: «В Козьмодемьянском уезде считается мужского пола около 14700 душ и женского – 16000, а в Васильсурском уезде Нижегородской губернии... мужского пола около 2000 и женского 2100 душ».¹⁴ Чувашское население соседствовало с марийцами, занимая восточную и южную части Козьмодемьянского уезда, и находилось в некотором отдалении от русских. С учреждением Казанской епархии (1555 г.) началась политика христианизации нерусских народов. Однако только в 40-60-е годы XVIII в. усилиями Новокрещенской конторы удалось окрестить основную часть нерусского населения. Сам факт крещения не мог изменить религиозное мировоззрение новокрещенных, и они долгое время оставались приверженцами традиционных верований. Общую картину религиозного состояния чувашей и горных марийцев в середине XIX в. достаточно верно охарактеризовала А. Фукс, которая в своих этнографических очерках писала: «О них можно сказать, что они от своей религии отстали, а к нашей не пристали».¹⁵ Вектор этноконфессиональных процессов среди крещеных нерусских народов начал приобретать более выраженную христианско-православную направленность только во второй половине XIX в. Старая вера, как и вся традиционная культура, прежде крепкая патриархальными усто-

11 Kappeler, *Rußlands erste Nationalitäten*, pp. 427, 430-431.

12 Там же.

13 Михайлов С.М. Труды по этнографии и истории русского, чувашского и марийского народов. Чебоксары, 1972. С. 210-225.

14 Таймасов. Из истории основания. С. 157.

15 Фукс А. Записки о чувашах и черемисах Казанской губернии. Казань, 1840. С. 49.

ями, деформировалась и разрушалась под воздействием буржуазных преобразований и активизации православной миссии. Динамика изменения религиозной ситуации у разных народов и даже небольших этнических групп настолько различалась, что в источниках одного и того же периода можно встретить совершенно разные оценочные суждения. Например, в отчете казанского губернатора за 1859 г. отмечалось, что христианская религия мало воздействует на «инородцев», «ибо некоторые крещеные чувашаи и черемиса едва ли отличаются еще до сего времени чем-либо от идолопоклонников».¹⁶ В тот же период профессор Казанского университета В.А. Сбоев, считавшийся знатоком чувашской истории и культуры, характеризуя конфессиональную ситуацию у чувашей, писал, что прежние суеверия брошены, они стали более усердно посещать церкви.¹⁷ Расхождения в оценке религиозного состояния крещеных народов нами обнаружены в некоторых других архивных документах.¹⁸ Такое различие связано с тем, что каждый из авторов документа или статьи излагал свое впечатление, которое складывалось в процессе наблюдений за группой новокрещеных конкретной местности. Нельзя исключить, что религиозные пристрастия жителей соседних селений, нередко даже одной деревни могли иметь существенные различия.

Конфессиональная дифференциация среди определенной части крещеного нерусского населения наметилась еще до начала буржуазных реформ и внедрения миссионерско-просветительской системы Н.И. Ильминского. Одни исследователи объясняли это миссионерской деятельностью Православной церкви, другие отмечали большое значение территориальной близости новокрещеных с русским православным населением. Так, в большинстве источников и литературе основным фактором более раннего усвоения мордвой элементов христианской религии считают расселение их среди русских, тесные хозяйственные и культурные контакты между двумя народами.¹⁹ Территориальный фактор, несомненно, имел важ-

16 РГИА, ф. 1286 (Департамент полиции исполнительной), оп. 4, д. 285, л. 16.

17 Сбоев В.А. Чувашаи в бытовом, историческом и религиозном отношениях. М., 1865. С. 12.

18 Сведения о религиозном состоянии крещеных нерусских народов нами обнаружены в епархиальных отчетах в фондах Канцелярии Синода (Ф. 445. Отчеты епархиальных начальников. РГИА); в отчетах и рапортах местных церковных учреждений и духовных лиц (Ф. 4. Казанская духовная консистория. Национальный архив Республики Татарстан – НАРТ); Козьмодемьянского духовного правления (Ф. 165. Государственный архив Республики Марий Эл – ГА РМЭ); Чебоксарского духовного правления (Ф. 225. Центральный государственный архив Чувашской Республики – ЦГА ЧР).

19 См.: *Можаровский А.Ф.* Изложение хода миссионерского дела по просвещению казанских инородцев с 1552 по 1867 год. М., 1880; *Смирнов И.Н.* Мордва. Историко-этнографический очерк. Казань, 1895; *Нурминский С.А.* Из заметок о черемисах Казанской губернии // Православное обозрение. 1863. № 9. С. 34-38.

ное значение в межэтнических взаимоотношениях. Д.М. Макаров писал, что христианизация в XVI-XVIII вв. осуществлялась в двух формах: в форме государственной христианизации, осуществляемой государством и церковью с помощью различного рода мер, насильственно или добровольно побуждавших иноверцев принять крещение, и в форме стихийной, народно-бытовой.²⁰ На наш взгляд, автор обратил внимание на очень важный момент, который в историко-этнографической литературе освещен еще недостаточно. Восприятие элементов духовной культуры соседнего русского народа марийцами, чувашами и другими при слабой тогда церковной инфраструктуре происходило без вмешательства церковных или государственных институтов. Но территориальный фактор не всегда и не везде действовал одинаково. О его эффективности приходится говорить только в контактных зонах. Там, где мусульмане и язычники жили компактными группами в отдалении от русских, народно-бытовая форма христианизации действовала весьма слабо. В то же время известно много примеров, когда «иноверцы», живущие рядом с русскими, оставались верны религии предков.

Нельзя абсолютизировать и географический фактор. Расселение народов, исповедующих разную веру, в лесной или в степной, или в какой-либо другой зоне имеет важное значение в их жизнедеятельности и во многом объясняет специфику материальной и духовной культуры. Например, В. Рагозин отмечал значительную роль географических условий в формировании хозяйственных, бытовых, религиозных особенностей горных и луговых марийцев.²¹ П. Верт также выделяет значение географического фактора в духовной жизни марийцев.²² Возможно, приверженность к поклонению силам природы и было сильнее у людей живущих в глухих лесных районах, но вряд ли это обстоятельство было определяющим при выборе веры в рассматриваемую нами эпоху. Известно, что чувашаи и марийцы, переселившиеся в степную зону оставались упорными язычниками, тогда как в лесных районах возникали нерусские монастыри. Думаем, нет необходимости подробно анализировать все факторы, воздействовавшие на изменение конфессионального выбора народов Казанского края. Мы считаем, что изменение религиозного мировоззрения у групп крещеного населения и даже каждого новокрещеного были обусловлены многими факторами, поэтому требуют комплексного подхода, глубокого анализа всех источников. На данном этапе научных разработок вопросы конфессиональной ориентации нерусских народов не получили достаточной аргументации. Можно согласиться безоговорочно только с общими для всех народов условиями, изменившими традиционный уклад

20 Макаров Д.М. Самодержавие и христианизация народов Среднего Поволжья во второй половине XVI-XVIII вв. Чебоксары, 2000. С. 71-73.

21 Рагозин В. Черемисы. Историко-этнографический очерк. СПб., 1881. С. 6-10.

22 Werth, *At the Margins of Orthodoxy*, pp. 199-214.

жизни всего российского общества. Вступление России на путь капиталистического развития не только существенно деформировало его социальную структуру, но во многом преобразило внутренний мир людей, их мировоззрение, этнический характер, изменило природу межэтнических, межтерриториальных связей. Развитие товарно-денежных отношений стимулировало небывалый рост мобильности крестьянства. В поисках дополнительных заработков многие сельские жители начинали заниматься предпринимательством, уходить в города и в иные промышленные центры на отхожие промыслы. Не везде население в одинаковой степени было подвержено воздействию новых веяний. Изменение религиозного мировоззрения людей в то же время во многом зависело от конкретных местных условий, от того, благоприятствовали или, наоборот, препятствовали втягиванию нерусского населения в буржуазные отношения.

Следующий вопрос, требующий к себе внимания при изучении этноконфессиональных процессов – это национальный. Известные польские события актуализировали и обострили национальный вопрос в России. По мнению Б.Н. Миронова, с 1863 г. политика административной интеграции национальных окраин в состав Российской империи «стала всеобщей и форсированной и к ней добавилась языково-культурная унификация в форме русификации».²³ Он считает, что «эта политика была созвучна настроениям, преобладавшим в русском обществе, а также и пробудившемуся русскому национальному самосознанию, и в свою очередь способствовала его мобилизации».²⁴ К доводам Б.Н. Миронова следует добавить, что в имперском мышлении правящей верхушки православие рассматривалось как стержневая основа этноконфессиональной интеграции российских народов. Ради утверждения государственной религии руководство Православной церкви и правительство, несмотря на активный протест сторонников прямой русификации, пошли на внедрение в практику православной миссии миссионерско-просветительских идей Н.И. Ильминского, предполагавшего широкое использование нерусских языков, что должно было привести к духовной русификации «инородцев». В последние годы в исторической науке развернулась достаточно широкая дискуссия вокруг таких понятий, как «ассимиляция», «обрусение». По мнению японского ученого Кимитака Мацузато, «до сих пор настолько слабо исследовались коннотации, с которыми эти слова использовались, что многие историки готовы увидеть за ними некий неизменный и постоянный онтологический процесс».²⁵ Мысли А. Каппелера,²⁶ Р. Пирсона,²⁷ А. Мил-

23 *Миронов Б.Н.* Социальная история России. М., 1999. С. 37.

24 Там же.

25 *Мацузато К.* Генерал-губернаторства в Российской империи: от этнического к пространственному подходу (рукопись). С. 5.

26 *Каппелер А.* Россия многонациональная империя. М., 2000. С. 186-198.

27 R. Pearson, "Privileges, Rights, Russification," O. Crisp and L. Edmonson, eds., *Civil Rights in Imperial Russia* (Oxford, 1988), pp. 85-102.

лера,²⁸ К. Мацузато,²⁹ Р. Джераси,³⁰ П. Верта³¹ и др. по вопросам русификаторской политики царизма заслуживают самого пристального внимания. Большинство современных авторов склонно рассматривать процесс обрусения нерусских народов как противоречивый, требующий изучения внутренних механизмов его динамики. Однако данная проблема весьма сложная и является предметом специального рассмотрения. Здесь же мы затронули ее лишь в контексте намеченной темы. Оформление системы Н.И. Ильминского совпало с активизацией национальных движений «молодых», по определению А. Каппелера,³² народов в условиях буржуазной модернизации. В силу ряда обстоятельств развитие национального движения каждого народа имело свои временные параметры. Раньше других оно сложилось у татар-мусульман в форме религиозно-реформационной модернизации татарского общества на основе ислама (джадидизм).³³ У крещеных народов формирование национальных движений было обусловлено во многом результатами просвещения. Новая национальная элита, получившая образование и воспитание через миссионерские школы, стала рассматривать христианство в качестве духовного фундамента национального развития. Монастырское движение можно рассматривать отчасти как проявление этой тенденции.

2. ФОРМИРОВАНИЕ ПРАВОСЛАВНО-РЕЛИГИОЗНОГО ДВИЖЕНИЯ СРЕДИ ГОРНЫХ МАРИЙЦЕВ

Происходившие в стране и обществе перемены и пробудившаяся тяга к этнокультурному совершенствованию и самоутверждению породили религиозно-реформационное движение среди крещеных нерусских народов. У его истоков стояли горномарийские православные прозелиты. Начало формирования религиозного движения П. Верт относит еще к 1840-м годам, что, на наш взгляд, не совсем верно.³⁴ О формировании собственно религиозного движения, видимо, следует говорить только с начала 60-х гг. XIX в., когда оно было замечено современниками и появились первые публикации в печати. Приводить какую-то конкретную дату изменения конфессиональной ориентации части горных марийцев весьма проблема-

28 *Миллер А.* Русификации: классифицировать и понять // *Ab Imperio*. 2002. №2. С. 133-148.

29 *Мацузато.* Генерал-губернаторства.

30 *R. Geraci, Window on the East. National and Imperial Identities in Late Tsarist Russia* (Ithaca, London, 2001), pp. 47-85.

31 *Werth, "Inorotsy on Obrusenie,"* pp. 105-134.

32 *Каппелер.* Россия многонациональная империя. С. 157.

33 См.: *Исхаков Д.М.* Феномен татарского джадидизма: Введение к социокультурному осмыслению. Казань, 1997; *Его же.* Проблема становления трансформации татарской нации. Казань, 1997.

34 *Werth, At the Margins of Orthodoxy,* p. 199.

тично, нельзя выделить и конкретные причины, повлиявшие на деформацию их религиозных верований.

Успехи православного миссионерства среди горных марийцев одним из первых еще в 1840-е гг. зафиксировал видный чувашский историк и этнограф С.М. Михайлов. Более успешное, чем у их соседей чувашей, утверждение православия у жителей приграничных с Нижегородской губернией селений (Пертнур, Пернягаш, Еласово) он объяснял влиянием русского населения.³⁵ Например, описывая ярмарки Козьмодемьянского уезда, Михайлов обратил внимание на то, что они способствуют сближению культуры, религии соседних народов. Изучая этнокультурные контакты марийцев и чувашей с русскими, этнограф, в частности, писал, что «Покровская ярмарка приносит и ту немаловажную пользу, что через оную инородцы, сближаясь с русскими, перенимают их нравы и обычаи».³⁶ Но более сильное воздействие на формирование православного религиозного мировоззрения горных марийцев, на его взгляд, оказала просветительская деятельность приходских священников, которые еще до введения системы Н.И. Ильминского использовали марийский язык при церковном богослужении и чтении проповедей. В статье «Предания чуваш» С.М. Михайлов писал: «На вопрос: отчего так сделались черемисы религиозны – можно отвечать беспристрастно, что посеяли сие семя на добрую землю попечительные духовные их отцы, а особенности села Чермышева отец благочинный Михаил Стефанович Краковский с сотрудником своим Федором Семеновичем Сокольским. У них в церкви иногда читают молодые черемисы, а добрый пастырь Михаил Стефанович сказывает поучения им на природном их черемисском языке, и черемисы слушают слова этого пастыря с благоговением».³⁷

Просветительской деятельностью приходского духовенства объяснял успехи православного миссионерства среди горных марийцев и видный представитель народного просвещения в Казанском крае во второй половине XIX в. И.А. Износков. По его мнению, священники марийских приходов Козьмодемьянского уезда А.Д. Альбинский, П.Г. Урусов были одними из первых представителей православного духовенства, положивших основу христианского просвещения новокрещеных марийцев на родном языке и успешно применявших переводную христианскую литературу в богослужении и в проповеднической деятельности.³⁸ Известно, что основная часть марийских переводов первой половины XIX в. была выполнена священниками горномарийских приходов, в частности, А.Д. Альбинским.³⁹

35 Михайлов. Труды по этнографии. С. 201-210.

36 Там же. С. 169.

37 Там же.

38 Износков И.А. Материалы для истории христианского просвещения инородцев Казанского края. М., 1893. В. 1. С. 3-4.

39 См.: Ильминский Н.И. Опыты переложения христианских вероучительных книг на татарский и другие инородческие языки в начале текущего столетия. Казань, 1883.

Из вышесказанного можно сделать следующее обобщение: марийцы Козьмодемьянского уезда склонились к православию под воздействием буржуазной модернизации, географических условий, русско-марийских этнокультурных контактов, просветительской деятельности церкви и школы.

Мы не будем выяснять, какой из факторов оказался более существенным в изменении религиозной ориентации марийцев. Попытаемся ответить на вопрос иного плана: почему именно представители горных марийцев раньше других стали убежденными ревнителями православия? Ответ, видимо, следует искать в давних исторических традициях. Известно, что еще в эпоху войн Москвы с Казанью горные марийцы в отличие от своих луговых соплеменников вместе с чувашами выступили на стороне русского царя. Местная марийская знать долгое время пользовалась царской милостью, получая права собственности на земельные и иные владения. Отношения русских крестьян-переселенцев с местным населением строились на добрососедских началах, что во многом содействовало развитию межэтнических отношений. Разносторонние исторические контакты горных марийцев с русскими подготовили благодатную почву для формирования этнической и религиозной толерантности. Поэтому неудивительно, что здешние марийцы не проявляли особой нетерпимости к действиям православных миссионеров. Известен ряд случаев, когда отдельные лица или группы новокрещеных Козьмодемьянского уезда в XVIII и первой половине XIX в. обращались в православие. Подобные примеры можно найти у П. Верта.⁴⁰ Есть много других свидетельств такого же порядка. Например, в отчете Казанского комитета Российского библейского общества за 1823 г. отмечалось о трепетном восприятии новокрещеными Козьмодемьянского уезда Священного Писания на родном языке.⁴¹ Благодаря многовековым этнокультурным контактам горных марийцев с русскими была подготовлена более благодатная почва, на которой могли прорасти семена православного миссионерства. Поэтому широкое использование родного языка в школе и церкви в пореформенные годы только ускорило процесс этноконфессиональной дифференциации и привело к оформлению группы православных марийцев, из среды которой выходили убежденные ревнители христианской веры, активисты движения за основание религиозных общин и монастырей.

Стремление к иноческой жизни, охватившее постепенно широкий круг новокрещеного марийского крестьянства, приобрело форму религиозного движения с ярко выраженной этнической направленностью. Православные марийцы, а позже и чувашаи хотели создать «свой», национальный монастырь. Те же горные марийцы при желании могли бы поступать в русские монастыри, которые имелись на территории Казанской епархии в достаточном количестве. Например, в 60-е гг. XIX в. в Цивильском

40 Werth, *At the Margins of Orthodoxy*, p. 199.

41 Отчет Казанского библейского комитета за 1821-1822 гг. Казань, 1823. С. 42.

Тихвинском монастыре, расположенном всего лишь в нескольких десятках верст от горномарийских селений, находились только 5 монашествующих.⁴² Но они не желали туда определяться и упорно добивались устройства «своего» монастыря.

3. ОСНОВАНИЕ ПЕРВОГО НЕРУССКОГО МОНАСТЫРЯ

Впервые мысль о марийском монастыре возникла, видимо, в конце 50-х гг. XIX в. Например, священник П. Руфимский первым «черемисским отшельником» называет крестьянина с. Пайгусова Андрея Никитина, который в лесу вблизи реки Суры в 15 верстах от родного дома держал пчельник и подолгу жил в одиночестве.⁴³ Здесь же он ухаживал за несколькими ульями своего приходского священника Леонова. Девственный лес, уединенность, уход от повседневной суеты, частые беседы со своим пастырем пробудили в Никитине сильные религиозные чувства. Он загорелся желанием посвятить себя служению Богу и начать иноческую жизнь. Встречаясь с земляками, он стал с ними делиться своими мыслями и вскоре сумел найти единомышленников. Одним из наиболее деятельных сторонников новой идеи стал Михаил Герасимов, который, самостоятельно овладев грамотой в 30 лет, превратился в фанатичного приверженца православия. Он развернул активную проповедническую деятельность среди марийцев: ходил по деревням, читал крестьянам религиозные книги и даже открывал школы грамоты. Как писал о нем П. Руфимский, «в самое короткое время успел взволновать весь Горномарийский край».⁴⁴ Срубленная М. Герасимовым в Ценибековской лесной даче келья был первым скитом на месте будущего монастыря. Начавшееся среди горных марийцев движение за основание монастыря стало заметным событием в духовной жизни крещеного населения Казанского края. Оно привлекло к себе внимание православного духовенства и миссионеров. Уже в 60-е годы XIX в. периодические издания публиковали статьи о новом явлении в религиозной жизни горных марийцев.⁴⁵ История основания марийского монастыря достаточно хорошо освещена в печати, поэтому, не конкретизируя частные факты, рассмотрим наиболее общие и, на наш взгляд, важные вопросы. Прежде всего выясним отношение основной части населения и властей к учреждению нерусских монастырей.

42 Центральный государственный архив Чувашской Республики (ЦГА ЧР), ф. 290 (Цивильский Тихвинский монастырь), оп. 1, д. 34, л. 9.

43 *Руфимский*. Черемисский Михаило-Архангельский монастырь. С. 4.

44 Там же. С. 5.

45 *Знаменский*. Горные черемисы Казанского края; *Износков И.* Горно-черемисские приходы Козмодемьянского уезда // Труды Казанского статистического комитета. Казань, 1869. № 2.

Путь от первого скита до официального открытия первого марийского монастыря оказался весьма тернистым и долгим, словно сам Господь проверял серьезность их помыслов. Некоторые из учеников М. Герасимова изъявили желание разделить вместе с ним тяготы отшельнической жизни. Вскоре в лесу образовалась своего рода пустынь, где отшельники предавались чтению религиозных книг, занимались пчеловодством и огородничеством, в воскресные и праздничные дни посещали церковь в с. Пайгусово или в г. Васильсурск. На склоне горы ими была вырыта пещера, которую оборудовали как молельню и использовали для проведения учебных занятий. Постепенно у ревнителей иноческого служения укрепилась идея начать ходатайство об основании монастыря. И.А. Износков писал, что это начинание долго не находило понимания и поддержки как у представителей власти, так и среди большинства местных крестьян.⁴⁶

В 1861 г. М. Герасимов обратился к благочинному с. Чермышева М. Кроковскому с просьбой придать официальный ход делу постройки монастыря. Видимо, не случайно отшельники начали свои хлопоты по устройству монастыря в этом году, что вполне объяснялось началом реформ в стране. Тенденция к демократизации общественной жизни и изменение социального статуса крестьян вселяли в них больше оптимизма. Священник М. Кроковский помог марийским крестьянам составить в 1862 г. прошение в Синод об учреждении монастыря. Для церковного ведомства подобное обращение было большой неожиданностью, и оно заняло несколько выжидательную позицию, чтобы, не форсируя событий, основательно изучить состояние дела. Синод предписал казанскому епархиальному начальству собрать подробные сведения о намерениях крестьян по поводу отвода земельного участка и сбора необходимых средств на постройку монастырских сооружений. Благочинный священник М. Кроковский вместе с представителем Палаты государственных имуществ участвовал на крестьянском сходе, где решался вопрос о выделении земли в количестве 150 дес. для будущего монастыря. Сход проходил бурно, крестьяне разделились на две группы – сторонников православия и приверженцев традиционных верований. Первые выступали за выделение земли, а вторые всячески этому противились, не желая лишиться самых лучших сенокосных угодий, в то же время считая затею с основанием монастыря пустой, ненужной и противной марийской вере. Хотя М. Кроковскому и удалось получить необходимое большинство голосов в пользу положительного решения вопроса, столкновения между противоборствующими сторонами после завершения схода еще более обострились. Противники учреждения монастыря склонили на свою сторону многих других крестьян, которые ранее поддержали решение о выделении земельного участка. Приверженцы традиционных верований распространяли среди окрестных марийцев слух о том, что «...с тех пор как Герасимов и его товарищи

46 *Износков*. Материалы для истории христианского просвещения. С. 4-5.

поселились в лесу, киреметь⁴⁷ на них прогневалась: не стало обильных урожаев, поля выбивались градом и, что если возникнет монастырь, то будет еще хуже – оскорбленная киреметь отмстит за это бывшим своим поклонникам».⁴⁸ Этот факт свидетельствует, что в начале 60-х годов XIX в. ряды противников монастырского движения были еще сильны. Временные рамки при рассмотрении этноконфессиональных процессов во второй половине XIX в. представляют важное значение, так как религиозная ситуация, как и социально-экономическая, общественно-политическая обстановка в стране, в эпоху буржуазных реформ менялась достаточно быстро.

П. Верт, ссылаясь на публикации 70-80-х гг. XIX в., пишет о том, что у многих горных марийцев изменилось отношение к традиционным верованиям, в частности, к киремети.⁴⁹ Нам представляется, что для начала 60-х годов еще рано говорить о массовом их переходе в православие, хотя известно, что тогда были среди марийцев ревностные сторонники православия. Зная истинное религиозное состояние марийского населения, светская власть действовала не в пользу активистов монастырского движения. Казанская палата государственных имуществ, узнав о настроениях большинства марийских крестьян, отказалась утвердить приговор о выделении земельного участка под будущий монастырь. С целью проведения повторного дознания и получения положительного приговора к марийцам направили новую комиссию. Но ко времени ее прихода противникам монастыря удалось склонить на свою сторону подавляющее большинство крестьян. На лидера монастырского движения М. Герасимова был составлен донос, в котором его обвиняли в самовольной порубке нескольких десятин казенного леса. П. Руфимский считал, что эта комиссия окончательно провалила порученное ей дело: она легко приняла заключение, что марийцы «не только не уступают землю под монастырь, но даже вовсе и не желают монастыря».⁵⁰ Видимо, возлагать всю вину только на членов комиссии было более чем неверно, так как большинство крестьян видело тогда в монастыре угрозу марийским традициям и их решение объяснялось в тот момент выбором в пользу веры предков. Споры вокруг монастырской темы во многом отражали соотношение между сторонниками православия и ревнителями традиционных верований. В данном случае последних оказалось все же больше. Что касается представителей власти, то они совершенно проигнорировали религиозную подоплеку этих событий, обвинив отшельников в самовольной порубке леса. М. Герасимов,

47 Культ злого духа в традиционных верованиях народов Среднего Поволжья. См.: Денисов. Религиозные верования чуваш; Салмин А.К. Киремет. Чебоксары, 1992; Мокшин Н.Ф. Религиозные верования мордвы. Саранск, 1969.

48 РГИА, ф. 796, оп. 440, д. 982, л. 1.

49 Werth, *At the Margins of Orthodoxy*, pp. 207-208.

50 Износков. Материалы для истории христианского просвещения. С. 9.

взявший всю вину на себя, земским судом был приговорен к оплате штрафа в размере 479 руб. 54 коп. Так как таких денег у обвиняемого не было, ему пришлось «в начале 1865 г. из своей уединенной кельи перебраться в Козмодемьянский уездный острог».⁵¹ После этих событий полиция разогнала и других отшельников из Ценибековской лесной дачи.

Можно предполагать, что идея о марийском монастыре погибла бы окончательно, если бы не энтузиазм новокрещеного крестьянина д. Юль-Кушарги Владимирского прихода Ивана Захарова, ревностного приверженца православия, возложившего на себя хлопоты по учреждению обители. Он стал наиболее активным деятелем и лидером монастырского движения. Пройдя сотни километров пешком, испытав тяготы и лишения, прибыл в Санкт-Петербург и сумел передать прошение об основании монастыря царю, добиться встречи с обер-прокурором Синода и Министром государственных имуществ.⁵² Столь неординарный для простого крестьянина-марийца поступок оказал на высокопоставленных государственных мужей большое эмоциональное воздействие, хотя обращения ходяков к представителям верховной власти в тот период были вполне обычным явлением. Но ходяки от нерусских народов воспринимались государственными чиновниками как особые случаи и представлялись проявлением унификации многосложного российского общества.

Участие монарха и столичных чиновников в судьбе монастыря поставило ход дела в иную плоскость. И. Захаров, получив моральную поддержку со стороны властей, стал действовать еще решительнее. Подписка, объявленная между марийцами о сборе денег на строительные и другие расходы, дала обнадеживающие результаты: предполагаемая сумма составляла 6274 руб. 90 коп. Некоторые крестьяне, следуя примеру И. Захарова, подписавшегося на 300 руб., готовы были жертвовать сотни рублей.⁵³ Но сам сбор денег не вызвал такого энтузиазма, и вместо ранее обещанной суммы по подписке удалось собрать меньше половины. Тем временем И. Захаров продолжал писать в разные церковные и государственные инстанции прошения. Лед, наконец, тронулся: Казанская палата государственных имуществ предписала лесному ревизору Тидеману взять отзыв от крестьян, имевших владения в Ценибековской лесной даче, об уступке своих земель монастырю. 20 ноября 1866 г. Больше-Юнгинское волостное правление представило приговор крестьян об отводе земельного участка. Но еще до принятия этого решения неутомимый И. Захаров снова направился в Санкт-Петербург и сумел заручиться поддержкой обер-прокурора Синода в устройстве монастыря. К моменту возвращения ходяка освобожденный из-под стражи М. Герасимов, и два активиста монастырского движения энергично взялись за решение организационных вопросов. Успеху их

51 Там же. С. 10.

52 Там же. С. 12-13.

53 Там же. С. 13.

предприятия во многом способствовало назначение в том же году на Казанскую кафедру архиепископа Антония, который являлся приверженцем идеи христианского просвещения крещеных народов. С благословения нового пастыря на ниве просвещения трудились Н.И. Ильминский, Н.И. Золотницкий, И.А. Износков и многие другие просветители, в 1867 г. было учреждено миссионерско-просветительское общество – Братство св. Гурия. Позиция Антония сыграла позитивную роль в процессе утверждения в 1870 г. системы Н.И. Ильминского.

При чтении авторов второй половины XIX – начала XX вв. создается впечатление, что основание марийского монастыря состоялось благодаря удачному стечению обстоятельств и подвижничеству отдельных прозелитов, таких, как М. Герасимов, И. Захаров и др. Однако анализ событий убеждает в том, что успех монастырского движения среди горных марийцев стал возможным, прежде всего, вследствие того, что власти осуществляли политику христианского просвещения и духовного обрусения нерусских народов. Вовсе не случайным был приход на руководящие посты в церковном и образовательном ведомстве единомышленников Н.И. Ильминского, ратующих за христианское просвещение «казанских инородцев». Учреждение общин, а затем и монастырей вписывалось в перспективные планы православного миссионерства. Атмосфера религиозного романтизма, христианского просветительства, подвижничества и творческого поиска, царившая в пореформенные годы среди наиболее активной части горных марийцев, благоприятствовала росту монастырского движения. Епархиальное начальство также встало на сторону марийских активистов. Архиепископ Антоний принял деятельное участие в судьбе марийской обители. От его принципиальной позиции тогда многое зависело, так как среди иерархов церкви и высокопоставленных правительственных чиновников было немало противников основания нерусских монастырей. Ведь тогда никто не мог гарантировать успех этого начинания. Можно в определенной степени согласиться с мнением П. Верта, что религиозное движение среди горных марийцев стал важным аргументом для сторонников системы Н.И. Ильминского, чтобы обосновать возможность духовного обрусения нерусских народов.⁵⁴ Таким образом можно утверждать, что учреждение марийского монастыря было обусловлено деятельностью всех ревнителей системы христианского просвещения и связывалось с идеей развития национальной культуры.

Многолетние труды активистов монастырского движения были в итоге вознаграждены: 10 апреля 1868 г. последовал указ Синода, в котором сообщалось, что Министерство государственных имуществ выделяет участок с площадью 60 дес. для основания монастыря. Считая, что учреждение монастыря будет способствовать усвоению марийцами основ пра-

54 Werth, *At the Margins of Orthodoxy*, p. 199.

вославия, Синод решением от 19 января 1868 г. определило обер-прокурору «испросить Высочайшее его императорского величества соизволение на учреждение мужского общежительного монастыря с наименованием Михаило-Архангельского».⁵⁵ 17 марта того же года император утвердил решение Синода о создании такого монастыря, указав, чтобы «при монастыре сем заведена была и школа для обучения детей местных крестьян».⁵⁶

Время открытия первой марийской обители – это пора первых успехов в деле христианского просвещения крещеных народов Казанского края. В конце 60-70-х гг. XIX в. многие марийцы Козьмодемьянского уезда благодаря широкому использованию родного языка в школе и в церкви стали знакомиться не только с христианским учением, перед ними открылись небывалые раньше возможности для познания мира. Представление о «своем» монастыре у марийцев было не только как о церковно-религиозном учреждении, он рассматривался ими как центр культуры и образования, с ним они связывали надежды на духовное преображение. В то же время утверждать, что движение к православию становилось всемарийским, было бы преждевременно. По официальным источникам накануне открытия первой общины горные марийцы продолжали делиться на две категории: истинно преданных христианской религии и придерживающихся традиционных верований. К первой относились преимущественно люди молодые, ко второй – представители старшего поколения.⁵⁷ Проблема конфессионального выбора встала настолько остро, что приводила к конфликтам между сторонниками язычества и православия. Подобные случаи зафиксированы еще современниками. Достаточно подробно отражены эти сюжеты П. Вертом.⁵⁸ Несомненно, рассмотрение данной проблемы нуждается в дальнейшем исследовании, но вернемся к нашей основной теме.

4. РАСШИРЕНИЕ ДВИЖЕНИЯ ЗА ИНОЧЕСКОЕ СЛУЖЕНИЕ СРЕДИ МАРИЙЦЕВ

Религиозно-романтическое движение среди горных марийцев охватило и женскую половину общества. Многие из марийских девушек твердо решились вступить на иноческий путь. В начале 1870-х гг. в с. Малый Сундырь Козьмодемьянского уезда ученицы церковно-приходской школы, «озаренные особым светом любви к Богу», объединились в православную общину. Марийское население уезда к этому времени уже в значительной степени утвердилось в православии. Крестьянские общины, откуда были девушки родом, сочувственно отнеслись к подобному их решению

⁵⁵ *Руфимский*. Черемисский Михаило-Архангельский монастырь. С. 18-19.

⁵⁶ Там же.

⁵⁷ *Таймасов*. Из истории основания. С. 157.

⁵⁸ Werth, *At the Margins of Orthodoxy*, pp. 210-216.

и даже изъявили желание собрать для общины необходимое количество денег.⁵⁹ Так как в Малом Сундыре не имелось подходящих условий для организации монастырского хозяйства и быта, то в судьбе общины самое близкое и горячее участие принял козьмодемьянский купец Иван Зубков, который в 1875 г. предложил поселиться будущим сестрам в Козьмодемьянске в его собственном доме. В скором времени купец приобрел для общины в городе еще два дома, из личных средств выделил для ее содержания 3 тыс. руб. Крестьяне пожертвовали на ее учреждение еще 8 тыс. руб.⁶⁰ Благодаря такой финансовой поддержке община быстро встала на ноги. В 1877 г. она получила официальное утверждение, а через десять лет указом Синода была преобразована в Свято-Троицкий марийский общежительный женский монастырь.⁶¹ В 1898 г. при архиепископе Арсении к нему была приписана Чебоксарская Владимирская чувашская женская община.⁶² Уже на рубеже XX в. Козьмодемьянский Троицкий марийский женский монастырь по своему материально-хозяйственному комплексу, религиозному значению практически не уступал старым и штатным обителям Казанской епархии, имевшим многовековую историю. По числу монашествующих (49 чел.) он занимал второе место в епархии после первоклассного Казанского Богородицкого женского монастыря.⁶³

Православно-религиозное движение среди горных марийцев с учреждением вышеупомянутых монастырей не спало, а продолжало расти и шириться. Действовавшие обители не могли принять всех желающих. В том же Козьмодемьянском уезде в начале 80-х годов еще одна группа верующих девушек начала хлопотать об открытии нового монастыря. Первое прошение поверенного от мирян Малокарачкинской волости, крестьянина с. Пинел Пернягаш Андрея Кузьмина поступило в Синод в декабре 1881 г. Он сообщал о желании 25 марийских девушек поступить в монастырь, о готовности марийских крестьян пожертвовать монастырю 6595 руб. денег и о том, что Малошурмарское общество согласно выделить 83 дес. земли.⁶⁴ Духовное начальство приняло новую инициативу марийцев без особого восторга. В частности, архиепископ казанский Палладий на запрос Синода отметил, что «в Казанской епархии имеются уже два учреждения с инородческим характером... а потому в учреждении нового монастыря по-видимому надобности особой не усматривается».⁶⁵ Тем не менее он считал, что «столь замечательное стремление в некоторых черемисянках к иноческому званию, а равно и заявление их сородичей к готовности жертвовать землю и деньги заслуживают со стороны церковной

59 ГА РМЭ, ф. 197 (Свято-Троицкий черемисский женский монастырь), оп. 1, д. 1, л. 1.

60 Там же.

61 *Стариков, Левенштейн. Православные храмы. С. 60-62.*

62 РГИА, ф. 796, оп. 442, д. 1896, л. 83-85.

63 Там же, оп. 440, д. 982, л. 11-11 об.

64 Там же, оп. 162, д. 1128, л. 1-3.

65 Там же, л. 8.

власти всякого внимания, так что не поддержать пробудившееся в ино-родцах благочестивое настроение было бы не сообразно с требованиями истинной религиозности и с наставлениями Апостола языков, который заповедует: «духа не угасите».⁶⁶ Было решено первоначально организовать богадельню со школою для обучения и воспитания марийских девиц, устроив при ней церковь. Такое решение не удовлетворило желание и настроение марийцев, поэтому Андрей Кузьмин продолжал писать прошения в различные государственные и церковные инстанции, чтобы власти дали добро на учреждение монастыря. Его труды в конечном итоге были вознаграждены: в 1894 г. Синод своим указом закрепил появление нового марийского монастыря. Таким образом, к началу XX в. в одном только Козьмодемьянском уезде действовали три марийские православные обители с более 100 монашествующими, послушниками и послушницами.⁶⁷ Монастыри, несомненно, оказывали большое миссионерское воздействие на население близлежащих селений. В дни церковных праздников в них собиралось огромное число верующих. Существование национальных монастырей пробуждало не только религиозные чувства верующих, но и укрепляло их этническое самосознание на основе православия.

Правда, конфессиональная ориентация большинства горных марийцев на православие не стала выражением общенационального выбора. Основная масса марийского населения, проживавшая на левобережье Волги, не разделяла религиозных взглядов соплеменников горной стороны. Стремление сохранить этнокультурную целостность марийского народа побуждало наиболее активных ревнителей православия вести миссионерскую работу среди приверженцев традиционной веры. Известно, что некоторые активисты религиозно-православного движения поселились на луговой стороне для ведения миссионерско-просветительской работы в качестве учителей и священнослужителей. Они, являясь выходцами из этого народа, зная его язык и традиции, пытались утвердить местное население в христианской вере. В конце 60-х гг. XIX в. сразу несколько марийцев в качестве учителей и проповедников отправились в селения луговых марийцев. Одним из таких миссионеров был Гавриил Яковлев, который переехал с горной стороны в Царевококшайский уезд и всю свою жизнь посвятил христианскому просвещению луговых марийцев.⁶⁸ На левобережье Волги православная миссия столкнулась с массовой индифферентностью крещеного марийского населения к церкви и православия, здесь не отмечалось религиозно-православного движения, какое наблюдалось на горной стороне. Не было почвы, где бы могли взойти зерна православной миссии: в умах и сердцах здешних жителей продолжала

66 Там же.

67 Там же, оп. 440, д. 982, л. 11-11 об.

68 См.: *Износков*. Материалы для истории. С. 6-7.

господствовать традиционная вера. Все народные миссионеры из горных марийцев за исключением Гавриила Яковлева вскоре вернулись на родину.

Опыт деятельности монастырей в Горномарийском крае убедил церковное начальство в их огромном миссионерском значении. Так как луговые марийцы сохраняли полное равнодушие к миссионерско-просветительским идеям, то в этой ситуации с инициативой учреждения монастыря выступило епархиальное начальство. Архиепископ Палладий в 1886 г. сам вышел с предложением в Синод о преобразовании женской богадельни при Входиерусалимской церкви в г. Царевококшайске в православную общину, с училищем при ней для обучения и воспитания марийских девочек. Идея учреждения монастыря нашла понимание и поддержку со стороны высшего духовного ведомства, которое 26 августа 1887 г. приняло решение о его открытии.⁶⁹

5. УЧРЕЖДЕНИЕ ЧУВАШСКИХ МОНАСТЫРЕЙ

Формирование монастырского движения среди чувашей имела некоторые особенности. В целом все условия и факторы, влиявшие на конфессиональный выбор марийцев, можно сказать, повторялись. Но в чувашских районах заметные изменения конфессиональной ориентации крещеных от традиционных верований к православию начались только в 70-80-е гг. XIX в. Идея учреждения чувашского монастыря была заимствована, скорее всего, от марийцев. Известно, что в марийских монастырях были и монашествующие и послушники из чувашей. Многие посещали марийские монастыри в дни церковных праздников.

Инициаторами учреждения чувашской женской обители в начале 90-х гг. XIX в. выступили девушки ряда селений Ядринского, соседнего с Козьмодемьянским, уезда.⁷⁰ Их религиозное мировоззрение формировалось в условиях модернизации российского общества и активизации миссионерско-просветительской деятельности православной церкви, взявшей на вооружение систему Н.И. Ильминского. Значительное воздействие на изменение конфессиональной ориентации чувашей оказала миссионерская школа. К концу XIX в. только число школ Братства св. Гурия достигло 154, из них 64 крещено-татарских, 51 – чувашских, 17 – марийских, 16 – удмуртских, 1 – мордовская, 5 – русских,⁷¹ а количество начальных школ церковного ведомства составило около 500.⁷² В развитии системы христианского образования среди чувашей огромную роль сыграл И.Я. Яковлев. Основанная им Симбирская чувашская школа стала не только образова-

69 РГИА, ф. 796, оп. 168, д. 1112, л. 18-19.

70 *Архангельский*. Александрыйский женский чувашский монастырь. С. 5-6.

71 Там же. С. 65.

72 Отечественная церковь по статистическим данным с 1840 по 1890-91 гг. СПб., 1897. С. 119-120.

тельным учреждением, но поистине центром обновленной православной чувашской культуры. Большое миссионерское значение имели в воспитании молодого поколения переводы христианской литературы. Мы не беремся утверждать, что все девушки, избравшие путь иночества, получали свои знания и христианское воспитание в миссионерских школах. Но ясно то, что чувашское монастырское движение явилось плодом христианского просвещения, которое в эту эпоху стало для многих «молодых» народов тем духовным фундаментом, на котором возводилось здание нового российского общества с единой идеологией, с единой верой. Благодаря системе Н.И. Ильминского миссионерство в Среднем Поволжье было перенесено на национальную почву. Преобразования религиозно-церковной и культурной жизни приводили к изменениям конфессиональной ориентации определенной части крещеного населения, прежде всего, молодого поколения, выбиравшего православную веру в отличие от своих родителей – приверженцев традиционной старины. Инициаторам основания первого чувашского монастыря как и марийским православным прозелитами пришлось преодолеть многие препятствия, прежде чем первые кельи смогли приютить «насельников». После долгих мытарств и настойчивых обращений к властям по разным организационным вопросам 16 октября 1898 г. из Синода последовал указ о разрешении открыть чувашскую женскую общину с наименованием «Община св. мученицы царицы Александры», как того хотели сами устроительницы.⁷³

В конце 90-х гг. XIX в. чувашаи Козьмодемьянского уезда по примеру своих соседей марийцев также решили основать монастырь. Инициатором его учреждения выступили крестьяне Ефрем Иванов из с. Юнги и Яков Савельев из д. Нижние Хачики. Они стали первыми отшельниками, поселившимися в лесу. Вскоре к ним из Раифской пустыни пришел чуваш Кузьма Иванов, который развернул активную работу по устройству обители. Правда, первые поселенцы покинули самозванного наставника, но к Кузьмину стали приходить другие чувашаи. По поводу ходатайства чувашских крестьян в течение 1900-1903 гг. шла переписка между духовными и гражданскими учреждениями и ведомствами. Власти поддержали стремление чувашей к иноческой жизни: Синод своим указом от 20 мая 1903 г. закрепил учреждение нового чувашского мужского Александроневского монастыря. В настоящее время чувашская обитель возрождается. Ровно через сто лет со дня освящения этого монастыря митрополит Чебоксарский и Чувашский Варнава вновь благословил его на духовный подвиг.⁷⁴

Зачатки монастырского движения среди чувашей зафиксированы еще в 80-е гг. XIX в. Но первые стремления к иночеству не нашли понимания со стороны властей, не получали материальной и моральной поддержки

73 Там же.

74 *Васильева*. Со дня освящения. С. 12-15.

местного населения. Например, в 1888 г. 5 чувашских девушек Мусирминского прихода Цивильского уезда с целью начать иноческую жизнь основали келию, однако, не найдя надежных покровителей и встретив упорное сопротивление родителей, разошлись по домам.⁷⁵ В другом случае крестьяне Алымкасинской волости Чебоксарского уезда через своего поверенного Федота Прокопьева 17 августа 1902 г. обратились к Казанскому архиепископу Арсению с прошением основать чувашскую женскую общину. Так как Ф. Прокопьев писал прошения и в другие инстанции, дело приобрело значительный вес. Нам удалось в фонде Казанской духовной консистории ознакомиться с материалами данного дела. Мы не будем в этой работе подробно рассматривать их, лишь отметим, что многолетние хлопоты Ф. Прокопьева основать монастырь оказались бесплодными.⁷⁶ Отказано было и крестьянам с. Абызово Ядринского уезда, которые обратились в церковное ведомство за разрешением учредить женскую обитель. В этом случае отказ аргументировался тем, что упомянутый выше Александрийский чувашский женский монастырь находился буквально в 15 верстах от с. Абызова и в учреждении еще одной православной общины, по мнению начальства, не было никакой необходимости.⁷⁷ В начале XX в. власти ужесточили требования к основанию нерусских обителей, так как оказались не готовыми к тому, что это движение приобретет такой широкий размах.

6. ЭТНИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ В ДЕЯТЕЛЬНОСТИ НЕРУССКИХ МОНАСТЫРЕЙ

Чуваши, как и маришцы, мечтали о своем монастыре, где бы они могли молиться Богу, общаться друг с другом на родном языке, где бы царили понимание и согласие во всем. В одной из своих статей священник Д.Ф. Филимонов привел воспоминания девушек, учредительниц Александрийского монастыря, о том, что их заставило добиваться создания чувашской обители, ведь и они имели возможность определиться в другие женские монастыри, действовавшие в Казанской и соседних епархиях. Они считали, что в русских монастырях чувашки портились, «делались ловкими, бойкими и хитрыми, отказывались от своего рода-племени и совсем пропадали для своих сородичей в смысле просветительном. В то же время русские монашествующие отцы и послушницы насмехались над инородками, презирали их и обзывали всяческими унижительными словами...»⁷⁸ Этот

75 Филимонов Д.Ф. Об инородческих монастырях и общинах Волжско-Камского края // Сотрудник Братства св. Гурия. Казань, 1910. № 48. С. 762.

76 НАРТ, ф. 4, оп. 134, д. 67, л. 170-174 об.

77 Там же, оп. 1, д. 120693, л. 1-5.

78 Научный архив Чувашского государственного института гуманитарных наук (НА ЧГИГН), отд. 2, ед.хр. 247, л. 142.

пример имеет очень важное значение для понимания настроения чувашских христианских прозелитов. Они не хотели превращаться в русских, их не устраивала роль второго плана, они хотели быть равными со всеми единоверцами. В материалах, освещающих деятельность марийских и чувашских монастырей, рельефно проявляется стремление монашествующих и послушников из нерусских народов сохранить этническую специфику обителей.

Учреждение чувашских монастырей происходило уже на рубеже XX в., когда буржуазные преобразования во многом модернизировали российское общество. Крестьянский мир по сравнению с серединой XIX в. во многом стал другим. Менялось мировоззрение крестьянства, старые традиционные обряды вытеснялись новыми. Молодое поколение всегда быстрее впитывает новые идеи и адаптируется к реалиям жизни. Развитие образования, открывшиеся возможности более тесных межэтнических экономических и культурных контактов значительно расширяли информационное поле. Нерусские народы стали знакомиться с достижениями мировой цивилизации. По мере осознания своей отсталости от образованных, цивилизованных народов в них пробуждалось желание подняться до их уровня. Так как для марийцев и чувашей примером служили, прежде всего, их соседи русские, то они принимали православие, открывали школы, монастыри не потому, что хотели сделаться русскими, а потому, что стремились стать с ними вровень. Здесь уместно привести отрывок из воспоминаний видного чувашского просветителя И.Я. Яковлева, который загорелся мыслью просвещения родного народа, когда в 1864 г., работая мерщиком в Сызранском уезде Симбирской губернии, впервые задался вопросом: почему у других народов есть письменность и нет у чувашей? Тогда же в имении поляка Осипа Львовича Косинского И.Я. Яковлев узнал, что у поляков, как у русских и татар, есть книги на родном языке. «Почему же, думалось мне, нет таких книг на чувашском языке у чуваш? Мне было досадно и обидно»,⁷⁹ – вспоминал просветитель.

В деятельности нерусских монастырей просматривается стремление сохранить национальную специфику, которое выражалось в желании иметь «своего» настоятеля, «своих» иноков, богослужение на родном языке, традиционный уклад в монастырском хозяйстве и др. Духовное начальство, открывая нерусские монастыри, не только преследовало чисто религиозно-миссионерскую цель, но и осуществляло государственную обрусительную политику. Поэтому с первых дней их учреждения начинало разными способами вытеснять из них все национальное. Например, епархиальное начальство в Михаило-Архангельский марийский монастырь стремилось направить значительное число русских с тем, чтобы сократить количество монашествующих марийцев и постепенно утвердить единые правила монастырской жизни по образу русских монастырей. В первое время ма-

⁷⁹ Яковлев И.Я. *Моя жизнь*. М.: Республика, 1997. С. 108-109.

рийцы пытались сопротивляться обрусительной политике начальства. П. Руфимский отмечал, что «братия-черемисы относились с каким-то тайным недоброжелательством ко всем инокам не черемисам. Всякий новичок из последних встречался черемисами как их соперник, личный враг, который отнимает у них то, что с таким трудом приобретено было ими... Стоило только не черемисину хоть не много в чем-нибудь проявить свою самостоятельность, как сейчас же поднималась партия черемисская, и со всею силою своей подозрительности ко всему не черемисскому устремлялось на этого непрошенного новатора, как своего личного соперника и врага».⁸⁰ Недовольные обрусительной политикой церкви Михаило-Архангельский монастырь покинули его основатели М. Герасимов и А. Кириллов.⁸¹ А другой его строитель И. Захаров, принявший монашество под именем Иона, вел постоянную борьбу с русским настоятелем Паисием, проводившим, как он полагал, политику вытеснения марийского элемента.⁸² Братия из марийцев также была против настоятеля Паисия, который, как полагали монашествующие, «по жестокости сердца своего» был не расположен к марийскому монастырю. Подобное мнение имели и крестьяне близлежащих селений, которые очень ревностно следили за монастырской жизнью. В сентябре 1877 г. марийцы д. Виловатов Враг обратились в Синод с прошением возобновить школу при монастыре для обучения марийских мальчиков. Просители обвиняли Паисия в том, что он «разогнал мальчиков этих самопроизвольно из училища и тем порушил черемисское образование...».⁸³ Крестьяне писали: «Наш монастырь может процветать тогда, когда учредится школа при нем крестьянских мальчиков и когда будет назначен учителем окончивший курс в семинарии из черемис Василий Захаров».⁸⁴ В приведенном примере снова проявляется желание марийцев иметь в монастырской школе «своего» учителя, который будет служить «черемисскому образованию». Причина таких межэтнических трений объяснялась, на наш взгляд, желанием монашествующих отстоять национальную специфику нерусских монастырей, сохранив в них свою этническую идентичность.

В Александрийском чувашском женском монастыре замена настоятельницы-чувашки русской Смарагдой и запрещение всего чувашского привело к открытому выступлению монахинь и послушниц в защиту своих интересов. Сначала они лишь тихо роптали, высказывая сожаление по поводу удаления настоятельницы Маргариты. Новая настоятельница, ничего не знавшая по-чувашски, была против богослужения и церковного

80 *Руфимский*. Черемисский Михаило-Архангельский монастырь. С. 124-125.

81 Там же. С. 100-101.

82 Там же. С. 104-105.

83 РГИА, ф. 796, оп.158, д. 841, л. 2-3 об.

84 Там же.

песнопения на чувашском языке. По воспоминаниям послушниц, она говорила, что чувашаи хуже татар, «...на поганом чувашском языке не следует служить» и т.д.⁸⁵ Подобное отношение глубоко оскорбляло чувства сестер, столько труда и энергии вложивших в дело основания обители. Они с горечью отмечали: «Около нас русских нет, да русские давно нашли путь спасения, а чувашаи здешние очень многие живут еще по прежней чувашской вере. Посему в нашей общине матушка должна быть из чуваш, или русских, но непременно знающих язык чуваш и любящих их».⁸⁶ Послушницы и богомольцы также предпринимали неоднократную попытку добиться замены Смарагды, но безрезультатно. Церковное начальство усмотрело в действиях монашествующих бунт против утвержденных начальством порядков и восстановило порядок и спокойствие в монастыре с помощью урядника и полицейских.⁸⁷ Несколько сестер были уволены из монастыря. Конфликты на национальной почве возникали здесь и в последующем.

Отмечая эти факты, мы не намерены абсолютизировать стремление монашествующих к этнической исключительности. Возможно, под воздействием официальной политика христианизации и русификации в сознании многих верующих утверждалась мысль о достижении спасения только через неукоснительное соблюдение догматов русско-православного вероисповедания. Большинство русских священнослужителей внушали нерусской пастве, что только славянский язык угоден Богу. Среди определенной части верующих появлялись активные защитники русско-православных традиций, выступавших против всего национального в богослужении. Например, в отчете Александрo-Невского монастыря за 1908 г. имеется надпись на чувашском языке, выполненная, скорее всего, игуменом Антонием, которого возмущало негативное отношение самих чувашей к службе на родном языке. Он, в частности, писал: «Один послушник заявил, что молитва на чувашском не доходит до Бога... Удивительно, чувашаи совершенно не уважают свой язык... в то же время понимают ли хоть что-то по-славянски».⁸⁸ Пренебрежительное отношение к языку, культуре предков возникало по той причине, что некоторые представители нерусских народов хотели быстрее причислить себя к более цивилизованному русскому этносу, отгородиться от «отсталых» соплеменников. Но это не объясняется единственно конфессиональной ориентацией. И в со-

85 Там же. С. 125.

86 НА ЧГИГН, отд. 2, ед. хр. 247, л. 149.

87 Там же; *Филимонов Д.* К характеристике системы Ильминского // *Чичерина С.* У приволжских инородцев. Путевые заметки. Приложение. СПб., 1905. С. 92-93; *Денисов.* Религиозные верования чуваш. С. 331.

88 ЦГА ЧР, ф. 339 (Александрo-Невский Чувашский мужской монастырь), оп. 1, д. 2, л. 48.

ветское время, когда господствовала атеистическая идеология, и в наши дни проявление этнокультурного нигилизма имеет место.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Приведенный материал показывает, что монастырское движение стало определенной вехой в христианизации крещеных нерусских народов Казанского края, заметным явлением в их духовной жизни, ориентиром существенных этноконфессиональных перемен, форпостами православия. Идея иноческого служения, зародившаяся как народная инициатива, завоевала официальное признание и была признана властью в качестве новой формы утверждения православия среди крещеных нерусских народов. Возникновение и развитие православно-религиозного движения свидетельствует не только об изменении вектора конфессиональной ориентации, но и о глубоких преобразованиях мировоззренческого плана.

В православно-монастырском движении нерусских народов наиболее рельефно отразились, с одной стороны, перемены в теории и практике православного миссионерства, с другой – рост национального самосознания. Автор считает, что утвердившееся в историографии положение о том, что монастыри стали результатом официальной политики христианизации нерусских народов, не в полной мере отражает особенности этноконфессиональных процессов в рассматриваемую эпоху. Монастырское движение в большей степени явилось отражением модернизации самих этносов. Светская и духовная власть особенно в 60-70-е гг. XIX в. не имела единой, последовательной позиции по отношению к нерусским монастырям. Каждая из властных структур действовала исходя из своих ведомственных интересов.

Усвоение основ христианского учения происходило не только посредством миссионерской деятельности церкви, но и через бытовые контакты крещеного нерусского населения с православными. Интенсификация экономических и культурных связей в период буржуазного развития способствовали расширению информационного поля. В свою очередь деформация традиционных верований, тем более смена веры, привели к тому, что национальный язык стал главным условием этнической идентификации. В то же время неимоверно возросла потребность в языке межнационального общения, в роли которого активнее начинает выступать русский язык.

Официальная власть вынуждена была учитывать реалии времени и поддержать тягу народов к образованию, духовному обновлению на христианско-православной основе, в то же время всячески препятствуя исламскому влиянию и сужая функционирование языческих культов. Перемены в этнокультурном развитии народов региона были учтены Н.И. Ильминским при создании миссионерско-просветительской системы. Он лаконично выразил основную суть своей системы в широко известной триаде,

сформулированной в письме к К.П. Победоносцеву: «Мои снаряды, – инородческие книги, инородческое богослужение, инородческий причт церковный со священником во главе».⁸⁹ То есть миссионер-просветитель в основу христианского просвещения нерусских народов ставил родной язык, которому, однако, отводилась лишь промежуточная роль в усвоении основ христианского учения и первоначального овладения русским языком. Н.И. Ильминский считал, что привитие «инородцам» православия гораздо быстрее поможет решить задачу их духовного обрусения. «Мы обрусение понимаем глубже. Мы берем русского человека в идеале, и этот идеал стараемся усвоить инородцам. Русский идеал есть по преимуществу – православие, вот почему на православии мы и настаиваем. Коль скоро инородец усвоил себе православие сознательно и убежденно, умом и сердцем, он уже обрусел»,⁹⁰ – писал он, полемизируя со своими оппонентами – ревнителями прямой русификации.

Приведенные в статье материалы отражают стремление крещеных марийцев и чувашей создавать обители по этническому принципу с широким использованием родного языка не только в монастырском быту, но и в школе и в богослужении. Анализ же действия властей свидетельствует о целенаправленной политике на русско-православную унификацию нерусских обителей, об усилении тенденций на прямую русификацию монашествующих. Научное изучение истории нерусских монастырей находится пока на начальном этапе. В настоящей статье были затронуты только некоторые общие вопросы монастырского движения в Среднем Поволжье. Надеемся, что работа привлечет внимание историков, этнографов, религиоведов к этой малоизученной, но весьма актуальной теме и послужит отправной точкой для новых исследований многогранной деятельности нерусских монастырей.

89 Письма Н.И. Ильминского к К.П. Победоносцеву. С. 178.

90 *Знаменский*. Горные черемисы Казанского края. С. 204; *Денисов*. Религиозные верования чуваш. С. 302.