Ю. В. Семёнов

НЕКОТОРЫЕ ИТОГИ ХРИСТИАНИЗАЦИИ ВОСТОЧНО-ФИНСКИХ НАРОДОВ К СЕРЕДИНЕ XIX ВЕКА

Работа представлена кафедрой этнологии
Удмуртского государственного университета.

Середина XIX столетия – важнейший этап в жизни России, связанный с подготовкой и отменой крепостного права, вступлением России на путь капитализма. Восточные финны России подошли к нему, уже серьезно отставая в социально-экономическом развитии от ее славянских и тюркских народов. У каждого народа сложилась к этому времени своя специфика восприятия христианства, что во многом определило характер его развития в пореформенный период.

Ключевые слова: *восточно-финские народы (коми, мари, мордва, удмурты), «Великая реформа», христианизация, язычество.*

Yu. Semyonov

SOME RESULTS OF CHRISTIANISATION OF THE EAST-FINNISH PEOPLES TOWARDS THE MIDDLE OF THE 19TH CENTURY

The middle of the 19th century is a major stage in Russia's life, connected with preparation and realisation of the Emancipation Reform of 1861, the entry of Russia into the way of capitalism. The eastern Finns of Russia approached it, seriously lagging

behind in social and economic development from the Slavonic and Turkic people. By that time each nation had their own specific features of Christianity perception, which in many respects defined the character of its development in the after-reform period.

Key words: *East-Finnish people: Komi, Mari, Mordvinians, Udmurts; "Great Reform", Christianisation, paganism.*

Восприятие христианства восточно-финскими народами – христианизация – протяженный по времени процесс, который включает в себя: знакомство с началами христианской религии, в первую очередь с обрядовой стороной; принятие структуры и роли государственной православной церкви; принятие христианства «для себя» как веры, не требующей доказательств, при отношении к другим религиям как неистинным, ложным, враждебным. Христианизация предполагает также знакомство обращаемых с началами вероучения через вероучительную пропаганду христианства с целью духовного приобщения к вере. Переход в православие означал признание не только политической и духовной власти русского сюзерена, но и признание утраты прежних духовных ценностей.

Условия развития конфессиональной структуры восточно-финских народов (коми, мари, мордвы и удмуртов) на протяжении многовекового взаимодействия с христианским миром в итоге, определили и тип конфессиональных процессов. На этом исторически длительном этапе особое место занимает середина XIX столетия как итог докапиталистического развития Российской империи. Переходу России на рельсы буржуазного пути развития в феврале 1861 г. предшествовали эволюционные изменения первой половины XIX столетия, подготовившие «Великую реформу». Исследования конфессиональной политики, которая оказывала воздействие на образ жизни и мыслей восточных финнов России в это время, во многом помогут понять и современные проблемы этнокультурного развития восточных финнов.

Конфессиональное сосуществование, которое издавна имело место в Урало-Поволжье, всегда характеризовалось, с одной стороны, скрытым противостоянием религий, а с другой стороны, их взаимопроникновением. На протяжении столетий при определении положения человека в обществе решающую роль играло вероисповедание. Однако конфессиональные различия в основном совпадали с национальными и поэтому де-факто носили национальный характер. Во многих случаях вслед за актом присоединения к официальной церкви следовала этническая ассимиляции новообращенного. К середине XIX столетия государство признавало принцип свободы вероисповедания для христиан иностранных исповеданий, евреев, магометан и язычников. Однако понятие «веротерпимость» не было абстрактным. Среди конфессий законодательно выделялись более терпимые и менее терпимые. Принцип «мы вами владеем, вы нам подчиняетесь, платите налоги, за это живите и веруйте, как хотите» [3, с. 19] реализовался в указах, определявших конкретные условия жизни «иноверцев». С начала XIX в. – периода интенсивной законотворческой деятельности – этот тезис получал правовое обоснование. Уложением о наказаниях 1845 г. было окончательно расписано место каждой конфессии в политической системе страны, определены права и обязанности их представителей [16, с. 64]. В религиозной российской иерархии после православия и других христианских церквей мусульманам, иудеям и язычникам была отведена третья – низшая ступень.

С начала столетия все заметнее становилось влияние русской культуры на развитие каждого народа, что, в частности, выражалось в росте числа смешанных браков, в бытовом использовании русского языка и, как следствие, активизации процессов ассимиляции. Но каждый из восточно-финских народов России сумел сохранить духовную самостоятельность и устойчивость этноконфессиональной общности. Это предполагает прежде всего наличие адекватного этнического самосознания и самобытной культуры, сознание своей этнической принадлежности, а

также приверженность к своим традициям и ритуалам. Конфессиональный компонент наиболее заметен был в обыденной жизни, где элементы традиционных религий наиболее ярко проявлялись в земледельческой и охотничьей магии, в поминальных и свадебных обрядах. Широко были распространены магические обряды, охранялись священные деревья и рощи, от отца к сыну от матери к дочери передавались сказки, легенды и мифы. Большое влияние имели шаманы, колдуны, жрецы. Вопреки мощному влиянию христианства, «старшим» богом удмуртов оставался Инмар, мари – Нишке, т. е. божествами, непосредственно связанными с конкретным определенным народом.

В начале XIX в. обозначилось отставание восточных финнов от народов, населявших центральную и западную часть Европейской части России. Свою оценку причины отсталости восточных финнов в целом дает писатель П. И. Мельников-Печерский: «Слишком позднее введение христианства (XIV в.) также имело большое влияние на падение гражданственности бярмийцев. Если бы Евангельское учение озарило их несколькими столетиями ранее, их гражданственность (вероятно, государство. – *Ю. С.*) не пала бы» [5, с. 66]. Однако уже тогда некоторые исследователи считали, что причины его заключались не в запоздалом крещении, а в условиях социально-экономического и культурного развития восточно-финских народов, в их историческом прошлом, в суровых природно-климатических условиях проживания, частичной изоляции этих народов.

Принятие православия восточными финнами в течение XIV–XVIII вв. являлось духовным признанием вхождения народов в состав Российского государства на основе подданничества, утраты ощущения самостоятельности. Их вхождение в имперский суперэтнос при посредстве православия «снимало» этнические рамки, но в то же время снижало потенциал этнического самосознания восточных финнов. При посредстве христианской религии эти народы вошли в систему, объединившую этносы в рамках единого конфессионального континуума. Кроме того, этносы приобщились к великой исторической традиции, которая выбрала из всего многообразия ценностей приоритетные и сообщила им трансцендентный характер – вывела их из сферы критики и тем самым предупредила релятивизацию ценностей. Это было весьма важно в условиях серьезного кризиса и длительной трансформации традиционного языческого мировоззрения всех восточных финнов.

Приверженность языческому пантеону божеств означала в то же время ограждение восточно-финского общества от поднявшейся на более высокую ступень булгаро-татарскои культуры – мусульманской цивилизации. Поэтому основной вектор этноконфессионального развития восточно-финских этносов на протяжении последнего тысячелетия – это христианизация в русле православия, ассимиляция (отчасти насильственная, отчасти добровольная) и упорное сохранение, а с конца XX в. – возрождение языческих культов и этнического самосознания.

В течение первой половины XIX в. предпринимаемые властями меры миссионерского воздействия на крещеное нерусское население не принесли желаемого результата, однако встречались случаи конфессиональной дифференциации в среде отдельных этнических групп. Наиболее заметно обозначились различия в религиозной ориентации горных и луговых марийцев.

На территории расселения горных марийцев к середине XIX в. деятельность православного духовенства дала ощутимые результаты, и в начале 50-х гг. XIX в. у них стало наблюдаться стремление к православию, получившее впоследствии форму национально-миссионерского движения за утверждение в христианской вере всех марийцев. Успехи православия в Горномарийском крае миссионер И. А. Износков объяснял проповеднической деятельностью приходского духовенства, тем, что священники хорошо знали родной язык своих прихожан [2, с. 1–3].

Следует отметить, что переводы священных книг на языки восточно-финских народов, появившиеся в первой четверти XIX в., ввиду

отсутствия корпуса подготовленных переводчиков не могли быть высокого качества, да и среди священнослужителей количество знавших местные языки было невелико. Данное суждение ни в коей мере не умаляет ни роли изданий, ни, тем более, издателей. Оно лишь подчеркивает отсутствие данных о «встречном» движении, о восприятии восточно-финскими народами нового для них явления – печатного слова. Возникший в конце XVIII столетия слой письменной культуры восточных финнов, весьма тонкий еще в середине XIX в., не играл определяющей роли; лишь к началу XX в. станет основным каналом распространения православия.

С первыми переводами книг Нового Завета связано знакомство восточных финнов с письменным обозначением своих этнических, языческих терминов в ином, христианском контексте. Их использование в религиозной литературе и церковных обрядах с начала XIX в. вплоть до нашего времени, с одной стороны, обозначало понимание основ христианства восточными финнами, а с другой – позволяло принять его как «свою», понятную религию, в которой персонажи, носившие греческие и семитские имена, говорили по-удмуртски, по-мордовски и т. д., имели одного старшего Бога – Инмара, Нишке и т. п. Перелом в отношении восточных финнов к христианству назревал медленно, преодолевая мощную инерцию язычества. О такой ситуации последний Обер-прокурор Синода А. Карташев впоследствии писал: «…язычник однако же защищает своих богов с оружием в руках, но лишь как свое национальное достояние; он отвергает чуждую религию, но лишь как символ порабощения, и если особенно встает против христианства, то только потому, что не может никак понять с своей точки зрения странной позиции христианства как части, по его мнению, общечеловеческой религиозной истины – быть каким-то всеисключающим целым, не терпит, как богохульства, отрицания со стороны христианства его национальных богов» [4, с. 146].

С одной стороны, такой подход помогал восприятию христианства как религии, но с другой – не поднимал язычника до высот духа, а, напротив, сводил мировоззренческие, философские основы христианства к обыденному, крестьянскому миропониманию, не позволял в суете обыденных забот подняться до сложных философских обобщений и абстракций. Вряд ли к такому обобщению было готово и большинство сельских священников той поры.

Под влиянием православия среди самих марийцев Козмодемьянского уезда появились активные пропагандисты христианской веры. Так, марийские крестьяне Михаил Герасимов, Иван Захаров, Андрей Кириллов в конце 50 – начале 60-х гг. XIX в. выступили инициаторами учреждения первого «инородческого миссионерского монастыря» в Казанском крае. В результате предпринятых ими усилий был открыт мужской монастырь православной инородческой общины [2, с. 2].

Православные миссионеры воспитали грамотных марийцев – активных поборников православия, таких как Андрей Григорьев, Гавриил Яковлев, Петр Дмитриев, Егор Афанасьев. Как отмечал И. А. Износков, «это в то время были единственные граматники-миссионеры между черемисами. Их работа по христианскому просвещению язычников была направлена на достижение прихожанами духовных высот христианства» [2, с. 3]. Очевидно, восприятие православия казалось реальным выходом из неграмотности, шагом в направлении приобщения к иной, более высокой культуре.

У луговых марийцев христианское просвещение к середине XIX в. делало лишь первые шаги. Наиболее ярким примером осознания единства народа и поддержки его духа являлись всемарийские моленья, которые, как правило, проводились раз в четыре года. Для совершения языческих обрядов в священные рощи собирались тысячи марийцев из различных губерний. В условиях отсутствия военного, служилого, торгово-экономического сословия именно марийские жрецы приняли на себя роль хранителя «души народа».

После волны массовых всемарийских молений 1828 г. власти предприняли попытку подготовить священников из марийских

детей и определить их в новокрещенские марийские приходы. Но реализовать задуманное не удалось. Основные причины неудачи состояли в том, что дети, оторванные от родителей, не смогли адаптироваться в иной этноконфессиональной среде. Постоянные стрессы, отсутствие нормальных условий жизни приводили к частым болезням и даже смерти воспитанников. В то же время они не могли усвоить знания, которые преподавали им на русском языке, поэтому многие оставляли обучения, не завершив курса. Из марийских мальчиков лишь Трофим Удюрминский, окончив курс, был рукоположен в священники [8, с. 119]. В 40-е гг. XIX в. он стал переводить христианские тексты на луговой марийский язык, но его деятельность не получила поддержки у духовных и светских чиновников.

В мордовской среде закрепление православия произошло во второй половине XVIII – начале XIX в., когда оно проникло в быт, стало составной частью уклада. В 1828 г. казанский архиепископ Филарет, обосновывая необходимость возобновления православной миссии в Поволжье, дал развернутую характеристику религиозно-нравственного состояния нерусского православного населения Казанской епархии. В частности, он писал, что наиболее утвердившимися в православной вере являются мордва. Успех православного миссионерства среди мордвы Филарет связывал с расселением их между русскими и большим влиянием последних на новокрещеных в культурном и религиозном отношениях.

Вчерашние язычники по-своему представляли и таинства церкви. Особая роль отводилась исповеди и проповеди, где сельский священник был, что называется, вне конкуренции, приводя примеры и цитаты из священных книг. Проповедник претендовал на роль «интеллектуального лидера» своего прихода и поэтому должен был знать все стороны жизни прихожан. Беседуя с прихожанами, священник самым интенсивным образом пытался реализовать их собственный интеллектуальный потенциал, взывал к той картине мира, которая, по его мнению, существовала в сознании паствы. Но «обратная связь» налаживалась с большим трудом. Так, священник Пензенской губернии констатировал, что «на исповедь мордва смотрела как на секретный допрос, и когда его спрашивали, не грешен ли он в том-то, то он отвечал: «Я не грешен, а вот такой-то грешен делает» [11, с. 4]. Следует заметить, что территории, населенные мордвой, значительно раньше других районов Среднего Поволжья, еще в XIII–XV вв., оказались в сфере политических и экономических интересов рязанских и нижегородских князей, а впоследствии и московских правителей, что обусловлено более ранними и тесными этнокультурными взаимоотношениями мордвы с русских. На практике среди мордовского населения разных уездов, не говоря уже о жителях других губерний, наблюдались различия в верованиях и обрядах. В самосознании мордвы христианство более всего закрепилось в традиционных контактных зонах, и объясняется это интенсивностью и продолжительностью этнокультурных контактов мордовского населения с русскими, татарами, чувашами и т. д.

В то же время темпы христианизации мордвы даже в середине века оценивались как невысокие. В частности, профессор Казанского университета. И. Н. Смирнов заметил: «Чем далее мы будем подвигаться на юг и восток от Нижегородского уезда, тем отчетливее будут вырисовываться эти (языческие. – *Ю. С.*) верования под слабо еще усвоенным христианством» [8, с. 115].

Сложный ход синкретизации православия и язычества в мордовской среде вызвал к жизни интереснейший феномен – появление религиозного лидера, новокрещена, крепостного крестьянина вотчины графини Сент-Приест, деревни Большое Сескино Терюшевской волости Нижегородской губернии Кузьмы Алексеева. В его учении причудливо переплелись и представления о конце света, и языческие верования мордвы, и мысли о свободе.

Анализ документов, опубликованных профессором В. А. Юрчёнковым [18, с. 12], приводит к выводу, что К. Алексеев для крестьянина был достаточно хорошо знаком с библейской историей. В его призывах звучит не только имя Христа и царя Давида, но и

библейские притчи. В. А. Юрчёнков считает, что К. Алексеев попытался таким путем стимулировать национальное самосознание народа, создать дополнительные факторы для его выживания.

На призыв К. Алексеева к всеобщему молению откликнулось свыше четырех тысяч человек. Однако ожидание Страшного Суда не оправдалось, и многие из его сторонников отвернулись от несостоявшегося пророка. Суд земной приговорил К. Алексеева к сечению плетью, вырезанию ноздрей, наложению клейма на лоб и щеки и ссылке на поселение в Иркутскую губернию. Епископ Нижегородский и Арзамасский Вениамин лично объезжал волость с полицией и помещиками, назначал к каждой десятидворке новокрещеных жителей, получивших приказание «наблюдать, дабы живущие в оных препорученых им дворах новокрещены не исправляли никакого моления по мордовским богам, а молились бы по-христиански» [18, с. 17].

Подобные выступления происходили в течение всего века и в среде других народов. По всей видимости, в то время это была единственно возможная форма как этнической идеологии, так и социального протеста.

К середине века сложился мордовский вариант православия, охарактеризованный В. О. Ключевским как двоеверие [10, с. 309]. Стали заметны изменения в повседневной жизни, обрядах поволжских финнов (икона стала принадлежностью быта и целого ряда обрядов, на кладбищах вместо срубов стали ставить кресты и т. п.). Началась трансформация мировоззрения, была воспринята идея о сотворении мира Богом, языческие представления о загробном мире совместились с христианскими представлениями о рае и аде и т. д. Традиционные языческие представления мордвы о мироздании, сопряженные с рядом определенных ритуальных действий, к началу XIX в. они вобрали в себя существенные элементы христианского учения и фактически превратились в синкретическую религию, национальный вариант православия [18, с. 16].

По оценке первого исследователя христианизации удмуртов профессора П. Н. Лупнова, к концу XVIII в. состояние христианства среди новокрещеных удмуртов можно представить в следующем виде: «В середине вотского края и особенно в его южной половине наблюдается довольно сильная привязанность вотяков к язычеству и отрицательное отношение к христианству. По мере приближения к окраинам вотского района, особенно по направлению к западу и северо-западу, преданность к язычеству начинает ослабевать, заменяясь постепенно усиливающимся расположением к выполнению христианских обрядов. На границе вотского края – в местах сожительства вотского и русского населения, вотяки в религиозном отношении или, точнее, в усердии к Церкви уже немногим отличаются от своих соседей» [6, с. 259].

Когда в 1830-х гг., с учреждением среди вотяков Вятской губернии специальной миссии, на местах начались сильные преследования за совершение молений по языческим обрядам и за уклонение от исполнения христианских обязанностей, эти меры не встретили поддержки со стороны императора. В частности, свидетельством двойственного характера государственной политики может служить дело о языческом жертвоприношении Чутырских вотяков, расследованное Сарапульским земским судом в октябре 1836 г. и переданное на рассмотрение Вятской духовной консистории.

По данному делу в январе 1837 г. было впервые определено язычество как проявление непросвещенности народа неумышленным сопротивлением властям, а привязанностью к старине: «Так как действие сих вотяков есть плод невежества и старинного предубеждения, то ограничиться в сем случае только духовным увещеванием… и засим производство оного прекратить» [13, с. 128]. На Вятку неоднократно поступали высочайшие повеления Николая I, который во второй четверти XIX столетия приказывал «не преследовать сих людей за невежество, но местному духовенству стараться заменять таковые языческие обряды установленными православной церковью молебствиями» [13, с. 132].

Льготы со стороны правительства, рекомендации неприменения жестких мер в деле

христианизации предполагали использование священнослужителями исключительно метода убеждений. Заданное «сверху» направление привело к тому, что православное русское духовенство вело пропаганду христианства без должного рвения, что частично объяснялось и низкими доходами священнослужителей, и их незаинтересованностью в дополнительной, небезопасной, но неоплачиваемой работе.

Не включая сложных и затратных механизмов внутреннего изменения духовной культуры язычников, церковь вела борьбу с язычеством через ликвидацию артефактов, отражающих мировоззрение инородцев. В частности, документально зафиксировано, что 28 февраля 1838 г. священник села Мултан отнял у вотяков деревни Сюндыга идола. 27 октября того же года священник села Сюмсей отобрал у вотяков 7 дендоров (родовых знаков). В 1841 г. священник села Узинского Капачинский убедил прихожан нарушить воршуды. В 1840-х гг. священник Сатрапинский собрал в своем приходе 7 воршудов (коробов с языческими ритуальными принадлежностями) и при общей сходке жителей тех селений, где они были найдены, сжег их [13, с. 186].

Губернские и уездные ревнители христианской веры, особенно в провинции, считали основным методом искоренения язычества силовое давление. Разумеется, в первую очередь прибегали к ликвидации сакральных мест язычества. Так, в 1828 г. был взорван священный камень марийцев, о чем было доложено царю [1, с. 188].

Система религиозных представлений коми и коми-пермяков к этому времени, по своей сути, сложилась как синтез или компромисс между христианством и их старыми языческими верованиями, причем влияние первого на их духовную жизнь по большей части было поверхностным. В то же время, несмотря на восприятие христианства в XIV в. и четыре века пребывания в тесном контакте с русскими в одном государстве, они не утратили сознания своей этнической принадлежности. Они научились жить в состоянии некоего конфессионального симбиоза, не выражая активного силового противодействия христианизации и ассимиляции, но и не поддаваясь ей.

Становясь в крае официальной идеологией, христианство для пропаганды новых идеалов использовало искусство и используемый им универсальный символический язык для синтеза традиционного творчества с христианским сакральным искусством. Как писал академик Б. А. Рыбаков, само «русское церковное искусство было пронизано языческими элементами. Языческие сюжеты дополняли, с точки зрения древнерусского человека, христианскую символику… Языческое соседствовало рядом с христианским на одном предмете» [6, с. 74].

Примером подобного соседства могут служить многочисленные пермские деревянные резные круглые скульптуры православных святых. Их спецификой являлось не плоскостное, а объемное изображение, и не канонических ликов православных святых, но легко узнаваемых по антропологическим особенностям лиц пермяков – древнего населения края. Хотя догматическое православие отвергало такие изображения, но они были широко распространены, особенно на территории Верхнего Прикамья.

В 1838 г. Святейший Синод секретно распорядился «не преследовать за невежество», т. е. за совершение языческих обрядов, а в 1846 г. министр государственных имуществ Киселев предложил Николаю I комплекс мер, нацеленных на цивилизованное вытеснение язычества. Но, как это всегда бывало в России, благие намерения «сверху» не находили отклика «снизу».

В первой половине XIX в. основная часть новокрещеных практически ничем не отличались от своих соплеменников-язычников, о чем писали в отчетах, как духовные, так и светские начальники губернии. Например, казанский губернатор в отчете за 1828 г. сообщал: «...Христианская религия, …на них действует весьма мало, ибо некоторые крещеные чуваши и черемисы едва ли отличаются еще до сего времени чем-либо от идолопоклонников» [10, с. 4]. А. Фукс в своих этнографических очерках о чувашах и марийцах достаточно образно отразила состояние их религиозных верований в середине XIX в.: «О них можно сказать, что

они от своей религии отстали, а к нашей не пристали» [17, с. 49].

Из всех крещеных народов Урало-Поволжья в рассматриваемый период только коми и определенную часть мордвы с большими оговорками можно отнести к православным. Основная же часть марийского и удмуртского населения, в отличие от мордвы, компактными группами проживала в отдалении от русских селений и не имела прямых контактов с православными, поэтому усвоение ими основ христианского вероучения происходило в основном благодаря миссионерско-просветительской деятельности православной церкви.

В целом же условием упрочения в христианской вере каждого из восточно-финских народов была не только и не столько успешная деятельность православных священников и миссионеров, сколько их интенсивные культурные и экономические контакты с русским православным населением.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Емичев А.* Мифология вотяков и черемис// Современник, 1836. № 2.

2. *Износков И. А.* Материалы для истории христианского просвещения инородцев Казанского края. М., 1893. Вып. 1.

3. Ислам в Российской империи (законодательные акты, описания, статистика). М., 2001.

4. *Карташев А. Г.* Очерки по истории русской церкви: В 2 т. М.: Наука, 1991. Т. 2.

5. *Ключевский В.* О. Курс русской истории. Соч.: В 9 т. М.: Мысль, 1987. Т. 1.

6. *Луппов П. Н.* Христианство у вотяков со времён первых Христианских известий до XIX в. СПб., 1889.

7. *Мельников-Печерский П. И.* // Отечественные записки. Дорожные записки. Ст. 8. 1841. Т. 18, Отд. 7.

8. *Рыбаков Б. А.* Русское прикладное искусство X–XIII веков. Л., 1970.

9. *Смирнов И. Н.* Мордва. Историко-этнографический очерк. Казань, 1895.

10. *Таймасов Л. А.* Этноконфессиональная ситуация в Казанской губернии накануне буржуазных реформ // Новая волна в изучении этнополитической истории Волго-Уральского региона: Сб. ст. // Под ред. К. Мацузато. Sapporo: Slavic Research Center: Hokkaido Universiti: 2003.

13. Труды Вятской ученой архивной комиссии. Вятка, 1911. Вып. 1–2. 14. Уложение о наказаниях уголовных и исправительных // Российское законодательство X–XX веков: В 9 т. // Законодательство первой половины XIX века. М., 1988. Т. 6. Гл. XII.

17. *Фукс А.* Записки о чувашах и черемисах Казанской губернии. Казань, 1840.

18. *Юрчёнков В. А.* Дело Кузьмы Алексеева (1809 г.) // Весна народов: этнополитическая история Волго-Уральского региона: Сб. док. / Под ред. К. Мацузато. Sapporo: Slavic Research Center: Hokkaido Universiti: 2002.