

Российская Академия Наук  
Институт этнологии и антропологии  
им. Н. М. Миклухо-Маклая

*на правах рукописи*

**Севастьянов Иван Владимирович**

**Этнокультурная идентичность кряшен в сравнительном  
контексте: историко-этнографическое исследование  
молькеевской и заказанской этнографических групп**

Специальность 07.00.07. – этнография, этнология и антропология

Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических  
наук

Научный руководитель  
к. и. н. Коростелев А. Д.

Москва 2018

# ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение .....	3
Глава 1. Историография и проблематика теоретического обоснования темы диссертации .....	15
1.1. Историография .....	15
1.2. Источники .....	54
1.3. Вопросы этнокультурной идентичности кряшен в свете этнологической теории .....	69
Глава 2. Вопросы исторического формирования идентичности кряшен в сравнительном отношении .....	100
2.1. Этнокультурная идентичность кряшен и государственная политика (XVI- XX вв.) .....	100
2.2. Традиционная религиозность и этнокультурная идентичность кряшен.	134
Глава 3. Этнокультурная идентичность кряшен в современном контексте .....	161
3.1. Особенности проявления идентичности кряшен заказанской и молькеевской групп .....	161
3.2. Религия и этническая идентичность кряшен молькеевской и заказанской групп .....	191
Заключение .....	218
Приложение (гlossарий) .....	222
Библиография .....	226

## ВВЕДЕНИЕ

**Актуальность темы.** Вопрос этнокультурной идентичности и этнического самоопределения кряшен имеет как общественно-политическую, так и научную актуальность. В первом случае это связано с т. н. «кряшенской проблемой» в Республике Татарстан, которая остро проявилась в 2002 году во время подготовки и проведения Всероссийской переписи населения. В напряженные дискуссии, связанные с православием и татароязычностью кряшен, тогда были вовлечены, с одной стороны, представители кряшенских общественных организаций и сочувствовавшие им (в том числе и в академических кругах), а с другой – официальный республиканский истеблишмент, татарские национальные организации, местное мусульманское духовенство. В таком поликонфессиональном и полиэтничном регионе как Татарстан и Волго-Камье в целом, вопрос межнациональных и межрелигиозных отношений сохраняет свою актуальность, а противоречивые процессы «религиозного ренессанса» и т. н. «национального возрождения» в постсоветской России порождают свои проблемы, требующие пристального анализа. При этом «кряшенский вопрос» во-многом увязан с общими проблемами развития и сохранения конфессиональных (в т. ч. этноконфессиональных) и этнических меньшинств.

*Научная актуальность* данной темы определяется прежде всего недостаточной изученностью этнической идентичности, специфики духовной культуры и вообще этнографии и истории кряшен. Тем более актуальной эта тематика представляется в плане сравнительного изучения исторической этнографии соседних с кряшенами народов Урало-Поволжского региона.

Проблематика кряшенской идентичности и этнической истории кряшен во многом перекликается с проблемами других этнических (или этноконфессиональных) групп, культура и этническая идентичность которых имеют «переходный» или «пограничный» характер. С кряшенами в этом отношении можно сравнить боснийских мусульман, эстонцев-сету, армян-

хемшилов, болгар-помаков, греков-урумов и некоторые другие подобные сообщества. Все они, как и кряшены, оформились в качестве своеобразных культурно-этнографических общностей преимущественно благодаря конфессиональному фактору. В то же время языковая специфика в таких случаях весьма незначительна, что, так или иначе, дает повод рассматривать их как часть ближайшего по языку соседнего народа. Вопросы самоопределения подобных этнических сообществ, их этнополитического статуса, особенности сложившегося по этому поводу научного дискурса представляются весьма актуальными для современных исследований в области этнологии, социальной и культурной антропологии.

Другим своеобразным примером такого этнического сообщества выступает локальная группа молькеевских кряшен, которая является в данной работе объектом исследования наряду с заказанской локальной группой (ее примёшинской частью) рассматриваемого сообщества. На примере первых мы можем наблюдать «многослойную», многоуровневую культурную и этническую идентичность, изменчиво развивавшуюся в зависимости от определенного исторического контекста. При этом следует отметить, что ситуации переходного и «многослойного» этнического самосознания на настоящее время остаются пока мало исследованными в отечественной антропологической науке.

В то же время, изучение этнокультурной идентичности кряшен актуально и с точки зрения современной социальной антропологии, рассматривающей такие проблемы как конструирование этнической идентичности и создание соответствующей ей «мифологии» в эпоху модернизма, этнополитический статус этнического (или этноконфессионального) меньшинства, этнические и культурные границы и проблема множественной этнической идентичности, соотношение конфессионального самосознания с этническим, отражение этнополитических проблем в научном (или околонуучном) дискурсе. С постепенным исчезновением многих элементов материальной и духовной

культуры в настоящее время более заметную роль начинают играть формирующиеся в массовом сознании образы этнической истории своего народа, «славных предков», связанные с поиском положительной идентичности. Подобного рода проблематика продолжает и, видимо, будет продолжать представлять большой интерес для этнологии как науки.

**Объектом исследования** являются две локально-этнографические группы кряшен Республики Татарстан: молькеевская и заказанская, представленные, соответственно, кряшенским населением Кайбицкого района (молькеевская группа,) и Пестречинского района РТ (примёшинская подгруппа большой заказанской этнографической группы, ареал расселения – бассейн реки Мёша).

**Предметом исследования** настоящей работы является этническая идентичность молькеевской и заказанской локально-этнографических групп кряшен в ее современном (и, для сравнения, историческом) этническом и культурном контексте.

Основная **цель** работы – сопоставление динамики этнокультурной идентичности молькеевской и заказанской локально-этнографических групп кряшен в зависимости от времени (исторический фактор) и места (региональный фактор). Основное внимание обращается на современный характер идентичности и современные этнические процессы, однако учитываются особенности формирования этих групп, оказавшие на них влияние.

Опираясь на литературный и собственный этнографический полевой материал автор в данном исследовании ставит перед собой следующие **задачи**:

– проанализировать исторические условия формирования этнической идентичности кряшен с учетом различий между молькеевской и заказанской локально-этнографическими группами как в историческом плане, так и в плане особенностей нынешней этнокультурной идентичности их представителей;

– исследовать фактор государственной политики в истории этноконфессионального сообщества кряшен, представляющийся ключевым в процессе формирования этого сообщества;

– выяснить роль религиозных верований в процессе формирования этнокультурного самосознания и этноконфессионального сообщества кряшен;

– исследовать, привлекая данные полевых материалов, специфику этнического самосознания кряшен на современном этапе истории на материале молькеевской и заказанской групп;

– на основе собранных полевых материалов и наблюдений проанализировать влияние религиозного фактора на современную этническую идентичность кряшен молькеевской и заказанской групп, на их контакты с соседями иного вероисповедания и на сложившиеся стереотипы в восприятии их культурного облика «в целом».

**Степень изученности темы.** Историческая этнография и современная культурная антропология кряшен относятся к недостаточно изученным тематическим областям этнологической (антропологической) науки. В особенности это касается вопросов исследования традиционной духовной культуры, истории формирования различных локально-этнографических групп кряшен, специфики их этнокультурной идентичности и ее вариативности. В последнее время появились работы Р.Р. Исхакова, посвященные религиозным верованиям и формированию этничности кряшен в XIX – нач. XX вв. Из исследователей-этнографов, работавших со смежными темами кряшеноведения можно назвать Д.М. Исхакова, Ю.Г. Мухаметшина, Ф.С. Баязитову, Р.К. Уразманову, Н.Ю. Альмееву, Н.И. Воробьева, Г.М. Макарова.

Наиболее ранние сведения о предках кряшен молькеевской этнографической группы можно найти в работе А.Ф. Риттиха «Материалы для этнографии России. Казанская губерния. Т. 14. Ч. 2.», где он характеризует их как мишарей («мещеряков») по происхождению, в XVIII в.

принявших крещение [Риттих 1870]. Ряд ценных сведений об их духовной культуре и этноконфессиональном самосознании содержится в работах Н.И. Золотницкого [Золотницкий 1875], В.К. Магницкого [Магницкий 1896].

Важные сведения о «старокрещеных» и «новокрещеных» татарах содержатся этнографическом очерке Н. Одигитриевского, посвященном верованиям и некоторым сторонам традиционного уклада «старокрещеных татар» Казанской губернии в XIX столетии, в частности заказанской группы [Одигитриевский 1895]. Благодаря этим исследованиям можно на конкретных материалах проследить отличия между заказанскими кряшенами («старокрещеными») и предками молькеевских кряшен, относившихся к числу «новокрещеных инородцев».

Сведения о количественном соотношении «старокрещеных» и «новокрещеных» татар, религиозной ситуации в их среде (приверженность «двоеверию», православию или фактически мусульманству) содержатся в работе Н.В. Никольского «Крещеные татары: статистические сведения за 1911 год» [Никольский 1914]. К сожалению, в работе отсутствуют статистические сведения по «крещеным татарам», причисляемым к молькеевской локальной группе.

В советское время сформировалась новая плеяда известных исследователей, специалистов по этнической истории Волго-Уральского региона. Одним из первых советских исследователей-этнографов, чье внимание привлекла традиционная культура кряшен, был специалист по тюркским народам Поволжья Н.И. Воробьев. Им высказывалась мысль о том, что проблема формирования кряшенской этнографической общности (и в т. ч. молькеевских кряшен) чрезвычайно важна в плане изучения этнокультурных процессов на территории Волго-Камского края, и отмечался ряд своеобразных черт культурного облика кряшен [Воробьев 1928].

В монографии Ю.Г. Мухаметшина «Татары-кряшены. Историко-этнографическое исследование материальной культуры: середина XIX –

начало XX веков» также затрагиваются некоторые вопросы, связанные с этнической историей кряшен [Мухаметшин 1977].

На своеобразии традиционной духовной культуры кряшен (древнетюркский пласт в обрядово-культурной лексике), способствовавшей устойчивости и сохранению кряшен как особого этноконфессионального сообщества, указывается в работах Ф.С. Баязитовой, посвященных кряшенской диалектологии и этнолингвистике [Баязитова 1986].

Известному этнографу-татароведу Д.М. Исхакову принадлежит заслуга разработки схемы этнической классификации кряшен, как части татарской этнолингвистической общности. Кряшены, согласно этой схеме, представляют собой «субконфессиональную общность» в составе казанских татар, что во многом спорно [Исхаков 1993: С. 20]. Молькеевские кряшены рассматриваются исследователем как группа типологически близкая, в силу особенностей своего исторического формирования, к «первичным» («генетическим», по терминологии Д.М. Исхакова), этнографическим образованиям, таким как казанские татары, татары-мишари.

Попытку общего обзора этнической истории и народной культуры молькеевских кряшен представляет собой коллективная монография «Молькеевские кряшены». Согласно данным монографии, история формирования молькеевских кряшен в значительной степени отличается от истории формирования других этнографических групп кряшен, в частности, наличием ярко выраженного чувашского культурного компонента, а также мусульманского компонента [Молькеевские кряшены, 1993].

Как пример исследования, посвященного некоторым сторонам современного «кряшенского вопроса» в РТ, и написанного с учетом новых теорий этничности и этнической идентичности, можно привести работу С.В. Соколовского «Кряшены во Всероссийской переписи населения 2002 года». В работе рассматриваются следующие проблемы: общетеоретические основания классификации этнических, этноконфессиональных, локально-этнографических, локально-диалектных групп; соотношение теорий

этногенеза и этнического самосознания; политическая институционализация этничности; особенности научного дискурса в условиях постсоветской действительности. В контексте всей вышеперечисленной проблематики в монографии рассматривается и сама «кряшенская проблема», наиболее выпукло проявившаяся во время переписи населения 2002 года, и вопрос этнической идентичности собственно кряшен как этноконфессионального сообщества [Соколовский 2004].

Вопросами этноконфессиональной идентичности кряшен в настоящее время занимается сотрудник кафедры этнологии МГУ, доктор исторических наук О.Е. Казьмина, затронувшая данную тематику в монографии «Русская Православная Церковь и новая религиозная ситуация в России» [Казьмина 2009].

Непосредственно кряшенской проблематике посвящен ряд монографий Р.Р. Исхакова, в частности «Очерки истории традиционной культуры и религиозности татар-кряшен (XIX - нач. XX вв.)» [Исхаков 2014]. В данном исследовании рассматриваются характер дохристианских верований кряшен, миссионерская деятельность Братства св. Гурия в кряшенской среде, усвоение кряшенами православной религиозной традиции и влияние этого процесса на их этническое самосознание и культуру, причины отпадения части кряшен в ислам, а также некоторые особенности общественного быта и народного правосознания кряшенского крестьянства.

Встречаются случаи «неформальных», любительских работ-исследований в области кряшенской этнографии и этнической истории, например, сочинения журналиста и краеведа М.С. Глухова-Ногайбека [Глухов-Ногайбек 1993]. Немало статей по проблемам этнического самоопределения кряшен, их новейшей истории, опубликовано А.В. Фокиным, видным активистом современного кряшенского движения [Фокин 2013].

**Методологическую основу** настоящего исследования составляет принцип историзма. В настоящем исследовании использовались следующие методы, принятые в отечественной этнографии (этнологии):

– историко-сравнительный и сравнительно-этнографический (сравнение историко-этнографических характеристик двух локальных групп кряшен, анализ их общих особенностей на фоне татарского этноязыкового массива с учетом общего исторического контекста их существования и развития);

– комплексный анализ (использование этнографических, исторических, статистических, литературно-публицистических данных);

– структурно-типологический (выявление соотношений и типологических отличий в характере и проявлениях этнической идентичности у представителей двух локальных групп кряшен, определение характера взаимосвязи этнической идентичности с религиозным самосознанием).

**Методы исследования** включают: проведение этносоциологического опроса в двух районах РТ с последующей компьютерной обработкой его результатов, проведение углубленных интервью, экспертные опросы, анализ литературы (научной, краеведческой и художественной) и прессы.

Отбор респондентов для анкетного опроса проводился по данным похозяйственных книг. Опрашивались лица старше 18 лет. Всего опрошено 177 чел., в т.ч. – 85 чел. в Пестречинском и 92 – в Кайбицком районе.

В Кайбицком районе опрос кряшен проводился в селах Молькеево, Старое Тябердино, Большое Тябердино, Янсуринское, Хозесаново и в деревне Баймурзино (во всех перечисленных населенных пунктах в численном отношении преобладают представители «молькеевско-кряшенской» группы православного вероисповедания; в селе Старое Тябердино имеется незначительное число «кряшен-язычников»).

В Пестречинском районе опрос проводился в следующих населенных пунктах: села Кряш-Серда, Янцевары, Кибячи, деревни Колкомерка и

Толкияз (все пречисленные селения являются практически целиком кряшенскими по составу жителей; преобладающая религия – православие).

В качестве сравнительных материалов привлекались данные полевых опросов, проводившихся в том числе и автором данной работы в 2001 г. в отдельных кряшенских селениях Заказанья (Мамадышский, Тукаевский, Нижнекамский районы РТ) во время экспедиции от кафедры этнологии исторического факультета МГУ.

**Территориальные рамки исследования:** населенные пункты Пестречинского и Кайбицкого районов Республики Татарстан с кряшенским населением.

**Хронологические рамки исследования** – это прежде всего начало XXI в., так как проведение анкетного опроса и сбор другого полевого материала относятся именно к этому времени. Для более глубокого понимания исследуемой проблемы необходимо было обращаться к литературе и источникам периода XIX– нач. XX вв., в которых рассматриваются процессы, относящиеся к более раннему времени (начиная с XVI в.).

**Проблемы и гипотезы.** Настоящее исследование выполнено в рамках поиска решения следующих проблем:

- проблема формирования этноконфессионального сообщества кряшен в целом и их локально-этнографических групп, в частности;
- проблема места кряшен в типологии этнических общностей;
- проблема самоидентификации различных локально-этнографических групп кряшен с учетом их связей и взаимоотношений с соседними народами;
- проблема основных факторов, влиявших в прошлом и влияющих в наше время на характер этнической идентичности различных локально-этнографических групп кряшен;
- проблема связи религиозного самосознания и религиозного поведения с этнической идентичностью.

В ходе исследования будут проверены следующие гипотезы:

1. Этническая идентичность должна по-разному проявляться у представителей молькеевских и заказанских кряшен.

2. Этническая идентичность у кряшен, по-видимому, должна быть связана с их религиозной идентичностью.

3. Характер религиозной идентичности и религиозного поведения различается у молькеевских и заказанских кряшен.

4. Важным условием сохранения кряшен как этнического сообщества является поддержание их религиозной идентичности.

5. Происходящий в настоящее время процесс консолидации кряшенского этноконфессионального сообщества, по-видимому, затронет не всех кряшен. Так, в стороне от него по разным причинам, скорее всего, останется группа молькеевских кряшен.

6. Проявления нетолерантности и экстремизма могут вести к замкнутости кряшен и их большему обособлению от соседнего татаро-мусульманского населения.

**Источники.** Основным источником при написании диссертации послужили прежде всего полевые материалы, собранные автором в районах компактного проживания молькеевских (Кайбицкий район РТ) и заказанских кряшен (Пестречинский район РТ) методом анкетирования и затем обработанные с помощью специальной компьютерной программы. Кроме того, использовался метод углубленного интервьюирования респондентов.

Помимо авторских полевых материалов в работе были использованы литературные источники, содержащие сведения по изучаемой теме: сообщения и заметки, личные воспоминания миссионеров Братства св. Гурия, переписка Н. И. Ильминского с образованными кряшенами, соратниками по делу православной миссии в Казанском крае. К источникам того же рода можно отнести публицистические работы некоторых энтузиастов-исследователей и активистов кряшенского движения рубежа XX – XXI вв.

**Новизна исследования.** Впервые проведено сравнительное исследование этнической и религиозной идентичности и их взаимосвязи на

материале двух локально-этнографических групп кряшен с использованием этносоциологического подхода.

**Положения, выносимые на защиту:**

1. Этнокультурное сообщество кряшен характеризуется как общими чертами, например, языковыми и конфессиональными, так и заметными различиями между составляющими его локальными группами.

2. Такие различия связаны не только с особенностями формирования этих групп, их происхождением, материальной культурой, обычаями и обрядами. Проведенное исследование молькеевской и заказанской локально-этнографической групп кряшен показало, что они проявляются также:

- а) в характере идентичности представителей этих групп;
- б) в особенностях связи между этнокультурной идентичностью и религиозным поведением;
- в) в характере автостереотипов;
- г) в своем отношении к этническому возрождению кряшен;
- д) в том, какие народы они считают наиболее близкими.

3. Среди части молькеевских кряшен, по крайней мере до середины XX века, сохранялись заметные пережитки ислама, а до нашего времени существует малая группа так называемых «некрещеных кряшен», придерживающихся традиционных, «языческих» верований.

4. Перечисленные различия продолжают сохраняться до настоящего времени.

5. Процесс перехода от конфессиональной к этнической идентичности имел место в обеих группах, но в каждом случае он развивался по-разному.

**Практическая значимость исследования.** Данные настоящего исследования и содержащиеся в нем выводы могут быть использованы в специальных вузовских курсах по этнографии народов России вообще и народов Волго-Уральского региона в частности. Кроме того, материалы, приведенные в диссертации, могут дать более подробное представление об этнокультурной ситуации и межконфессиональном взаимодействии в

Республике Татарстан и, таким образом, способствовать выработке более взвешенного и эффективного подхода к вопросам национальной и религиозной политики в регионе.

**Апробация работы.** Основные положения и выводы данной диссертационной работы изложены в тезисах и докладах на всероссийских и международных конгрессах и конференциях: «Национальные ценности: традиции и современность» (Москва, 2006), «VII конгресс этнографов и антропологов России» (Саранск, 2007), «Межэтническая интеграция: история, современность, перспективы» (Москва, 2008). Также ряд сведений настоящего исследования использовались при подготовке материалов для научно-популярного издания «Народы России: атлас культур и религий» (раздел «Кряшены и нагайбаки») [Народы России: атлас культур и религий, 2009]. Кроме того, данные по этнографии кряшен, в общем контексте этнографии народов Урало-Поволжья, вошли в материалы тематического курса вузовских семинарских занятий «Этнокультурное развитие на постсоветском пространстве» при Институте социальной инженерии МГУДТ (2007 – 2008 гг.).

**Структура диссертации.** Работа состоит из введения, трех глав, заключения, приложения с глоссарием, списка использованной литературы.

# ГЛАВА 1. ИСТОРИОГРАФИЯ И ПРОБЛЕМАТИКА ТЕОРЕТИЧЕСКОГО ОБОСНОВАНИЯ ТЕМЫ ДИССЕРТАЦИИ

## 1.1. Историография

Научная литература, посвященная этнографии кряшенского народа, относительно невелика по своему объему. Первые очерки чисто научного характера, где рассматривались отдельные аспекты этнографии кряшен стали появляться в сборнике «Известия общества археологии, истории и этнографии» (ИОАИЭ) в конце XIX века. Кроме того, еще раньше появилась работа А. Ф. Риттиха, озаглавленная как «Материалы для этнографии России. Казанская Губерния. Т. 14. Ч. 2» [Риттих 1870]. В данной работе отдельная небольшая глава посвящена «мещерякам Цивильского уезда», этноконфессиональной группе известной ныне как молькеевские кряшены.

В советское и постсоветское время стали издаваться и отдельные монографии по различным проблемам, связанным с изучением истории, культуры, этнической идентичности кряшен. Наиболее полно к настоящему моменту оказалась изученной материальная культура различных этнографических групп кряшен. В этом плане особенно следует отметить работы Н. И. Воробьева, Ю. Г. Мухаметшина, Р. Г. Мухамедовой, в которых подробно описываются различные стороны традиционной материальной культуры кряшен с привлечением богатого сравнительного материала по этнографии других народов Волго-Камского региона. В сводном томе «Татары» [Татары, 2001] из серии «Народы и культуры» так же затрагивается тематика материальной культуры кряшен (главы «Поселения и жилища», «Одежда», «Пища и домашняя утварь»).

Кроме того, довольно основательно изучены лексические особенности кряшенских говоров благодаря исследованиям Ф. С. Баязитовой, в которых также затрагиваются многие вопросы духовной культуры интересующего нас народа.

Вопросы этнокультурной классификации и этнографического районирования различных локальных групп кряшенской общности рассматриваются в работах известного исследователя-татароведа Д. М. Исхакова.

Совсем с другой точки зрения проблемы кряшенской этноконфессиональной идентичности рассматриваются С. В. Соколовским в книге «Кряшены во всероссийской переписи населения 2002 года» [Соколовский 2004], в которой прослеживается отказ от эссенциалистских парадигм в исследовании этничности.

Между тем, недостаточно изученными остаются такие предметные сферы этнографии кряшен как особенности традиционной религиозности, включая и дохристианские верования, и народное православие. Еще менее освещенными остаются вопросы современной этнической идентичности кряшен и ее связь с конфессиональным самосознанием.

Порядок описания историографии изучения кряшенской этнографии будет выглядеть следующим образом: а) работы, появившиеся на первом этапе изучения кряшенской тематики отечественными историками, краеведами, этнографами: XIX – начало XX вв.; б) работы советского периода; в) работы, появившиеся уже в постсоветский период в связи с вновь возникшим интересом к «кряшенской проблеме» по причине проведения Всероссийской переписи населения 2002 года, активизацией кряшенского движения в Татарстане за этническое самоопределение и т. п.

а) Первые заметки о кряшенах, представленные в научных периодических изданиях, содержатся в нескольких выпусках «Известий общества археологии, истории и этнографии» (тома XIII, XV). Первая заметка озаглавлена как «Погребальные и поминальные обряды крещеных татар Уфимской губернии», вторая – «Свадебные обычаи и обряды крещеных татар Уфимской губернии». Обе принадлежат перу священника С. Матвеева. В первой статье рассматриваются этнографические особенности похоронно-поминальных обычаев бакалинских кряшен, испытавших влияние как

мусульманских, так и русско-православных традиций [Матвеев 1898: С. 248-267]. Материалы второй заметки, посвященной свадебным обычаям, показывают в чем-то схожую картину смешения как тюрко-мусульманских традиций (уплата *калыма*), так и православных (благословение иконами и хлебом) [Матвеев 1896: С. 333].

Попытка некоторого общего статистического описания поселений «крещеных татар» с их церковными приходами содержится в работе священника Е. Малова «Статистические сведения о крещеных татарах Казанской и некоторых других епархий в Волжском бассейне» [Малов 1866]. В своем описании Е. Малов отличает «новокрещеных татар» от «старокрещеных», «живущих отдельными деревнями», в отличие от первых, проживавших смешанно с татарами-мусульманами [Малов 1866: С. 7]. Кроме того, в брошюре даются количественные показатели по числу «старокрещеных» и «новокрещеных» в каждом из приходов того или иного из соответствующих уездов.

Наиболее ранняя попытка осмыслить место кряшен молькеевской локально-этнографической группы в общей мозаике этнических культур народов Среднего Поволжья и попытаться выяснить их историческое происхождение принадлежит А. Ф. Риттиху. В своей работе, озаглавленной как «Материалы для этнографии России. Казанская губерния. Т. 14. Ч. 2.» [Риттих 1870] он рассматривает данную группу как мишарскую («мещеряцкую») по своему происхождению, но позже принявшую крещение. Для названных «крещеных мещеряков Цивильского уезда» была характерна чувашская «этническая» идентичность, так как называли они себя «чувашами». Между тем, по свидетельству исследователя, ни чуваша, ни татары не признавали «крещеных мещеряков» за своих. Последние, в свою очередь, чуждались татар по причине своего православного вероисповедания, пишет А. Ф. Риттих [Риттих 1870: С. 39-40]. Причину формирования у представителей данной группы таких своеобразных особенностей автор не объясняет.

Фрагментарные описания некоторых сторон этнографии молькеевских кряшен содержатся в «Приложении» к «Корневому русско-чувашскому словарю, сравненному с языками и наречиями разных народов тюркских, финских и других племен», принадлежащему перу Н. И. Золотницкого [Золотницкий 1875], филолога и исследователя чувашского фольклора и традиционного быта. Как пишет автор «словаря», упомянутой группе «крещеных татар» были присущи самоназвание «чуваши» и, кроме того, приверженность чувашским народным верованиям и обрядам, воспринятым ими от соседей-чувашей после крещения в православие [Золотницкий 1875: С. 223-226].

Тезис Н. И. Золотницкого о «чувашском» самосознании представителей упомянутой локально-этнографической группы кряшен подтверждает А. Пчёлов в своей заметке «Татары или чувашы», опубликованной в «Иностранном обозрении» [Пчёлов 1913]. Но, кроме того, как пишет А. Пчёлов, местное татароязычное население нередко именовало себя также «старокрещеными татарами» или просто «крещенинами». Язычники села Старое Тябердино называли себя «коренными чувашами», отмечает автор [Пчёлов 1913: С. 14-15]. Здесь же А. Пчёлов подтверждает и факт наличия у многих жителей местных «крещено-татарских» селений двойных имен (т. е. одного мусульманского и одного христианского), что говорит о «двойственности» и неустойчивости их конфессиональной принадлежности.

Кроме того, некоторые упоминания о молькеевских кряшенах имеются в статье специалиста по этнографии народов Среднего Поволжья В. К. Магницкого «Несколько данных о мишарях и селениях их в Казанской и Симбирской губерниях» [Магницкий, 1896]. В частности, данную локально-этнографическую группу кряшен В. К. Магницкий называет «татаро-чувашами», намекая на «синкретичность» их культурного облика. В. К. Магницкий также вступает здесь в полемику с А. Ф. Риттихом, считавшим молькеевских кряшен «крещеными мещеряками» по происхождению. В. К. Магницким отмечается, что здешние кряшенские селения ни татары, ни

чуваши «мещеряцкими» не называют в отличие от селений, где живут «настоящие» мишари [Магницкий 1896: С. 248].

Данные, связанные с историческим прошлым некоторых селений молькеевских кряшен, содержатся в статье «О двух татарских памятниках, находящихся близ села Старое Тябердино, Цивильского уезда и одном армянском – в селе Керельском, Тетюшского уезда», принадлежащей перу известного отечественного востоковеда Н. Катанова и миссионера Г. Филиппова. В их статье упоминается об особом кладбище «некрещеных кряшен», где и поныне находятся описываемые Н. Катановым старые мусульманские памятники. Г. Филиппов, в свою очередь, сообщает некоторые предания местных кряшен об этих памятниках [Катанов, Филиппов 1914: С. 462-467].

Некоторые сведения, самого общего характера, о «старокрещеных татарах» Казанской губернии можно найти в сочинении известного публициста и журналиста рубежа XIX-XX вв. Б. М. Юзефовича «Христианство, магометанство и язычество в Восточных губерниях России» [Юзефович 1883]. В этом сочинении Б. М. Юзефович проводит совершенно четкое различие между «старокрещеными» и «новокрещеными» татарами, между которыми, как он подчеркивает, «нет ничего общего» кроме общего языка и «имени татар». При этом, как указывает Б. М. Юзефович, для первых название «старокрещеные» стало названием племенным, в том числе и в глазах окружающего населения. Но, несмотря на это, добавляет автор, сами «старокрещеные» склонны причислять себя к татарам. Сам Б. М. Юзефович в настоящей работе высказывается об их вероятном родстве с угро-финскими племенами и вполне допускает факт принадлежности предков «старокрещеных» к язычеству до принятия ими христианства [Юзефович 1883: С. 19-20].

Достаточно содержательная обзорная работа по этнографии кряшен («старокрещеных татар»), написанная преимущественно на основе наблюдений в районах Заказанья, под названием «Крещеные татары

Казанской губернии: этнографический очерк» (Москва, 1895 г.) была создана священником Николаем Одигитриевским. В своих «очерках» Н. Одигитриевский касается самых разных сторон быта «крещеных татар», включая их религиозные обычаи и обряды. В этой области у «крещеных татар», по словам исследователя, наблюдалась ситуация «троеверия» т. е. смешение христианских, мусульманских и языческих традиций в религиозно-обрядовой практике. При этом, как отмечает Н. Одигитриевский, в одних районах расселения кряшен больше преобладает христианская обрядность, в других – больше чувствуется влияние ислама. В то же время языческие традиции имеют одинаково сильное влияние у всех «крещеных татар» и везде примерно одинаковы и весьма «просты» – пишет автор [Одигитриевский 1895: С. 29-32]. В целом, описание комплекса этих верований и соответствующей им терминологии (*кереметь, чук, шейлык, кляу*) соответствует описаниям приводимым другими авторами – знатоками обычаев и традиций кряшен, такими как, например, С. Максимов и свящ. Василий Тимофеев. Кроме того, Н. Одигитриевский касается вопроса об особенностях «домашнего быта» крещеных татар. Упоминается обычай избегания между некоторыми категориями родственников, поминальные обычаи и обряды; говорится также о равенстве прав мужа и жены в семьях «крещенцев» [Одигитриевский 1895: С. 49-50].

В целом, работа Н. Одигитриевского, несмотря на свой небольшой объем, отличается содержательностью в плане приведенных в ней этнографических материалов. В ней дается достаточно цельная картина религиозных верований и обычаев, некоторых особенностей традиционного быта кряшен Заказанья рубежа XIX-XX вв.

Некоторые интересные сведения о кряшенах в связи с миссионерской деятельностью среди них имеются в брошюре С. В. Чичериной «Положение просвещения у приволжских инородцев» [Чичерина 1906]. В данной работе говорится об «отпадении» в ислам «крещеных татар» по причине их занятий отхожими промыслами на территории Уфимской губернии, в

преимущественно мусульманской среде. Влияние мусульман т. о. способствовало переходу кряшен в ислам, что подстегивалось, в конечном счете, экономическим фактором («отход» на заработки) [Чичерина 1906: С. 24]. При этом, как утверждает автор, почти все «новокрещенные татары» полностью отказались от христианства, «отпав» обратно в ислам (следует отметить, что автор, видимо, забывает о молькеевских кряшенах, относящихся к «новокрещеным»). Устойчивость христианской идентичности у большинства «старокрещеных» связывается автором с деятельностью «инородческих» приходских школ братства Св. Гурия, под влиянием которых кряшены стали постепенно отходить от прежнего «языческого» уклада жизни [Чичерина 1906: С. 30].

В работе Н. В. Никольского «Крещеные татары: статистические сведения за 1911 год» [Никольский 1914] дается попытка представить общие количественные данные о «крещено-татарском» населении Российской империи за указанный год. При этом, под «крещеными татарами» здесь подразумеваются не только собственно кряшены, но и томские телеуты, а также различные тюркоязычные этнические группы южной Сибири известные ныне как хакасы и шорцы. Кроме того, называя общую численность «крещеных татар», Н. В. Никольский, опять же, не разделяет их по упомянутым «этническим» категориям, а дает их численность в общей совокупности. Зато дается численность как официально исповедующих православие «крещеных татар», так и «отпавших» в ислам. Причиной отпадения, как пишет автор, является тесное общение «крещеных» с татарами-мусульманами преимущественно из-за общности их языка. Большинство «крещеных татар», по сведениям Н. В. Никольского, делятся на три категории: 1) православные; 2) «двоеверы» т. е. придерживающиеся верований полуязыческого и полухристианского характера; 3) «татарсымаки», т. е. приверженные татарско-мусульманским обычаям и склонные к отпадению в ислам [Никольский 1914: С. 3].

Здесь также следует добавить, что Н. В. Никольский сам отмечает отсутствие в его работе статистических сведений по многим селениям нынешних молькеевских кряшен (это, например, Хозесаново, Старое Тябердино, Баймурзино и некоторые другие). Впрочем, это не делает статистические сведения по другим селениям менее значимыми и научно интересными.

В начале XX века, включая 1920-е гг., сформировалась новая плеяда известных исследователей, специалистов по этнической истории Волго-Уральского региона. Было накоплено и проанализировано немало новых сведений по этнографии татарского народа, в частности, тех этнических групп, которые расселены в Волго-Камье. Позже школа отечественной этнографии (этнологии) обогатилась новыми научными теориями, в данном случае, «теорией этноса», связанной с именем академика Ю. В. Бромляя. В частности, основы названной теории применялись и при исследовании этнических групп татар Волго-уральского региона таким известным специалистом в области татароведения как Д. М. Исхаков.

Одним из первых советских исследователей-этнографов, чье внимание привлекла традиционная культура кряшен, был специалист по тюркским народам Поволжья Н. И. Воробьев.

Некоторые общие сведения о кряшенах содержатся в статье Н. И. Воробьева «Некоторые данные по быту крещеных татар (кряшен) Челнинского кантона ТССР». В данной работе утверждается, что история кряшен, начиная с формирования их как этноконфессиональной группы в XVI – XVII веках, проходила в условиях культурной изоляции от влияния татар-мусульман, что постепенно привело к формированию у кряшен особого «этнического» самосознания. В то же время, как отмечает автор, кряшены испытали заметное влияние со стороны соседних угро-финских народов, особенно удмуртов [Воробьев 1927: С. 157-159]. Упоминается о распространенности культа *кереметей* у кряшен Закамья и, вообще, о

сильном влиянии в их среде языческих верований. Присутствует и краткое описание материальной культуры кряшен Закамья.

В статье «Кряшены и татары (некоторые данные по сравнительной характеристике быта)» Н. И. Воробьевым сообщаются примерно те же сведения по этнографии кряшен, что и в предыдущей статье. В историческом плане кряшены характеризуются им как «памятник русификаторской политики самодержавия по отношению к татарам» [Воробьев 1928: С. 3]. При этом автор склонен считать, что до завоевания Казани некоторые группы поволжских (казанских) татар могли вообще не исповедовать ислам, или же очень мало успели проникнуться его влиянием. Они, приняв крещение в XVI столетии, и могли быть предками собственно кряшен [Воробьев 1928: С. 3-4]. Здесь можно заметить определенное противоречие т. к. принято считать, что казанские татары сформировались именно как мусульманский народ, причем сам период завершения этого процесса формирования вызывает много споров, как у историков, так и у этнологов. Как бы то ни было, Н. И. Воробьев склонен считать кряшен и татар единым по своему происхождению народом, но здесь же он оговаривается, указывая на то, что этого нельзя утверждать категорически. Бытовые отличия между кряшенами и татарами, по его мнению, объясняются различными условиями их культурного развития, имевшими место в прошлом.

В своем «Отчете о поездке с этнографической целью в Свияжский и Тетюшский кантоны ТССР летом 1927 г.» Н. И. Воробьев специально рассматривает вопрос об этническом происхождении молькеевских кряшен, а также особенностях их материальной культуры. В данном «отчете» высказывается мысль, что проблема формирования кряшенской этнографической общности (и в том числе молькеевских кряшен) чрезвычайно важна в плане изучения этнокультурных процессов на территории Волго-Камского края. Между тем, вопрос о том являются ли кряшены преимущественно потомками отатаренных чувашей, удмуртов, марийцев или же они – потомки «каких-то древних татар, лишь

сблизившихся с соседями», исследователь оставляет открытым [Воробьев 1928: С. 102-103]. Говоря о материальной культуре молькеевских кряшен, автор отмечает ее почти полное сходство с чувашской материальной культурой (группа *анатри*). В то же время, в ней встречаются некоторые черты характерные для традиционной материальной культуры всех групп кряшен [Воробьев 1928: С.105-106].

В разделе о волго-уральских татарах, написанном Н. И. Воробьевым и входящем в энциклопедическое издание «Народы Европейской части СССР. Т. II» (Москва, 1964 г., под общей редакцией В. Н. Белицер), кряшены характеризуются как этнографическая группа татар, в некоторой степени воспринявшая русскую культуру. Касаясь вопроса о происхождении кряшенского народа, исследователь, опять же, склонен вести его от некоторых групп татароязычного населения, никогда не исповедовавших ислам, что, в свою очередь, способствовало успешному распространению среди них православия [Народы Европейской части СССР. Т. II. 1964: С. 636-639].

Отдельным сторонам проблемы формирования кряшенской этнической общности уделено место в монографии Т. А. Трофимовой «Этногенез татар Поволжья в свете данных антропологии» [Трофимова 1949]. Главный вывод работы Т. А. Трофимовой заключается в том, что по своему антропологическому фенотипу чистопольские и елабужские кряшены заметно отличаются от татар-мусульман, если смотреть в целом. При этом автором прослеживается факт заметного антропологического сходства кряшен с соседним угро-финским и, отчасти, русским населением (преобладание светлоокрашенных европеоидных типажей у ряда кряшенских локально-этнографических групп и т. п.). Отмечается, что, например, елабужские кряшены особенно близки в этом отношении к южным удмуртам. Вышеназванные различия внутри единой казанско-татарской языковой общности, как поясняет исследователь, не могут объясняться только разницей

в вероисповедании или в этнографии кряшен и татар [Трофимова 1949: С. 234-240].

Некоторые общие вопросы кряшенской этнографии затрагиваются в учебном пособии по народам Урало-Поволжской историко-культурной области («Этнография народов Поволжья. Учебное пособие»), написанном известным отечественным специалистом по упомянутому региону К. И. Козловой [Козлова 1964]. В частности, по мнению К. И. Козловой, вопрос о происхождении кряшен «до сих пор» остается невыясненным. К примеру, традиционный свадебный обряд кряшен по своей типологии наиболее близок к чувашскому свадебному обряду, а также, отчасти, к марийскому и удмуртскому. Эту особенность, по мнению исследовательницы, нельзя объяснить только различной религиозной принадлежностью кряшен и татар-мусульман [Козлова 1964: С. 123].

(От себя добавлю, что мнение насчет вопроса о «происхождении кряшен», принадлежащее Клавдии Ивановне Козловой, насколько я лично знаю, отличалось от ряда других известных ныне мнений. Во время учебы в МГУ, на кафедре этнологии, я посещал семинары, которые вела К. И. Козлова. Во время этих семинарских занятий, в которых мне посчастливилось участвовать как студенту-этнологу, К. И. Козлова много рассказывала об этнографии народов Среднего Поволжья: марийцев, мордвы. На одном из семинарских занятий зашла речь и о кряшенах. По утверждению Клавдии Ивановны, кряшены, по большей части, являются потомками русских «полонянников», пленных, которых ордынцы и казанские татары селили у себя, чтобы те возделывали землю и, вообще, трудились на местную власть. А после взятия Казани Иваном Грозным эти потомки русских пленных, якобы, «тут же вернулись» в привычную для них православную веру. Кроме того, указывалось на преобладание у кряшен светлого европеоидного типа, присутствие в их традиции многоголосного пения и некоторые другие вещи. Как аргумент К. И. Козловой также приводился довод о крайней редкости фактов перехода верующих мусульман в какую-

либо другую религию. Пример тому, опять же, «новокрещенные татары», которые в XVIII в. были разными правдами и неправдами обращены в православие, но при первом же удобном случае тут же возвращались в ислам. В то же время, по словам Клавдии Ивановны, потомки русских «полонянников» сами успели воспринять от населения Казанского ханства много культурных черт: татарский язык, некоторые особенности костюма и т. д.

Конечно, следует признать, что в свете многих современных данных по этнографии и этнической истории кряшенского этнического сообщества вышеприведённая теория К. И. Козловой вряд ли может считаться убедительной, но она заслуживает определенного интереса, поскольку указывает на те специфические особенности формирования историко-культурного облика кряшен, на которые специалистами мало обращалось внимания. К тому же, русско-славянский компонент прослеживается в истории складывания общности «старокрещеных татар» - предков кряшен.)

Монография Ю. Г. Мухаметшина «Татары-кряшены. Историко-этнографическое исследование материальной культуры: середина XIX – начало XX веков» [Мухаметшин 1977] посвящена, как и следует из подзаголовка, преимущественно вопросам изучения материальной культуры кряшенского народа. Впрочем, в предисловии автор затрагивает некоторые темы, связанные с этнической идентичностью и историческим происхождением кряшен. Касаясь проблемы конфессиональной идентичности предков современных кряшен, автор склоняется к мысли, что влияние мусульманской религии в их среде могло быть совсем незначительным [Мухаметшин 1997: С. 25]. Т. о. исследование материальной культуры в данной монографии органично дополняется сведениями об этноконфессиональной идентичности и общей характеристикой традиционной культуры кряшен.

Большой интерес в плане изучения традиционной культуры, а также (косвенно) этнической и конфессиональной идентичности кряшенского

народа представляет собой монография Ф. С. Баязитовой «Говоры татар-кряшен в сравнительном освещении» [Баязитова 1986]. В книге рассматривается следующая проблематика: отражение в лексике кряшенских говоров таких категорий как особенности материальной культуры, термины народных обрядов и верований, термины родства и др. Кроме того, специальный раздел посвящен иноязычным (иранским, арабским) заимствованиям в языке различных этнографических групп кряшен.

Кроме того, в монографии делается предположение, что формирование заказанской локально-этнографической группы кряшен может быть связано с некоторыми болгарскими племенами (*берсула, темтюзи*), из чего делается вывод об особой «древности» данной группы кряшен [Баязитова 1986: С. 17]. В то же время на примере терминов традиционной народной обрядности показывается тесная культурная связь кряшен с соседними поволжскими народами: чувашами, марийцами, удмуртами. При этом подчеркиваются древнетюркские корни этих терминов. Упомянутая особенность кряшенской лексики, связанной с их духовной и, отчасти, материальной культурой, как неоднократно утверждает автором, говорит о наличии в ней заметного архаического пласта. Это, в свою очередь, свидетельствует об архаичности многих черт традиционной культуры кряшен, очень незначительно затронутой влиянием ислама. Данная особенность кряшенской культуры, согласно данным, приводимым в монографии, была тесно связана с этнической и конфессиональной идентичностью представителей рассматриваемой общности. Во многом благодаря этой культурной особенности кряшены («старокрещеные») сохранили свою самобытность и не ассимилировались среди татар-мусульман, «отпав» в ислам [Баязитова 1986: С. 11].

В свою очередь, такой видный специалист по исторической этнографии Волго-Камского региона как Р. Г. Кузеев склонен рассматривать кряшенскую этноконфессиональную «ЭГ» (этническую группу) как возникшую в результате обращения татар-мусульман в христианство в XVI-XVIII веках

[Кузеев 1992: С. 263]. По его мнению, если западные группы кряшен «вобрали» в свой состав христианизированных угро-финнов и чувашей, то восточные группы включили потомков крещеных башкир, калмыков, астраханских и сибирских татар, выходцев из Средней Азии [Кузеев 1992: С. 265]. Между тем, остается открытым вопрос, кем были эти «крещеные мусульмане». Вполне возможно, что они действительно были потомками угро-финнов и чувашей, которые, став мусульманами, одновременно приняли и новую, «татарскую», идентичность, а позже, после крещения, сменили ее на «кряшенскую». Как известно, здесь (в Среднем Поволжье) татарская идентичность всегда соответствовала мусульманской вере. Переход в ислам, как правило, означал быструю «татаризацию» новообращенных, или же оба этих процесса шли параллельно. В то же время нельзя исключать участие в формировании «западных» групп кряшен и других этнических компонентов, например, русско-славянских. К тому же пока трудно утверждать, действительно ли, скажем, бакалинские кряшены существенно отличаются особенностями своего этнического формирования от более западных групп кряшен (восточно-закамских и некоторых других).

Наиболее основательная попытка рассмотрения культуры кряшен в общем контексте культурного комплекса волго-уральских татар принадлежит известному этнографу-татароведу Д. М. Исхакову. Кроме того, Д. М. Исхаков разработал свою схему этнической классификации кряшен, как части татарской этнолингвистической общности. Несомненно, в этой попытке дать подобную классификационную схему отразилось влияние советской теории этноса Ю. В. Бромлея, для которой характерно стремление к конструированию специфической иерархии тех или иных этнических общностей. Так, например, согласно упомянутой теории, ЭСО (этно-социальный организм), по идее, может включать в себя этнические, этнографические, локальные группы.

В разделе монографии «Этнографические группы татар Волго-уральского региона» [Исхаков 1993], посвященном кряшенам

(«Этнографические группы в составе субконфессиональной общности кряшен») Д. М. Исхаковым прежде всего выдвигается тезис об отсутствии самостоятельного кряшенского варианта культуры. «В конечном итоге, специфика культуры кряшен объясняется в основном именно сочетанием тюркских (в т. ч. архаичных), финно-угорских и русско-православных черт, выступающих в интегрированном виде» - пишет исследователь [Исхаков 1993: С. 119]. Культура любого народа представляет собой синтез иногда довольно разнородных традиций и выявить в ней какие-либо абсолютно эндемичные элементы, бывает очень непросто. И культура кряшен в этом отношении, по-видимому, не представляет исключения.

Подобласть расселения молькеевских кряшен трактуется автором как наиболее смешанная в культурном плане в пределах ареала расселения волго-уральских татар. Это связано, в первую очередь, с сильным чувашским влиянием, а также наличием мишарского компонента в их этнографическом комплексе (близкий к мишарскому говор). В свою очередь кряшены Заказанья относятся к казанско-татарской этнографической группе и генетически родственны татарам-мусульманам, считает Д. М. Исхаков [Исхаков 1993: С. 133]. В общей сложности, субконфессиональная общность кряшен делится на пять этнографических групп: 1) казанско-татарская; 2) елабужская; 3) молькеевская; 4) чистопольская; 5) нагайбакская. Молькеевские кряшены рассматриваются исследователем как группа типологически близкая, в силу особенностей своего исторического формирования, к «первичным» («генетическим») этнографическим образованиям, таким как казанские татары, татары-мишари [Исхаков 1993: С. 140].

Между тем, в другой своей публикации на ту же тему (раздел в сборнике-атласе «Этнотерриториальные группы татар Поволжья и Урала и вопросы их формирования») Д. М. Исхаков в качестве самостоятельных этнографических групп рассматривает только молькеевских кряшен и *нагайбаков* [Этнотерриториальные группы татар Поволжья и Урала и вопросы их формирования, 2002: С.134]. В предыдущей, рассмотренной нами

выше, работе Д. М. Исхакова как самостоятельная этнографическая группа выступают также и елабужские кряшены. Кроме того, взгляд на *нагайбаков* как этнографическую группу в составе некой «субконфессиональной» общности» в настоящее время вряд ли «актуален» т. к. во время всероссийской переписи 2002 г. они заявили о себе как об отдельном народе. Не совсем понятно и то, почему молькеевские кряшены рассматриваются как некое первичное, «генетическое» этническое образование, а кряшены Заказанья «генетически» едины с казанскими татарами. Ведь именно у заказанских кряшен в настоящее время, наиболее четко проявляется специфическая «кряшенская идентичность», о чем свидетельствуют, в том числе, и полевые материалы автора настоящей диссертации (См. Гл. 3 настоящей работы «Этнокультурная идентичность кряшен в современном контексте»). Кроме того, заказанские кряшены считаются наиболее «древней» из всех локально-этнографических групп кряшенского народа, о чем уже писала Ф. С. Баязитова. Что же касается вопроса о «генетическом» происхождении далеких этнических предков тех и других, то здесь пока слишком много неясного и противоречивого по причине скудности исторических источников.

Не совсем понятен также и термин «субконфессиональная общность» применительно к кряшенам. Скорее здесь более применим и понятен термин этноконфессиональная группа, о чем пишет в своем исследовании С. В. Соколовский [Соколовский 2004: С. 28].

В этой связи следует отметить, что в статье о кряшенах, написанной Д. М. Исхаковым для энциклопедии «Народы России» (под общей редакцией В. А. Тишкова) кряшены обозначаются как этноконфессиональная группа. Кроме того, в данной статье автор выделяет уже не пять, а семь этнографических групп: казанско-татарская группа кряшен делится здесь на западно-предкамскую, мензелинскую и бакалинскую [Народы России, 1994: С. 210-212].

Коллективная монография «Татары» [Татары, 2001] под редакцией Р. К. Уразмановой и С. В. Чешко из серии «Народы и культуры» содержит главу «Татарская этническая общность», написанную также Д. М. Исхаковым, в которой содержится попытка определить место кряшен в составе этнографических и этнотерриториальных групп татарской нации. В целом, содержание данной главы аналогично тому, что нам известно из вышеприведенных работ Д. М. Исхакова: кряшены являются «субконфессиональной общностью», делящейся на пять этнографических групп, относящихся частью к «мишарскому», частью к «казанско-татарскому» культурным ареалам [Татары, 2001: С. 21-22].

В указанной коллективной монографии сведения по материальной культуре кряшен (особенно по традиционному костюму) изложены достаточно полно. С другой стороны, праздничной обрядности и обрядам жизненного цикла, характерным для кряшен, уделено мало места, сведения о них фрагментарны. Сведения о народных религиозных верованиях кряшен практически отсутствуют. В главе «Религия» (автор – Р. М. Мухаметшин) несколько строк уделено теме возрождения православия у кряшен в 1990-е годы и роли в этом процессе кряшенской интеллигенции [Татары, 2001: С. 436]. Но, опять же, ничего не говорится и о проблеме исторического формирования культурного облика кряшенского народа и его вероятных этнических предках. Воспроизводится версия о «насильственном крещении» предков кряшен в XVI веке после завоевания Казанского ханства. Кроме того, Р. М. Мухаметшин почему-то не разделяет «старокрещеных» и «новокрещеных» кряшен, представляя их в качестве единого целого. Между тем, хорошо известно об их культурном различии, связанном с разной степенью укорененности ислама в быту и самосознании тех и других. Этот фактор, в свою очередь, предопределил массовое возвращение в мусульманскую веру подавляющего большинства «новокрещеных» в начале XX столетия. Вопрос о кряшенской этноконфессиональной идентичности в современный период так же остался не затронутым.

Некоторые проблемы формирования этнической идентичности одной из наиболее своеобразных по своему культурному облику локальных групп кряшенской общности рассматриваются в коллективной монографии «Молькеевские кряшены» (Казань, 1993г., под редакцией Д. М. Исхакова). В целом, авторами данной монографии преследуется цель представить читателю наиболее полную картину как духовной, так и материальной культуры рассматриваемой здесь локально-этнографической группы кряшен. В статье, принадлежащей перу Д. М. Исхакова «Молькеевские кряшены: проблема формирования и демографическое развитие в XVIII – начале XX вв.», исследуется происхождение и характер этнических компонентов, составивших группу молькеевских кряшен. На этом фоне рассматриваются и особенности этноконфессионального самосознания, присущие представителям данной группы кряшен в указанный временной период. Как указывает автор, в прошлом для молькеевских кряшен было характерно довольно размытое этническое самосознание: часть из них называла себя «чувашиами», часть – просто «крещеными». С другой стороны, подчеркивается, что в настоящее время молькеевские кряшены являются частью татарской этнической общности [Молькеевские кряшены, 1993: С. 4-16].

Кроме того, в монографии уделено место таким темам как особенности традиционной материальной культуры молькеевских кряшен; календарные обряды и комплекс похоронно-поминальных обычаев; фольклорная песенная традиция; народные верования в свете диалектных особенностей языка. На примере материалов по всей вышеперечисленной тематике показано, что формирование культурного облика данной этнографической группы кряшен отличалось заметной разнородностью и сложностью состава (чувашские, угро-финские этнические компоненты). В то же время выявляются и некоторые особенно архаичные черты тюрко-татарской культуры, сохранившиеся у молькеевских кряшен. Согласно данным монографии, история формирования этнографической общности молькеевских кряшен в

значительной степени отличается от истории формирования других этнографических групп кряшен. Наиболее существенным моментом здесь является то, что местное население, в отличие от «старокрещеных» кряшен, приняло христианство только в XVIII веке, до того времени, в основном, придерживаясь ислама или находясь под сильным его влиянием, что сохранилось и в народной памяти [Молькеевские кряшены, 1993: С. 5].

Отдельные вопросы этнографии молькеевских кряшен еще раньше затрагивались в статье Е. Н. Котова и Л. М. Лойко «Некоторые черты быта молькеевских кряшен и восточных марийцев», опубликованной в сборнике «Субэтносы в СССР» (Ленинград, 1986 г., ответственный редактор А. В. Коновалов). В данной статье молькеевские кряшены рассматриваются как своеобразная субэтническая группа татарского народа, обладающая рядом самобытных черт в традиционной культуре [Котова, Лойко 1986: С 60-69].

Между тем, в составе этнографической группы молькеевских кряшен имеется незначительное количество т. н. «некрещеных кряшен», «язычников», некоторые черты верований которых рассматриваются в докладе В. М. Викторина «Ранний монотеизм в аграрном «языческом» ритуале татаро-чувашского межэтнического пограничья», прочитанном на VII Конгрессе этнографов и антропологов России «Этнокультурные взаимодействия в Евразии». Верования «некрещеных кряшен» автор склонен рассматривать в качестве рудиментов древней «тенгрианской» религии предков как татар, так и чувашей. Отмечаются также параллели в народных дохристианских верованиях «кряшен-язычников» названной этнографической группы и кряшен Заказанья [Викторин 2005: С. 26-27].

Традиционные праздничные обряды кряшен в общем контексте традиционной календарной обрядности татар Поволжья и Урала как комплексное явление рассматриваются в монографии Р. К. Уразмановой «Обряды и праздники татар Поволжья и Урала (Годовой цикл XIX – нач. XX вв.)» [Уразманова 2001]. В целом, по мнению исследовательницы, календарные обряды и праздники кряшен относятся к казанско-татарскому

обрядово-праздничному комплексу (имеются в виду народные татарские традиции, не связанные с мусульманской религией) [Уразманова 2001: С. 118]. Только у кряшен время проведения праздников приурочено к датам христианского календаря (Пасхе, Троице, Петрову дню, Рождеству). К тому же, как пишет Р. К. Уразманова, формы проведения названных праздников во многом были аналогичны тем, которые имели место у казанских татар. Имелись аналоги с соответствующими традициями других народов Волго-Камья, например, бесермян [Уразманова 2001: С. 56]. В заключении автором делается вывод, что, несмотря на множество элементов «народного православия» (русское и угро-финское влияние), для общественных обрядов и праздников кряшен были характерны те же основные элементы праздничной культуры, которые являются этнически специфическими для казанских татар [Уразманова 2001: С. 121].

Между тем, в статье-разделе «Особенности традиций народных праздников татар Среднего Поволжья» (сборник «Этнокультурное районирование татар Среднего Поволжья»; Казань, 1991 г., ответственный редактор Р. К. Уразманова) Р. К. Уразманова характеризует комплекс праздничных обрядов кряшен как стоящий особняком, хотя и имеющий определенное сходство с казанско-татарским комплексом календарной обрядности [Уразманова 1991: С. 96].

Последняя точка зрения представляется более справедливой, если исходить из общих данных по традиционной праздничной обрядности других народов региона: чувашей, марийцев, удмуртов. Это, в свою очередь связано тем, что традиционный народный праздничный календарь у всех народов Среднего Поволжья (как историко-культурной области) имеет, в основе своей, общую структуру. При этом даже сами названия этих праздников имеют общие и у тюркоязычных и у финно-угорских народов края общие лингвистические корни, о чем свидетельствуют материалы, приведенные в упоминавшейся здесь монографии Ф. С. Баязитовой [Баязитова 1986: С. 11]. Так, например, такие традиционные для кряшен праздники как *Нардуган*,

*Симек* не отмечаются у казанских татар, зато есть у соседних чувашей, марийцев, удмуртов [Уразманова 2001: С. 100]. Такие праздники как Пасха, Троица, Рождество в наибольшей мере сближают кряшен с православным русским населением края. Очевидно, что наибольшую роль в сближении празднично-обрядовой культуры кряшен с традициями христианских народов Урало-Поволжья играл именно конфессиональный фактор.

В свою очередь, о сходстве обрядовых напевов некоторых групп кряшен и соседних с ними удмуртов и марийцев пишет Н. Нуриева в своей статье «Этнокультурные параллели в системе народного календаря финно-угров и крещеных татар (кряшен)». Несмотря на то, что кряшены, марийцы и удмурты исповедуют общую религию и справляют одни праздники (Петров день, Семик и др.) кряшены соблюдают здесь (низовья Вятки) брачную обособленность, в чем, видимо, выражается их особая идентичность (данные за 1992 год) [Нуриева 1996: С. 90].

В статье Н. Ю. Альмеевой «Календарное пение татар-кряшен и его роль в этнокультурологических реконструкциях» содержится попытка по-новому взглянуть на проблему формирования кряшенской общности, опираясь, в данном случае, на некоторые фольклорные материалы. В частности, подчеркивается непохожесть календарных напевов кряшен на татаро-башкирские календарные напевы. Первые представляют собой более архаичное явление народной культуры, имеющее типологические параллели в культурах ряда других народов Евразии (к сожалению, автор не поясняет здесь каких именно) [Альмеева 1992: С. 187-189].

Другой малоисследованной стороны традиционной духовной культуры кряшен касается в своей статье «Почитаемые места кряшен», опубликованной в журнале «Живая старина» (№3 за 2002 г.), этнограф и фольклорист С. В. Кучепатова. Исследователем рассматриваются такие почитаемые кряшенами сакральные объекты как столбы-*багана* и столбы-кресты, известные у кряшен под общим названием «часовников» (следует пояснить, что статья основывается на полевых материалах автора, собранных

среди кряшенского населения Мамадышского и Елабужского районов РТ). В связи с вопросом о происхождении «часовников» (иначе говоря, часовен), выдвигается тезис о значительном влиянии старообрядчества на религиозные представления местных кряшен, поскольку в названных районах имелись поселения староверов, среди которых было характерно почитание своих, «раскольничьих», часовен. В связи с этим, упоминается, что среди кряшен в прошлом встречалось даже двуперстное крестное знамение [Кучепатова 2002: С. 27]. Показана и взаимосвязь традиции почитания часовен с языческими верованиями кряшен, такими, например, как культ кереметей [Кучепатова 2002: С. 29]. От себя добавлю, что описываемые в данной статье сакральные объекты полностью аналогичны тем, которые пользуются почитанием у кряшен Пестречинского района. Об этом свидетельствуют, в том числе, и мои полевые наблюдения (см. раздел 2.2 настоящей работы). По всей видимости, традиционные верования заказанских кряшен отличаются значительной однородностью, несмотря на известную территориальную разбросанность их локальных групп. Возможно, это говорит о том, что группа заказанских кряшен сформировалась в пределах общей компактной территории.

Вопроса о происхождении кряшен и их современной этноконфессиональной идентичности в своей статье научно-популярного характера «Кто такие кряшены?» в журнале «Азия и Африка сегодня» (№12 за 2004 г.) касается Ан. И. Иванов. Он склонен рассматривать кряшен скорее как отдельный от татар народ, отличающийся, по его мнению, высоким уровнем внутригрупповой этнической консолидации [Иванов 2004: С. 50]. Подчеркивается, что для кряшен особенно важна их религиозная идентичность. Кроме того, высказывается сомнение в насильственном крещении предков нынешних кряшен. Вопрос об этнических предках кряшенского народа автор скорее оставляет открытым, указывая, между тем, что ни «крещеные», ни «новокрещеные» татары никогда не именовали себя кряшенами. Упомянув о примерах локальной идентичности кряшен, автор в

качестве примера пример подобной идентичности приводит самоназвание одной из таких локально-этнографических групп - «молькеевцы» [Иванов 2004: С. 54]. Между тем, мои собственные полевые материалы скорее заставляют усомниться в наличии подобной локальной идентичности у самих представителей данной группы (т. н. молькеевские кряшены).

Сомнение вызывает также утверждение автора об особом сходстве кряшенского традиционного костюма с костюмом обских угров [Иванов 2004: С. 51]. Между тем, если касаться здесь вопроса о более широких параллелях традиционной культуры кряшен с культурами других народов Евразии, то можно, естественно, с осторожностью отметить также некоторое сходство костюмного комплекса кряшен с традиционным костюмом абаканских тюрок (хакасов). Впрочем, причины такого сходства пока, насколько нам известно, никто не исследовал, и поэтому о нем трудно сказать что-либо конкретное.

Во многом мнения близкого к точке зрения Ан. И. Иванова по поводу исторического происхождения кряшенского народа придерживается историк Л. Таймасов, современный специалист по народам Волго-Уральского региона. Он приводит в своей статье «Этноконфессиональная ситуация в Казанской губернии накануне буржуазных реформ» (раздел «Крещеные татары») две версии аналогичные вышеприведенным версиям Н. И. Воробьева, а также Ан. Иванова. Мнение, согласно которому кряшены («старокрещеные татары») – успевшие забыть ислам татары, данный автор считает несостоятельным [Таймасов 2003: С. 129]. В этом плане «старокрещеные» противопоставляются «новокрещеным татарам», которые единственные из всех местных христианизированных этнических групп совершенно не усвоили православного вероучения и соответствующей ему обрядности.

Версии о языческом прошлом «старокрещеных татар» придерживается и А. Н. Кефели-Клайн, в своей статье «Народный ислам у православных татар в XIX в.» сравнивающий религиозную традицию у «старокрещеных» (кряшен) и «новокрещеных» татар. Подчеркивая особую идентичность

«старокрещеных», автор на конкретных примерах показывает, что и для кряшен и для татар-мусульман были характерны некоторые общие народные культы (например, почитание святых мусульманских могил) [Кефели-Клайн 2005: С. 553-554].

Немало сведений о традиционном костюмном комплексе различных этнографических групп кряшен содержится в монографии С. В. Сусловой и Р. Г. Мухамедовой «Народный костюм татар Поволжья и Урала (середина XIX – начало XX вв.)», представляющей собой подробный историко-этнографический атлас, с многочисленными картами и иллюстрациями [Суслова, Мухамедова 2000]. Общая типология разновидностей традиционного костюма, характерного для кряшен разрабатывается и исследуется авторами в контексте всего комплекса традиционной одежды основных этнографических (субэтнических) групп татар данного региона. При этом подчеркивается особая архаичность и консервативность кряшенского народного костюма, что, по справедливому мнению авторов, было связано с конфессиональной обособленностью данной этнографической общности от татарско-мусульманского населения. В то же время указывается и на влияние русской культуры, которое испытал на себе костюмный комплекс кряшен [Суслова, Мухамедова 2000: С. 12]. Авторы выделяют в нем четыре основных разновидности (комплекса): 1) заказанско-западно-закамский; 2) елабужский; 3) молькеевский; 4) нагайбакский. На этом основании можно предположить, что в целом названные костюмные комплексы так или иначе соответствуют «основным» этнографическим группам кряшен [Суслова, Мухамедова 2004: С. 184-186].

Специально тема традиционного костюма кряшен рассматривается в монографии Р. Г. Мухамедовой «Народный костюм татар-кряшен» [Мухамедова 2005], написанной на двух языках (русском и татарском). В предисловии к основному тексту автор делит кряшен на две этнокультурных «подобщности»: 1) заказанские, закамские, башкортостанские, челябинские (*нагайбаки*) кряшены; 2) молькеевские кряшены. Первую «подобщность»

автор склонна рассматривать как этнографические группы казанских татар. Вторые, по ее мнению, - ближе к мишарям. Кроме того, в книге Р. Г. Мухамедовой воспроизводится версия о принудительном крещении татар в XVI веке как причине появления кряшенской этноконфессиональной общности [Мухамедова 2005: С. 30]. Затрагивая вопрос об этническом самосознании кряшен в настоящее время, исследовательница утверждает, что ныне (согласно переписи 2002 года) якобы лишь 35 тысяч из всей общности (включая нагайбаков) называют себя непосредственно «кряшенами».

Обобщая весь материал, связанный с традиционным костюмным комплексом кряшенского народа и приводимый в данной монографии следует сделать следующий вывод: историю и саму этническую специфику упомянутого костюмного комплекса невозможно рассматривать вне контекста развития материальной культуры других народов Волго-Уральского региона.

Между тем, усилившийся к началу Всероссийской переписи населения 2002 г. интерес специалистов к этнографии и истории кряшен способствовал активизации исследовательской деятельности в этом направлении и среди самих представителей кряшенской интеллигенции. Так, в 2000 году в Казани состоялась научно-практическая конференция на тему «Этнические и конфессиональные традиции кряшен: история и современность». Материалы конференции были опубликованы в виде отдельного сборника (см. «Материалы научной конференции на тему этнические и конфессиональные традиции кряшен: история и современность»; Казань, 2001 г.). Особо следует отметить здесь доклад исследователя-фольклориста и музыковеда Г. М. Макарова «Перспективы развития традиционной культуры кряшен в современных условиях». Касаясь вопроса об истории формирования кряшенской общности, Г. М. Макаров считает, что, нет достаточных оснований видеть в кряшенах прямых потомков тюрок-христиан Булгарского ханства и Золотой Орды. Начало истории кряшен, по всей видимости, начинается с крещения части тюркоязычного населения Казанского ханства в

XVI столетии. Среди предков современных кряшен могли быть и мусульмане, считает Г. Е. Макаров [Макаров 2001: С. 23].

Говоря о современных этнокультурных проблемах кряшен, исследователь возражает против искусственного разделения кряшен и татар-мусульман только по причине их религиозных различий. Предотвратить такое разделение может, прежде всего, более толерантное и взвешенное отношение к кряшенам со стороны республиканских СМИ, общественных и религиозных деятелей, признание их этнокультурной и религиозной самобытности. Все перечисленное имеет немаловажное значение для всей татарской культуры, ее исторического наследия, ведь именно кряшены сохранили ее наиболее древние, архаичные пласты, подчеркивает Г. М. Макаров [Макаров 2001: С. 39-41].

О некоторых моментах этнополитического развития кряшенского народа после февраля 1917 г. и в первые годы советской власти повествуется в докладе Р. Ю. Белякова «Кряшенский вопрос» в Демократической и Советской России (1917 – 1925 гг.)» [Белякова 2001]. Доклад Г. Б. Усачевой «Некоторые родильные обряды кряшен» [Усачева 2001] содержит описание одного интересного семейного обряда, обнаруживающего параллели в культуре многих народов Восточной Европы.

Как пример монографии, написанной с конструктивистских позиций, можно привести работу отечественного этнолога С. В. Соколовского «Кряшены во всероссийской переписи населения 2002 года» [Соколовский 2004]. В монографии рассматриваются такие проблемы как общетеоретические основания классификации этнических, этноконфессиональных, локально-этнографических, локально-диалектных групп; соотношение теорий этногенеза и этнического самосознания; политическая институализация этничности; особенности научного дискурса в условиях постсоветской действительности. В контексте всей вышеперечисленной проблематики в монографии рассматривается сама «кряшенская проблема», наиболее выпукло проявившаяся во время переписи

населения, и проблема этнической идентичности собственно крымцев как народа.

В монографии прослеживается отказ от жесткой «административной» привязки отдельных этнографических (этноконфессиональных) групп к более крупным этническим сообществам и делается упор скорее на самоидентификацию представителей подобных групп. В частности, вопрос о национальном самоопределении крымцев рассматривается автором с позиций их собственного выбора в пользу особой, «крымцевской» идентичности. Приводятся факты исторической оправданности такого самоопределения, в частности, упоминается перепись населения СССР 1926 года, когда крымцы были учтены в качестве отдельной категории [Соколовский 2004: С. 61-68].

Кроме того, автором проводится критика самого научного (и, в том числе, паранаучного) дискурса, сложившегося вокруг крымцевской проблемы в Татарстане. С одной стороны, показывается использование определенных (довольно односторонних) аргументов представителями республиканской элиты в политических целях, с другой – нарочитое стремление некоторых активистов крымцевского движения к созданию этнополитических мифов, неправомерно удревняющих историю крымцев [Соколовский 2004: С. 14-17].

Т. о. автор рассматривает формирование этнической идентичности крымцев, а также сложившийся вокруг вопроса об их самоопределении научный и общественный дискурс с позиций конструктивистской теории, сравнительно недавно получившей распространение в отечественной этнологической науке.

В книге содержится также текст служебной записки А.Д.Коростелева по итогам командировки в Татарстан в феврале 2002 г., связанной с вопросами статистического учета крымцев. Служебная записка включает перечень требований и пожеланий, высказанных представителями крымцевской общественности. Сформулированы основные выводы в отношении «крымцевского вопроса». Приводятся данные о численности крымцев по данным переписи 1926 года, о национальном составе населения

двух районов и двух городов Татарской АССР в 1989 г. (когда кряшены не учитывались как отдельная категория) и сделан приблизительный прогноз численности кряшен в 1989 г. [Соколовский 2004: С. 213-229].

Большой интерес для кряшеноведения представляет собой статья казанского фольклориста и музыковеда Г. М. Макарова «Тамги кряшен», посвященная практически неисследованной области этнографии данного этнического сообщества и включенная в коллективную монографию «История и культура татар-кряшен XVI-XX вв.» [История и культура татар-кряшен, 2017: С. 734-738]. В статье рассматриваются различные обычаи кряшен, связанные с применением тамг, «родовых знаков», в прошлом широко распространенных в быту самых разных этнических групп Урало-Поволжского региона. Г. М. Макаров приводит целые списки тамг, принадлежавших различным кряшенским родовым группам, проживавшим в тех или иных «крещенских» селениях в пределах Республики Татарстан. Поскольку данный материал собирался с конца 70-х годов XX в. по 2001 год, списки родовых тамг, распространенных в упоминаемых в статье селениях, по понятным причинам являются неполными. Между тем, собранные данные могут дать интересный материал для дальнейшего изучения как этнической истории, так и традиционной культуры кряшен Татарстана.

Попыткой создания библиографического сборника-указателя по кряшенской историко-этнографической тематике является публикация профессора Казанской государственной Академии культуры и искусства Т. Г. Дунаевой «Кряшеноведение» [Дунаева 2008]. В сборнике с наиболее возможной (в данном случае) полнотой отражена литература по различным аспектам кряшеноведения, сгруппированная по десяти тематическим разделам. Содержание этих разделов затрагивает проблемы этнической истории, лингвистики, музыкального фольклора, особенностей материальной культуры, религиозных традиций, народного образования, национальной периодической печати кряшен. Многие разделы предваряются выдержками из статей и монографий известных исследователей этнографии и истории

кряшенской этнической общности, в частности, историков и этнографов Н. И. Воробьева, Д. М. Исхакова, Ю. Г. Мухаметшина; лингвиста Ф. С. Баязитовой, музыковеда Н. Ю. Альмеевой. Приводятся также отдельные части из публикаций журналиста и краеведа-энтузиаста М. Глухова, содержащие, впрочем, весьма спорные с точки зрения строгой исторической науки выводы и положения. Вряд ли целесообразным представляется включение в тематические списки данного библиографического указателя паранаучных сочинений М. Аджи, таких как «Европа, тюрки, Великая степь», не имеющих никакого отношения к научным проблемам кряшеноведения.

В заключительной главе книги, посвященной современному положению и перспективам развития кряшенской этноконфессиональной общности в Республике Татарстан, автор характеризует кряшен как своего рода «народ в народе» (по образному выражению М. Глухова) [Дунаева 2008: С. 264]. Будучи генетически и политически тесно связанными с татарской нацией, кряшены в то же время обладают яркой культурно-исторической самобытностью. Такого рода отличительность, как подчеркивает Т. Дунаева, должна быть признана республиканской общественностью в качестве неотъемлемой составляющей культурно-исторического наследия всего татарского «суперэтноса». Для этого, по ее словам, необходимо «перестать ставить знак равенства между татарами и мусульманами, признать поликонфессиональность татарской нации» [Дунаева 2008: С. 264]. Соглашаясь, с тем, что реальных доказательств, подтверждающих происхождение кряшен от древних тюрков-несториан не существует, Т. Дунаева в то же время не может согласиться с тем, что связи между ними вообще не имеется. Ведь отсутствие этой связи, пишет автор, «также никем не доказано» [Дунаева 2008: С. 261]. Т. о. можно сделать вывод, что вопрос древности своих этнических корней остается достаточно важным для представителей современного кряшенского движения. В то же время здесь явно проявляется стремление (во всяком случае, части кряшенской

общественности) быть признанными в качестве «полноправной» составляющей современной татарской нации («суперэтнуса»).

Близким по своей проблематике вопросам посвящена статья этнографа и краеведа В. М. Викторина «Проблемы этнокультурной специфики кряшен и нагайбаков в общественно-политических дискуссиях рубежа XX-XXI вв.». Исследователь справедливо выделяет конфессиональную принадлежность кряшен в качестве главного фактора обособления кряшен от татарского этнолингвистического массива [Викторин 2008: С. 21]. Кроме того, в статье рассматриваются основные этапы развития кряшенского национально-культурного движения, которому, как отмечает В. М. Викторин, в начале 1990-х задало импульс именно нагайбакское движение за этническое самоопределение [Викторин 2008: С. 25]. Само кряшенское движение, как подчеркивает исследователь, имеет все основания быть, и сама татарская этнолингвистическая общность может считаться поликонфессиональной по своему характеру. Впрочем, концепция «этнуса кряшен» едва ли снискала значительный успех и правомернее было бы принять модель «внутреннего меньшинства» татарской этнолингвистической общности – делает вывод В. М. Викторин [Викторин 2008: С. 41-42].

В настоящее время изучением этнографии и, в частности, народной религиозности кряшен занимается, опираясь, в том числе, и на собственные полевые материалы, питерский историк-религиовед Е. Баркаръ. В частности, его авторству принадлежит статья «Кряшены и их народная религиозность» [Баркаръ 2007: С. 54-69], где соответствующие традиции кряшен описываются в религиоведческом ключе. Очевидно, что исследователя здесь интересуют, прежде всего, специфические кряшенские верования, переплетающиеся с православными обрядами, различные пережитки дохристианских верований. При этом рассматриваются эти явления в основном на материалах современных полевых наблюдений автора.

Вопросами кряшеноведения, в частности аспектами их этноконфессиональной идентичности в настоящее время занимается

сотрудник кафедры этнологии МГУ доктор исторических наук О. Е. Казьмина. В своей книге «Русская Православная Церковь и новая религиозная ситуация в России» О. Е. Казьмина рассматривает вопрос этнического самоопределения кряшен, а также значение их православного вероисповедания в названных процессах [Казьмина 2009]. Опираясь на результаты полевых наблюдений (опросы респондентов-кряшен в ряде сел и деревень Республики Татарстан в 2001 г.), исследователь делает выводы о наличии у кряшенского населения этих мест особого этнического самосознания, выраженного достаточно четко. При этом подчеркивается, что у более религиозных представителей кряшенского народа подобное специфическое этническое самосознание проявляется сильнее [Казьмина 2009: С. 153]. В целом, касаясь этой проблемы, исследователь делает вывод, что кряшены осознают себя особой этнической общностью и в их этнической идентичности религиозный фактор играет очень большую роль [Казьмина 2009: С. 157-158]. Кроме того, автор обращает внимание на факты административных нарушений и косвенного давления на кряшенское население во время Всероссийской переписи 2002 года, имевшие место в Республике Татарстан [Казьмина 2009: С. 159].

Глава о кряшенах имеется в кратком «этнологическом» справочнике «Российская Федерация: народы и их подразделения», составленном питерским этнографом Ю. А. Евстигнеевым. Кряшены, в целом, характеризуются им в качестве этноконфессиональной группы казанских татар, для которой религия стала «этнообразующим» фактором. В то же время автор утверждает, что ныне кряшены осознают себя особым «этносом» [Евстигнеев 2003: С. 56-57].

Проблематика исторического формирования и самоопределения кряшен как особого народа (или «этноконфессиональной группы») отчасти затрагивается в монографии казанского историка и этнолога-кряшеноведа Р. Р. Исхакова «Миссионерство и мусульмане Волго-Камья. Последняя треть XVIII - нач. XX вв.» [Исхаков 2011]. Несмотря на то, что основное внимание

автора сосредоточено на сложных взаимоотношениях татарско-мусульманского населения региона и представителей православной миссии, опиравшихся на поддержку российского самодержавия, определенное внимание уделяется, в том числе, и «старокрещеным татарам» (т. е. кряшенам). В частности, автор указывает на то, что именно миссионерская деятельность Н. И. Ильминского способствовала появлению у крещеных татар (кряшен) собственной интеллигенции и росту их этноконфессионального самосознания. Благодаря этим процессам примерно начиная с 80-х годов XIX в. термин «кряшен» все чаще стал использоваться в качестве этнонима [Исхаков 2011: С. 155]. В то же время, в исследовании на конкретных примерах подтверждается факт «отпадения» в ислам и части «старокрещеных татар» в 1860-1870 гг. после Великих реформ. В целом, несмотря на то, что данная работа Р. Исхакова не посвящена непосредственно этнической истории кряшен как таковых, в ней обстоятельно рассматриваются такие аспекты данной проблематики как влияние миссионерства и, соответственно, государственной политики того времени на формирование кряшенской этноконфессиональной идентичности.

Непосредственно кряшенской проблематике посвящена недавно вышедшая монография Р. Р. Исхакова «Очерки истории традиционной культуры и религиозности татар-кряшен (XIX - нач. XX вв.)» [Исхаков 2014]. В данном исследовании рассматриваются следующие вопросы: характер дохристианских верований кряшен, особенности миссионерской деятельности Братства св. Гурия в кряшенской среде, усвоение кряшенами православной религиозной традиции и влияние этого процесса на их этническое самосознание и культуру, причины отпадения части кряшен в ислам, а также некоторые особенности общественного быта и народного правосознания кряшенского крестьянства. Анализ народных верований «старокрещеных татар» (кряшен) с точки зрения этнографии, предпринятый автором в настоящем исследовании, позволяет сделать вывод о языческом характере их религиозных воззрений. Такие мировые религии как ислам и

христианство оказали на них лишь поверхностное влияние. Тем не менее автор склонен обозначать систему верований кряшен как пример «религиозного синкретизма». Переломным моментом в истории кряшенского сообщества Р. Исхаков считает создание Н. И. Ильминским «крещено-татарской» азбуки и появление первых книг на родном языке. Главным следствием этого, как показывает исследователь, было окончательное обособление «старокрещеных» в особую этническую общность и формирование у ее представителей особого кряшенского самосознания [Исхаков 2014: С. 57-58]. Отсюда, видимо, их устойчивость (в подавляющем большинстве) к «отпадениям» от православия в ислам, охватившем крещеных татар (и, отчасти, чувашей) во время событий 1905 года.

В целом данная монография, основанная на многочисленных архивных источниках и специальной научной литературе, представляет собой значительный вклад в исследование этнической истории и традиционной духовной культуры кряшен рассматриваемого периода.

Своего рода итоговым на настоящий момент научным трудом, претендующим на всеохватное описание традиционной культуры и этнической истории кряшен, можно считать коллективную монографию «История и культура татар-кряшен. XVI–XX вв.» (Казань, 2017 г.; главные редакторы монографии – Р. С. Хакимов, Р. Р. Исхаков). Издание было подготовлено отделом кряшеноведения при Институте истории им. Марджани Академии наук Республики Татарстан. В монографии подробно рассмотрены этапы этнической истории кряшен, много говорится о миссионерской деятельности в их среде, излагаются особенности дохристианских («языческих») верований «крещенцев», традиционных кряшенских праздников; есть раздел, посвященный устройству кряшенской сельской общины дореволюционного периода, а также раздел о народной музыкальной культуре кряшен. Особая глава монографии посвящена описанию традиционной материальной культуры кряшен в том виде, который она приобрела к XIX – началу XX вв. Отдельная глава уделена

этносоциальной истории кряшен в XX веке. В этой же главе имеется небольшой раздел, где рассматривается история общественного кряшенского движения на рубеже XX и XXI вв. Основной массив текста монографии основан на исследованиях и материалах, принадлежащих перу Ф. С. Баязитовой, Р. Р. Исхакова, Д. М. Исхакова, Н. Ю. Альмеевой, Г. М. Макарова, Ю. Г. Мухаметшина и ранее опубликованных ими в виде отдельных книг и статей и по большей части уже упомянутых мной в данном разделе.

Касаясь остродискуссионного и весьма политизированного вопроса о происхождении и этнической истории кряшен, авторы монографии, опираясь на данные оригинальных исторических источников (прежде всего – письменных) приходят к выводу, что основными предками кряшен следует считать «служилых татар» и, отчасти, ногайцев, принявших крещение вскоре после покорения Казанского ханства Иваном IV. Гипотезы о происхождении кряшен от древних тюрок-несториан или болгарских средневековых христиан признаются в данном случае неподтвержденными и не имеющими под собой научно обоснованных доказательств [История и культура татар-кряшен, 2017: С. 190-191]. Впрочем, признается изначальная этническая разнородность сообщества «новокрещенов» XVI столетия, из которого и сформировались кряшены в качестве особой этноконфессиональной группы. Характерно, что в монографии не муссируется и не эксплуатируется во многом политизированный тезис о «насильственном крещении» предков кряшен «московскими завоевателями». Напротив, признается преимущественно мирный характер принятия православия частью татароязычного населения Казанского ханства в XVI-XVII вв. Кроме того, подчеркивается, что на их выбор веры не могло не повлиять изменение общей конъюнктуры после смены политической власти в этом регионе [История и культура татар-кряшен, 2017: С. 196-197].

Определенные споры вызвало и само название этой монографии, в котором присутствует во многом противоречивый термин «татары-кряшены». Для части кряшенской общественности с активной позицией, этот термин

представляется неприемлемым в силу неприятия ими идеи о кряшенах как «субэтноте» в составе татарского народа. В то же время, говоря о кряшенах как о части современной татарской нации, авторы сами, рассматривая вехи этнической истории кряшен, признают факт формирования особой кряшенской «этнической общности» со своими культурными особенностями и особым «кряшенским» самосознанием.

В монографии не рассматривается проблема современной этнической и этноконфессиональной идентичности кряшен, вопросы современной народной религиозности и ее проявлений, характерные для кряшенского сообщества на нынешнем этапе его существования. Истории постсоветского движения кряшен за этническое самоопределение и самобытность в книге уделено мало места и говорится об этом скорее вскользь и без попытки более или менее глубокого анализа этого этносоциального течения. В книге отсутствует раздел, где специально освещались бы традиционные обряды жизненного цикла, характерные для кряшенской народной культуры.

В целом, данная монография представляет собой наиболее фундаментальное и многостороннее исследование этнической истории, духовной и материальной культуры кряшен, вобравшее в себя результаты многолетних научных изысканий авторов, занимавшихся указанной проблематикой. В этом качестве книга призвана подвести определенный итог исследований в области изучения истории и этнографии кряшен, многие аспекты которых еще требуют своего исследования.

Непосредственно проблеме этнической идентичности кряшен посвящена диссертационная работа В. Илизаровой «Кряшены: факторы формирования этнокультурной идентичности». В частности, автор указывает на то, что этническая идентичность начала формироваться у кряшен еще в дореволюционный период [Илизарова 2013: С. 19]. Причем, отмечается, что религия является одной из основных составляющих кряшенского самосознания и в настоящее время продолжает играть роль одного из

важнейших институтов передачи и поддержки этнокультурной идентичности [Илизарова 2013: С. 20].

В качестве примера «неформального» и скорее любительского краеведческого исследования, посвященного одной из локальных групп кряшенского народа можно привести книгу Н. П. Волкова «Культура кряшен Башкортостана» [Волков 2007]. Будучи уроженцем одного из сел Бакалинского района РБ, автор названной монографии опирается на собственные жизненные наблюдения, собранные за многие годы, и материалы местных архивов. В самой монографии Н. П. Волковым рассматривается история нескольких кряшенских сел Бакалинского района, затем особенности говора местного населения, свадебные и похоронные обряды; приводится подробное описание материальной культуры. В приложениях приводятся архивные данные по этническому составу отдельных «крещено-татарских» сел Бакалинского района, списки имен и фамилий жителей данных селений. Несмотря на то, что монография Н. П. Волкова, будучи условно рассчитанной на массового читателя, не вписывается в рамки строго научного этнографического исследования (так, в самом изложении материала автор придерживается скорее разговорного языка), в ней содержится немало интересных сведений о традиционной культуре кряшенского населения названного района, основанных на живых наблюдениях и впечатлениях.

Есть и другие примеры попыток историко-этнографического изучения кряшен со стороны энтузиастов-краеведов и общественных активистов, не принадлежащих к числу профессиональных этнологов или историков.

Одним из первых среди такого рода исследователей-энтузиастов, начавших публиковать свои сочинения на тему кряшеноведения еще в «перестроечные» времена, был М. С. Глухов (Ногайбек) (1937-2003). О нем и его окологисторических изысканиях мне придется упомянуть в другом, источниковедческом, разделе данной работы. Между тем, его сочинения и некоторые содержащиеся в них утверждения по вопросам этнической

истории кряшен и их возможных предков, судя по всему, пользуются определенной популярностью среди читающей части кряшенского населения. В память М. С. Глухова по инициативе активистов кряшенского движения в Республике Татарстан время от времени собираются тематические конференции по тем или иным аспектам кряшеноведения. Так, например, 23 ноября 2012 года в Казани состоялись третьи по счету публичные чтения на тему «Национальное самоопределение кряшен: история и современность», приуроченные к 75-летию М. С. Глухова. В то же время среди специалистов-историков и этнологов преобладает критическое отношение к этногенетическим изысканиям в области тюркологии, изложенным в соответствующих сочинениях М. С. Глухова, которые сам автор характеризовал как опыт «неформального подхода к еще ненаписанным страницам истории» [Глухов-Ногайбек 1993].

Среди современных публицистов, время от времени выступающих в республиканской, преимущественно малотиражной, печати по актуальным вопросам этнического самоопределения кряшен и их современного развития как народа, особого упоминания здесь заслуживает имя А. В. Фокина. Сам А. В. Фокин является одним из наиболее известных нынешних активистов кряшенского движения в Республике Татарстан, ратующих за культурную и национальную самобытность своего народа. В недавно вышедшем сборнике с говорящим названием «Кряшены – судьба моя: Эпизоды истории, теории и практики национального движения кряшен» [Фокин 2013] были опубликованы принадлежащие перу А. В. Фокина статьи, заметки, а также материалы личных интервью с ним. Это издание, отличаясь общей разноплановостью, включает в себя сочинения разных лет и отражает определенную эволюцию во взглядах автора на затрагиваемые им вопросы. Среди тем сборника – проблема этнического самоопределения кряшен, проблема их происхождения, насущные задачи общественного национального движения, роль миссионерской деятельности Н. И. Ильминского и его сподвижников в исторических судьбах кряшенского

народа, отзывы и рецензии на некоторые опубликованные за последние годы работы по кряшеноведению.

Надо сказать, что, затрагивая вопрос о предполагаемых предках кряшен, А. В. Фокин высказывается с большой долей осторожности и в принципе не прибегает здесь к каким-либо категорическим суждениям. В то же время исследователь-публицист всячески отстаивает идею этнокультурной самобытности данного народа, который несправедливо, по его мнению, определяют в качестве «субэтнуса» казанских татар некоторые деятели республиканской науки. На страницах своей книги А. В. Фокин постоянно указывает на политико-идеологическую ангажированность подобного взгляда. Об этом свидетельствует и сугубо положительная оценка миссионерской деятельности Н. И. Ильминского, которая, как неоднократно подчеркивается автором, во многом способствовала формированию кряшен как устойчивой этноконфессиональной группы со своей «национальной» интеллигенцией.

В целом авторский сборник А. В. Фокина будет полезен и достаточно информативен для всех, кто может заинтересоваться историей кряшенского вопроса в Татарстане и особенностями современного кряшенского «национально-культурного» движения и этнических процессов в среде одного из народов Среднего Поволжья.

Определенную попытку исследовать некоторые аспекты этнографии кряшен еще в позднесоветское время предпринимал исследователь-любитель И. Г. Максимов, инженер по образованию и профессии. Будучи сам кряшеном по происхождению, он вплотную заинтересовался проблемой исторического происхождения своего народа уже ближе к пенсионному возрасту. Отдельные небольшие статьи и письма И. Г. Максимова были только недавно опубликованы в сборнике материалов «Есть такой народ – кряшены» (Казань, 2011 г.), изданном при содействии «Совета ветеранов кряшенского движения г. Казани». При этом сами издатели в предисловии к сборнику указывают на то, что во многом его писания с научной точки зрения наивны, в ряде случаев

«непримиримо категоричны, и необъективны» [Есть такой народ – кряшены, 2011: С. 11]. В то же время, записки и статьи И. Г. Максимова представляют собой определенный срез умонастроений и чаяний «кряшенско-татарской» интеллигенции 70-80-х годов XX в. Поэтому они могут рассматриваться как своего рода этноисторический источник по кряшенской проблематике.

Весьма показательным можно считать тот факт, что в таком энциклопедическом издании по этнографии как «Народы России. Атлас культур и религий» [Народы России. Атлас культур и религий, 2008], выпущенном под грифом Института этнологии и антропологии РАН, кряшены и нагайбаки представлены в качестве отдельной этнической единицы, наравне с другими тюркскими народами РФ. В атласе дается краткая справка об этнической истории, духовной и материальной культуре кряшен и *нагайбаков* (как двух очень близких этнических групп), приводится их численность по данным всероссийской переписи 2002 года. Все это свидетельствует о постепенном признании «забытого народа» со стороны сообщества этнологов-специалистов, чему во многом способствовала довольно активная деятельность кряшенского и нагайбакского этнических движений.

У специалистов нет единого взгляда на процесс этнического формирования кряшенской общности, а также устоявшейся характеристики присущего ей традиционного комплекса обрядов и верований, закономерностей развития духовной культуры. Причина этих разночтений видимо кроется в неоднородности этнического формирования различных локальных групп кряшен, испытавших различные культурные влияния, обусловленные особенностями (этнокультурными, историческими) районов их расселения. Малоизученным остается вопрос исторического развития (при учете региональных особенностей) традиций религиозности кряшенского народа, равно как и функционирования означенных традиций в наше время.

## 1.2. Источники

Письменные источники, в которых более или менее полно и отчетливо отражена тема формирования и развития духовной культуры и идентичности такой этнической (этноконфессиональной) группы как *кряшены*, весьма немногочисленны. Здесь следует пояснить, что, говоря о специфической кряшенской идентичности, мы в данном случае подразумеваем проблемы этнокультурной идентичности и самосознания этнографической общности кряшен, которые, насколько возможно, будут рассматриваться в их историческом развитии и связи с традиционной духовной культурой, этнической и конфессиональной идентичностью. Кроме того, необходимо очертить общие временные рамки рассматриваемых нами источников, а также попытаться систематизировать их в типологическом порядке.

Наиболее ранние из доступных нам источников, где затрагиваются интересующие нас проблемы культурной и этнической идентичности кряшен, представляют собой записки православных миссионеров XIX-нач. XX веков, представленные в таких периодических сборниках как «Известия по Казанской Епархии». Можно сказать, что подобные миссионерские сообщения в определенной степени предваряли профессиональные этнографические описания особенностей культуры и этнического самосознания кряшен, появившиеся уже в начале XX века.

Нельзя не упомянуть здесь и о некоторых сочинениях самого Н. И. Ильминского (1822 – 1892 гг.), востоковеда и видного православного миссионера второй половины XIX века, разработавшего специальную систему христианского просвещения народов Волго-Камья, в том числе и «крещеных татар» (кряшен). Его сочинения представляют собой важный источник для нашей темы т. к. дают определенное представление о формировании кряшенской этнокультурной идентичности на том этапе истории. Как известно, система «иностранческих» миссионерских школ Н. И. Ильминского и соответствующая система начального образования оказала, в

частности, очень большое влияние на пути развития национального самосознания представителей кряшенского народа. Именно благодаря системе просвещения, разработанной Н. И. Ильминским, у кряшен появилась своя интеллигенция, ставшая носителем специфического этноконфессионального самосознания.

Более поздние, в хронологическом плане, источники, относящиеся ко второй половине XX – нач. XXI веков, используемые здесь, представляют собой статьи и заметки по «кряшенскому вопросу» в татарстанской республиканской прессе. К источникам того же хронологического порядка можно отнести и некоторые «околоисторические» сочинения, посвященные изысканиям в области «этногенеза» и «этнической истории» кряшен. Подобного рода сочинения, принадлежащие перу представителей «национальной интеллигенции», озабоченной поисками истоков своего народа и его места в истории сами по себе являются материалом к осмыслению многих вопросов, связанных с формированием идентичности. Использование этого рода источников в области исследований по национальной и культурной идентичности сравнительно недавно вошло в обиход отечественной этнологии.

Кроме того, сюда же можно отнести ряд сетевых источников в виде Интернет-сайтов, появившихся уже в недавнее время. Например, «Сетевой этнокультурный проект кряшенского народа», сайт кряшенской республиканской газеты «Туганайлар» (придерживающейся позиции, направленной против «раздробления татарского народа») относится к данному типу источников (см. <http://tuganaylar.ru>). Подобного рода «этнические» Интернет-проекты, в настоящее время ставшие довольно распространенным российским культурным явлением, в свою очередь могут быть материалом к исследованию интересующих нас проблем идентичности.

Наиболее ранними по времени источниками, которые могут дать нам некоторые сведения о специфической кряшенской этноконфессиональной идентичности, как уже здесь говорилось, являются сообщения православных

миссионеров, работавших среди народов Среднего Поволжья в XIX – нач. XX вв. Их сообщения представляют собой, как правило, непосредственные наблюдения религиозной и обрядово-ритуальной жизни кряшен Казанской губернии. Некоторые из названных миссионеров-священников были кряшенского («крещенско-татарского») происхождения и были хорошо знакомы с жизнью и бытом своих соплеменников.

Само появление подобного рода сообщений о духовной жизни кряшенского населения косвенно было связано с миссионерской деятельностью Н. И. Ильминского и его школы «христианского просвещения» «православных инородцев» Казанской епархии. Священники, оставившие упомянутые записки и сообщения о кряшенах, сами, чаще всего, были выпускниками приходских «инородческих» школ, где применялась образовательная система Н. И. Ильминского. В своих заметках на данную тему они стремились обрисовать общую картину «духовно-нравственного состояния» своей паствы в свете христианской веры.

В частности, в работе И. А. Износкова, члена миссионерского братства Св. Гурия, «Материалы для истории христианского просвещения инородцев Казанского края» [Износков 1895] мы можем найти немало интересных сведений и о некоторых моментах истории формирования кряшенской общности и о характере самой религиозной идентичности кряшен XIX века. Рассматриваются также особенности верований отдельных локальных групп кряшенского населения Казанской губернии. Сообщаются некоторые интересные сведения о характере этноконфессиональной идентичности молькеевских кряшен, отличавшейся от аналогичной идентичности других этнографических групп кряшен, в данный исторический период (XIX в.). Проводится различие между особенностями религиозного самосознания у представителей «старокрещеных» и «новокрещеных» групп кряшен и причинах их «отпадения» в ислам.

Отчасти кряшенская этнографическая тематика затрагивается и в другой работе И. Износкова под названием «Список населенных мест

Казанской губернии с кратким описанием их. Лаишевский уезд» [Износков 1893]. В данном географическом описании кратко упоминается о некоторых кряшенских селениях (определяемых как «старокрещеные») данного уезда. Кроме того, мы можем узнать и о различиях в религиозной идентичности своеобразных групп местных кряшен («кара-кряшен» и «ак-кряшен»). Более подробно об этих своеобразных группах кряшен повествуется в миссионерском сообщении Ильи Софийского, о котором будет сказано ниже.

Большой интерес для нашей темы представляет сборник исторических статей «Казанская центральная крещено-татарская школа: Материалы для истории христианского просвещения крещеных татар». [Казанская центральная крещено татарская школа., 1887]. В статьях сборника, написанных преимущественно миссионерами, содержится немало этнографических сведений о верованиях кряшен различных мест Казанского края.

Некоторые сведения об этноконфессиональной идентичности представителей одной из этнографических групп кряшен, известной ныне как «молькеевская», содержатся в статье Г. Филиппова «Из истории христианского просвещения крещеных татар-мещеряков Тетюшского и Цивильского уездов Казанской губернии». Из статьи мы можем почерпнуть данные о времени принятия крещения и смены прежней идентичности на «новую», чувашскую, данной группой «крещеных татар». К сожалению, о прежней «дохристианской» идентичности местного населения автор ничего не говорит. Между тем, известно, что для «крещен» и мусульман этих районов характерно (как прежде, так и теперь) почитание общих сакральных объектов, «святых» могил [ПМА 2005, РТ, Кайбицкий р-н, с. Хозесаново]. Кроме того, на них («крещеных татарах-мещеряках») как отмечает Г. Филиппов, сказалось и влияние чувашских народных суеверий [Филиппов 1915: С. 1042-1043].

Попытка обрисовать общую систему «языческих», дохристианских, верований «старокрещеных татар» содержится в статье выпускника

«крещенско-татарской» школы Семена Максимова «Остатки древних народно-татарских (языческих) верований у нынешних крещеных татар Казанской губернии». Анализ представленного в данной статье этнографического материала показывает наличие у некоторой части кряшен весьма архаического пласта верований, относящегося еще к древнетюркской эпохе. Пример – верховный бог с древнетюркским именем Тенгри (кряш. *Тянгере-бабай*), которого в прошлом почитали кряшены [Максимов 1876: С. 667]. Кроме того, ряд приводимых автором данных свидетельствует о существовании в прошлом у кряшен некоторых пережитков шаманизма. Дается краткий перечень основных персонажей «низшей мифологии» кряшен, образы которых связывают суеверные воззрения кряшен отчасти с восточноевропейским миром, а отчасти с миром тюрко-иранским, азиатским. В целом, картина бытования «языческих» верований у кряшен склоняет автора статьи к мысли о слабом и непродолжительном воздействии на них мусульманской религии [Максимов 1876: С. 565-566].

Немало интересных сведений о народных дохристианских верованиях кряшен содержится в статье священника Василия Тимофеева «Черты из быта инородцев. Мое воспитание. Рассказ старокрещеного татарина», где им приводятся собственные воспоминания о традиционном быте и мировоззрении его соплеменников, кряшен Заказанья. Сам Василий Тимофеев (1836 – 1895 гг.) был учеником Н. И. Ильминского, и стал в последствии видным миссионером и руководителем «крещено-татарской» школы в Казани. В частности, в своих материалах по упомянутой тематике он сообщает о таких особенностях народных воззрений кряшен как почитание верховного бога, кереметей, духов-покровителей дома, леса, поля, водных источников [Тимофеев 1864]. Описанные им общественные моления и календарные праздники кряшен имеют в своих чертах немало аналогий в традиционной религии чувашей, марийцев, удмуртов.

О некоторых традиционных, «языческих», обрядах кряшен связанных с их дохристианскими культами, говорится в заметках «О крещеных татарах

деревни Большой Арняш (Извлечение из дневника)», принадлежащих П. В. Знаменскому, одному их христианских миссионеров братства Св. Гурия [Знаменский 1868]. Кроме того, в заметках говорится и о степени восприятия церковных догматов «крещено-татарским» населением д. Большой Арняш (Мамадышский уезд), в целом, христианизированным весьма слабо. Как свидетельствует автор, дохристианские культы в то время играли куда большую роль в религиозной жизни местных кряшенских общин (д. Б. Арняш и Нижний Арняш). Кроме того, в заметках отмечается и довольно осязаемое религиозное влияние соседнего мусульманского населения на кряшен этих селений, хотя и некоторые татары-мусульмане принимали участие в их языческих молениях [Знаменский 1868: С. 348-364].

О такой локально-специфической стороне народных верований кряшен как почитание *кереметей*, повествуется в заметках священников Михаила Апакова и Ильи Софийского. Как показывают материалы, приводимые М. Апаковым в работе «Рассказы крещеных татар деревни Тавелей и Алексеевского выселка Ямашевского прихода Чистопольского уезда о происхождении кереметей» [Апаков 1876], культ *кереметей* у чистопольских кряшен в целом был аналогичен тому же культу, существовавшему у марийцев, чувашей, удмуртов. Кроме того, он отражал особенности христианско-языческого религиозного синкретизма, характерного, в частности, для верований упомянутой здесь локально-этнографической группы кряшен.

В сочинении И. Софийского «О киреметях крещеных татар Казанской губернии. Из лекции в казанском миссионерском приюте» кроме описания особенностей почитания *кереметей* у «крещеных татар» Казанской губернии приводится любопытный факт деления кряшен на несколько своеобразных групп, отличавшихся по характеру своих верований. Согласно сведениям автора, каждой из трех упомянутых групп («чиста кряшен», «кара кряшен» и «ак кряшен») была присущая особая религиозно-культурная специфика [Софийский 1876].

Кроме того, перу М. Апакова принадлежит небольшое этнографическое сочинение «Святочные игры у крещеных татар Казанской губернии. Материалы для этнографии» [Апаков 1877], где приводится описание традиционного обрядового цикла, связанного с праздником *Нардуган*. К сожалению, автор не поясняет, о какой именно локальной группе кряшен идет речь в его работе, хотя сами этнографические сведения весьма интересны. Сам М. Апаков, будучи кряшеном («крещеным татаринном») по своему происхождению, очевидно, основывается на собственных непосредственных наблюдениях в этнически близкой среде. В целом, названные материалы свидетельствуют о большом обрядово-типологическом сходстве кряшенского *Нардугана* и, собственно, русских Святков. Несмотря на такое сходство, для кряшенского варианта святочных игр были характерны некоторые специфические местные черты (наличие таких мифологических персонажей как *Албасты*, *Пярей*, *Шурале*).

В «Заметке о религиозно-нравственном состоянии крещеных татар Казанской губернии Мамадышского уезда» Михаила Машанова, профессора Императорской Казанской Духовной Академии, дается попытка обрисовать общую картину характера религиозности кряшен данного уезда [Машанов 1875]. Рассматривается соотношение христианских, мусульманских и языческих черт в верованиях кряшенского населения. Автор приводит также свои наблюдения, касающиеся культурного влияния на кряшен татар-мусульман, русских. Сравнивая быт «крещеных» и быт татар-мусульман, М. Машанов видит причину лучших условий первого в «благодетельном» влиянии христианской веры. В целом, можно сделать вывод, что приведенные в данной статье сведения об особенностях религиозных верований кряшен могут дать определенное представление о некоторых характерных чертах кряшенской идентичности того времени (конец XIX века).

Статья «Погребальные обычаи и поверья старо-крещеных татар деревни Никифоровой Казанской губернии Мамадышского уезда» (автор – Борис Гаврилов) посвящена описанию верований кряшен данной локальной

группы, связанных с похоронно-поминальными обрядами и ритуалами. Показан синкретический, т. е. языческий с элементами мусульманских традиций характер похоронных обрядов кряшен данной местности [Гаврилов 1874].

Здесь следует отметить, что какой-либо конкретный похоронно-поминальный ритуал также может быть связан с проблемой определения (и самоопределения) культурной идентичности той или иной этнической группы. Характерный пример такого рода ситуации, когда похоронный ритуал оказался в роли основного маркера идентичности конфессиональной группы, приведен в статье К. Гирца «Ритуал и социальные измерения: яванский пример», входящей в его изветную книгу «Интерпретация культур» [Гирц 200].

В кратком сообщении «О крещеных татарах. Из миссионерского дневника» (автор – Е. А. Малов, публиковавшийся под псевдонимом Япей Бабай) мы также можем почерпнуть некоторые сведения о роли христианства в религиозной жизни некоторых упоминаемых здесь групп кряшен и о влиянии на них ислама. Есть и отрывочные сведения о влиянии старых, языческих верований в кряшенской среде [Малов 1891].

Примером небольшого по объему письменного источника автобиографического характера можно считать «Воспоминания старокрещеного татарина из его жизни», опубликованные в епархиальном журнале «Странник». В повествовании автора (С. Данилова) о некоторых эпизодах его жизни и службе при Казанской крещено-татарской школе содержится немало интересных свидетельств о христианстве у старокрещеных татар и степени их «воцерковленности». Согласно автору «Воспоминаний», влияние ислама в религиозной жизни его родственников, старокрещеных татар, было очень велико. Кроме того, по рассказам нашего автора мы можем судить и о специфике отношений между активными сторонниками христианства из среды «крещеных татар» и татарами-мусульманами [Данилов 1872].

Примером первых заметных проявлений особого этноконфессионального самосознания у кряшен (их образованной части) является статья «Зовите нас крещенами» (автор – священник Даниил Григорьев). В ней автор стремится обосновать отличие кряшен от татар-мусульман, позиционируя их как особый народ с христианским самосознанием и своей собственной («крещенской») идентичностью [Григорьев 1906].

Довольно своеобразным по своему типу источником, отчасти примыкающим к вышеописанным материалам, являются стихотворения первого кряшенского поэта Якова Емельянова (1848-1893), приходского священника «крещено-татарского» (кряшенского) села Чура (Мамадышского уезда Казанской губернии, ныне Кукморского района РТ). Будучи выпускником миссионерской Центральной крещено-татарской школы в Казани, Яков Емельянов может считаться одним из первых представителей «национальной» кряшенской интеллигенции, только начавшей формироваться в то время благодаря особой системе образования, разработанной для местного «иностранческого» населения Н. И. Ильминским.

Стихотворения Якова Емельянова, написанные на одном из кряшенских говоров татарского языка, могут дать нам определенное представление о мировоззрении и, следовательно, культурной идентичности наиболее образованной части кряшенской общности, в то время представленной преимущественно духовенством. Из поэтических произведений Якова Емельянова мы можем получить представление о некоторых верованиях кряшен, связанных с колдовством, гаданием и т. п. Подобные «языческие» суеверия автор пытается разоблачать с позиций православной веры, выступая как поборник христианского просвещения своего народа. В стихотворных сочинениях Якова Емельянова содержатся и богословско-полемические мотивы, связанные с апологетикой христианства перед лицом тогдашних проповедников ислама [Личные записи автора из бесед со священником о. Дмитрием (Сизовым) за 2006 г.].

Как уже говорилось, источником по данной теме могут служить также и сочинения Н. И. Ильминского. Например, сборник выдержек из наиболее известных статей Н. И. Ильминского по вопросам миссионерской деятельности среди различных народов Российской империи «О системе просвещения инородцев и Казанской центральной крещено-татарской школе» [Ильминский 1913]. В названном сборнике содержатся суждения Н. И. Ильминского о методах миссионерской работы и распространения школьного образования на родном языке, в том числе, и среди «крещено-татарского» населения Казанской и смежных с ней губерний.

Немало интересных сведений, имеющих определенное отношение и к нашей теме, содержится в письмах Н. И. Ильминского, изданных в сборнике под заглавием «Письма Николая Ивановича Ильминского» [Ильминский 1895]. Письма Н. И. Ильминского, опубликованные в данном сборнике адресованы, в том числе, и лично К. П. Победоносцеву, обер-прокурору «святейшего Синода», и представляют собой источник в большей степени личного, частного, характера. Из них мы много можем узнать о личности самого Н. И. Ильминского, его религиозных и общественных взглядах, убеждениях и предпочтениях. В «письмах» содержится немало его рассуждений о методах и дальнейших долгосрочных перспективах «инородческого» христианского просвещения в Российской империи. Кроме того, здесь излагаются суждения насчет государственной религиозной политики по отношению к мусульманскому населению империи, приводятся также некоторые сведения о взаимоотношениях «крещеных инородцев» и татар-мусульман.

Другим весьма содержательным источником, относящимся опять же к эпистолярному жанру, можно считать переписку самих кряшен с Н. И. Ильминским. Эти письма на настоящий момент опубликованы в сборнике «Письма кряшен Н. И. Ильминскому. Письма народных учителей и православных священнослужителей Н. И. Ильминскому и священнику В. Т. Тимофееву» (Казань, 2014; редактор – Д. Сизов). Указанные письма были

собраны и опубликованы по инициативе священника о. Дмитрия (Сизова), главы Кряшенской духовной миссии. Им же был произведен их перевод, даны комментарии и научно-справочный аппарат. Как источник эти письма немало могут сказать о ходе миссионерской работы среди кряшенского населения на рубеже XIX-XX вв., показывают некоторые особенности религиозной жизни «крещеных татар» в то время. Тем более, важно то, что названные нарративы представляют собой прежде всего взгляд «изнутри», со стороны самих представителей сообщества кряшен [Письма кряшен к Н. И. Ильминскому, 2014].

Примерно то же самое можно сказать и о письменных материалах, собранных в научном тематическом сборнике «Татары-кряшены в зеркале фольклора и этнографических сочинений слушателей казанских кряшенских педагогических курсов (педагогического техникума) (1921-1922 гг.)» [Татары-кряшены в зеркале фольклора..., 2014]. В данной публикации собраны сочинения выходцев из кряшенских сел и деревень, посвященные таким темам как народные верования кряшен, их фольклор, хозяйство и материальная культура, семейный быт, общинный уклад и обычное право, история и этнографическое описание поселений, этнография детства. Сочинения основаны на личном опыте и наблюдениях представителей кряшенского этнического сообщества в своей «родной» среде. Показательно то, что, указывая свое «национальное» происхождение авторы сочинений почти всегда пишут «кряшен (ка)»; свой язык в данном случае они также обозначают как «кряшенский». В то же время, как пишут сами составители сборника, в приведенных в сборнике сочинениях встречаются неточности и даже явный плагиат.

Своим появлением рассматриваемый комплекс нарративных материалов обязан двум известным ученым и педагогам – Н. В. Никольскому и С. Е. Малову. Сами сочинения слушателей Кряшенских педагогических курсов основывались на составленных Н. В. Никольским этнографических программах.

Географический охват указанных письменных обзоров ограничивается пределами прежней Татарской АССР. Хронологически эти письменные материалы охватывают период времени, соответствующий двум первым десятилетиям XX в. Опубликованные в сборнике документы представляют собой уникальный источник по этнографии кряшен начала XX столетия.

Источники, имеющие непосредственное отношение к нашей теме и относящиеся к новейшему времени, в основном представляют собой мои собственные полевые материалы, в том числе и данные анкетного опроса (Пестречинский и Кайбицкий районы РТ) за 2006 год. Кроме того, как уже говорилось, в качестве источников в данном случае могут привлекаться некоторые интернет-сайты, тематически связанные с нашей темой.

Как известно, с началом постсоветского периода истории нашей страны, в связи с новой активизацией различных национальных движений, по-новому заявили о себе и наиболее активные представители кряшенской общественности. Они, как и многие другие представители национальных элит, озаботились поиском «древних корней» своего народа и стали пытаться по-новому осмыслить его роль в судьбах «пространства Евразии». В частности, подобные «поиски исторических корней» были призваны доказать древнее и самостоятельное происхождение кряшенского народа, наделить его «славными предками». Так или иначе, изыскания некоторых энтузиастов кряшенского национального движения служили цели добиться признания кряшен как отдельного этноса, обладающего собственной историей и культурой, со стороны российского общества и государства.

В этом плане вполне резонно будет рассматривать околоисторические изыскания на тему происхождения и истоков кряшенского народа некоторых исследователей-энтузиастов в качестве своеобразного источника по формированию современной этнокультурной идентичности кряшен, изменяющейся в условиях модернизированного общества, где существует всеобщая грамотность. На примере подобного рода параисторической литературы можно проследить складывание особого этнополитического

мифа, основывающегося на собственной версии этногенеза того или иного народа. В отечественной этнологической науке исследования современных этнополитических мифов предпринималось уже на страницах не одной монографии [см. Шнирельман 1996, 2006].

Так, в книгах журналиста и краеведа-энтузиаста кряшенско-нагайбакского происхождения М. Глухова-Ногайбека, посвященных изысканиям в области этногенеза и происхождения кряшен и нагайбаков, исторические факты причудливо переплетаются с различными вымыслами, порожденными богатой фантазией автора [см. Глухов-Ногайбек 1993]. К примеру, предками кряшен объявляются *кераиты* (тюркский или, возможно, монгольский народ, упоминаемый в средневековых источниках), якобы мигрировавший из Центральной Азии на берега Волги в XIII в. вместе с монгольскими завоевателями и осевший там. Кроме того, известно, что *кераиты* были христианами несторианского толка, что вроде бы дает М. Глухову повод соотносить их с предками кряшен. Между тем пока нет ни одного реального исторического свидетельства или этнографической зацепки, позволяющей как-то связывать происхождение кряшен со средневековыми *кераитами*. Не может не удивлять и настойчивое стремление автора этих сочинений опровергнуть факт исторического существования общности волжских булгар. Подобного рода курьезных мест в книгах М. Глухова мы можем найти немало.

Стремясь показать мнимую или реальную связь кряшенского народа с *кераитами, ногаями*, автор пытается сконструировать новую, «престижную» версию истории, интересующей его этноконфессиональной группы. Ради этого «находятся» древние христианские корни в этнической родословной кряшен. Т. о. мы видим здесь все признаки современного этнического мифа, создаваемого в контексте современных культурных или, возможно, этнополитических потребностей и берущегося на вооружение деятелями национального движения.

Как своего рода программный «документ» кряшенского национального движения следует рассматривать брошюру Н. Антонова «К вопросу о судьбе кряшен» (Набережные Челны, 2001 г.). Данное сочинение может рассматриваться как источник по изучению идеологического формирования интересующего нас национального движения и связанных с ним трансформаций в этнической идентичности. В частности, характерно, что автору данной брошюры присуще рассматривать кряшен именно как «этнос» со своей «этнической» историей, «выработка» которой, как утверждается, составляет одну из главных задач национального движения. Главной же задачей провозглашается «национальное самоопределение» кряшенского народа, которое должно произойти в условиях отсутствия собственной государственности у самих кряшен. Подобное «этническое» самоопределение рассматривается здесь как главное условие сохранения кряшен как особого народа [Антонов 2001].

В качестве источников нами рассматриваются документы и материалы, приводимые во второй части книги С. В. Соколовского «Кряшены во Всероссийской переписи населения 2002 года» [Соколовский 2004]. В них содержится немало интересных сведений о самом научном дискурсе вокруг кряшенской проблемы.

Привлекаются в качестве источников также некоторые материалы федеральных и республиканских СМИ, связанные с «кряшенской проблемой» в Татарстане. Среди общефедеральных журнальных изданий (ненаучного профиля) этой темы касались в журналах «Русский дом» (№6 за 2002 г. и №3 за 2003), «Радонеж» (№1 за 2002), «Нескучный сад» (№5 за 2006). Впрочем, обращает на себя внимание определенная тенденциозность статей на данную тему в двух упомянутых периодических изданиях, связанная с их общей идеологической направленностью. Статьи по кряшенской тематике были отмечены в республиканской газете «Вечерняя Казань».

Среди интернет-источников, связанных с интересующей нас проблематикой следует назвать «Сетевой этнокультурный проект

кряшенского народа», официальный сайт кряшенской общины Татарстана. Несколько отличная от мнения кряшенских активистских организаций точка зрения на «кряшенский вопрос» в РТ отражена в материалах сайта «Керашен татарлары кенегасы» ([http: // Krashen-Tatarlar Portal.htm](http://Krashen-Tatarlar Portal.htm)). Авторы данного сайта в большей степени придерживаются мнения об этническом единстве кряшен с татарским народом. На обоих упомянутых сайтах можно получить информацию как о традиционной (как духовной, так и материальной) культуре кряшен, так и об их современном положении.

### **1.3. Вопросы этнокультурной идентичности кряшен в свете этнологической теории**

Проблема этнической идентичности, «этнического самосознания» кряшенского этноконфессионального сообщества и присущая названным категориям сложность и противоречивость требуют своего осмысления, в том числе, и с точки зрения теоретической этнологии. В данной работе не будет ставиться задача широких теоретических обобщений на основе интересующей нас этнокультурной тематики. Внимание сосредоточено на вопросах преимущественно предметно-этнографического характера, затрагивающих область этнологической конкретики.

Основные теоретические вопросы здесь будут связаны с такими понятиями как этническая идентичность, этническая (субэтническая) группа, этническое самосознание, конфессиональный фактор. Все перечисленные понятийные категории отличаются расплывчатостью и спорностью содержания. У специалистов-этнологов нет единого взгляда на трактовку перечисленных понятий. Привнесенные на отечественную почву западные теории, обычно именуемые «конструктивизмом» или «инструментализмом», понимаются, в целом, весьма противоречиво и неоднозначно и вызывают много споров, причем, преимущественно о терминах. Много копий оказывается сломано, опять же, преимущественно вокруг трактовки этой самой терминологии.

Сам термин «этнос» впервые появляется в качестве научного понятия в трудах С. П. Широкогорова, русского этнографа и антрополога, специалиста по тунгусо-маньчжурским народам. Ему принадлежит заслуга создания оригинальной концепции этноса, как особой человеческой общности, отличающейся особым набором признаков и специфическими закономерностями развития. В настоящее время его концепцию вполне можно истолковать как эссенциалистскую (или иначе примордиалистскую) и даже с имеющую уклон в биологизацию этнического. Здесь следует оговориться, что примордиализмом в гуманитарных дисциплинах считается

теоретико-методологический подход, трактующий культурно отличительные группы (прежде всего этнические и расовые) как изначальную, *примордиальную*, данность, обязательную групповую характеристику. Примордиализм основывается на понимании этнической общности как «древнего» и устойчивого объединения людей. [Большая Российская Энциклопедия, 2015: С. 498-499]. Теория этноса С. П. Широкогорова была сформулирована им в 1920-е – 30-е годы и выглядела новаторской для своего времени. Впоследствии эта теория не могла не подвергнуться пересмотру и во многом оправданной критике, причиной которой был социобиологизм, присущий многим ее положениям. Можно сказать, что данная концепция отражала уровень знаний в области этнической проблематики, сложившийся к первой четверти XX столетия, и предъявление к ней требований с современных позиций представляется не совсем правомерным. Между тем, ряд положений теории С. П. Широкогорова дают основания считать ее примордиалистской по своему характеру. Этносы представлены в ней в качестве особого рода коллективных организмов, в числе признаков которых называются также общие особенности соматики составляющих его людей. Кроме того, согласно С. П. Широкоговору, этносы, подобно отдельным биологическим видам, ведут борьбу за существование и противостоят в этой борьбе, в том числе, и другим этносам [Широкогоров 2012: С. 100-116]. Отсюда можно сделать вывод о сущностном отличии между разными этносами и о том, что культуры разных этносов могут враждовать между собой [Широкогоров 2012: С. 116], что, опять же, показывает эссенциалистский характер рассматриваемой концепции этноса. Впрочем, утверждение С. П. Широкогорова о том, что и сам этнолог-исследователь в значительной степени ангажирован «психо-ментальным комплексом», присущим той культуре, к которой он сам принадлежит (что само по себе неизбежно) и его творчество само может служить потенциальным объектом изучения для отдельных направлений этнографической науки, сохраняет свою актуальность и в настоящее время [Широкогоров 2012: С. 24-25]. Т. о.

исследователь указывает на социальную детерминированность человеческого знания, особенно в сфере гуманитарных дисциплин.

Позже, почти одновременно, понятие «этнос» появляется в трудах Ю. В. Бромлея и Л. Н. Гумилева. При этом теория Л. Н. Гумилева в некоторых своих положениях перекликается с идеями С. П. Широкогорова, хотя сам Л. Н. Гумилев отчасти полемизировал с ним на страницах некоторых своих работ [см. Гумилев 1994: С.92-93].

Тем не менее понимание Л. Н. Гумилевым теоретических проблем этнологии как науки, изучающей этнические общности, отличалось своеобразным колоритом имело свои стилистические особенности. Его идеи получили известность в академических кругах Ленинграда и Москвы уже в послевоенный период. Само понятие «этнос» появляется в трудах Л. Н. Гумилева примерно в одно время с выходом первых публикаций Ю. В. Бромлея, посвященных примерно той же научной проблематике и содержащих ту же, в основе своей, «этническую» терминологию [см. Бромлей 1969]. Между тем, говоря о двух соперничавших теориях этноса, принадлежащей Л. Н. Гумилеву и той, что сформулирована Ю. В. Бромлеем, следует подчеркнуть, что первая теория явно уходит своими корнями в тот комплекс идей, которые сформулировал в своих работах по общей этнической проблематике С. П. Широкогоров.

Общее их сходство заключается в социобиологическом подходе к феномену этнических явлений, восприятию этнических общностей как коллективных организмов (согласно Л. Н. Гумилеву, этносы – порождение земной биосферы), которые могут находиться или во взаимном симбиозе, или в состоянии непрестанной конкурентной борьбы [Гумилев 1994]. Идея Л. Н. Гумилева о «пассионарности» и «пассионарных импульсах» как факторе развития и преобразования этнических общностей ныне рассматривается как паранаучная и не принимается всерьез академической наукой. Восприятие названных общностей как социобиологических популяций, которые, кроме того, могут быть объединены в этнически многосоставные массивы, т. н.

суперэтноты, (этот взгляд во многом сходен с цивилизационной парадигмой осмысления истории человечества), вера в универсальный характер явления, обозначаемого словом «этнос», - все перечисленное дает основания считать концепцию, предложенную Л. Н. Гумилевым крайним случаем примордиализма [см. Коренько 2006, Шнирельман, 2006 (2)].

Теория этноса, разработанная Ю. В. Бромлеем, имела существенное отличие от теории Л. Н. Гумилева, бросавшей ей вызов еще в 60-е годы XX в. Существенно отличалась она и того комплекса идей, который разрабатывался С. П. Широкогоровым. Тем не менее, Ю. В. Бромлеем была сформулированная собственная теория этноса, основанная на понимании данного понятия как категории, прежде всего, социальной по своей сущности. Так, в одной из своих работ Ю. В. Бромлей утверждал, что этнические общности представляют собой «этносоциальные единицы» [Бромлей, 2008: С. 17]. Вместе с тем, выдвигая такое понятие как ЭСО (этносоциальный организм), в принципе аналогичное понятию «этнонации», Ю. В. Бромлей придавал соответствующим этническим общностям характер коллективных организмов, обладающих особыми социально-экономическими структурами. При этом здесь отсутствовала тенденция к биологизаторству, присутствующая в работах С. П. Широкогорова, а также ландшафтный детерминизм, увязывание этноса с окружающей природной средой, опять же характерный для С. П. Широкогорова и Л. Н. Гумилева.

Во многом альтернативная вышеперечисленным точка зрения предложена отечественным философом и специалистом по первобытному обществу Ю. И. Семеновым. Его концепция представляет собой новую (относительно отечественной этнологии) попытку теоретически обобщить накопленные за последнее время знания в области типологии этнических общностей. Ю. И. Семенов определяет этнос (этническую общность) как «совокупность людей, которые имеют общую культуру, говорят, как правило, на одном языке, обладают общим самоназванием и осознают как свою общность, так и отличие от членов других таких же групп, причем эта

общность чаще всего осознается как общность происхождения» [Семенов 2013: С. 42]. Сам этнос Ю. И. Семенов рассматривает как порождение определенного общества, «социально-исторического организма», «социора», согласно его терминологии. Культура и язык того или иного этноса, как и сам этнос, по мнению Ю. И. Семенова, являются прежде всего продуктом конкретного общества («социора») или даже нескольких таких обществ. Этнос и общество в данной парадигме представляют собой совершенно разные явления; поскольку общность социальной, экономической жизни, общая территория не входят в число признаков этноса, а присущи именно обществу-социору [Семенов 2013: С. 46]. Т. о. в интерпретации Ю. И. Семенова этническая общность предстает явлением, основанным на культурной идентичности людей, составляющих названную общность, и не обладающим социальной или экономической сущностью. В свою очередь, сущность этнической общности наиболее ярко проявляется в том, что называют «этническими процессами», а именно: ассимиляция, слияние, включение, дивергенция и т. п. [Семенов 2013: С. 5]. При этом, будучи приверженцем марксистской методологии, Ю. И. Семенов в качестве основополагающих факторов, определяющих этнические процессы, рассматривает социально-экономические и, соответственно, политические изменения и трансформации, происходящие в обществах (социорах) и государствах (геосоциорах).

Между тем, Ю. И. Семеновым не рассматриваются случаи формирования этнических общностей на основе религиозной (конфессиональной) отличительности, в том числе тех, которые складывались по причине определенного рода «геосоциорных» (по терминологии Ю. И. Семенова) сдвигов; таких как, например, завоевания, объединения, массовые миграции в результате тех или иных политических событий. Примером здесь могут служить такие этнические группы как боснийцы-мусульмане, болгары-помаки, черногорские потуреченцы, историческое формирование которых связано с многовековым политическим господством Османской империи на

Балканском полуострове и распространением ислама в этом регионе в соответствующий исторический период. В частности, определенное историческое сходство прослеживается между вышеперечисленными этническими (этноконфессиональными) группами и кряшенами (См. раздел 3.1 главы 3 данной работы). Начало формирования кряшенского этноконфессионального сообщества связано с распространением православия в Среднем Поволжье после завоевания Казанского ханства царем Иваном IV. Подробнее об этом вопросе говорится в разделе «Этнокультурная идентичность кряшен и государственная политика (XVI-XX в.)» (см. раздел 2.1 настоящей работы).

Одна из попыток классификации этноконфессиональных групп была еще в советское время предпринята специалистом по протестантским религиозным группам А. И. Ипатовым. Он, в частности, упоминает и кряшен в числе этноконфессиональных групп, складывавшихся в феодальную эпоху в связи с экспансией мировых религий; в этот же классификационный ряд ставятся болгары-помаки, сикхи, друзья [Ипатов 1980]. Сейчас подобную систематизацию вряд ли можно считать удовлетворительной поскольку, например, сикхи представляют собой совершенно особую религиозную группу, основывающуюся на отдельной религии, сикхизме, которую исповедуют только они. Можно сказать, что сикхи фактически равняются своей религии. Во многом то же самое можно сказать и о друзьях, обычно рассматриваемых в качестве особой секты в шиитском исламе. Напротив, кряшены исповедуют каноническое православие так же, как и многие другие соседствующие с ними народы: русские, чуваша, мордва, удмурты. Типологически кряшены ближе всего к таким группам этноконфессионального характера как упомянутые болгары-помаки, потуреченцы, боснийские мусульмане, горанцы (или иначе «горани») Косово и Метохии, торбеши Македонии, аджарцы, хемшилы. Историческое формирование перечисленных групп действительно во многом связано с экспансией одних мировых религий в сферы влияния других мировых

религий. Кроме того, названные этнические (этноконфессиональные) группы представляют собой своего рода переходную среду между разными культурными ареалами, границы которых неоднократно изменялись под влиянием завоеваний, соперничества между империями и т. п. Все они испытали на себе воздействие завоевательной политики, причем с разных, подчас противоборствующих сторон. Названное воздействие происходило в конфессиональной сфере, сферах административно-фискальной политики, народного образования, миграций населения. Свою роль здесь играет и фактор этнической, конфессиональной и лингвистической чересполосицы и пестроты, характерный для регионов проживания вышеперечисленных групп: Урало-Поволжья, Балкан, Закавказья. Складывание общей композиции этой чересполосицы происходило под влиянием все той же политики государственных образований и их официальных институтов. Важную роль здесь играли институты религиозные, в частности Православная церковь (в Российской империи), а с другой стороны - организации мусульманского духовенства (в Османской империях).

Огромное влияние на этнические процессы оказывают не только государственные элиты, но и группы представителей интеллектуальных профессий. Эти группы формируют и транслируют в общество свои мнения через такие институты как высшие учебные заведения, СМИ, различные культурные мероприятия и т. п. Все это позволяет создавать определенный информационный фон, оказывающий известное влияние на общественные настроения, в том числе и связанные с этническими процессами [Gorenburg 2003: Р. 4-5]. Таким образом, согласно *институционалистской* схеме, и создаются предпосылки к этнической мобилизации, вовлекающей в свою орбиту уже более широкие массы людей.

Большое влияние на осмысление феномена этничности оказала работа Ф. Барта, посвященная вопросу «этнических границ» и их соотношения с самими этническими группами [Барт 2006]. Он обращает внимание на то, что решающую роль в разделении на группы играют не столько объективные

культурные различия между их представителями, сколько сами упомянутые границы между этническими сообществами, благодаря которым артикулируются отличия одних групп от других. Т. о. выражалось сомнение в правомерности отождествления этнической группы с якобы соответствующей ей культурной общностью.

В то же время, по замечанию Р. Брубейкера, конструктивистские подходы за последние годы несколько приостановились в своем развитии по причине общей удовлетворенности их последователей от достигнутых успехов [Брубейкер 2012: С. 43]. Он же не столько указывает в своей известной работе «Этничность без групп» [Брубейкер 2012] на то, *что* этнические (вместе с тем и национальные, расовые) группы социально конструируются, сколько стремится показать то, *каким образом* происходит их конструирование.

В этой связи надо указать на роль национальной политики и соответствующей ей этнической институционализации, складывавшейся еще во времена СССР, что вкуче оказало огромное влияние на самосознание народов, населяющих постсоветское пространство. Под «этнической институционализацией» (affirmative action) здесь подразумевается создание общественных и вместе с тем поддерживавшихся государством, институций национальных образовательных учреждений, где велось преподавание на родном языке; «национальных» театров, библиотек, издательств, филармоний и т. п. Существование подобных учреждений зависело, в свою очередь, от наличия таких административных единиц как союзные и автономные республики, национальные (позже автономные) округа. Кроме того, «национальность» (этническая принадлежность) граждан вписывалась в официальные документы, могла (или скорее должна была) передаваться по наследству от родителей или одного из родителей. Такого рода политика способствовала официальному оформлению и закреплению установленных «национальных» (этнических) категорий и, следовательно, категоризации этнических различий в восприятии людей, населявших СССР. Т. о.

конструируемая советской политикой в области национального вопроса общественная реальность способствовала складыванию особого взгляда на такие категории как национальное (этническое) самосознание, национальная культура, межнациональные отношения. С точки зрения исследователей, придерживающихся конструктивистской парадигмы, подобная «этнизация» была порождением социально-политической реальности характерной для СССР. В таких условиях всякая возникающая на политическом или социокультурном поле конкуренция будет восприниматься участниками зачастую в «национальных» (этнических) терминах и категориях [Брубейкер 2012: С. 151]. В этом контексте уместно было бы предположить, что «этнократия», о которой много говорят применительно к проблеме «этнизации» политической власти в ряде республик Российской Федерации, связана с созданной еще в советское время системой определенных преференций, ориентированных на титульный этнос. В результате вопрос о принадлежности или непринадлежности к т. н. «титульной национальности» или «этносу» может приобретать в данных условиях значимую актуальность, определяемую реальными интересами в политической и социальной сферах. Как отмечают отдельные исследователи, в постсоветских условиях подобная ситуация может усугубляться общей слабостью и недостаточной развитостью представительных институтов, в результате чего у политических и общественных деятелей проявляется стремление апеллировать к «исконным» национальным (этническим) ценностям, что, в свою очередь, может порождать напряженность в сфере межэтнических отношений [Шнирельман 2006: С. 22]. Этот вопрос особенно актуален для большинства республик РФ, многоэтнических по составу населения, к каким, несомненно, относится и Республика Татарстан.

На территории современного Татарстана кроме татар и русских проживают чуваша, марийцы, удмурты, мордва, башкиры; а также представители этнических «диаспор»: армяне, азербайджанцы, украинцы, узбеки, казахи и т. д. Кроме того, регион относится к числу

поликонфессиональных, где кроме мусульман, православных, католиков, протестантов разных направлений, иудеев, есть последователи традиционных «языческих» марийских, чувашских и удмуртских верований. На этом фоне во многом спорным и трудноразрешимым остается вопрос о кряшенах как этническом сообществе, специфику которого в значительной мере определяет сочетание татароязычия и православной религии. О предметно-этнографическом контексте этой проблемы на примере двух этнографических групп кряшен, молькеевской и пестречинской (примёшинской), подробно говорится в других разделах данной работы.

Кроме того, следует упомянуть о взглядах на эту проблему, имеющих явно политизированный характер. Они касаются чаще всего вопроса об официальном статусе кряшен как единицы государственного переписного учета. С одной стороны, есть поборники идеи признания кряшен в качестве самостоятельного народа («этносо»), с другой – те, кто считает кряшен (как и нагайбаков) неотъемлемой частью волго-уральских татар (иначе говоря «татарской нации»).

Сам термин «идентичность», применяемый в гуманитарных дисциплинах, имеет свою определенную историю. Широкое его употребление в русле названных дисциплин и его аналитическое применение в социальных исследованиях берет свое начало в США 1960-х годов [Брубейкер 2012: С. 64]. Из академической среды понятие «идентичности» проникло также и в публичную сферу, общественные дискуссии, получило распространение в языке политической практики. Как отмечается специалистами, первоначальный термин «идентификация» был вырван из его исходного психоаналитического контекста и связан, с одной стороны, с этничностью и, с другой стороны с ролевой теорией и теорией референтной группы в социологии [Брубейкер 2012: С.64]. Наиболее влиятельными популяризаторами понятия «идентичность» были социологи Э. Гоффман и П. Бергер [Бергер, Лукман 1995], сторонники идей социального конструктивизма и феноменологии. Между тем, все нараставшая в

последующие десятилетия популярность использования термина «идентичность» в работах на религиозную, этническую, расовую, гендерную, социально-классовую и другую тематику, по мнению некоторых специалистов, не могла не привести к превращению самого этого термина в своего рода клише. И это, в свою очередь, дало повод говорить о кризисе использования самого этого понятия в социальных науках [Брубейкер 2012: С. 63-68].

Здесь, тем не менее, следует уточнить само значение слова «идентичность» в контексте социальных дисциплин. Р. Брубейкер отмечает несколько основных подходов к пониманию этого термина.

1) Один вариант заключается в понимании идентичности как коллективного феномена, заключающегося в «*тождестве*», объединяющем членов той или иной группы или категории. Такое «тождество» должно проявляться в солидарности, общем самосознании, коллективном действии. Его можно понимать как в объективном, так и в субъективном ключе. В данном смысле термин «идентичность» употребляется преимущественно в литературе посвященной проблемам этничности, расы, национализма [Брубейкер 2012: С. 76].

2) Другой вариант основан на рассмотрении идентичности в качестве ключевого аспекта самости (как индивидуальной, так и коллективной) и основного условия социального бытия. Соответственно она (идентичность) призвана быть обозначением чего-то базового, прочного, *основополагающего*, противоположного тому, что поверхностно, второстепенно, преходяще для означенной самости. Такие основополагающие вещи, как упомянутая идентичность, достойны всяческого их поддержания, признания, культивирования [Брубейкер 2012: С. 77].

3) Следующая точка зрения концентрируется на ситуационном характере идентичности коллективного типа, рассматриваемой как продукт социальных или политических процессов. В этом контексте идентичность с

одной стороны понимается как случайный результат такого рода активности, с другой, как основа для ее дальнейшего развития.

4) Кроме того идентичность видится в качестве сложносоставной дискурсивной категории, показывающей нестабильную, множественную, фрагментарную природу современного «я». Такой взгляд прослеживается в работах постструктуралистской и постмодернистской направленности. Сходный подход, но без постструктуралистской атрибутики встречается в некоторых современных направлениях исследования этничности, преимущественно «ситуационного» и «контекстуального» характера [Брубейкер 2012: С. 78].

Наряду с идентичностью в исследованиях на интересующую нас тематику нередко применяется такой термин как «идентификация». Данный термин, производный от глагола, призван указывать скорее на некий процесс и его результат, активное действие, имеющее своих «агентов», которые и производят идентифицирование [Брубейкер 2012: С. 89-94]. Среди этих агентов соответственно могут быть и государства, и определенные социальные группы, что важно и для рассматриваемой здесь проблемы кряшенской идентичности. Так, в контексте проблематики данной работы, наиболее влиятельными среди них можно назвать Российское государство, Советский Союз, Республику Татарстан после «суверенизации», а также само «сообщество» кряшен. Кроме того, сюда следует отнести, в качестве «внутренней группы влияния», кряшенскую интеллигенцию, активистов национального движения кряшен за самоопределение. Роль названных «агентов идентификации» будет в той или иной степени рассматриваться в последующих разделах.

Само словосочетание «этническая идентичность» появилось в отечественной науке относительно недавно. Названный термин обычно применяют вкупе с термином «этничность», нередко ассоциирующимся с «конструктивистской» исследовательской парадигмой. Последний термин в данном контексте был призван заменить более старое понятие «этнос»,

который рассматривается конструктивистами как субстанционалистский и эссенциалистский. Чаще здесь сторонниками «конструктивистской» парадигмы употребляется так же термин «этническая группа», в том смысле, в каком он употребляется Ф. Бартом в известной работе [Тишков 2003: С. 105-107].

В свою очередь, если следовать прежней терминологии, разработанной еще Ю. В. Бромлеем, «этническая группа» является лишь подразделением внутри этноса, как более крупного образования такого рода. Согласно этой схеме кряшен следует считать этноконфессиональной (или субэтнической) группой в составе крупного «этноса» волго-уральских татар (объединять ли последних с сибирскими татарами опять же – большой вопрос). Однако и кряшены как отдельный «этнос» не противоречат этой схеме. Определение группы как этноконфессиональной здесь обусловлено основополагающей ролью религиозной отличительности в историческом формировании этой этноконфессиональной группы и общей культурно-этнографической спецификой кряшенского сообщества. Также нельзя не учитывать известную двойственность кряшенского этнического самосознания: примеры признания, самоидентификации себя как «татарами-кряшенами» в одних случаях, так и просто «кряшенами по национальности» в других. При этом конфессиональная идентичность в настоящее время для представителей кряшенского народа (сообщества) оказывается куда более определенной и неизменной категорией. Тому есть ряд причин, о которых следует сказать более подробно.

Во-первых, признание за собой определенной религиозной принадлежности (христианской или же мусульманской) переводит проблему идентичности в несколько другую понятийную сферу. В данном случае вряд ли можно назвать себя и православным, и мусульманином одновременно или, отчасти и тем, и тем. Поэтому, скажем, татарско-мишарская идентичность это одно, а «татарско-кряшенская» совсем другое. Традиционная культура мишарей, как и вообще татарская, связана прочными узами с

мусульманскими религиозными ценностями и, по сути, неотделима от них. В этом отношении отличия между мишарской культурой и культурой других волго-уральских татар, видимо, не столь значимы; тем более в наше время, когда материально-бытовые этнографические особенности все больше и больше уходят в прошлое. В свою очередь религиозный фактор все более набирал значимость и влияние в постсоветские десятилетия.

Во-вторых, явное большинство кряшен сейчас называет себя православными (см. раздел 3.2 в главе 3 данной работы), и религия стала играть заметную роль в духовной жизни народа, во всяком случае, его верующей части. Религиозное самосознание в этом случае оказывается категорией более определенной, чем самосознание этническое.

Следовательно, можно сделать вывод, что кряшенская православная идентичность — это совсем иное, чем, например, мишарская (татарско-мишарская), тептярская (татарско-тептярская) или даже сибирско-татарская, также связанная с исламом и его ценностями, как и в случае с мишарями и тептярями. И данное различие отмечено именно культурной границей, основанной на несходстве религиозных традиций и, соответственно, религиозной идентичности. Т. о. проблема этнического статуса кряшен заключается, прежде всего, в том, что они (вместе с нагайбаками) составляют особый конфессиональный кластер «внутри» обширной татарской этноязыковой общности. В этой связи представляется вполне обоснованным определение кряшен как этноконфессиональной группы, примыкающей (так или иначе) к татарскому этноязыковому массиву, составляющей его особую (прежде всего в религиозном отношении) часть. Аналогичное определение кряшен в качестве этноконфессиональной группы содержится и в книге С. В. Соколовского «Кряшены во всероссийской переписи 2002 года», притом, что «кряшенский вопрос» рассматривается автором с позиции конструктивистской теории [Соколовский 2004].

Между тем, как известно, при наличии столь ярких черт, присущих кряшенам как этноконфессиональной группе, определенная часть их

сообщества (по-видимому, не такая уж малая) заявляет о себе как об особом народе, отдельном от татар. Во многом это связано с тем, что для значительной части кряшенского населения все татарское ассоциируется, прежде всего, с мусульманством и потому воспринимается как чужое, не свое. Об этом говорит знаток кряшенской культуры, фольклорист и краевед Г. М. Макаров, при этом уточняя, что это преимущественно характерно для старшего поколения сельских жителей [Личные записи автора, 2005].

Т. о. можно сделать вывод, что, если одна часть кряшенского народа в той или иной степени ассоциирует себя с татарской нацией (особенно это характерно для молькеевских кряшен), и это показано в настоящей работе, то есть и те, кто требуют для кряшен статуса особого «этноса» и не склонны называть себя татарами. В таком случае можно ли считать первую часть кряшенского народа этноконфессиональной группой татар, а вторую уже особым тюркским «этносом» как, скажем, крымских татар? Вообще о том, что некоторые из этнических групп Поволжья и Урала вполне могли бы рассматриваться в качестве самостоятельных народов, говорил еще С. И. Брук [Соколовский 2004, С: 27-28]. Между тем, двойственная и порой противоречивая этническая идентичность, как бы там ни было, является очень характерной чертой кряшен как этнокультурного сообщества (это подтверждается и моими наблюдениями, и опросами). И проявляется это обычно по-разному в тех или иных ситуациях, в зависимости от происходящего непосредственно «здесь и сейчас» в контексте места и времени.

Видимо, нет смысла втискивать живое явление этнической идентичности в жесткие рамки, пытаясь охарактеризовать кряшен или только как этноконфессиональную группу татар, или же как совершенно отдельный народ. Схема иерархии этнических единиц, принадлежащая Ю. В. Бромлею, может во многом работать и здесь при более гибком ее применении, если не абсолютизировать используемые в ней категории. Скорее следует предположить, что некоторые этнические общности могут обладать чертами,

как этнической группы, так и самостоятельных «этносов». В качестве характерного примера здесь могут быть приведены аджарцы, которых, как правило, принято считать субэтносом или этнической группой в составе грузинского народа [Грузины, 2015]. Главное отличие аджарцев от остальных грузин – их принадлежность (прежде всего историческая) к мусульманской религии, что и определило их этнокультурную специфику в данном закавказском ареале. Эта особенность в определенном смысле сближает аджарцев с кряшенами и дает повод считать их, в том числе, этноконфессиональной группой (сообществом). Своеобразие статуса аджарцев заключалось в наличии административной аджарской автономии, Аджарской АССР, в составе Грузинской ССР. В контексте советских реалий подобный случай выглядел уникальным потому, что несмотря на наличие подобного рода автономии аджарцы всегда рассматривались официальной наукой лишь как этническая группа (субэтнос) грузин, а не самостоятельная национальность. Между тем, хорошо известно, что во всех советских республиках свои автономные республики (АССР) имели лишь официально признанные национальности («этносы»); пример тому: абхазы, татары, мордва, осетины, калмыки, буряты, каракалпаки и др. Все эти народы считались титульными в своих автономных республиках (АССР). Титульное население Аджарской АССР представляло собой пример национального сообщества, совмещающего в себе черты этнической группы (аджарцы – часть грузинского народа, обладающая определенной историко-этнографической спецификой) и самостоятельного «этноса» (собственная автономная республика). Как известно, своими автономными республиками с Советском Союзе обладали официально признанные народы сравнительно большой численности, от примерно ста тысяч до нескольких миллионов. Наличие собственных автономий придавало вес и значимость соответствующей ей национальной единице, наделяло определенными правами как внутри данного территориального образования, так и на общесоюзном уровне. Уникальность положения аджарцев в контексте

советской национальной политики заключалась в совмещении соответствующих административных привилегий самостоятельного народа («этноса») и официального статуса этнической группы в составе грузинской нации.

В свою очередь положение кряшен в данном случае во многом можно считать зеркально противоположным положению аджарцев как этнической группы. С одной стороны, и те, и другие выделились на основе конфессиональной отличительности, но кряшены в советское время были лишены статуса отдельной «народности», считались частью казанских татар, и, тем более, никогда не имели какой-либо территориальной автономии. Между тем, существование особой кряшенской этнической идентичности в настоящее время налицо (см. главу 3 данной работы, посвященную современности) и начало ее формирования мы можем проследить, по крайней мере, со второй половины XIX в. (см. раздел настоящей работы 2.1 «Этнокультурная идентичность кряшен и роль государственной политики (XVI-XX вв.)»). При этом статус кряшен как этнического сообщества до сих пор остается спорным и дискуссионным в силу политизированности т. н. «кряшенского вопроса» в Республике Татарстан. Можно констатировать противоречивость их современного положения как этнической единицы. Оно варьирует в диапазоне от «непризнанного тюркского этноса» до «субэтнической группы» в составе волго-уральских татар.

Опираясь на приводимые в данном исследовании материалы, будет правомерно говорить о существовании в прошлом у «крещено-татарского» (здесь речь идет преимущественно о «старокрещеных») населения религиозной идентичности, предшествовавшей этнической. Также, в этой связи можно указать на существование здесь локальной и семейно-родовой идентичностей, разумеется, в числе идентичностей группового характера. Так, в частности, священник-миссионер Михаил Апаков в своем сообщении приводит список крещено-татарских родов деревни Тавелей Чистопольского уезда: род Утягана, род Андрея, род Бикмяна и т. д. [Апаков 1876: С. 7].

Впрочем, об истории семейно-родовых групп кряшен нам сейчас почти ничего не известно. Следует сказать, до сих пор многие кряшены помнят свои родовые тамги, которые передавались в семьях от поколения к поколению.

Т. о. мы можем сделать вывод, что о каком-либо этническом или «национальном» кряшенском самосознании до относительно недавнего времени (конец XIX – первая четверть XX столетия, когда как-то начало заявлять о себе первое кряшенское движение) вряд ли имеет смысл говорить.

В то же время мы определенно можем указать на существование специфического кряшенского этнографического комплекса, включающего в себя элементы как материальной (в особенности костюма, традиционная кухня), так и духовной культуры (обычаи, верования). Во многом особняком стоит этнографический комплекс молькеевских кряшен, этнокультурная идентичность которых представляет собой еще более сложную и противоречивую картину, что будет рассмотрено в моем исследовании (См. главу 2 настоящей работы). Все перечисленное говорит о том, что у «крещено-татарского» населения (если брать XIX столетие) должно было существовать некое представление (возможно, не слишком отчетливое) о своей культурной отличительности от представителей других народов края. Иными словами, известная ментальная оппозиция «мы – другие» уже могла иметь место в здешней среде. Соответственно главным признаком, отделявшим «крещенцев» от татар-мусульман, было православное вероисповедание (понятие «татарин» в этом контексте было тождественно понятию «мусульманин»). От русских как единоверцев (по крайней мере, формально) «крещеных» отделял языковой барьер, их «татароязычность». Ни о каком «этническом самосознании» здесь еще не может идти речь т. к. у представителей данной группы еще не могло возникнуть представления о своей принадлежности к некоему особому народу («кряшенам») или о себе как о едином народе («этносе», «национальности») кряшен. Это объяснялось и неграмотностью подавляющего большинства «крещеных», их замкнутым

сельским бытом, и, следовательно, отсутствием общих средств информации, массовой печати (тем более на родном языке) и т. п.

Исходя из всего вышесказанного, можно сделать вывод, что об этнической идентичности кряшен до не столь давнего времени мы можем говорить лишь условно, понимая это лишь как различие по принципу «мы – другие». Связано это было с отсутствием такой составляющей названной идентичности как этническое самосознание, еще не сложившегося по объективным причинам. Лишь к концу XIX века что-то подобное этническому самосознанию может проследиваться у наиболее образованной части (весьма немногочисленной) «крещено-татарского» населения Среднего Поволжья, о чем еще будет идти речь в данной работе.

В советское время происходило объективное сближение кряшен с окружающим татарским большинством и, больше того, включение их в советскую гражданскую общность, новую «семью народов» СССР. Такого рода сближение и постепенное восприятие новой «советской» татарской культуры как чего-то близкого и даже своего, прежде всего наиболее урбанизированной частью кряшенского населения, не могло не оказать влияния на их этническую идентичность и самосознание. Особенно значимую роль тут сыграло общее среднее образование, а именно советская татарская национальная школа, охватившая на территории ТАССР в том числе и кряшенское население по причине его татароязычия, а также служба в армии. В результате этническое самосознание его представителей должно было становиться все более «татарским» по своему характеру, а кряшенская идентичность все более оттесняться куда-то на периферию, становиться больше достоянием сельских жителей старшего поколения. Вспомним о том, что «мусульманское» и «татарское» для кряшен в недавнем прошлом были тождественными категориями [Личные записи автора, 2005]. Опять же и религия в советское время представлялась скорее уделом «деревенских бабушек», тех, кто навсегда отстал от современной жизни. Т. о. культурные границы между кряшенами и татарами-мусульманами все более уходили на

второй план (особенно в городах) и, соответственно, стирались различия между кряшенской («крещенской») и татарской идентичностью. К примеру, мой отец, школьные годы которого проходили в его родном городе Абдулино Оренбургской области, рассказывал мне, что местные абдулинские «крещенцы» всегда были «вместе с татарами», пусть и не были мусульманами. С другой стороны, мне самому приходилось слышать от некоторых информантов о том, что «в городах кряшены русеют» [Личные записи автора за 2006 г.]. Видимо, причиной тому является отсутствие религиозного барьера между ними и русскими. В этом случае постепенное принятие людьми с кряшенскими корнями русской национальной идентичности становится еще одной очень вероятной перспективой. Такого рода ассимиляция в культурно близкой (по многим показателям) среде может считаться обусловленной совершенно объективными причинами: выбор в пользу русского языка, общность вероисповедания, смешанные браки.

На страницах этой работы не будет затрагиваться вопрос о том месте, которое занимала общегражданская советская идентичность в самосознании представителей кряшенского этнического сообщества. Есть основания считать, что роль ее была, как мне кажется, велика. В постсоветские годы место названной советской идентичности, по всей видимости, заняла аналогичная в этом плане российская. Кстати, еще во время экспедиции 2001 г. от кафедры этнологии МГУ в Татарстан, нам во время полевой работы в кряшенских селах приходилось слышать от местных жителей пожилого возраста такие реплики: «пусть лучше нас россиянами запишут, чем татарами».

О трансформациях в идентичности кряшенского населения, приходящихся на постсоветский период, будет подробнее говориться в других разделах настоящей работы. Тем не менее, обозначить основные факторы этих трансформаций здесь имеет смысл. Важнейшим здесь будет распад прежнего советского государства, рост национальных движений в субъектах РФ и, в частности, «суверенизация» Республики Татарстан,

возвращение религии в общественно-политическую жизнь страны (в Татарстане это одинаково коснулось как христианства, так и ислама). Кроме того, здесь будет уместно привести данные ВЦИОМ, полученные в начале 1990-х годов в результате массовых опросов населения различных регионов РФ. Эти данные свидетельствуют о том, что коллективные представления о прошлом в сознании россиян претерпели значительные изменения и стали занимать особое место в их идентичности. Особенно значимую роль в означенных представлениях стали играть такие категории как «древность», «старина» [Шнирельман 2004: С. 338]. Как отмечается исследователями, связанные с далеким и преимущественно воображаемым прошлым образы «древности» и «старины» были призваны создать притягательный исторический миф, способствующий обоснованию тех или иных этнонациональных претензий [Шнирельман 2004: С. 339].

Все эти бурные изменения, прямым образом отразились, в том числе, и на положении малочисленных этнических групп, к которым следует отнести и кряшен. Как следствие, определенная часть народа обратилась к поискам своего исторического прошлого, своих «этнических корней», что должно было способствовать новому «открытию» своей этнической идентичности.

Названные тенденции в свою очередь привели к тому, что можно назвать «борьбой за идентификацию» на политическом уровне. Это было связано и с «суверенизацией» Республики Татарстан, озабоченной собственным «нациестроительством»; возвращением ислама в общественную жизнь региона. Так, по мнению некоторых специалистов, татарская национальная идеология основывается, главным образом, на трех составляющих: тюркизме, исламизме и, собственно, татарском национализме [Амирханов 1994: С. 20-29]. Между тем, т. н. «исламизм», подразумевающий неразрывность татарской истории и культуры с мусульманской религией, для представителей кряшенского этноконфессионального сообщества вряд ли мог казаться привлекательной идеей.

Видимо, в русле такого рода тенденций происходила активизация движения за особую кряшенскую идентичность и среди наиболее активной части названной этнической группы. Во многом это движение выглядело как антитеза идее единой татарской нации, выдвигаемой, в частности, Р. Хакимовым, советником по культуре президента РТ, сторонником скорее светского пути развития в духе «просвещенного национализма» (термин условного характера в данном случае). Впрочем, та идеология, которую излагал Р. Хакимов на страницах отдельных своих сочинений, скорее может быть названа некоей версией своеобразного «пантатаризма». Так в своей брошюре, озаглавленной «Кто ты, татарин?», он причисляет к татарам также и азербайджанцев, кумыков, карачаевцев (в общем, всех кавказских тюрок), не говоря уж о кряшенах и *нагайбаках*. В претензиях последних на этническое самоопределение Р. Хакимов скорее склонен видеть политику Москвы, направленную на «растаскивание» татар на малые нации [Хакимов 2002: С. 5-6]. На страницах другой своей работы он утверждает, что официальное признание *нагайбаков* в качестве отдельной национальности (с родным «нагайбацким» языком) выглядит столь же абсурдным, как выглядело бы аналогичное признание народа «сибирских русских» с «сибирским» же языком [Хакимов 2005: С. 65-66]. Тут, впрочем, уместно было бы привести в пример камчадалов, включенных в 2000 г. в список коренных малочисленных народов Севера [Сирина 2005]. При этом следует отметить, что сами камчадалы полностью русскоязычны и имеют смешанное «русско-аборигенное» этническое происхождение. Ни русский в качестве единственного «родного языка», ни наличие русских корней, не оказались в данном случае препятствием для самоопределения камчадалов как особого коренного народа Севера.

Естественно предположить, учитывая такого рода информационный фон, что самоидентификация кряшен как особого народа шла вразрез с политикой республиканского руководства. Не зря, например, накануне всероссийской переписи 2002 года с подачи республиканских властей

проводилась пропагандистская компания под соответствующим ей лозунгом «Запишись татаринომ!» Кроме того, по словам одного из лидеров кряшенского движения В. Абрамова, с середины 90-х по начало 2000-х в Татарстане наблюдалась «махровая кряшенофобия». Особенно сильный натиск наблюдался со стороны мусульманского духовенства, открыто выступавшего с призывами «вернуть» кряшен в ислам. Такого рода давление, как отмечает В. Абрамов, в свою очередь вызвало внутреннее противодействие со стороны кряшен и заставило их как-то объединяться [ПМА, 2010, РТ, г. Набережные Челны].

В то же время, в кряшенском движении сейчас обозначился раскол на два крыла: «умеренное» и «радикальное». «Умеренные» больше склонны идти на соглашение с политикой властей РТ в области кряшенского вопроса. Есть и те, кого вполне устраивает признание за кряшенами статуса особой конфессионально-специфической единицы в составе татарской нации [Дунаева 2008: С. 264]. И таким образом, ими скорее принимается двойственная «татарско-кряшенская» идентичность.

Как реакция на давление республиканских властей и третирование кряшен со стороны националистов, части радикально настроенного мусульманского духовенства; широкое хождение получили околоисторические версии, неоправданно удревняющие историю кряшенского народа. Тут особую роль играют сочинения М. Глухова-Ногайбека. Имеют место и высказывания в духе того, что кряшены издревле были христианами и приняли православие «еще раньше, чем Киевская Русь» [Соколовский 2004: С. 15].

В целом, из всего вышесказанного следует сделать следующий вывод. Идентичность кряшен и их этнокультурные особенности менялись с течением времени в зависимости от исторического контекста и, следовательно, имели отчасти ситуативный характер. Ситуативность выражалась также в известной двойственности названной идентичности, обусловленной «пограничным» положением кряшенского этнического

сообщества, находившегося с начала своего формирования на стыке русско-православного и татарско-мусульманского культурных ареалов. Вместе с тем, огромное влияние на формировании этнической идентичности кряшен оказал религиозный фактор, определивший существование «крещеных», предков нынешних кряшен, в преимущественно мусульманском окружении.

Огромные сдвиги в этом отношении произошли за советский период истории. Наблюдавшаяся в первые годы советской власти активизация кряшенского национального движения вскоре была свернута властями. Возобладавшими в этой сфере тенденциями стали официальная «татаризация» и, с другой стороны, обрусение выходцев из кряшен в крупных городах. В то же время, в среде сельских жителей старшего поколения ситуация, видимо, могла быть иной. Но вообще можно сказать, что сам исторический фон за то время разительно изменился, что создавало предпосылки новых изменений в области этнической идентичности в сторону ее усложнения и вариативности.

Все это по-настоящему проявилось в постсоветский период, отмеченный здесь активизацией национальных движений, возвращением религии в общественно-политическую жизнь. О влиянии названных процессов на жизнь кряшенского сообщества подробно говорилось выше. Свое влияние здесь начинают оказывать с одной стороны общественные объединения кряшен за самоопределение, а с другой, – национальная политика республиканских властей. И те, и другие по-своему видели перспективы конструирования этнической идентичности кряшенского народа. Накануне всероссийской переписи 2002 года в ситуацию вмешались, в том числе, и московские ученые-этнологи, и Русская православная церковь.

В настоящее время существуют самые разные взгляды на кряшенский вопрос и историю самих кряшен. Те из них, которые можно считать ключевыми, были вкратце приведены выше. Можно сказать, что сейчас кряшенская этническая идентичность существует в весьма разнообразных проявлениях, отличается вариативностью и ситуативностью. При учете

местного исторического контекста в ее исследовании могут применяться, в том числе, и современные конструктивистские подходы.

Между тем, многие положения конструктивистской теории стали употребляться порой слишком клишированно, без учета проблемы сложной дихотомии наследуемого и изобретаемого, исторического и ситуационного, инновации и традиции. В социальной антропологии и этнологии уже неоднократно делались попытки снять эти противоречия, выдвинув такую теорию, которая могла бы расшифровать и объяснить упомянутую дихотомию. В частности, тут можно привести в пример теорию *габитуса*, принадлежащую известному французскому социологу и антропологу П. Бурдьё, который в своих исследованиях опирался, в том числе, и на собственные полевые этнографические материалы (в основном по некоторым регионам Северной Африки, французской провинции Беарн). Сформулированная П. Бурдьё концепция габитуса, декларирует существование определенных, исторически сложившихся устойчивых схем, «предрасположенных функционировать как структурирующие структуры, т. е. как принципы, порождающие и организующие практики и представления, которые могут быть объективно адаптированными к их цели, однако не предполагают осознанную направленность на нее и неперенное овладение необходимыми операциями по ее достижению» [Бурдьё 2001: С. 102]. Как подчеркивает П. Бурдьё, габитус сам является продуктом истории и, в то же время, сам творит историю через индивидуальные и коллективные человеческие практики в соответствии со схемами, порожденными историей, используя опыт прежних поколений и обеспечивая дальнейшее воспроизводство соответствующих ему практик [Бурдьё 2001: С. 105]. При этом, анализируя габитус и соответствующие ему социальные практики, П. Бурдьё во многом опирался на историософское наследие К. Маркса, указывая, к примеру, на то, что габитус есть основание того, что Маркс называл «результативный спрос» (базирующийся на потребности и желании), т. е. реального отношения к возможностям, опять же, объективно

ограниченных своим «здесь и сейчас» [Бурдьё 2001: С. 126]. Здесь следует отметить, что самого П. Бурдьё отличала известная симпатия к т. н. левым идеям и, соответственно, к марксистской методологии в общественных науках. Впрочем, подобного рода ориентированность вообще характерна для французской гуманитарной мысли XX столетия (можно указать имена Л. Алютюссера, М. Годелье, Ж. П. Сартра и др.).

Схожий вопрос о соотношении социально наследуемого и конструируемого (здесь ситуационно) ставил в своих исследованиях на тему современного национализма известный американский антрополог К. Гирц. Так, согласно К. Гирцу, под изначальными привязанностями понимается то, «что проистекает из «данностей» социального бытия (или, если быть более точным, поскольку сюда неизбежно вовлекается культура, из того, что считается «данностями»)» [Гирц 2004: С. 297]. Такого рода «данностью», как указывает исследователь, можно считать, например, принадлежность человека к той или иной религиозной общине, языковому сообществу, соблюдение им определенного комплекса обычаев. Здесь, продолжая эту мысль, можно говорить вообще о той или иной специфической общественной среде с присущими ей социокультурными представлениями. Отсюда проистекает т. н. «народная социология», которая и наделяет, скажем, те же самые этнические различия сущностными («примордиальными») характеристиками. В свою очередь Р. Брубейкер утверждает, что тут следует говорить скорее о «примордиализме участников» этнических процессов, а не столько о примордиализме (эссенциализме) современных аналитиков упомянутых процессов [Брубейкер 2012: С. 161].

С целью теоретического осмысления подобной эссенциализации этничности в массовом сознании Р. Брубейкер предлагает когнитивную концепцию осмысления данного феномена [Брубейкер 2012: С. 165-167]. Она позволяет понять то, что П. Бергер называл «объективацией» мыслительных категорий и обобщений, основываясь на которых, люди действуют так, как если бы «объективируемые» вещи обладали бы самостоятельной сущностью

[Бергер, Лукман 1995: С. 101-102, 301]. Вместе с тем, когнитивный подход призван анализировать «примордиализм участников» без уклона в исследовательский «этнологический» эссенциализм.

Несмотря на известную разницу в подходах к осмыслению феномена этнической (национальной) идентичности у приведенных выше исследователей (французская мысль здесь в большей степени признает влияние марксистских идей, примером чего служат работы П. Бурдьё), в целом, можно отметить общий ход их мысли и сходство выводов. Так, например, П. Бергер и Т. Лукман в своем известном исследовании «Социальное конструирование реальности» (нередко эту книгу называют «библией конструктивизма») опять же указывают на то, что «общества обладают историями, в результате которых образуются особые идентичности, притом, что истории творятся людьми со специфическими идентичностями» [Бергер, Лукман 1995: С. 280]. Там же они указывают, что идентичность может и переформатироваться социальными процессами. Справедливо будет предположить, что названные социальные процессы сами подвержены изменениям под влиянием исторических сдвигов, более или менее масштабных. Так или иначе подобные определения опять же заставляют вспомнить теорию *габитуса*, как социального механизма, создающего устойчивые практики и представления, направленные на самовоспроизведение, и в свою очередь порождаемого историей.

Следует отметить, что к такого рода выводам приходят как известные корифеи конструктивистского подхода: П. Бергер, Ф. Барт, П. Брубейкер, так и те ученые-антропологи, которые во многом опираются на марксистскую методологию, в частности, П. Бурдьё. Из отечественных специалистов тут можно назвать философа-марксиста Ю. И. Семенова, в своих работах рассматривающего этнос как общественное явление, не обладающее социально-экономической структурой (или иначе социально-экономической «сущностью»).

В нашем случае можно сделать вывод, что отход от субстанционального, «группистского», эссенциалистского понимания этничности может позволить дать более обоснованное научное объяснение феномену «переходного», «двойственного» (или даже «тройного») самосознания представителей таких этноконфессиональных групп как, например, кряшены.

Этот подход поможет отойти от строгой классификации кряшен только как этноконфессиональной группы татар или только как отдельного «этноса». Здесь, прежде всего, следует отойти от известного «группизма», базирующегося на определенных идеологемах, отчасти унаследованных из советского опыта нациестроительства, а отчасти из области постсоветской националистической риторики. Субстанциализм в данном случае проявляется в виде восприятия этнических общностей в виде своего рода коллективных организмов со своими коллективными интересами и волей и, стало быть, обладающих культурной гомогенностью, единой исторической субъектностью и даже психологической одинаковостью. Все перечисленные признаки названной интеллектуальной доктрины известный отечественный специалист по этнической идентичности и национализму В. А. Тишков относит к составляющим примордиалистского взгляда на этничность [Тишков 2003: С. 136]. В свою очередь, названная доктрина, приобретая политическое измерение, порождает разного рода националистическую риторику, оперирующую понятиями «единых и неделимых» наций, «неотъемлемых этнических прав», «исконных этнических территорий» и т. п. На этом же во многом фиксируются упомянутые выше «народные социологии» (вспомним о т. н. «примордиализме участников»). В данном случае не учитывается возможность двойной или даже тройной этнической идентичности у представителей определенных групп населения, смена этнической самоидентификации в условиях изменившегося исторического контекста и многие ситуативные факторы.

В свою очередь если рассматривать означенные этнические категории не как «вещи в мире», а лишь как определенный способ восприятия социокультурных явлений, их категоризацию, которая, следовательно, может быть вариативной благодаря фактору ситуативности, то можно уйти от жесткого выбора между отдельным народом («этносом») и «субэтнической» группой в составе «единой», скажем татарской, нации. Правда, названная ситуативность и соответствующие ей возможности ограничиваются рамками конкретного габитуса. Если опять же использовать терминологию П. Бурдые, этот ситуационный выбор определяется диспозициями игры в пределах «социального поля», например, при выборе той или иной этнической идентичности из числа возможных т. е. функционирующих в пределах означенного «игрового» пространства [Бурдые 2011]. Тем более это актуально для этноконфессиональных групп с двойственной (или даже тройственной) самоидентичностью и «переходной» этнографической спецификой, к которым, в частности, относятся и кряшены.

Подобный подход позволяет «не резать по живому» становясь перед дилеммой считать ли тех, кто выбирает для себя составную «татарско-кряшенскую», или даже просто татарскую идентичность, этнической группой в составе татар, в отличие от тех, кто считает себя исключительно кряшенами «по национальности» и т. о. являются представителями особого «этнуса кряшен». Отбрасывая концептуальный «группизм» в понимании данного явления и беря на вооружение современное, эпистемологическое, категориальное, понимание этничности как феномена, подверженного контекстуальным трансформациям и субъективным толкованиям, мы можем относительно по-новому взглянуть на означенную проблему и дать ей менее противоречивое объяснение. В этом случае, если учитывать характер того, что можно обозначить как габитус кряшенской этнической общности, с его «переходностью» и «двойственностью» в плане этнокультурной идентичности (учитывая историческое соперничество между исламом и христианством в традиционном ареале расселения кряшен). Тут же можно

вспомнить про фактор государственной политики, довольно противоречивый в исторической ретроспективе, что объясняется резкими сменами парадигм развития страны в XX столетии (переход от самодержавной монархии к власти большевиков и строительству социализма, падение советской власти в 1991 г. и начало формирования рыночной капиталистической модели по либерально-демократическим лекалам). Результат – кризис прежних ценностей и поиски своей идентичности представителями многих народов нашей страны в изменившихся условиях. И кряшены тут не стали исключением. К тому же следует принять во внимание наступление общего концептуально-идеологического плюрализма в подходах к проблеме этничности, этнической классификации, этнонационализма и т. п. в постсоветский период истории страны. Неудивительно, что появились новые, соперничающие между собой, версии «национального» статуса кряшенской этнической общности. Это можно истолковывать как новый этап в процессе «категоризации» данной общности, когда ее определенные особенности, обусловленные историей формирования, вновь получили актуализацию в изменившихся социо-политических условиях (возвращение религии в общественное поле, активизация этнических движений и т. п.). Самоидентификация кряшен именно как православного народа, требования восстановления их «прежнего», «самостоятельного» статуса как отдельной национальности во многом стала ответом на произошедшие изменения в русле привычной схемы категоризации, обусловленной соответствующим *габитусом*. Данным фактором можно объяснить и по-прежнему проявляющуюся двойственность, и противоречивость в идентичности современных кряшен. В известном случае, который рассматривается в настоящей работе, эта двойственность усиливается в силу особенностей исторического формирования отдельных локально-этнографических общностей (речь идет о т. н. молькеевских кряшенах). Кроме того, в зависимости от времени и места возможен выбор в пользу определения себя просто татаринном или даже, в определенной ситуации, русским.

То, что можно назвать «кряшенкостью», кряшенской самоидентичностью, следует рассматривать как ментальный конструкт, категорию этнического самовосприятия (тем не менее формировавшуюся, как и многое, исторически), а не самодостаточную «вещь в мире», субстанциональное явление, древний «тюркский этнос», ведущий свою родословную с незапамятных времен. С другой стороны, попытки сделать кряшен «неотъемлемой частью татарской нации», а тех, кто выражает несогласие с этим тезисом обозначить «непомнящими родства манкуртами» или «предателями интересов татарского народа» так же неубедительны по причине явной политической ангажированности и общей идеологизированности. Подобные взгляды грешат тем же субстанциализмом, представляющим нации (или этносы) как «вещи-в-мире» и коллективные тела.

Вместо эссенциалистской непрерывности скорее здесь мы можем наблюдать картину исторически текучей, изменчивой и расплывчатой, разновариантной в настоящем этнической идентичности.

## **ГЛАВА 2. ВОПРОСЫ ИСТОРИЧЕСКОГО ФОРМИРОВАНИЯ ИДЕНТИЧНОСТИ КРЯШЕН В СРАВНИТЕЛЬНОМ ОТНОШЕНИИ**

### **2.1. Этнокультурная идентичность кряшен и государственная политика (XVI-XX вв.).**

Как отмечает в одной из своих работ известный российский этнолог В. А. Тишков, представление о том, что именно государства нередко создают нации, а не наоборот, давно уже стало «академическим трюизмом». Кроме того, по мнению ученого, «государства также создают и этничность, т. е. этнические общности, из имеющегося в доступности культурного и социального материала» [Тишков 2003: С. 124]. Действительно, политика государства по отношению к различным этническим и этноконфессиональным группам среднего Поволжья представляется важной проблемой, требующей своего рассмотрения в данном исследовании. В частности, особенно примечательна роль государства в историческом формировании идентичности такой специфической этноконфессиональной группы (или ряда локально-этнографических групп) как кряшены, или «крещеные татары». Как это хорошо известно, влияние российского самодержавного, а позже, после Октябрьской революции 1917 года, советского государства на жизнь полиэтничного и поликонфессионального населения нашей страны было чрезвычайно велико. Огромной была роль государства в определении статуса самых разных этнических общностей, известных на территории страны, в связи с чем был задействован инструментарий всеобщих переписей населения. При этом формы политики интеграции этнических и конфессиональных меньшинств (в том числе и кряшен) в общегосударственное правовое пространство варьировались в зависимости от исторического контекста, характерного для конкретной эпохи, будь то Российская империя или Советский Союз. Постсоветский период, в данном случае не будет рассматриваться в рамках настоящего раздела.

В историческом контексте периода самодержавной монархии формирование этноконфессиональной группы «крещеных татар» с присущей ей специфической идентичностью, связано, прежде всего, с ролью конфессионального фактора в политике Московского царства и Российской Империи в Поволжье. С названным историческим периодом связан и первый (конфессиональный) этап формирования кряшенской этнической общности. Важным источником, благодаря которому мы можем получить общее представление о конфессиональной политике российского самодержавия по отношению к татарскому (татароязычному) населению Среднего Поволжья, является сочинение А. Можаровского «Изложение хода миссионерского дела по просвещению Казанских инородцев с 1552 по 1867 года» [Можаровский 1878]. Кроме того, определенную информацию об этой проблеме (уже относительно XIX столетия) мы можем получить из сочинений известного миссионера-просветителя Н. И. Ильминского, а также некоторых других, менее известных, миссионеров.

Начало названного периода в истории народов Среднего Поволжья (XVI в.) связано с завоеванием Казанского ханства войсками Ивана IV в 1552 году и развертыванием политики христианизации народов края, в котором выразилось стремление самодержавия, в том числе, и к идеологическому господству в этом стратегически важном регионе. Именно этим фактором диктовалась необходимость долгосрочной церковно-государственной политики в регионе с преобладающим нерусским и неправославным населением. В 1555 году была основана Казанская епархия, призванная, прежде всего, преследовать цель духовного покорения иноверческого края. За время своего существования Казанская епархия сыграла огромную роль в деле утверждения в Среднем Поволжье самодержавной царской власти и православного вероисповедания [Таймасов 2003: С. 106-107], что привело к появлению довольно многочисленной группы «старокрещеных», первоначально включавшей в себя различные татароязычные (и не только) локально-этнографические группы. Как указывает А. Можаровский,

названная группа новообращенных «инородцев» (как из мусульман, так и из язычников) сформировалась между 1555 и 1576 гг. при святителях Варсонофии и Германе [Можаровский 1878: С. 22]. При этом данная учетная категория новокрещеных (позднее ставших именоваться «старокрещеными») распространялась в то время в основном на татароязычное население, которое было главным объектом миссионерской политики властей до XVIII в. Кроме того, как отмечают современные исследователи, главным объектом тогдашней политики христианизации местных «инородцев» были именно служилые татары, и к началу XVII в. в Предкамье было крещено до 40% служилых татар; из всего остального местного населения крестившихся было только 5% [История и культура татар-кряшен, 2017: С. 190]. Следует особенно подчеркнуть, что начальный этап христианизации татароязычного населения бывшего Казанского ханства (вторая половина XVI в.) имел преимущественно мягко-принудительный характер, поскольку власти на тот момент предпочитали действовать методами посул и вознаграждений по отношению к новым подданным [История и культура татар-кряшен, 2017: С. 196]. Сыграла свою роль и изменившаяся политическая конъюнктура: мусульманская власть хана сменилась на власть православного московского царя, и теперь православно-христианское вероисповедание могло обещать большие перспективы в государственно-служебной карьере. К тому же крестившимся полагались денежное вознаграждение и юридические льготы [Можаровский 1878: С. 33]. Названные факторы не могли не сделать более привлекательным переход в новую веру и для тех, кого вынуждали к этому крайние обстоятельства, и для тех, кто был еще слишком слабо укоренен в исламской религиозной традиции.

Эти обстоятельства и способствовали формированию особой этноконфессиональной категории местного «инородческого» населения, обобщенно учитывавшегося как «старокрещеные» (они же «крещеные», «крещенцы»). Потомками «старокрещеных» следует считать кряшен заказанской этнографической группы, которая условно делится на западно-

предкамскую часть (к ней относятся кряшены примешенского ареала) и восточно-закамскую часть. Кроме того, в пределах Республики Татарстан расселены елабужская этнографическая группа кряшен, чистопольская группа. Кряшены, относящиеся к бакалинской этнографической группе, населяют Бакалинский район Республики Башкортостан. Кряшены Удмуртии этнографически близки к елабужским кряшенам. Все вышеперечисленные группы по своему происхождению связаны со «старокрещеными татарами» XVI – нач. XVII вв. [Баязитова 1986, Исхаков 1993].

Внешней причиной складывания сообщества т. н. «старокрещеных татар» можно считать политику российского государства (тогда еще Московского царства), для которого тогда было характерно стремление к расширению влияния православной церкви, принадлежность к которой рассматривалась как один из главных признаков лояльности царской власти. С одной стороны, еще царь Иван IV в одном из своих указов воспрещал насильно или с помощью угроз приводить татарское население к крещению, а напротив действовать больше «любовию» по отношению к нему [История и культура татар-кряшен, 1878: С. 16]. С другой стороны, в дальнейшем на территории бывшего Казанского ханства начался снос мечетей и медресе, особенно в пределах местных городов. Впоследствии подобная политика продолжалась и при царе Федоре Иоанновиче. Так существовал ряд указов от 1593 г. и соответствующие грамоты, в которых предписывалось «посметать» татарские мечети и не позволять строить их и впредь. Всех же «новокрещеных», которые продолжали тайно исповедовать прежнюю веру и игнорировали соблюдение православных обрядов, предписывалось заковывать в кандалы, сажать в тюрьму и т. п. [История и культура татар-кряшен, 1878: С. 27].

Благодаря недавним архивным изысканиям в области этнической истории предков современных кряшен, можно в общих чертах проследить происхождение и формирование примешинской группы «старокрещеных», к которой относится в том числе и кряшенское население ряда селений

Пестречинского района РТ (здесь, в частности, берутся селения Кряш-Серда, Кулкомерка, Толкияз, Кибячи). В перечисленных селениях (а кроме них в селе Янцеваары) как раз и велись мои полевые исследования в 2005 и 2006 гг. На основе исследования данных писцовых книг Казанского уезда 1602-1603 гг., 1647-1656 гг., а также писцового описания Казани и Казанского уезда 1565-1568 гг., проведенных Н. И. Петровым-Текиным, мы можем составить определенное представление об истории предков кряшен вышеперечисленных населенных пунктов. Как показывают указанные источники (писцовые книги и описания), данный район примёшенского бассейна начал заселяться предками современных кряшен через 40-50 лет после падения Казани и последовавшего за тем изгнания местного «инородческого» и «иноверческого» населения с территории, непосредственно прилегающей к прежней столице ханства. Новопоселенцы здешних мест, основавшие и заселившие деревни Кряш-Серда, Кибячи, Кулкомерка, согласно писцовым книгам 1602-1603 гг. относились к числу «служилых татар» и «служилых новокрещен», получивших здесь земельные угодья после перехода на службу московскому царю и принятия православия [Петров-Текин 2016: С. 16-17]. Новообращенные «служилые татары» также, как и «служилые» мурзы, казаки из числа представителей местного населения, принявших крещение, должны были стать опорой царской власти на вновь приобретенных территориях. За верную службу они получали жалованные «оклады» в виде земельных наделов на опустевших после завоевания территориях.

Согласно данным последних исследований, произведенных на основе изучения вышеупомянутых писцовых книг, прямые потомки «служилых татар» принявших православие на рубеже XVI-XVII вв. и заселивших деревни Кряш-Серда (в прошлом Серда Верхняя), Кулкомерка, Кибячи и сейчас проживают в названных населенных пунктах и некоторых других соседних кряшенских селениях примёшинского куста: деревни Толкияз, Нырсовары, села Ковали, Крещеные Казыли [Петров-Текин 2016: С. 22-23].

О вероисповедании предков кряшен, ныне населяющих вышеперечисленные селения Пестречинского и Рыбно-Слободского районов РТ, до принятия ими крещения можно строить разные догадки: были они просто язычниками или, по крайней мере формально, принадлежали к исламской религии, но при этом сохраняли приверженность многим доисламским тюркским верованиям, – сейчас об этом невозможно судить со всей определенностью. Вопрос о религиозных верованиях предков кряшен дохристианского периода их истории подробнее рассматривается в особом разделе данной работы (см. раздел 2.2: «Традиционная религиозность и этнокультурная идентичность кряшен»). Между тем, благодаря писцовым книгам мы можем узнать имена родоначальников «старокрещенских» фамилий, чьи потомки до сих пор живут в кряшенских селениях указанных районов РТ. В частности, такие из представленных там имен как Айтуган, Текей, Ишей, Утяк, Тохтар, Чюра, Янклыч и др. (крестившиеся получали уже русско-православные имена) имеют явно тюркское происхождение и скорее свидетельствуют о слабом влиянии ислама в среде «служилых татар», заселявших эти места [Петров-Текин 2016: С. 23].

В то же время мы ничего не знаем о родоплеменных корнях этих «служилых татар» и «служилых новокрещен»; тем более, что последнее обозначение могло относиться к людям самого разного этнического происхождения (здесь как раз можно указать на то, что чуваша и местные угро-финские народы были язычниками). В свою очередь, название «татары» в то время имело прежде всего сословное значение и применялось к представителям бывшей верхушки, правящего «ядра», военно-служилых слоев Казанского ханства [Татары, 2001: С. 94, 106-108]. Два с лишним века спустя «старокрещенные татары» примёшинского куста селений были лишены статуса «служивых». К 1787 году они, были переведены в разряд «ясашных инородцев», что означало снижение их социального статуса [Петров-Текин, 2016: С. 21].

Здесь необходимо отметить, что в XVIII столетии наступает следующий этап в государственной политике христианизации народов Среднего Поволжья. Данный этап был ознаменован созданием по указу императрицы Анны Иоанновны от 11 сентября 1740 года новой миссии «христианского просвещения» народов края [Можаровский 1878: С. 61]. В связи с этим указом была создана и т. н. Новокрещенская контора, призванная ведать делами обращаемых в православие «инородцев». С этого времени число новокрещеных «инородцев», в том числе и среди татарского населения, стало расти с каждым годом. Этому, в свою очередь, способствовали налоговые и юридические льготы, полагавшиеся «новокрещеным» из числа мусульман и язычников. С другой стороны, снимавшийся с них гнет различных повинностей становился еще более тяжелым для оставшихся в прежней вере, вынужденных брать на себя дополнительное налоговое бремя, снимавшееся с «новокрещеных». Все это не могло не породить неприязненного отношения к принявшим крещение со стороны тех, кто оставался верен прежним религиозным традициям. Еще известный русский исследователь-путешественник И. Лепехин отмечал в своих «Записках» царящую между крещеными татарами и татарами-мусульманами «безладицу» и взаимную неприязнь [Лепехин 1795: С. 93].

По всей видимости, обращение татар-мусульман в христианство на этом этапе имело во многом принудительные формы. Так, например, по сведениям А. Можаровского, в 1747 г. только в Казани и в Казанском уезде было сломано 418 мечетей из имевшихся 536, построенных вопреки прежним запретительным указам [Можаровский 1878: С. 89]. В ход шли также и административные меры, подобные вышеуказанным.

Именно в этот период (вторая половина XVIII столетия) в основном и формируется конфессиональная группа «новокрещеных татар», принявших православие именно в это время. В отличие от «старокрещеных», «новокрещеные татары» не укоренились в новой для них вере и оставались, по сути, правоверными мусульманами, и лишь официально считались

православными. В отличие от них, как указывает известный специалист по истории христианства в Казанском крае И. А. Износков, «старокрещеные» успели к XIX в. в той или иной степени привыкнуть к исповеданию православной веры [Износков 1895: С. 9]. Еще в большей степени их укоренению в христианстве способствовало появление миссионерских школ «братства Св. Гурия», уже в середине XIX в. О мусульманской, на практике, религиозной принадлежности «новокрещеных татар» пишут также и современные исследователи истории народов Среднего Поволжья [Кефели-Клайн 2005: С. 539].

Предки т. н. молькеевских кряшен были крещены в православие заметно позже чем предки «старокрещеных», в XVIII столетии. В их этнокультурном формировании государственная политика была фактором того же рода, что в случае со «старокрещеными» кряшенами Заказанья. Опять же нельзя не учитывать тут роль чувашского компонент в их этническом формировании и непосредственное территориальное соседство с чувашами. Как известно, массовая христианизация чувашей пришлась на первую половину XVIII в., время, когда в Среднем Поволжье активно действовала упомянутая Новокрещенская контора [Чуваши: история и культура. Т. 1, 2009: С. 98-99]. Действия данного государственно-церковного учреждения, его религиозная политика, сказалась в том числе и на предках нынешних молькеевских кряшен.

Следует отметить, что государственное законодательство Российской империи не давало крещеным татарам права возвращаться в ислам и вступать в межконфессиональные браки. Подобные установления в отношении них не подвергались сомнению вплоть до 1905 года, когда бюрократическое давление на крещеное татарское население сильно ослабло. Между тем, волны переходов обратно в ислам (в основном, «новокрещеных татар») наблюдались и прежде: в 1802 – 1803 гг., в 1827 – 1830 гг., 1858 – 1870 гг. и шли по возрастающей [Кефели-Клайн 2005: С. 574]. Это было связано в немалой степени и с упразднением после восстания Е. Пугачева

Новокрещенской Конторы, в связи с чем принявшие крещение в XVIII столетии потеряли все свои прежние материальные привилегии и, таким образом, исчез и всякий мотив их дальнейшего официального пребывания в христианстве [Можаровский 1878: С. 108].

Подобного рода тенденции связаны были, прежде всего, с поворотом религиозной политики Российской империи в сторону веротерпимости, признания прав неправославных (инославных) и нехристианских конфессий на своей территории. Так, в 1773 году императрицей Екатериной II был издан указ о необходимости соблюдения юридического принципа свободы всех вероисповеданий, существовавших на тот момент в Российской империи. И только позже, в 1775 году, названный указ был секретно объявлен всем губернаторам и губернским канцеляриям [Можаровский 1878: С. 103-104]. Возможно, что подобный поворот в конфессиональной политике Империи был вызван пугачевским восстанием (1772 – 1775 гг.), в котором самое широкое участие принимали мусульманские народы Поволжья и Урала, татары и башкиры, недовольные проводившейся по отношению к ним политикой христианизации. Кроме того, принцип имперской «веротерпимости» соответствовал официальной идее «просвещенного абсолютизма», популярной во время царствования Екатерины II.

Между тем, говоря о переходе «новокрещенных» татар обратно в ислам, необходимо отметить, что незначительная часть из них осталась в христианстве, влившись в состав одной из этнографических групп кряшен. Речь здесь идет об этнографической группе молькеевских кряшен, сформировавшейся на стыке татарского и чувашского этноязыковых ареалов. Как пишет о них священник Е. Малов, жители деревень Полевая Буа, Курбаш, Молькеево (ныне население названных селений относят к молькеевским кряшенам) являлись «новокрещеными татарами»; жители д. Тябердино-Еткереве обозначаются им как «старокрещеные» [Малов 1866: С. 25-30]. С другой стороны, Д. М. Исхаков рассматривает почти все молькеевско-кряшенское население как потомков «новокрещенных»,

обращение которых в православие началось в 1740-х гг. При этом, данная группа «новокрещеных» состояла из двух этнических элементов: татар и чувашей [Молькеевские кряшены, 1993: С. 6].

Основываясь на данных ряда источников, можно сделать вывод, что проведение политики христианизации татароязычного населения данной группы селений способствовало его «очувашиванию». Так, согласно Н. И. Золотницкому, закреплению за частью данной группы названия «чуваши» произошло от того, «что крестившее их духовенство, затрудняясь в истолковании им христианских догматов и в видах отчуждения их от татар-магометан, внушало им, что посредством крещения они перестали быть татарами и обратились в чувашей». Вслед за этим, как сообщает исследователь, последовало заимствование ими многих чувашских традиций, обычаев, верований [Золотницкий 1875: С. 225]. Об этом же пишет И. А. Износков, сообщая, что, крестившись и оставив мусульманство, местные «татары» приняли название «чуваши», заменившее им название «кряшен», принятое у других православных татар Казанского края. Кроме того, пишет И. А. Износков, они стали подражать чувашам в религиозных обрядах и многом другом [Износков 1895: С. 14].

Т. о. государственная политика в отношении данной группы «новокрещеных» (предков нынешних «молькеевских кряшен»), выраженная в христианизации этой локальной группы, привела к формированию у ее представителей противоречивой этнорелигиозной идентичности. Связано это было с большой долей ситуативности в самоопределении представителей названной локально-этнографической группы, обусловленной сочетанием таких культурных черт как татароязычие и официальное православное вероисповедание в сочетании со многими чувашскими обычаями и традициями. Кроме того, несмотря на официальное православное вероисповедание у многих местных жителей (например, в деревне Старое Тябердино) наряду с христианскими именами существовали и «домашние» мусульманские имена [Пчелов 1912: С. 15]. Это было характерно для

представителей тех местных фамилий, которые были известны в здешних селениях как «татарские» (мусульманские) [Малов 2014: С. 52].

Все вышеперечисленные особенности способствовали весьма противоречивому восприятию предков молькеевских кряшен как их соседями, так и внешними наблюдателями. В прошлом часть проживавших по соседству с ними татар-мусульман даже называла их «людьми без устоев» [Молькеевские кряшены, 1993: С. 5].

Этап формирования кряшенской этнической идентичности, когда, собственно, об этничности можно говорить более определенно, приходится на вторую половину XIX в. Ключевым событием, положившим начало этому этапу, было учреждение в Казани в 1867 году Братства Св. Гурия, призванного возглавить и возродить на новых основаниях христианскую миссию среди народов края. Главным инициатором основания братства был Н. И. Ильминский, высокообразованный человек, искренне заинтересованный в деле распространения христианства среди местных народов. Особенно важно то, что Н. И. Ильминский предложил новый и при этом плодотворный подход к проповедованию православной веры «инородческому» населению через систему миссионерских школ, устроенных по новому образцу. Целью этих школ, как писал сам Н. И. Ильминский, было христианское просвещение «инородцев» посредством преподавания на их родных языках [Ильминский 1913: С. 13]. При этом работать учителями в новых миссионерских школах должны были лица «единоплеменные ученикам». Это обуславливалось знанием ими языков местных народов, что являлось необходимым условием успешного преподавания соответствующих предметов и усвоения учениками миссионерских программ. Как писал сам Н. И. Ильминский: «Только родной язык может успешно и основательно, а не поверхностно, двинуть народ как массу, по христианскому пути» [Ильминский 1913: С. 3-13].

Уже в 1870 году в деревнях Молькеево и Баймурзино появились миссионерские школы с преподаванием по системе Н. И. Ильминского, что

не могло не способствовать постепенному укоренению местного крещено-татарского населения в православной вере. При этом, первыми учителями в этих школах были «старокрещеные» кряшены из других уездов Казанской губернии [Износков 1895: С. 15].

Одной из главных целей открытия Братства Св. Гурия и разработки новой методики для «инородческих» церковно-приходских школ было остановить процесс «отпадения» в ислам как крещеных татар, так отчасти чувашей, удмуртов. Здесь необходимо сказать, что названные процессы происходили в условиях беспокойной политической обстановки внутри российского государства, а также в международных делах. Еще во время Крымской войны начали ходить слухи о том, что правительство собирается крестить всех местных мусульман, что не могло не посеять среди них тревожных настроений. Многие «магометане» Урала и Среднего Поволжья стали изъявлять желание переселиться в Турцию, отказывались платить налоги и нести повинности. Развернулось массовое движение среди крещеных татар, представлявших прошения с просьбами разрешить им вернуться в ислам [Нисияма 2003: С. 201]. Это движение затронуло в основном «новокрещеных». Кроме того, в 1863 – 1864 гг. имели место большие волнения в Польше и Западном крае (Литва, Беларусь). Среди царской жандармерии стала распространяться версия, что корни этих возмущений идут из Казани и имеют какую-то связь с местными «мусульманскими агитаторами», раскольниками, агентами Константинополя [Нисияма 2003: С. 201-202].

В этих условиях не могла не возникнуть потребность в качественно новом подходе к миссионерской деятельности среди народов Волго-Уралья с целью усиления здесь позиции православной церкви и царской власти, а также противодействия активизировавшейся здесь исламской пропаганде среди «крещеных» и язычников.

На появление подобной новаторской системы миссионерства не могла не повлиять та особая атмосфера надежд и ожидания перемен, воцарившаяся

в образованных кругах русского общества как раз к началу эпохи Великих реформ. Данная система, предполагающая школьное преподавание на «инородческих» языках, выглядела в то время достаточно либеральным проектом, вполне вписывающимся в общий контекст буржуазных преобразований 60-х годов [Исхаков 2011: С. 104].

Как раз незадолго до основания Братства, в декабре 1865 года, по всем уездам Казанской епархии прокатилась волна «отступничества» в среде «крещенско-татарского» населения, снова начавшего переходить в мусульманство. Сам Н. И. Ильминский в своих письмах уподоблял этот процесс «прогрессирующей гангрене» и главной мерой противодействия ему считал именно распространение в приходах христианского образования на «инородческих» языках [Ильминский 1895: С. 398]. Характерно, что впервые новая система школьного обучения была «опробована» именно среди «старокрещенского» населения Казанской губернии. В частности, одной из важных вех в деятельности Братства было основание Казанской центральной крещено-татарской школы, давшей немало известных миссионеров крещенского происхождения. В частности, сам Н. И. Ильминский особо отмечал заслуги Василия Тимофеев, выходца из «старокрещеных татар», которому центральная крещено-татарская школа была обязана многими своими успехами [Ильминский 1895: С. 276].

В то же время Н. И. Ильминский был инициатором создания татарского алфавита на основе русской азбуки для издания православной литературы специально для религиозных нужд крещенского населения. По его словам, русская азбука должна была «резкою гранью отделить крещеных татар от их магометанских единоплеменников» [Ильминский 1913: С. 4]. В то же время использование кириллицы и, одновременно, школьное образование на родном языке должны были способствовать дальнейшей интеграции крещен в русско-православное культурное пространство. Надо сказать, что книги на «крещенско-татарском» языке (молитвенники, требники и т. п.),

подготовленные Братством Св. Гурия, и в настоящее время издаются в репринтном виде Тихвинским церковным приходом города Казани.

Будучи активным сторонником всеобъемлющей интеграции кряшен и других христианизированных народов Волго-Уральского региона в общероссийское политико-правовое и культурное пространство, Н. И. Ильминский отнюдь не был сторонником форсированной ассимиляции названных народов и этнических групп. Ратуя за школьное обучение на «коренных» местных языках, Н. И. Ильминский таким образом заботился о наибольшем успехе православного миссионерства среди народов Казанского края. В свою очередь усвоение ими основ православной веры должно было бы стать, главным фактором сближения и объединения с русским народом. Этот тезис основывался на глубоком убеждении Н. И. Ильминского в том, что именно православие является той духовной основой, на которой зиждется и сама «русскость». Т. о. местные «народности», включая и кряшен, благодаря православному вероисповеданию и своей немногочисленности постепенно должны были, по мнению известного миссионера, полностью слиться с русскими [Ильминский 1895: С. 399]. Об этом Н. И. Ильминский недвусмысленно говорил в своей переписке. Не менее важной задачей миссионерской деятельности Братства он считал «сохранить» крещеных от влияния «магометанской пропаганды», способствующей «отпадению» в ислам и полному отатариванию неустойчивых в христианстве «инородцев» [Ильминский 1895: С. 399].

Если попытаться обозначить основные цели Братства, то выглядеть их перечень будет следующим образом:

1) Упрочение позиций православия среди крещеных «инородцев» через обучение их детей в миссионерских школах; распространение среди них церковных книг на их родных языках; строительство церквей в «инородческих» селениях.

2) Распространение христианской веры среди иноверческого населения Казанской епархии – мусульман и язычников.

Между тем, несмотря на то, что главные инициаторы создания Братства видели в качестве главной цели его деятельности интеграцию «иностранцев» в русско-православное культурное пространство и дальнейшую их ассимиляцию, благодаря появлению «братских» миссионерских школ сформировалось первое поколение собственно кряшенской интеллигенции (в то время еще совсем немногочисленной). Прежде всего, это были священники и учителя «братских» школ при сельских церковных приходах как, например, священник Василий Тимофеев или первый кряшенский поэт Яков Емельянов. Будучи образованными людьми и исповедуя православие, резкой чертой отделявшее их от татар-мусульман, они не могли не начать задумываться над своей «национальной» идентичностью. Ведь «исконно-родовое» происхождение и татароязычие отделяло их от русских, а православная вера, в свою очередь, от татар. Уместным будет предположить, что именно миссионерская система Н. И. Ильминского и ее внедрение среди «крещено-татарского» населения воспрепятствовала его постепенному переходу в ислам и окончательному растворению среди татар-мусульман. В то же время благодаря подобной образовательной политике, в особенности обучению на родном языке, у наиболее образованной части кряшенского народа стало зарождаться представление о своей особой этнокультурной идентичности. Кроме того, благодаря деятельности Братства, «старокрещенные» стали постепенно забывать прежние полуязыческие верования и в большей степени начинали придерживаться православных религиозных обычаев и устоев [Чичерина 1906: С. 30].

Так, например, священник Давид Григорьев (кряшен по происхождению) в своей заметке под названием «Зовите нас крещеными», опубликованной в «Известиях по Казанской епархии» за 1906 год, призывает русское общество отделять «крещенов» (т. е. кряшен) от татар, как мусульманского народа. В свою очередь кряшены («крещены») позиционируются автором заметки как, прежде всего, особый народ православного вероисповедания [Григорьев 1906: С. 450-454]. Данный

пример говорит о формировании особого этнического (этноконфессионального) самосознания у образованной части кряшенской общности (или иначе «старокрещеных татар»).

При всем этом, следует отметить, что Н. И. Ильминский отнюдь не ставил целью своей миссионерской деятельности «создать» из старокрещеных татар некий особый народ, отдельный от татар-мусульман. Так Н. И. Ильминский возражал против разделения «новокрещеных» и «старокрещеных» татар «на два разных племени», указывая на то, что «сохранность у старокрещеных языческих обрядов нисколько не доказывает их племенную обособленность от татар и невозможность перехода в магометанство» [Ильминский 1895: С. 32-33]. Разницу в верованиях и укладе жизни этих групп известный миссионер объяснял лишь временем принятия крещения их предками (соответственно, XVI в.– у старокрещеных, XVIII в. – у новокрещеных) и отделением «старокрещеных» от других татар благодаря достаточно давнему обращению в православие [Ильминский 1895: С. 32]. Т. о. можно считать очевидным, что Н. И. Ильминский не рассматривал предков позднейших кряшен в качестве некоего особого народа, отдельного от остальных татар Среднего Поволжья, видя в них лишь религиозную общность, татарскую по происхождению, но православную по вере. Этот момент не дает основание считать в Н. И. Ильминского своего рода «изобретателем» кряшенского народа, призванного, якобы, способствовать разделению татар по религиозному признаку с целью ослабления их культурного влияния в поволжских и приуральских губерниях. Скорее здесь мы видим общую для того времени тенденцию перехода от конфессионального самосознания к более выраженному национальному (этническому) самосознанию, развивавшуюся под влиянием модернизации второй половины XIX в. В названную тенденцию вполне укладывается распространение грамотности (в т. ч. на родном языке) в среде «крещеных инородцев», появление у них слоя первых образованных людей и т. п.

Важно упомянуть и о том, что миссионерские школы Братства в 80-х 90-х годах XIX в. стали появляться и в селениях «новокрещеных инородцев» Цивильского и Тетюшского уездов Казанской губернии. Учителями этих школ и священниками местных приходов становятся выходцы из среды «старокрещеных татар» (кряшен). Так, например, священник Архип Илларинов, уроженец деревни Крещеное Альведино Лаишевского уезда Казанской губернии, был в 1888 г. рукоположен в священники к Петропаловской церкви села Старое Тябердино Цивильского уезда (сейчас с. Старое Тябердино Кайбицкого р-на РТ). С апреля 1888 г. по май 1893 г. он служил законоучителем Старо-Тябердинской приходской школы [Письма кряшен к Н. И. Ильминскому, 2014: С. 80]. В те же годы (80-е XIX в.) были открыты школы в селах Молькеево, Хозесаново, Баймурзино (ныне «молькеевско-кряшенские» селения Кайбицкого р-на РТ) [Письма кряшен к Н. И. Ильминскому: 2014. С. 214]. Приобщение местного новокрещеного «татарско-чувашского» населения к системе миссионерского образования, построенного по лекалам Н. И. Ильминского, не могло не способствовать изменениям в сфере их этнокультурной идентичности

Т. о. основным признаком данной группы стало христианское вероисповедание и татароязычие, что определило ее название и самоназвание (кряшены, «крещены», «крещенцы»), которое может трактоваться и в качестве конфессионима. Как уже говорилось выше, переход в православную веру давал и немалые социальные льготы, что в свое время не могло не способствовать переходу в новую веру части населения бывшего Казанского ханства. Характерно и то, что в данную категорию («старокрещеных») попали этнические группы и нетюркского происхождения, к примеру, мордва-каратаи, отатарившиеся группы удмуртов. Так, по сведениям татарстанского фольклориста Г. М. Макарова, для представителей этнической группы мордвы-каратаев была до недавнего времени характерна специфическая «кряшенско-татарская» идентичность. Факт наличия у представителей данной этнической группы подобной идентичности

подтверждается и другими исследователями [Гараев 1997: С. 236]. Будучи татароязычными, при христианском православном вероисповедании, мордва-каратаи нередко называли себя кряшенами или крещеными татарами. Кроме того, к «крещеным татарам» в ряде миссионерских источников XIX столетия относятся представители немногочисленного бесермянского народа [Попова 1997: С. 3-4]. Позже, во второй половине XIX в. название «крещены» или «крещенцы» (они же кряшены) закрепляется именно за немногочисленной татароязычной этнической группой (или, вернее, рядом подобных групп), по своему происхождению связанной, главным образом, с общностью «старокрещеных татар».

Наиболее распространенным самоназванием у предков нынешних казанских татар в XVII – XVIII вв. был конфессионим «моселман» (мусульманин) и преобладающей т. о. была опять же религиозная идентичность. По мнению ряда исследователей, распространение этого самоназвания среди татар Казанского края отражало процесс их внутренней консолидации на конфессиональной основе и было своеобразным ответом на политику христианизации, проводимой по отношению к ним имперскими верхами [Татары, 2001: С. 141].

Как отмечает известный этнолог Ф. Барт, «этнические границы держатся на постоянных культурных различиях», которые и создают особые этнические группы [Барт 2006: С. 20]. В рассматриваемом здесь случае именно разница в вероисповедании (ислам в одном случае и христианство в другом) создала указанную границу, которая привела к формированию двух сходных по языку, но разных в культурном отношении этнических групп: татар-мусульман и кряшен. Название «кряшены» («крещеные татары») имевшее конфессиональный характер постепенно было вполне логичным образом принято представителями данной религиозно-этнографической группы и в качестве самоназвания. При этом немаловажным фактором в формировании самоидентификации кряшен как особой этноконфессиональной группы следует считать восприятие их самих со

стороны мусульманских соседей. Здесь уместно будет вспомнить социологическую концепцию П. Бергера, отмечающую важную роль «значимых других» в формировании самоидентичности как отдельных индивидуумов, так и отдельных групп людей [Бергер, Лукман 1995: С. 164]. «Значимыми другими» здесь, несомненно, следует считать в том числе и татар-мусульман, непосредственных соседей кряшен, говорящих на одном с ними языке, отличавшихся многочисленностью, и с которыми у кряшен имелись экономические связи.

Ко всему вышесказанному следует добавить, что еще в первые десятилетия XX в. в среде отдельных групп кряшен сохранялись своеобразные локальные самоназвания как, например, *таулы* или *тавлиницы* т. е. «горные». Носители этого самоназвания, несмотря на общие с соседними кряшенами вероисповедание и язык, четко отделяли себя от них и держались особняком [История и культура татар-кряшен, 2017: С. 736]. Возможно, что носители этого микроэтнонима, *таулы*, были потомками выходцев с «горной» стороны р. Камы, благодаря чему и получили свое название. Кроме того, был известен такой микроэтноним как *керен*, зафиксированный среди кряшен Заказанья. Его происхождение связывают с Керенским уездом Пензенской области, откуда могли происходить корни названных «керенцев» [История и культура татар-кряшен, 2017: С. 737]. Позже, в 1930-е годы и в последующие десятилетия эти микроэтнонимы стали постепенно забываться и исчезать из обихода, отходя в область полузабытых преданий. В советское время эти обозначения потеряли свою актуальность и их носители просто слились с основной массой кряшен.

Исходя из всего вышесказанного, можно сделать вывод, что образование общности кряшен, как особой категории официального учета, было многокомпонентным и ситуационным. И одну из главных ролей здесь играла государственная политика, очень важным проявлением которой была христианизация, т. е. обращение в православие предков нынешних кряшен.

Следующий этап формирования этноконфессиональной общности кряшен, который условно может быть назван «национальным», следует рассматривать в общем контексте процессов самоопределения и политического конструирования национальных (этнических) сообществ на территории бывшей Российской Империи в период с 1917 по 20-е годы XX-го столетия. Именно с этого времени кряшены, наряду с другими народами Поволжья, стали прямо заявлять о себе именно как об отдельной национальности и требовать самоопределения, что было вполне естественном в тогдашнем политическом контексте национальной политики, развивавшейся под знаком активизации движений самых разных народов Республики Советов за свое самоопределение.

В этом плане такой документ как «Протокол первого Всероссийского рабоче-крестьянского и красноармейского съезда кряшен», датируемый 1921 годом, может дать общее представление о процессах трансформации этнической идентичности у той части кряшенского народа, которая была наиболее активна политически и брала на себя функцию говорить от его имени, встраиваясь в новую систему власти. Одной из главных своих целей организаторы съезда считали сохранение и развитие культурной автономии кряшен, отмечая, что «в данное время не может быть и речи о слиянии с татарами» [Протоколы первого Всероссийского рабоче-крестьянского..., 1921: С. 39]. Препятствием тому считали резкие различия в культуре кряшен и татар-мусульман: несхожесть принятых алфавитов (кириллица – у кряшен; арабский шрифт – у татар-мусульман), литературных «языков». В то же время, несмотря на подчеркивание культурных различий между кряшенским и татарско-мусульманским населением, декларировался курс на «сближение с татарами» [Протоколы первого Всероссийского рабоче-крестьянского..., 1921: С. 40]. Заодно осуждались взгляды «буржуазных националистов» из кряшен, пытавшихся вносить раскол между кряшенами и близкородственным им татарским народом.

Одновременно, несмотря на вышеприведенные суждения, участники съезда оперируют такими характерными терминами как «кряшенский язык», «народность кряшен» и даже «нация кряшен» («Да здравствует свободная самостоятельная нация Кряшен!») [Протоколы первого Всероссийского рабоче-крестьянского.., 1921: С. 41]. Весьма показательным в этом контексте и то, что данная позиция подкрепляется, в том числе, и аргументами из этнической истории кряшен. Утверждается, что «народ кряшен» является потомком половецких племен, а также, отчасти, и «прежних тюрков» (видимо, имеются в виду болгары). Прямыми потомками собственно татар объявляются только новокрещенные [Протоколы первого Всероссийского рабоче-крестьянского.., 1921: С. 41].

Здесь налицо вызревание новой для представителей данной этноконфессиональной группы национальной идеологии, использующей такие термины как «народность» и даже «нация». Симптоматично и то, что этому процессу сопутствовало так же и формирование начатков особой национальной мифологии, призванной показать древние истоки народа, его этническую самобытность и особый исторический путь. Как уже было показано выше, прежняя идентичность кряшен основывалась, прежде всего, на конфессиональном самосознании. Теперь же в изменившемся политическом контексте мы можем наблюдать складывание идентичности нового типа, формулируемой прежде всего в терминах исторического и культурного своеобразия рассматриваемой этнической группы. Для наиболее инициативных и передовых кругов образованной части кряшенской общности религия перестает быть главным признаком отличительности своего народа. Данную функцию теперь выполняют такие объективно сложившиеся в результате христианизации и отделения кряшен от основного татарского этноязыкового массива культурные признаки, как кириллический алфавит, особый говор («кряшенский язык»), своя литературная традиция.

Между тем, проявившаяся в первые послереволюционные годы тенденция рассматривать кряшен как отдельную национальность не отвечала

сталинскому определению нации (в ряду признаков, определяющих ту или иную нацию, согласно теории И. В. Сталина, религия отсутствует). Еще в начале 1921 года эта тенденция была осуждена как проявление так называемого «псевдонационализма». В 1922-1925 гг. в Татарстане велась политика, направленная на форсированное слияние кряшен с татарами-мусульманами и даже на распространение среди них письменности на основе арабской графики, использовавшейся в то время татарским народом. В декабре 1925 г. бюро обкома РКП (б) приняло постановление, осудившее «перегибы по директивному обеспечению единства татарского народа» [Беляков 2001: С. 150-151].

Положение «двойственной» национальной идентичности в котором находились кряшены (с одной стороны наличие особого «кряшенского» самосознания и осознание своего отличия от татар-мусульман, с другой – их несоответствие (как этнической группы) официально принятым критериям определения нации) нашло свое отражение при публикации итогов Всесоюзной переписи населения 1926 г. Несмотря на то, что в результате переписи (согласно «Кратким сводкам») было выявлено 101,5 тыс. человек назвавших себя кряшенами, подобное «обозначение народности» было названо «неточным». Между тем, данные по общей численности кряшен в СССР и союзных республиках были приведены в таблице I в общем порядке – на соответствующем месте под номером 128 [Всесоюзная перепись... Краткие сводки..., 1928: С. IX, 16–17]. В тоже время при публикации полных данных переписи по крупным административным единицам список и нумерация народностей уже отличались от тех, которые были приняты при публикации «Кратких сводок», и в этом случае кряшены уже попали в категорию 190 («Народность не указана или указана неточно») [Всесоюзная перепись... Том IV, 1928: С. 414].

Позже новый курс на «укрупнение» и «слияние» этнических категорий статистического учета не позволил кряшенам оформиться в самостоятельную «национальность» или «народность», в качестве которой они были

зафиксированы в переписи 1926 года. Впрочем, как раз к тому времени этноним «кряшены» уже широко употреблялся в отношении православного татароязычного населения Поволжья. Подтверждением тому может служить такой источник как «этнографические сочинения» слушателей Казанских кряшенских педагогических курсов (педагогического техникума), написанные в 1921-22 гг. представителями тогдашней кряшенской молодежи по инициативе известного этнографа Н. В. Никольского. Не так давно эти сочинения были собраны, отредактированы и изданы в виде сборника материалов и документов благодаря совместным усилиям ученых-историков из Казани и Чебоксар [см. Татары-кряшены в зеркале фольклора и этнографических сочинений..., 2014]. Авторы опубликованных сочинений (в т. ч. к ним прилагались и информационные записки, ответы на вопросы специальной анкеты), молодые люди 18-19 лет, выходцы из сел, обозначили себя кряшенами по «национальной принадлежности» и свой родной язык, соответственно, как «кряшенский» [Татары-кряшены в зеркале фольклора и этнографических сочинений..., 2014: С. 14]. Показательно и то, что в их числе было десять человек из «молькеевско-кряшенских» селений (Молькеево, Старые Курбаши), которые также называли себя кряшенами по «национальной принадлежности». При этом автор одного из сочинений поясняет, что его ближайшие родственники «из коренных чуваш», и в его родном селе Молькеево «порядки и обычаи – все чувашское, только носим название кряшен» [Татары-кряшены в зеркале фольклора и этнографических сочинений..., 2014: С. 271]. Т. о. здесь мы видим результат интеграции представителей локальной группы «новокрещеных» татаро-чувашского приграничья (условных «татаро-чувашей») в кряшенское этноконфессиональное сообщество, произошедшее благодаря прежней миссионерской политике Братства св. Гурия.

В послереволюционные годы основную роль в дальнейшем развитии кряшен как «национальности» стала играть светски ориентированная кряшенская интеллигенция, очевидно, находившаяся под влиянием своих

татарских братьев-интеллектуалов [см. Протоколы первого Всероссийского рабоче-крестьянского..., 1921]. С другой стороны, советская идеология и общественная наука не признавали религию в качестве этнообразующего фактора, что способствовало выбору курса на слияние кряшен с новой татарской социалистической нацией. К тому же, традиционная религиозная специфика того или иного народа в стране, где атеизм был одной из составляющих главенствующей политической идеологии, не рассматривалась как что-то существенное. Это скорее трактовалось как нечто ненужное, отсталое и подлежащее как можно более быстрому изживанию в условиях победившего социалистического строя. Т. о. в новых условиях кряшены должны были объединиться с татарами в рамках общей для тех и других татарской культуры, «национальной по форме, социалистической по содержанию».

По этой причине на протяжении всей следующей истории Советского государства кряшены учитывались в составе татар и официально считались татарами. Так было во время Всесоюзных переписей населения 1939, 1959, 1970, 1979, 1989 гг.

Как отмечал, основываясь в данном случае на опыте собственных наблюдений, энтузиаст-исследователь кряшенского вопроса М. Глухов-Ногайбек, сложившаяся в советское время официальная татарская культура «так и не затронула сердца кряшен», а их собственная культурная традиция все больше угасала [Глухов-Ногайбек 1993: С. 211]. Этому, очевидно, способствовали такие общие для всей страны тенденции как распад общинного деревенского уклада, массовая миграция населения из села в город в послевоенные десятилетия, государственные гонения на религию и церковь (как следствие – фактическое исчезновение кряшенских православных приходов).

В постсоветский период в связи с новой активизацией различных национальных движений в нашей стране по-новому заявили о себе и представители кряшенской общественности. Кроме того, некоторые

энтузиасты из числа кряшенской интеллигенции, как и многие другие представители национальных элит, стали искать исторические корни своего народа и пытаться осмыслить его роль в истории нашей страны. Эти искания, порой начинавшиеся с традиционного краеведения, были призваны доказать древнее и самостоятельное происхождение кряшенского народа, наделить его «славными предками». Особенно показательны в этом плане околоисторические работы М. Глухова-Ногайбека, журналиста и исследователя-энтузиаста нагайбацко-кряшенского происхождения. О его сочинениях подробнее говорится в разделе «Источники».

Можно также привести в пример деятельность И. Г. Максимова (1903 – 1981 гг.), по профессии морского инженера, выходца из кряшен. Еще в 1970-е годы он вел переписку на тему этнографии и истории «татар-кряшен» с государственными академическими и партийными инстанциями, пытаясь таким образом привлечь внимание к проблеме официального статуса кряшен как народа. В опубликованном в Татарстане сборнике «Есть такой народ – кряшены» приводится переписка И. Г. Максимова с руководством Института этнографии АН СССР, в частности с Ю. В. Бромлеем, а также с обкомом ТАССР, отделом культуры ЦК КПСС и проч. [Есть такой народ – кряшены, 2011]. Впрочем, ощутимых результатов обращения И. Г. Максимова в официальные инстанции с просьбами уделить внимание «кряшенскому вопросу» в то время, разумеется, не дали. Тем не менее его пример показывает, что и во времена позднего СССР были люди, выходцы их кряшенской среды, активно интересовавшиеся проблемой своих «этнических корней» и общей судьбой сообщества кряшен, принадлежность которых к татарскому народу вроде бы никем тогда гласно не оспаривалась. Характерно, что сам И. Г. Максимов, согласно своим воспоминаниям, в официальных документах всегда записывался русским, поскольку, по его собственным словам, при его имени и фамилии проще было считаться русским, а не татарин, поскольку так не возникало лишних вопросов и ненужных

подозрений при регистрации в государственных инстанциях [Есть такой народ –кряшены, 2011: С. 100].

Так или иначе, изыскания энтузиастов кряшенского национального движения, служили цели добиться признания кряшен как отдельного народа, обладающего собственной историей и культурой, со стороны российского общества и государства. Порожденные этим движением противоречия наиболее заметно проявились во время переписи 2002 года. Впрочем, данный период выходит за рамки тематики данного раздела.

В целом, если попытаться подвести итог всем вышеприведенным изысканиям в области интересующей нас проблематики, то можно сделать следующие выводы:

1) Благодаря официальной политике христианизации в Среднем Поволжье, начиная с XVI столетия, на территории Казанской епархии формируется группа «старокрещеных татар», с которой связано происхождение большинства локально-этнографических групп кряшен. По всей видимости, «старокрещеные» представляли собой ту часть татароязычного населения, которая в наименьшей степени успела исламизироваться за предшествующий период истории (до завоевания Казани). Большую роль здесь сыграла государственная политика предоставления ряда юридических и экономических льгот для крестившихся в православие. Однако, по причине того, что сама христианская религиозная принадлежность основной части «старокрещеных» в то время была скорее номинальной, говорить об особой этноконфессиональной кряшенской идентичности здесь вряд ли есть основания.

2) Группа т. н. «новокрещеных татар», появившаяся на новом этапе христианизации мусульманского и языческого населения региона в XVIII в., в быту продолжала соблюдать исламские обряды, лишь официально числясь как православная. Подавляющее большинство представителей этой группы (за исключением предков т. н. «молькеевских (подберезинских) кряшен») перешли обратно в мусульманскую веру явным образом во второй половине

XIX- нач. XX вв. Этот процесс был обусловлен отменой прежних льгот для крестившихся и, особенно, ослаблением контроля и давления со стороны имперских властей.

3) Особую роль в формировании собственно кряшенской этноконфессиональной идентичности во второй половине XIX в. сыграла миссия Братства Св. Гурия под руководством Н. И. Ильминского. Благодаря новой методике просвещения «инородческого населения» появляется первая кряшенская интеллигенция. Именно благодаря этой немногочисленной прослойке начинает складываться и особая «крещенская» (кряшенская) идентичность. Т. е. можно сделать вывод, что, упрочивая православную традицию в среде кряшен, деятельность Братства способствовала укреплению как особой кряшенской идентичности, так и «этнической границы» между «крещеными» и татарами-мусульманами (разница в вероисповедании усиливала культурные различия между ними). Поддерживаемая с помощью такого существенного культурного признака как православное вероисповедание упомянутая «этническая граница» в данных обстоятельствах становилась только прочнее и, если говорить словами Ф. Барта, таким образом усиливала устойчивость самой этнической единицы [Барт 2006; С. 48]. В данном случае указанной этнической единицей являются кряшены.

4) После 1917 года и установления власти Советов, на фоне движения за национальное самоопределение различных народов бывшей Российской империи меняется и сам контекст идентичности кряшен. Ее особенности теперь формулируются не в религиозном, а в этнокультурном ключе. Между тем, официальная советская экспертиза рассматривала кряшен как, прежде всего, религиозную группу в составе татарского народа. Т. о. побеждает курс на слияние кряшен с татарской социалистической нацией, а религиозные различия в новом общественно-политическом контексте полагаются несущественными и потерявшими свою актуальность. В советское время кряшенская этническая идентичность продолжала существовать скорее в

латентной форме. Только уже к началу 90-х XX в. годов у части интеллигенции кряшенского происхождения стал более явно проявляться интерес к своим этническим «корням».

Завершая этот раздел следует кратко сказать о вопросе теоретического осмысления данной проблематики, связанной с влиянием государственной политики на процессы формирования этнических групп и соответствующей идентичности их представителей. Как известно, инструменталистская парадигма говорит о решающей роли государства как института в формировании наций и этнических групп. История формирования кряшен как особого этнического (этноконфессионального) сообщества в этом отношении во многом показательна, что уже иллюстрировалось в этом разделе на многих примерах. Особо следует подчеркнуть роль церкви в интересующем нас процессе. В свете инструменталистского подхода фактор участия церковных учреждений представляется весьма важным, поскольку церковь в Московской Руси и, тем более, в Российской Империи зависела от государства и его политического курса. Об этой взаимосвязи институций подробнее говорилось выше. При этом будет немаловажным указать на то, что церковная политика по отношению к местным «иногородцам» варьировала под влиянием изменений государственной «национальной» политики. Это было связано прежде всего с неоднократной сменой самих парадигм развития Российского (Русского) государства за примерно четыре последних века его истории до падения самодержавия в феврале 1917 года. Т. е. церковную политику в этом отношении, с точки зрения инструментализма можно считать частью государственной политики, ее специфическим продолжением. Те изменения, которые она претерпела, от приведения в христианство «мягкой силой» при Иване IV до более жестких действий при Федоре Иоанновиче и Борисе Годунове; а позже от «форсированной» христианизации после учреждения Новокрещенской конторы во время царствования Анны Иоанновны к политике «веротерпимости» при Екатерине II, отражают во многом состояние дел в самом российском государстве в означенные

исторические периоды. Тем более, следует оговориться, что после реформ Петра I православная церковь окончательно оказывается под государственным управлением, теперь напрямую подчиняясь Святейшему Синоду, во главе которого стоял светский чиновник, обер-прокурор. Не вдаваясь в подробности, поскольку это выходит за рамки интересующей нас темы, следует указать на то, что, например, политика «веротерпимости» Екатерины II была обусловлена как более общими причинами (идеология «просвещенного абсолютизма»), так и скорее ситуационными: восстание Пугачева в котором широкое участие принимало татарское и башкирское население Урало-Поволжья. Совершенно новый этап – появление миссионерской организации Братства Св. Гурия, когда начался перевод церковной литературы на местные языки (прежде всего на татарский), разработка алфавитов для местных народов, участие в этом процессе специалистов-востоковедов (прежде всего Н. И. Ильминского). Такого рода тенденции можно увязать с общим курсом на модернизацию Российской Империи, наблюдавшегося в пореформенное время «буржуазных» преобразований и общего оживления общественной жизни (60-е годы XIX столетия). Следовательно, можно предположить, что государственная церковная и «национальная» («инородческая») политика в Российской Империи была в значительной степени увязана с положением страны на международной арене (отсюда упомянутая модернизация в эпоху реформ) и с общественной атмосферой в стране. Не будем забывать, что подвижническая деятельность Н. И. Ильминского основывалась на его личном энтузиазме и инициативности, и неслучайно его дело христианского просвещения народов Среднего Поволжья получило ход именно в пореформенный период. Т. о. здесь прослеживается зависимость политики государства от общего контекста эпохи, конкретного исторического периода, которая не могла не сказываться на конфессиональной и «национальной» политике Империи.

Если говорить о самом объекте означенной государственно-церковной политики, т. е. крещенах («крещеных татарах») различных этнографических

групп, то и здесь мы видим противоречивую картину. О различиях между «старокрещеными» и «новокрещеными» татарами подробнее уже говорилось выше, в том числе и в других разделах настоящей работы. Здесь следует указать на то, что политика христианизации по отношению и к тем и к другим имела разные результаты. Можно сказать, что в отношении «новокрещеных» эта политика вообще не дала ощутимых результатов (исключение здесь - молькеевские кряшены, которые исторически очень близки к чувашам), а в случае «старокрещеных» способствовала укреплению у них особой *кряшенской* идентичности [Исхаков 2012]. Если употреблять термин П. Бурдые, то можно сказать, что у этих двух групп «крещеных татар» был разный *габитус*, сформировавшийся в разных исторических обстоятельствах и, следовательно, по-разному определявший их стратегию поведения и выбор конфессиональной и этнической принадлежности. Фактическая исламская религиозная принадлежность «новокрещеных» и преобладание язычества с внешним отпечатком православия у «старокрещеных» (до миссии Н. И. Ильминского) стали основополагающими факторами разграничения, пресловутой «этнической границей», отделившей одних от других. По всей видимости сложившаяся исламская культурная матрица (габитус) не позволяла укорениться в среде «новокрещеных» христианству, способствовала отторжению миссионерской проповеди в этой среде.

Система миссионерских школ Братства способствовала вовлечению в состав кряшенского этноконфессионального сообщества довольно разнородных в плане этнического происхождения «инородческих» групп, как, например, предки нынешних молькеевских кряшен (по сведениям источников, в XIX воспринимались отчасти как чувашаи, отчасти крещеные татары) или мордва-каратаи (еще в нач. XX в они называли себя «кряшен»). Миссионерская деятельность представителей Братства велась и среди западносибирских татар, прежде всего в среде тех отдельных локальных групп, которые были крещены еще XVIII в. Так среди крещеных сибирских

татар вели проповедь в том числе и священники кряшенского происхождения, как, например, о. Ефрем Елисеев, возглавивший в 1900 г. Противомусульманскую миссию при Тобольской епархии [Елисеев 1902] и усилиями которого за 18 лет существования миссии в православие было обращено около 150 человек татарско-мусульманского происхождения [Мавлютова 2016: С. 203]. Тем не менее, в среде крещеных сибирских татар не укоренилось кряшенское этническое самосознание. Напротив, христианизация привела к постепенному обрусению эти групп татар Западной Сибири [Валеев, Томилов 1996: С. 14]. Причину этого, видимо, следует видеть в численном преобладании в областях их расселения русского населения, малочисленности самих групп православных татар, географической отдаленности мест их расселения от собственно кряшенских анклавов. Напротив, предки молькеевских кряшен и, например, упомянутые каратаи населяют, наряду с большинством кряшен, один регион (Казанская губерния, позже ТАССР, Республики Татарстан). Данный случай может служить иллюстрацией того, что в иных региональных условиях, с их этнодемографической спецификой, государственно-церковная политика может приводить к другим результатам (обрусение западносибирских крещеных татар).

Т. о. признавая значительность роли государственной политики в процессе формирования интересующей нас этнической общности и соответствующей ей идентичности, следует все же указать на присущие ей ограничения и не абсолютизировать ее эффективность. С одной стороны, на нее могут оказывать влияние в том числе и внешние факторы, примеры чему приводились выше. С другой стороны, не всякий «этнический материал» поддается произвольным изменениям, соответствующим официальной политике. Это показывает пример «новокрещеных» татар, при первой же представившейся возможности вернувшихся обратно в ислам, как в привычную для себя культурную традицию, причем в абсолютном большинстве. Собственно же кряшены, потомки «старокрещеных», несмотря

ни на что в подавляющем большинстве остались в православии и сохранили свою самобытную этническую идентичность. Что касается молькеевских кряшен, то здесь главную роль сыграла их близость к чувашам, этнокультурная и географическая, что и способствовало их устойчивости в рамках православной конфессии. К тому времени (конец XIX – нач. XX вв.) православие успело стать религией большей части чувашей.

Несмотря на официальное слияние кряшен и татар в одну социалистическую нацию уже в советское время, кряшенский вопрос вскоре дал о себе знать с начала 1990-х годов. Политика объединения этих этнических сообществ дала противоречивые плоды, поскольку этническое движение кряшен за «национальное» самоопределение и самобытность получило новое развитие в постсоветский период. Причем, наиболее устойчиво это проявляется через религиозную жизнь – число кряшенских православных приходов в Татарстане продолжает расти, пусть и не очень быстрыми темпами. Статус коренного малочисленного народа получили близкородственные кряшенам *нагайбаки*, в советское время также считавшиеся татарами. Причинами успешного этнического самоопределения нагайбаков, судя по всему, следует считать административно-географический фактор и территориальная отдаленность. Проживающие в Челябинской области *нагайбаки* находятся в независимом положении по отношению к республиканскому руководству Татарстана, и по этой причине тамошняя «этнократия» не способна оказывать на них непосредственного воздействия. Положение собственно кряшен, основное число которых проживает на территории РТ, сложнее и противоречивее в силу зависимости от республиканской власти. В качестве еще одного характерного примера можно привести бесермян, также получивших в 1990-е годы статус малочисленного коренного народа, проживающих в Удмуртской Республике и в советское время считавшихся этнической группой в составе удмуртов.

Показательным в этом отношении также является пример тюркских этнических групп (или народов) республики Горный Алтай, которые в

советское время были объединены в один «народ алтайцев» и, следовательно, официально рассматривались в качестве единого «этноса». Тем не менее, в постсоветский период данное этнонациональное образование продемонстрировало свою непрочность, «распавшись» на отдельные этнические сообщества, такие как алтай-кижи, теленгиты, телеуты, кумандинцы и некоторые другие [Тюркские народы Сибири, 2006]. Т. о. можно сделать вывод, что и в этом случае государственная политика по объединению местных «народностей» в единую этническую общность в конечном счете не дала нужных результатов. Главной, по крайней мере внешне очевидной, причиной «слома» этого процесса конвергенции здесь можно считать резкие политические и общественные изменения в стране, произошедшие к концу Перестройки и в 1991 году. В то же время объединение в единый хакасский народ отдельных этнических групп (кызыльцев, качинцев, сагайцев, койбалов и др.), известных в царское время под именем «абаканских (минусинских) татар» оказалось в результате более успешным. Хакасское этническое сообщество не распалось в постсоветский период на отдельные «народы», а продемонстрировало свою устойчивость и внутреннюю стабильность. Причины столь разнонаправленных этнических процессов в Хакасии и в Горном Алтае (республиках с тюркским титульным населением) остаются дискуссионными. Эти факты важны как пример того, что одна и та же по своей направленности национальная государственная политика в разных регионах одной страны может приводить к разным, изначально не очевидным, результатам.

В интересующем нас случае, связанном с кряшенским вопросом в Татарстане, решающую роль оказало религиозное различие, которое не было полностью изжито за советский период истории и которое связано с особенностями жизненного уклада, культурных ориентиров, накладывающих свой отпечаток и на этническую идентичность. В постсоветских условиях эти различия, определяемые с одной стороны православием, с другой – исламом, снова стали усиливаться благодаря возвращению религии в общественную

жизнь. Об этих тенденциях подробнее говорилось выше, а также в разделе настоящей работы, посвященном взаимодействию религиозности и этнической идентичности у кряшен РТ. Основываясь на всех указанных здесь примерах, можно сделать вывод об оправданности лишь умеренного применения инструменталистского подхода для анализа этнической проблематики и необходимости учета многих других факторов, укладываемых в контекст времени и места.

## 2.2. Традиционная религиозность и этнокультурная идентичность кряшен.

Несмотря на то, что кряшены сформировались именно как православный народ, само имя («кряшены», «крещенцы») которого говорит о христианской религиозной принадлежности, они («старокрещеные») в то же время продолжали сохранять в быту немало обрядов и суеверий, восходящих к дохристианским представлениям. Об этом, например, свидетельствует миссионер священник Василий Тимофеев, сам выходец их кряшенского села. Так, в своей заметке «Черты из бытаинородцев. Мое воспитание» он свидетельствует, что кроме «Всевышнего Бога» кряшены почитали кереметей, домовых, покойников, им приносили жертвы и обращались с молениями. «Все они (моления) – писал о. Василий – совершаются для земного благополучия. О душевном спасении или о прощении грехов не положено особых молений». Заметно было и влияние мусульманской религии. Так, Василий Тимофеев сообщает, что упомянутые жертвоприношения часто совершались с мусульманскими молитвами [Тимофеев 1864: С. 145-148]. Некоторые элементы мусульманских религиозных представлений просматриваются и в похоронных обрядах кряшен, о чем также свидетельствуют миссионерские источники [Гаврилов 1874]. О «мухаммеданско-языческих» обрядах (типа *курман*) и представлениях мамадышских кряшен о пророке Мухаммеде как о святом писал миссионер Братсва св. Гурия М. Машанов [Машанов 1875]. Подобные свидетельства, которых немало, свидетельствуют о значительном синкретизме религиозных воззрений кряшен. Этот фактор не мог не способствовать формированию у «крещеных татар» внутренне противоречивой этноконфессиональной идентичности, сильно подверженной ситуационным изменениям. К примеру, знаток быта и народных суеверий кряшен Заказанья Н. Одигитриевский, писал о ситуации «троеверия» (переплетении некоторых мусульманских и христианских традиций с

язычеством), которая наблюдалась в религиозной практике местного «крещено-татарского» населения [Одигитриевский 1895: С. 32].

Сведения о средневековой истории тюркоязычного христианского населения Среднего Поволжья крайне скудны и неопределенны. Начиная с раннего Средневековья на страницах исторических источников появляются некоторые упоминания о христианских общинах на территории Волжской Булгарии. Кроме того, Русской Православной Церковью почитается святой-мученик по имени Авраамий Болгарский, по преданию, живший в XIII в. в Волжской Булгарии и происходивший из волжских болгар (средневекового тюркского народа) [Мухамадеев 2015].

В эпоху монгольского нашествия и последующего возникновения в Среднем Поволжье государства Золотая Орда заметно изменилась как этническая, так и конфессиональная карта региона. К примеру, известно, что среди татаро-монгольских племен XIII в. были группы христианского вероисповедания (керайтская орда) [Хойт 2008]. Впоследствии некоторые из золотоордынских татар стали принимать христианство и под влиянием русских соседей. Позднее, в XIV—XV вв., многие представители ордынской знати переходили на службу к московским князьям и принимали христианство. Их потомки вскоре ассимилировались в русской среде и пополняли ряды московского дворянства.

Кроме того, немало русских пленных православного вероисповедания оказывалось на территории Казанского ханства (1438—1552 гг.). Оседавшее здесь русское население могло постепенно ассимилироваться в местной тюркоязычной среде и впоследствии стать одним из вероятных компонентов кряшенской этноконфессиональной общности [История и культура татар-кряшен., 2017: С. 191]. Что же касается татарской знати, принимавшей московское (позже российское) подданство, то их крещеные потомки полностью обрусели уже в те времена и к собственно кряшанам отношения не имеют.

Поворотным моментом в истории народов Среднего Поволжья стало завоевание Казанского ханства войсками Ивана IV в XVI в. Это событие послужило причиной кардинальных изменений в конфессиональной ситуации у народов данного региона. Вместе с установлением здесь московской власти началась и массовая христианизация как языческих, так и отчасти мусульманских этнических групп Поволжья. Так, один из миссионеров-кряшен прямо утверждает, что предки «старокрещеных» приняли ислам только в XIV столетии, а, соответственно, в XVI в. были обращены в православие и не успели за данный промежуток времени проникнуться «духом мусульманства», равно как, и не успели укрепиться в христианстве [Максимов 1874: С. 564].

Если попытаться в общих чертах обрисовать картину религиозного и этнокультурного взаимодействия на территории бывшего Казанского ханства в XVI—XVII вв., то выглядеть она будет примерно следующим образом. Во-первых, жившие чересполосно с татарами-мусульманами марийцы, удмурты и чуваша давно и постоянно подвергались влиянию ислама и, одновременно, татарской культуры. Как известно, принятие ислама здесь всегда означало быструю ассимиляцию в татарской этнической среде. С другой стороны, восприятие отдельных элементов мусульманской религии и татарского языка могло иметь постепенный, медленный характер [Макаров 2001].

Примеры конфессионального и этноязыкового взаимодействия, приводящего, однако, к разным по своей значимости изменениям, можно наблюдать вплоть до наших дней. Так, некоторые группы удмуртов, живущие преимущественно в татарском окружении (к примеру, в Балтасинском р-не РТ), полностью со временем переходили на татарский язык и меняли удмуртское этническое самосознание на кряшенское. Об этом, например, свидетельствует в одной из своих исследовательских работ такой знаток этнографии и истории удмуртского народа как М. Г. Атаманов [Атаманов 2002: С. 47]. При этом возникал интересный симбиоз: если с одной стороны побеждал татарский язык и кряшенская идентичность, то с другой стороны

материальная культура оставалась удмуртской по своему характеру [Атаманов 2002: С. 47]. А, к примеру, маришцы-язычники Татарстана, перенимая от соседей-татар отдельные мусульманские религиозные обряды, некоторые религиозные термины исламского характера, остаются при этом приверженцами собственной «маришской веры» [Личные записи автора за 2006 г.]. Кроме того, ислам оказал заметное влияние и на старую, языческую, веру чувашского народа. Так, известный знаток традиционных чувашских верований Д. Месарош, приводит ряд примеров подобного заимствования: обычай ритуального омовения, произнесение слова *песмелле* (бисмилла) при совершении жертвоприношения, вера в духа смерти *Эсрейле* (от арабск. Азраил), наличие мусульманских имен в языческом антропонимиконе чувашей [Месарош 2000: С. 11].

Опираясь на многие косвенные данные, можно предположить, что в период Казанского ханства отдельные этнические группы, расселенные на его территории, лишь в слабой и поверхностной степени были затронуты влиянием ислама и постепенно переходили на татарский язык [Народы Европейской части СССР, 1964: С. 638-639]. Естественно, что такая, не очень устойчивая в религиозном плане среда являлась вполне подходящей для восприятия христианства. Тем более, в резко изменившейся после завоевания Казани политической ситуации принятие православия давало немалые социальные преимущества (временное освобождение от налогов, рекрутской повинности), что не могло не привлечь к нему определенное количество новых адептов из среды местных народов.

Можно с большой осторожностью предположить, что часть тюркоязычного населения Казанского ханства еще до завоеваний Ивана IV, была в некоторой степени знакома с христианством. Заметим, что христианские общины имелись на территории Среднего Поволжья еще в Средние века, а среди так называемых татаро-монгольских племен были и христиане-несториане (керайтская орда). В том числе и жившие у границ Руси кипчаки (а язык кряшен относится именно к кипчакской ветви тюркских

языков), согласно известному тюркологу С. Г. Кляшторному, находилась под влиянием христианства, и частью были христианами [Кляшторный, Султанов 2009: С. 269]. Но практически ничего не известно об истории каких-либо тюркских этнических групп христианского вероисповедания в пределах позднейшего Казанского ханства и об их связи с нынешними кряшенами. В народной памяти кряшен отсутствуют какие-либо исторические предания, связанные с памятью об исповедании их предками христианства в далеком прошлом или с существованием древних храмов, часовен в местах традиционного проживания. Об этом свидетельствует музыковед и специалист по кряшенскому фольклору Г. М. Макаров [Макаров 2001: С. 23].

Между тем, есть основания предполагать, что формирование этнографической группы заказанских кряшен исторически связано с древними болгарскими племенами: такими как темтюзи, берсула, сувары-сувазы. По мнению некоторых исследователей, об этом могут говорить названия ряда кряшенских селений Заказанья: с. Тямти (от племени темтюзи), с. Кече Берсут (от племени берсула), села Иксуар и Нырсуар (от племени сувар) [Баязитова 1986: С. 17]. В этой связи заказанскую группу, можно считать наиболее «древней» из всех локально-этнографических групп кряшенского народа [Баязитова 1986: С. 17].

Известно, что в процессе христианизации народов бывшего Казанского ханства сформировалась группа, определяемая как «старокрещеные татары», чьи предки приняли православие в XVI-XVII вв., и группа «новокрещеных татар» обращенных уже в середине XVIII в. Отличие между двумя названными группами заключалось в том, что первые приняли православие, будучи в большинстве своем в очень незначительной степени затронутыми влиянием ислама, о чем свидетельствуют многие этнографические данные (в том числе и приведенные выше). Об этом же, в частности, писал известный специалист по этнографии народов Среднего Поволжья Н. И. Воробьев [Воробьев 1928: С. 4]. Видимо, прежнее преобладание языческого мировоззрения у «старокрещеных» позволило им сравнительно легко

воспринять новую для них религию и постепенно укорениться в ней. Что касается «новокрещеных», то подавляющее большинство из них «отпали» обратно в ислам в XIX — начале XX вв. [Мухаметшин 1977: С. 7]. Процесс перехода в ислам затронул лишь небольшое количество «старокрещеных»; по сведениям специалистов, таковых было примерно от 6 до 10% от общего числа [Исхаков 2014: С. 59].

Немаловажной исторической чертой народной религиозности кряшен был присутствовавший в их воззрениях сильный пласт языческих, доисламских и дохристианских, представлений. По сведениям, относящимся уже к Новому времени (XIX в.), кряшены Казанской губернии делились на три своеобразных категории: 1) «чиста кряшен» т. е. «язычествующих», «чистых» кряшен; 2) «кара кряшен» т. е. кряшен, преданных русской вере, православию; 3) «ак кряшен» т. е. кряшен преданных исламу [Софийский, 1877. С. 14]. Здесь следует отметить, что указанные категории не распространялись на этнографическую группу молькеевских кряшен, по отношению к которым татары-мусульмане использовали (да и сейчас в быту нередко используют) этноним «чуваши». Как известно, молькеевские кряшены по многим чертам материальной и духовной культуры близки к чувашскому народу, с которым они издавна живут по соседству и имеют общее вероисповедание.

Известно, что в общих чертах верования «чистых» кряшен совмещали в себе пласт некоторых древнетюркских представлений, являющийся наиболее архаичным (верховное божество Тенгри, по-кряшенски *Тянгер-Бабай*, особенности похоронно-поминальных обрядов, а также некоторые термины из области обрядово-культурной лексики) [Баязитова 1986: С. 165-167], и пласт, связанный с языческими представлениями, характерными для всех коренных немусульманских народов Среднего Поволжья (почитание керемети, некоторые сезонные обряды и т.п.). К этому прибавлялись отдельные суеверия, косвенно связанные с влиянием ислама, и некоторые элементы православных представлений и религиозной практики. Характерно,

что само слово «кереметь» по-видимому имеет арабское происхождение и образовано от арабского слова «карамат» обозначающего нечто чудесное, необычайное (возможно, пугающее) [Ахметьянов 1981: С. 31-32].

Вторая категория включала кряшен, в значительной степени обрусевших после принятия православия, успевших укорениться в «русской вере», и нередко обучавшихся в миссионерских школах. Среди них были и учителя приходских крещено-татарских школ, где применялась миссионерская система Н. И. Ильминского.

Последняя категория кряшен, фактически перешедших (или снова «отпавших») в ислам, лишь номинально сохраняла за собой статус православных христиан. Процесс подобного «отпадения» в мусульманство был отчасти связан с занятиями многих кряшен отхожими промыслами в преимущественно татарско-мусульманских и башкирских районах, где они подвергались особенно сильному религиозному влиянию со стороны местного населения. Большая часть отпавших были из «новокрещеных», для которых ислам еще в прежние времена успел стать близкой и привычной религией. Кроме того, к принятию ислама могли быть наиболее склонны те «крещеные», которые проживали вблизи крупных мусульманских селений, где имелось немало ученых алимов, проповедников мусульманской религии. Так, по сообщениям православных миссионеров XIX в., жители двух отдельных чувашских сел Уфимской губернии, не очень устойчивые в христианстве, находились под сильным влиянием своих соседей-мусульман, шакирдов «Стерлибашской медресы» (село Стерлибаш). Опасность перехода жителей этих чувашских сел в ислам представлялась в тот момент очень вероятной [Ильминский 1895: С. 412].

В свою очередь, «старокрещеные татары» за относительно долгое время (XVI — начало XX вв.) успели воспринять многие христианские представления. Так, по сообщениям источников XIX столетия, кряшены, которые наиболее стойко придерживались своих языческих обрядов и верований были и наиболее склонны к восприятию православного

вероучения. Именно эти старые обряды и верования, как ни странно, способствовали устойчивости у «старокрещеных» их кряшенской этноконфессиональной идентичности. Как писал православный миссионер XIX века: «...я постоянно в разных местах замечал, что чем усерднее держат крещенцы язычество, тем они сильнее слушают чтение православных правоучений (...) если бы языческие суеверные обряды не держались, теперь, по всей вероятности не осталось бы и имени крещеных татар» [цит. по Баязитова 1986: С. 177-178].

Ко всему тому и сам внешний облик «старокрещеных татар» отличал их от представителей татаро-мусульманского населения края, став внешним знаком, идентифицирующим их религиозную обособленность. В кряшенском традиционном костюме отсутствовали элементы мусульманского характера: тюбетейки и широкие не подпоясанные рубахи у мужчин; специфические платки-покрывала и шапочки-*такыя* у женщин. Так же мужчины-кряшены носили прическу «в кружок» на русский крестьянский лад и не подстригали бороду и усы как татары-мусульмане. А наиболее характерным головным убором женщин-кряшенок стала позаимствованная у русских *сорока*, изначально обозначавшая принадлежность к православному вероисповеданию и принятая в обиход вместе с крещением. Как известно, в XVIII в. *сороки* иногда раздавались принявшим православие поволжским «инородцам» в качестве «награды» за принятие новой веры [Мухаметшин 1977: С. 118]. В целом по внешнему виду своего традиционного костюма кряшены больше всего сближались с немусульманским населением Среднего Поволжья и Приуралья.

Одним из важнейших событий в религиозной жизни кряшен следует считать перевод на их родной язык Священного Писания и текстов православного богослужения, выполненный Н.И. Ильминским. Кроме перевода книг Священного Писания и православных молитв на языки коренных народов края система Н.И. Ильминского включала в себя создание сети миссионерских школ, где и само преподавание велось на местных

языках (кряшенско-татарском, марийском, чувашском и др.). Будучи высокообразованным человеком, закончившим Казанскую духовную академию и владеющим несколькими восточными языками, Н.И. Ильминский понимал, что привить поволжским народам православие можно только с помощью образования на их родных языках. Проповеди и богослужения, которые велись на русском языке священниками, не знавшими местных языков, плохо понимались «инородческим» населением. Все это приводило к тому, что православие продолжало оставаться для этих народов духовно чуждой религией. Образовательная миссионерская система Н.И. Ильминского должна была изменить сложившееся положение вещей.

Следует отметить, что Н.И. Ильминский не был сторонником форсированной ассимиляции и русификации поволжских народов через стирание их национальной и языковой самобытности. Будучи убежденным и деятельным сторонником христианского просвещения народов «Казанского края», Н. И. Ильминский считал, что миссионерское образование должно в полной мере учитывать культурно-языковые особенности тех, к кому оно обращено. В частности, одним из главных приоритетов была подготовка кадров учителей и священнослужителей из местной этнической среды, хорошо владеющих языком своей паствы. «Для инородческих школ лучшими учителями могут быть лица единоплеменные ученикам» – писал Н. И. Ильминский, затрагивая проблему миссионерского образования в среде нерусского населения Среднего Поволжья [Ильминский 1913: С. 3].

Характерно, что данная система первоначального образования для народов края впервые была применена именно в среде кряшен. Уже позднее система Н. И. Ильминского распространилась также среди чувашей, марийцев, удмуртов, мордвы. Первые специальные переводы Священного Писания и сборников православных молитв, сделанные Н. И. Ильминским и его помощниками, были выпущены на «кряшенско-татарском» языке. Кроме того, им была разработана специальная «крещено-татарская» азбука на основе кириллицы, отражающая фонетические особенности языка кряшен. В

настоящее время она используется при издании церковной литературы для духовных нужд верующих кряшен.

Особенно немаловажным является тот факт, что первое поколение образованных представителей кряшенского этноконфессионального сообщества составляли выпускники миссионерских школ Н. И. Ильминского. Важным результатом внедрения здесь системы Н. И. Ильминского было постепенное упрочение влияния Православной церкви в кряшенской среде и приостановка «отпадения» кряшен в ислам, религию близкого им по языку народа. Благодаря новой миссионерской методике кряшены постепенно (с конца XIX в.) стали отходить от многих своих языческих верований и обрядов и все больше воспринимать православную религиозную традицию [Чичерина 1906: С. 30]. Имя самого миссионера и просветителя Н.И. Ильминского и в наши дни пользуется большим уважением со стороны верующих кряшен, как священников, так и мирян.

После большевистской революции 1917 г. и установления в стране советской власти судьба кряшен как этноконфессиональной группы складывалась довольно противоречиво. С одной стороны, в 1920-е гг. кряшены получили возможность по-новому развивать свою самобытную культуру, в рамках первого в мире «социалистического государства рабочих и крестьян». Со стороны наиболее активной части кряшенской общественности раздавались голоса в пользу «необходимости сохранения культурной автономии» и о нецелесообразности в «данное время» слияния с татарами т. к. этому препятствовали использовавшийся татарами-мусульманами арабский шрифт и татарский литературный язык, малопонятный кряшенам [Протокол первого Всероссийского рабоче-крестьянского..., 1921: С. 39]. Открывались национальные «кряшенско-татарские» школы и издавалась литература на кряшенском языке. Церковная жизнь также протекала пока вполне стабильно. Но вскоре, в конце 20-х гг., советским руководством был взят курс на слияние небольших «народностей» с новыми «развивающимися социалистическими нациями» и сокращение таким образом национальных

единиц государственного учета. Поэтому в материалах следующей всесоюзной переписи населения, состоявшейся в 1939 году, кряшены вообще не упоминаются [Всесоюзная перепись населения 1939 г., 1992: С. 57–58, 67]. По словам известного российского этнолога П. И. Пучкова, подобного рода резкое сокращение списка официально признанных народов (со 190 единиц учета до 62) было осуществлено непосредственно по инициативе И. В. Сталина [Соколовский 2004: С. 155]. Кроме того, согласно сталинскому определению нации, религия не входила в число ее признаков. Так был взят курс на «объединение» кряшен с формирующейся «социалистической» татарской нацией.

Процесс «слияния» национальностей шел параллельно с антирелигиозной кампанией, развернутой советской властью по всей стране. Практически все кряшенские церковные приходы, равно как и миссионерские школы, были закрыты, многие церкви подверглись разрушению. Но, несмотря на это, православная религиозная традиция не была прервана. При этом в изменившихся условиях наибольшую устойчивость проявили народные традиции, хотя и восходящие к язычеству, но имеющие уже христианскую окраску, заимствовавшие отчасти черты православной обрядности.

Сама функция исполнения религиозных обрядов и ритуалов теперь оказалась, преимущественно, в руках «знающих» деревенских «бабушек», по-своему обеспечивавших преемственность духовной традиции [ПМА, 2006, РТ, Пестречинский р-н, с. Янцевары]. В сельской среде, а кряшены — преимущественно сельские жители, передача этих традиций осуществлялась вполне стабильно, вплоть до настоящего времени.

В условиях отсутствия культовых сооружений (церквей и проч.) их роль отчасти выполняли специальные молельные помещения, имевшиеся в деревнях, где население отличалось большей религиозностью, как, например, в деревне Большие Аты Нижнекамского района Республики Татарстан. Здесь, несмотря ни на что, все советские годы продолжала существовать

православная община. Так, глава названной общины, П. М. Умнов, в советские времена претерпевший за свою активную религиозную деятельность гонения со стороны властей, ныне неофициально стал известен как кряшенский православный «новомученик» [Глухов 1997: С. 465].

Во многих кряшенских семьях из поколения в поколение передавалась церковная литература, напечатанная на «крещено-татарском» языке еще во времена Н. И. Ильминского. Нередко использовались (и используются ныне) и рукописные сборники молитв — при домашнем совершении тех или иных христианских обрядов (крещение, отпевание и проводы усопшего). Впрочем, как церковно-славянский язык, так и кряшенско-татарский признавались одинаково подходящими для обрядовых нужд [ПМА, 2005, РТ, Пестречинский р-н, с. Янцевары].

С конца 80-х — начала 90-х гг. XX столетия начался процесс возвращения религии в общественную и культурную жизнь народов нашей страны. В полиэтничной и поликонфессиональной Республике Татарстан стали возобновлять свою жизнь, как православные церковные приходы, так и мусульманские мечети. Не осталась в стороне от этих тенденций и верующая (а, кроме того, и сочувствующая возрождению веры) часть кряшенского народа. Свообразным локальным центром возрождения религиозной жизни стал православный приход Тихвинской церкви (г. Казань), где снова служат на кряшенско-татарском языке и на нем же возобновили издание церковной литературы на татарском языке (в его особом кряшенском варианте). В основном это репринтное переиздание текстов, составленных еще учениками и последователями Н. И. Ильминского. Кроме Казани, одним из первых в то время кряшенских приходов был открыт в уже упомянутом здесь селе Большие Аты. Церкви, где богослужение идет на «кряшенско-татарском» языке. В настоящее время подобные церковные приходы имеются также в селе Кряш-Серда (Пестречинский р-н РТ), селе Большое Тябердино (Кайбицкий р-н РТ), селе Албай (Мамадышский р-н РТ), селе Чура (Кукморский р-н РТ), селе Крещеные Казыли (Рыбно-Слободской р-н РТ), и

некоторых других. Большая православная часовня, где проводятся церковные службы, имеется в селе Бурды (Тукаевский р-н РТ). Планируется восстановление церкви в кряшенском селе Янцеваы (Пестречинский р-н РТ), строительство новой церкви в г. Набережные Челны, а также в г. Чистополе. Всего же, по сведениям, полученным от главы Кряшенской духовной миссии о. Дмитрия (Сизова), в Татарстане ныне имеется семь кряшенских православных приходов [Личные записи автора за 2016].

В настоящее время особенно широко празднуется Петров день (день св. апостолов Петра и Павла по православному календарю), ставший для кряшен Татарстана главным общенародным праздником и своеобразным символом культурного единства. Церковное торжество в этот день сочетается с фольклорно-игровыми элементами, также имеющими культурно-символический аспект. Весьма примечательно, что отметить Петров день вместе с кряшенами Татарстана приезжают из далекой Челябинской обл. представители *нагайбаков*, народа этнически родственного кряшенам по языку и культуре.

#### *Локально-этнографическая специфика*

Как известно, кряшены делятся на ряд этнографических (этнолокальных) групп, подробная классификация которых дана Д. М. Исхаковым [Исхаков 1993], отличающихся рядом специфических черт в духовной и материальной культуре, связанных с историей их формирования. Наиболее крупная группа кряшен — заказанская, присущие ей культурные особенности сейчас считаются наиболее типическими для кряшенской общности в целом. Во многом близки к заказанской группе мамадышская, мензелинская, бакалинская (самая восточная в географическом плане) локально-этнографические группы. Елабужские кряшены по своему культурному облику близки к соседним удмуртам, с которыми во многом связана их этническая история. В истории формирования этнографической группы чистопольских кряшен прослеживается участие чувашей [Мухаметшин 1977: С. 24].

Молькеевская группа кряшен (села Молькеево, Баймурзино, Старое Тябердино, Большое Тябердино, Хозесаново, деревни Полевая Буа, Камылово) стоит особняком среди остальных упомянутых этнографических групп. Как духовная, так и материальная культура молькеевских кряшен испытала сильное влияние со стороны соседних чувашей-анатри (группа *хирти*). Чувашский этнический элемент прослеживается и в истории формирования данной группы кряшен. С другой стороны, не исключено участие в сложении этнографической общности молькеевских кряшен и татарско-мишарского компонента. Важно отметить и то, что предки современных молькеевских кряшен («татары» и «чуваши») относились к категории «новокрещеных инородцев» т. е. принявших православие уже в XVIII столетии [Молькеевские кряшены, 1993: С. 6]. Кроме того, в составе молькеевской группы имеется небольшое число так называемых «некрещеных кряшен» (около 20 дворов в с. Старое Тябердино и несколько дворов в соседней деревне Камылово), предки которых были язычниками, не принявшими православия и остававшимися в своей исконной вере.

Разнородность и многокомпонентность этнического облика различных групп кряшен отразилась и на традициях народной религиозности, характерных для тех или иных локально-этнографических общностей, обычно причисляемых к «татарско-кряшенским». К примеру, религиозные верования, характерные для молькеевских кряшен во многом схожи с верованиями соседних чувашей, с которыми их предки издавна находились в тесном культурном взаимодействии и близкородственных связях. С другой стороны, религиозные воззрения кряшен Заказанья испытали сильное влияние со стороны местного русского населения, а также имеют немало сходства с соответствующими доисламскими религиозными традициями казанских татар.

Кряшены чистопольской этнографической группы, по сведениям миссионерских источников XIX в., придерживались языческих обрядов вкупе с некоторыми мусульманскими воззрениями. Для них, в частности, было

характерно почитание *кереметей* (священных мест, где совершалось поклонение одноименным духам-покровителям данных пространственных локусов как добрым, так и зловредным), особенно распространенное среди чувашей, марийцев, южных удмуртов. *Кереметями* могли считаться особые почитаемые рощи, участки поля, обнесенные оградой; родники, урочища, пригорки и т. п. Здесь, якобы, обитали духи-керемети, хозяева этих мест.

По сообщению священника Михаила Апакова, языческий культ *кереметей* у чистопольских кряшен был тесно связан, в том числе и с христианскими представлениями: верой в православных святых и Единого Бога [Апаков 1876: С. 8-10]. Так, одна из главных почитаемых кряшенами Ямашевского прихода (Чистопольский уезд) кереметей была посвящена именно христианскому Богу и в жертву ей приносили целого быка, которого резали с мусульманской молитвой «Бисмилла». Кереметям, посвященным христианским святым приносили в жертву гусей. Особая жертвенная каша с поклонами ставилась в честь домашней иконы, однако, крестного знамения при этом не совершалось.

Кроме того, чистопольскими кряшенами почиталась «кереметь хозяина», связанная с памятью о шейхе Наср-Эддине («хозяине»), легенды о котором были популярны среди кряшен Чистопольского уезда. По преданию, шейх Наср-Эддин был похоронен на горе близ с. Билярска, где находится священный источник, ставший местом паломничества местных кряшен т. к. здесь, по преданию, была обретена чудотворная икона. На крестный ход в честь упомянутой иконы стекались как представители христианских народов края (в том числе и кряшены), так и татары-мусульмане. Последние почитали, главным образом, память Наср-Эддина, в честь которого совершали здесь жертвоприношения [Софийский 1877: С. 7-8].

Таким образом, мы видим, что и верованиям чистопольских кряшен был присущ своеобразный религиозный синкретизм, заключавшийся в тесном переплетении некоторых христианских представлений с элементами «народного ислама», характерными для местного мусульманского населения.

И то, и другое наслаивалось на сильный субстрат языческих верований, унаследованных кряшенами от их тюркских (чувашских, татарско-мишарских) и, возможно, финно-угорских предков.

Говоря о культуре кереметей у кряшен, следует также отметить, что, по сообщениям православных миссионеров XIX столетия, часть этих сакральных объектов носили характер общественных святынь, почитаемых почти всеми кряшенами Казанской губернии; другие – были известны только в отдельных районах, а некоторые только в отдельных родственных группах. К примеру, «*Тянгре киреметь*» (т. е. кереметь в честь Бога) пользовалась особым почитанием у кряшенского населения Казанского края [Софийский 1877: С. 5-6].

Что касается этнографической группы кряшен Заказанья, то общая картина их традиционных верований будет представлена здесь в основном на материалах самого последнего времени. Народное православие местного кряшенского населения аналогичным образом (как и у других групп кряшен) представляет собой сплав христианских и языческих представлений и обрядовых практик. Как уже говорилось, особенности верований заказанских кряшен во многом обусловлены влиянием соответствующих традиций соседнего русского населения. Кроме того, у кряшенского населения лучше сохранились исконные религиозные традиции, в прошлом характерные и для предков казанских татар-мусульман.

Так, характерной чертой верований кряшен заказанской локальной группы является почитание таких священных объектов как обетные «кресты-часовни» и т. н. *корбан боткасы* (иногда просто *корбан* или *курман*), «жертвенная каша» (название, как самого священного места, так и совершаемого на нем обряда). Во многом типологически сходный с кряшенским *корбан боткасы* традиционный обряд существует и у некоторых татар-мусульман, хотя далеко не везде, и имеет похожее название: *корбан* или *корбанлык* [Тулвинские татары и башкиры..., 2004: С. 203]. Но если у татар-мусульман подобное обрядовое действие носит исламскую окраску, то у

кряшен оно обрамляется христианской религиозной символикой. По всей видимости, у кряшен обряд *курман* был так же связан с почитанием кереметей.

Например, место проведения обряда *корбан боткасы* села Кряш-Серда (Пестречинский район Республики Татарстан) представляет собой локальный участок с шестью деревянными «столбами-часовнями» в виде деревянных столбиков с двухскатной крышей, украшенных «обетными» полотенцами, стоящих у священного родника — центра всего места моления. По словам местных жителей, данное моление (называемое так же «курбан байрам») проводится здесь каждый год через неделю после Петрова дня и обязательно в воскресенье. Молятся богу и его святым, как правило, о ниспослании благоприятной для урожая погоды. В этот день нельзя начинать никакую работу, а непосредственно перед самим обрядом положено непременно совершить омовение, чтобы быть чистым. После общей молитвы варится «жертвенная» каша, воду для которой берут из священного родника. Эта каша «посвящается» иконе св. Николая Чудотворца (тат.-кряш. *Николай-бабай*), которая ставится перед казанами. После вышеописанных обрядов бросают в родник яйцо и монету. По окончании всего сакрального действия на одну из часовен вывешивается белое полотенце с нашитым красным восьмиконечным крестом, что означает, по словам участников обряда, установившуюся «связь с Богом» [ПМА, 2006, РТ, Пестречинский р-н, с. Кряш-Серда].

Сама структура и время проведения моления «курбан боткасы» во многом сходны с исконными, для кряшен, летними молениями в честь *Тянгере-Бабая* («Бога-деда»), верховного небесного божества, о ниспослании благоприятной для урожая погоды. Можно с осторожностью предположить, что присутствие при этих обрядах иконы св. Николая Чудотворца не случайно. Сами кряшены, по сведениям источников XIX столетия, представляли *Тянгере-Бабая* в облике седобородого старца (в чем-то аналогично св. Николаю) [Максимов 1876: С. 569].

По местному преданию, данное священное место было основано родом Тончевых, первых поселенцев на месте нынешнего села. Их потомки, живущие в Кряш-Серде, до сих пор обладают привилегией первыми совершать поклонение кашей во время обряда «корбан боткасы». Почему это моление осуществляется именно на нынешнем месте – никто не знает, хотя появилось оно здесь, по некоторым предположениям, во время Отечественной войны (видимо, 1941-1945 гг.) [ПМА, 2005, РТ, Пестречинский р-н, с. Кряш-Серда]. Характерно, что представители старшего поколения жителей Кряш-Серды иногда называют себя «чистыми кряшенами», что известным образом сочетается с их приверженностью старинным кряшенским обрядам и верованиям.

Другой разновидностью широко почитаемых сакральных объектов кряшенских поселений Заказанья, являются уже упоминавшиеся обетные «кресты-часовни», расположенные на границе околицы того или иного селения. К подобной «часовне» принято «по обету» привязывать полотенце или платок в знак какой-либо насущной просьбы или при сложной жизненной ситуации. Характерно, что подобный обычай обетного приношения «часовне» некоторыми из местных жителей (с. Янцевары) сравнивается с похожим мусульманским обрядом *садака*. Подобные «часовни» могут быть как деревянными, так и каменными. К примеру, такого рода каменные часовни, обычно стоящие у сельского кладбища, имеют четырехскатную крышу и полочку для иконы. Каменная часовня со съёмной верхушкой, под которую местные жители кладут монеты, приходя на кладбище, есть близ села Бурды (Тукаевский район Республики Татарстан) [ПМА, 2001, РТ, Тукаевский р-н, с. Бурды].

Во многом сходный комплекс верований, связанных с почитанием обетных крестов и часовен, прослеживается и у других православных народов, живущих по соседству — русских, удмуртов и марийцев юга Кировской области [Приказчикова 2004].

Кроме того, среди кряшенского населения Заказанья встречаются любопытные суеверия, очевидно, заимствованные ими у русского населения. Например, считается, что женщина, у которой недавно умер ребенок, не должна собирать в лесу ягод и вообще есть их, а то ее ребенку не достанется плодов в садах на «том свете» [ПМА, 2006, РТ, Пестречинский р-н, с. Кряш-Серда]. Подобного рода суеверие характерно вообще для восточных славян, которые, по всей видимости, передавали его своим восточноевропейским соседям [Славянские древности 2004: С. 498-499].

С другой стороны, у кряшен сохранилось немало архаичных обрядов (в т. ч. годового цикла), в значительной степени утраченных татарами-мусульманами. Так, почти у всех групп кряшен в период зимнего солнцестояния отмечался *Нардуган* (праздник аналогичный русским Святкам), длившийся от Рождества до Крещения. Этот праздник, по мнению ряда исследователей, был генетически связан с комплексом «пограничных» обрядов, ритуалов и сопутствующими им верованиями (поворот солнца с зимы на лето, окончание старого и начало нового года, «хаос» сменяется божественной упорядоченностью), но позже с упрочением влияния мировых религий его древнее значение было постепенно забыто [Славянские древности, 2004: С. 584-589].

С земледельческой магией плодородия были связаны такой обряд как *шыйлык*, проводимый перед началом весеннего сева. Эти обряды были известны у большинства этнографических групп кряшен. Сопровождались они играми и состязаниями характерными для праздника Сабантуй казанских татар. Домашние обряды, связанные с жертвоприношениями домашним духам-покровителям (*йорт-иясе*) у заказанских кряшен носили наименование *кляу* [Одигитриевский 1895: С. 33-34].

В настоящее время христианский праздник Троицы кряшенами Заказанья отмечается как своеобразный «кряшенский» Сабантуй, с соответствующими ему игровыми действиями. Сами кряшены нередко

называют этот праздник «нашим, кряшенским, сабантуем» [ПМА, 2005, РТ, Пестречинский р-н, с. Янцевары].

В свою очередь, довольно своеобразную и во многом не похожую на описанную выше картину народной религиозности мы видим у молькеевских кряшен. Так, основными локальными объектами религиозного почитания здесь являются старые мусульманские кладбища и *керемети*. Особо почитается могила полулегендарного Хозя Хасана, считающегося основателем села Хозесаново (ныне – кряшенское селение), на окраине которого и находится место расположения его надгробия, окруженное со всех сторон деревянной изгородью. Хозя Хасан почитается местным кряшенским населением, но особенно татарами-мусульманами, считающимися потомками выходцев из села Хозесаново, но проживающими ныне вдали от этих мест. Они, по словам самих хозесановцев, и сейчас регулярно приезжают к могиле Хозя Хасана для совершения там особых молитв. Весь участок земли вокруг могилы и сама ограда, украшенная металлическими полумесяцами, являются неприкосновенными благодаря своему священному статусу. По словам жителей селения, украшения в виде полумесяцев были сделаны (примерно в 90-х годах XX в.) упомянутыми потомками прежних жителей Хозесаново, исповедовавших ислам. Согласно местному преданию, участок земли вокруг могилы был огорожен в 1990-е гг., после того, как одному из жителей села явился во сне некий человек (вероятно, сам Хозя Хасан) и велел поставить тут изгородь [ПМА, 2005, РТ, Кайбицкий р-н, с. Хозесаново]. Видимо, сама память о легендарном основателе села, как и место его захоронения, остаются священными и в сознании православного населения Хозесаново.

Древнее надгробие с арабскими письменами на старом мусульманском (в другом варианте – языческом) кладбище у села Старое Тябердино также почиталось представителями татарско-мусульманского населения из соседних мест, совершавшими сюда своего рода паломничество. Здесь же рядом находятся могилы «некрещеных», «язычествующих», кряшен, а также встречаются и новые мусульманские надгробья. Отдельный нераспаханный

участок поля, где раньше, по преданию, находилось мусульманское кладбище, находится у села Молькеево. По мнению некоторых жителей данного кряшенского села, на этом кладбище покоятся их предки-мусульмане [ПМА, 2005, РТ, Кайбицкий р-н, с. Молькеево].

Вообще, надо сказать, что у молькеевских кряшен до сего дня сохранилась память о своих мусульманских прародителях. По рассказам одного из жителей Молькеево, в прошлом у местных сельчан, из «крещеных», существовали особые «домашние» мусульманские имена (например, такие как Акрам). Они употреблялись наряду с христианскими «официальными» именами, но лишь в кругу родственников. Кроме того, у жителей села Молькеево сохранилась память о некогда имевшейся в их селе мечети, о которой имеются упоминания в старинных рекрутских песнях местного населения [ПМА, 2006, РТ, Кайбицкий р-н, с. Молькеево]. В селе Хозесаново еще до сих пор сохраняется память о том, что уже после принятия православия местным «новокрещеным» давали фамилии, образованные от христианских имен их дедов, с целью искоренить память об их более ранних мусульманских прародителях [ПМА, 2005, РТ, Кайбицкий р-н, с. Хозесаново].

В селе Хозесаново также есть *кереметь*, ныне, похоже, не особо почитаемая, которая располагается на пригорке у проселочной дороги. По словам местных жителей, здесь иногда что-то может «испугать», «почудиться». Чтобы задобрить *кереметь* на этом месте полагается оставлять в качестве приношения соль, крупу, маленькие блинчики. Сходный обряд задабривания духа умершего (*кутись*) существует у бесермян и северных удмуртов [Попова 1998: С. 30-31]. Хорошо известно, что *кереметь* в представлениях народов Поволжья часто отождествлялась с духом покойника, притом чаще – зловредным. Происхождение *кереметей* некоторые из жителей села Хозесаново объясняют следующим образом: мол, в прошлом на этих местах язычники, не знавшие «истинной веры», справляли свои обряды, потому теперь тут и любит собираться нечистая сила,

от этого и «пугает», «мерещится» [ПМА, 2005, РТ, Кайбицкий р-н, с. Хозесаново]. Таким образом старые народные верования местными христианами стали во многом осмысляться как «нечистые», «бесовские».

Что касается традиционной праздничной обрядности молькеевских кряшен, то в настоящее время наиболее значимым и широко отмечаемым из таких праздников является *Симек* или *Семик* (отождествляется с Троицей) [ПМА, 2005, РТ, Кайбицкий р-н, с. Хозесаново]. Эта культурная черта сближает молькеевских кряшен с некрещеными чувашами для которых *Симек* также является одним из основных праздников [Ягафова 2007]. В свою очередь, у заказанских кряшен главным праздником ныне считается Петров день (кряш. *Питрау*).

В случае засухи проводятся специальные обряды вызывания дождя (*чук*) на священном месте «кушлэмэт», рядом с ручьем, где совершается ритуальное действие обливания водой. Участвуют в этом обряде в основном пожилые женщины [ПМА, 2006, РТ, Кайбицкий р-н, с. Старое Тябердино]. Здесь также, по нашему мнению, прослеживается влияние чувашских верований [Чуваши: история и культура. Т. 2, 2009: С. 135].

Своеобразное явление представляют собой традиционные религиозные верования «некрещеных кряшен» села Старое Тябердино, отчасти сохраняющих еще языческую веру своих предков. Раньше (в XIX в.) представители этой небольшой группы называли себя «чувашами», сейчас они предпочитают называть себя «татарами» или «татарами-язычниками» [ПМА, 2006, РТ, Кайбицкий р-н, с. Старое Тябердино]. В настоящее время они составляют примерно 20 домохозяйств от всего населения Старого Тябердино. Небольшое число кряшен-язычников есть и в соседней деревне Камылово. В настоящее время из всего комплекса их языческих верований, имеющих много общего с чувашскими и, отчасти, с татарско-мишарскими, хорошо сохранились в основном похоронно-поминальные обряды. Довольно ощутимым было и христианское влияние. Так, обряды, связанные с рождением ребенка, включали в себя выбор особых «крестных» (хотя детей

никто не крестил), которые пекли в печке специальный обрядовый творог и хлеб, раздававшиеся потом всем присутствовавшим. Во время похорон было принято зажигать три восковых свечи, которые устанавливались на отдельном месте у печки. При этом сами свечи делались из собственных пчелиных сот, а не покупались в церкви. Похожий обряд зажигания поминальных свечей известен и у марийцев [Молотова 2003: С. 52].

Как и у чувашей покойного полагалось хоронить обязательно в день его смерти, но только «после обеда», не раньше. В могилу покойного укладывали (что соблюдается и сейчас) лицом на восток, что соответствует обычаю северных чувашей, вирьялов. Поминки справляли на 3-й, 9-й, 20-й и 40-й день, затем отмечали полгода, год, три года, что в целом соответствует обычаям большинства народов Поволжья. При этом поминки, по словам информаторов, совершались только в ночное время суток. После похорон кто-либо из родственников покойного раздавал всем присутствовавшим гостям по три нити, которые потом или бросали в печь, или ими можно было, согласно поверью, что-нибудь заштопать [ПМА 2006, РТ, Кайбицкий р-н, с. Старое Тябердино]. Похожий обычай существовал и у соседних чувашей-анатри: каждому из помогавших на поминках хозяйка дома раздавала по три нити [Месарош 2000: С. 177].

Верования, связанные с божествами различных природных стихий, обряды в честь домашних покровителей в настоящее время уже забылись. Образы упомянутых божеств напоминают некоторые суеверные представления татар-мишарей. Языческо-кряшенские «бог земли» (*жир алласы*), «бог воды», «бог неба» соответствуют мишарским «хозяину земли» (*жир иясе*), «хозяину земли», «хозяину неба» [Мухамедова 1972: С. 186-187]. Вера в покровителя дома, которая была очень сильна у «некрещеных кряшен», очень схожа с мишарской верой в *йорт иясе*. Подобное сходство отдельных особенностей верований кряшен-язычников и татар-мишарей по видимому неслучайно. Специалистами не исключается участие в

формировании локальной группы молькеевских кряшен татарско-мишарского этнического компонента [Молькеевские кряшены, 1993: С. 10-12].

В настоящее время многие из представителей группы «некрещеных кряшен» села Старое Тябердино принимают крещение под влиянием окружающего православного, по преимуществу, населения. В прошлом эта конфессиональная группа была более замкнутой, чем сейчас. Раньше кряшены-язычники предпочитали заключать браки с представителями соседних общин некрещеных чувашей. По словам современных представителей группы «некрещеных кряшен», еще в советское время некоторые особо рьяные язычники активно препятствовали проникновению в их среду каких-либо предметов, связанных с православной верой (к примеру, нательных крестов, икон) [ПМА, 2006, РТ, Кайбицкий р-н, с. Старое Тябердино].

У подавляющего большинства локально-этнографических групп кряшен похоронно-поминальные обряды имеют христианскую окраску; хотя в чем-то прослеживается и влияние религиозных воззрений татар-мусульман (например, представление о допросе новопреставленного в могиле двумя ангелами). С другой стороны, типично кряшенским был обычай бросания щепки в след вывезенного со двора покойника (Мамадышский район Республики Татарстан). У мамадышских кряшен покойного было принято поминать на 3-й, 7-й, 40-й дни и, наконец, через год после похорон [Гаврилов 1874: С. 254]. Похоронно-поминальные обряды и обычаи «некрещеных кряшен» имеют немало параллелей с аналогичными обычаями чувашей-вирьялов. Т. о. в особенностях похоронно-поминальных обрядов кряшен (разных этнографических групп) отразился весь тот присущий их традиционной духовной культуре религиозный синкретизм.

На приведенных здесь этнографических материалах мы можем видеть, что характер религиозно-культовых объектов в районах расселения молькеевских кряшен имеет свою специфику по сравнению с объектами почитания («кресты-часовни», «корбан боткасы») заказанских кряшен. Если

исходить из известных нам исторических данных (включая историческую топонимику) по этнокультурному взаимодействию народов, населяющих Закавказье, то можно предположить, что во многом именно благодаря влиянию русского этнического и конфессионального компонента на татарско-крышский сформировалась описанная выше типология священных мест и соответствующая ей система народных верований. В значительной степени это подтверждается материалами по сакральной топонимике Вятского края, где типы священных мест, почитаемых православными удмуртами, марийцами, русскими и татарами (потомками отатарившихся марийцев) [Приказчикова 2004: С. 190], во многом соответствуют тем, что мы встречаем у закавказских крышен.

Среди молькеевских крышен распространено почитание нескольких иных сакральных объектов и прослеживается во многом непохожая система народных верований (особенно у так называемых «некрещеных крышен»). Здесь, в свою очередь, отражены этнокультурные контакты молькеевских татар-крышен с чувашами и, возможно, наличие в формировании данной этноконфессиональной группы мишарского компонента. Кроме того, в их религиозной идентичности сказывается память о мусульманских предках и о приверженности местного населения исламу в прошлом, что выражается в почитании старых татарских кладбищ (села Хозесаново, Молькеево, Старое Тябердино).

У закавказских крышен не удастся найти каких-либо существенных следов мусульманской веры и культовых практик, связанных с ней. Наличие мусульманской обрядовой лексики («курбан байрам» и проч.) не является признаком наличия исламского религиозного наследия. Как уже говорилось, терминология такого рода присутствует и в обрядово-культовой лексике чувашей-язычников и отчасти марийцев (именование языческого жреца словом «молла») [Народы Поволжья и Приуралья, 2000: С. 297]. И вполне вероятно, что в данном случае мы имеем дело с результатом прямого

лексического заимствования. Возможно, аналогичная ситуация имеет место и в случае с верованиями заказанских кряшен.

Таким образом, анализ системы религиозных обрядов различных этнографических групп кряшен дает возможность проследить несколько исторических пластов, связанных с различными этапами их формирования. Наиболее древним здесь можно считать пласт, связанный с древнетюркскими религиозными представлениями (божество *Тянгре*, похоронно-поминальные обряды). Более поздний пласт верований кряшен является общим для многих народов Среднего Поволжья и, вероятно, связан с болгарским временем и, в том числе началом проникновения ислама в регион. Косвенное, стороннее, влияние ислама на народные верования кряшен очевидно. В отдельных районах (молькеевская группа) это влияние выражено сильнее. Самой системе этих верований, по-видимому, был присущ своеобразный монотеизм, что может объясняться сильным влиянием мировых религий (ислам, христианство). Уместно будет отметить, что Д. Месарош рассматривал язычество чувашей как своеобразную разновидность монотеизма, сложившегося благодаря сильному влиянию ислама [Месарош 2000: С. 16]. И провести аналогию с верованиями кряшен здесь будет вполне уместно, поскольку исконные верования чувашей весьма близки к кряшенским, при внимательном рассмотрении. Вспомним в этой связи сообщения В. Тимофеева, С. Максимова, М. Апакова.

Локальная специфика верований кряшен обусловлена особенностями истории их этнографических групп, в частности временем принятия христианства, а также культурными контактами с соседями, оказавшими свое влияние и на специфику формирования названных групп. При этом, следует отметить, что в настоящее время наблюдается все большее нивелирование этих локальных особенностей, стирающихся благодаря воздействию православной религии, ныне возвращающей свои позиции в среде кряшенского населения. Ориентация на канонические формы религиозной практики, вероятно, будет возрастать среди более религиозной части кряшен-

прихожан РПЦ. В свою очередь многие формы и разновидности народных верований будут сохранять устойчивость, особенно в сельской среде.

## **ГЛАВА 3. ЭТНОКУЛЬТУРНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ КРЯШЕН В СОВРЕМЕННОМ КОНТЕКСТЕ**

### **3.1. Особенности проявления этнической идентичности кряшен заказанской и молькеевской групп**

Наряду с «двойственностью этнического статуса» кряшен, другой, менее явной и обращающей на себя внимание проблемой, является определенная разнородность самих локальных групп, составляющих кряшенскую этноконфессиональную общность. В частности, наибольшей спецификой отличается здесь молькеевская локально-этнографическая группа, о чем уже неоднократно говорилось в настоящем исследовании. При этом основная специфика этой группы ныне заключается именно в особенностях этнической идентичности ее представителей и, отчасти, особенностях языка. С названными проблемами также связан и фактор «этнической чересполосицы», особенно характерной для региона Среднего Поволжья и Приуралья, как своеобразной историко-культурной области. Подобная «чересполосица» оказывала и, по всей видимости, продолжает оказывать свое влияние на формирование этнокультурного облика различных локальных групп кряшен Татарстана и сопредельных территорий.

Кроме того, особо следует сказать и о роли «конфессиональной чересполосицы», которая дополняет этническое многообразие региона. Сами кряшены, живущие, как известно, в тесном соседстве с татарско-мусульманским населением, включают в себя незначительный «языческий» элемент (молькеевская группа). Т. о. своего рода «чересполосица» присутствует и в конфессиональном облике кряшенского этнического сообщества. При этом в прошлом было сильно и влияние ислама на определенную часть кряшен, некоторые, из которых, имея православные имена, фактически исповедовали ислам (речь идет, прежде всего, о представителях молькеевской группы). Об этом факте говорилось в одном из

предыдущих разделов (см. раздел 2.2 «Традиционная религиозность и этнокультурная идентичность кряшен») Все это не может не усложнять специфику этнической идентичности представителей двух рассматриваемых этнографических групп кряшен.

Если в предыдущих разделах рассматривались некоторые вопросы исторического формирования этнокультурной идентичности кряшен, то здесь почти все внимание будет уделено современной ситуации. Кроме вопросов этнического самосознания и самоидентификации кряшенского населения указанных групп, будет затрагиваться и проблема общения и взаимодействия с представителями других народов, по соседству с которыми кряшены издавна проживают. Обе эти темы тесно связаны друг с другом, т. к. ознакомление с особенностями подобных взаимодействий позволяет лучше понять специфику этнокультурной идентичности интересующих нас групп. Вопросы о языке и, в частности, сферах использования «родного языка» и то какой язык сами респонденты считали для себя «родным», обозначали его как «татарский», или же как «кряшенский», также представляются важными для нашего исследования.

В опросе, проводившемся в двух названных районах Татарстана методом анкетирования, важное место занимали вопросы, связанные с этническим самосознанием кряшен. Кроме того, в особых случаях мной применялся и метод углубленного интервью.

В общей выборке всего было опрошено 177 человек в обоих районах, Пестречинском и Кайбицком. В первом районе – 85 человек, во втором – 92 человека. Приведу здесь общую численность населения (на 2005 г.) в селах указанных районов, в которых велся опрос:

- 1) Кайбицкий район : с. Молькеево – 552 человека; с. Баймурзино – 132 человека; с. Большое Тябердино – 510 человек; с. Старое Тябердино – 552 человека; с. Янсуринское – 187 человек; с. Хозесаново – 615 человек.

2) Пестречинский район: с. Кибячи – 432 человека; с. Кряш-Серда – 470 человек; с. Янцеваы – 212 человек; д. Колкомерка – 105 человек; с. Толкияз – 74 человека.

Информация о численности населения в перечисленных селениях взята нами из соответствующего справочника [см. Административно-территориальное деление..., 2005].

Прежде всего, касаясь проблем современной этнокультурной идентичности кряшен, которая рассматривается здесь на материале двух обладающих собственной спецификой этнографических групп, сталкиваешься с вариативностью ее проявлений внутри названных сообществ. В наибольшей степени это проявляется в области этнического самосознания и, прежде всего, выраженности его «кряшенской» составляющей.

Что касается кряшен Пестречинского района, то здесь большая часть респондентов определила себя по национальной принадлежности именно «кряшенами». Назвавших себя «крещеными татарами» было значительно меньше по сравнению с теми, которые определились «кряшенами по национальности». При этом в молькеевской группе была налицо противоположная картина, о чем далее будет говориться подробнее.

Последний тезис подтверждается данными анкетных опросов кряшенского населения обоих районов. Так, согласно результатам анкетирования, 72% из всех опрошенных жителей сел и деревень Пестречинского района назвали себя именно кряшенами (и только кряшенами) «по национальности». На втором месте (16%) по численности здесь были те, кто предпочел назваться «крещеным татаринoм (татаркой)».

Из числа молькеевской группы только 16% из всех опрошенных обозначили себя исключительно кряшенами по национальной принадлежности. Большая часть молькеевских респондентов, т. е. 46%, предпочли назвать себя просто «крещеными татарами». Еще по 14% из всех опрошенных представителей этой группы назвали себя в одном случае одновременно «татарами» и «крещеными татарами», а, в другом случае,

равно «кряшенами» и «крещеными татарами». Очевидно, что в обоих случаях респонденты не видели особой разницы между первым и вторым обозначением. К этому стоит добавить, что из числа пестречинских кряшен только 4% опрошенных одинаково приемлемыми считали оба названия: и «кряшен», и «крещеный татарин». Более того, 8% из всей совокупности участвовавших в опросе представителей молькеевской группы предпочли назвать себя просто «татарами», тогда как среди пестречинских кряшен таковых почти не оказалось.

Характерно, что среди населения «молькеевского куста» почти никто из опрошенных никак не отождествил себя с чувашским народом (как, впрочем, и с русским), несмотря на имеющуюся у многих память о чувашских предках (в основном, по женской линии). При этом, у отдельных респондентов кто-то из родителей был чувашского происхождения (как правило, мать). «Чувашкой» и «крещеной татаркой» назвала себя только одна жительница (преклонных лет) села Большое Тябердино, обосновав это тем, что сама родилась в чувашской деревне, а, выйдя замуж за местного жителя и переехав в названное село, сама стала «крещеной татаркой» [ПМА 2006, РТ, Кайбицкий р-н, с. Большое Тябердино].

В кряшенских селениях обоих рассматриваемых районов наблюдается известная этническая неоднородность. Степень этой неоднородности отнюдь не одинаковая. В районе проживания молькеевских кряшен она заметно выше в разных отношениях. Так, 39% из молькеевской группы назвали в числе своих предков чувашей, еще 5% вспомнили о татарско-мусульманских предках. При этом из респондентов-кряшен Пестречинского очень мало кто (1%) упомянул о чувашских предках и лишь немногим больше (3%) было тех, у кого в числе предков были татары-мусульмане. Примерно по 2-3% процента в обеих группах набралось тех, у кого в роду были русские, а, кроме того, лишь в отдельных случаях здесь были упомянуты марийцы, мордва, «казаки», узбеки. Характерно, что 92% опрошенных из пестречинской

группы никого кроме кряшен при вопросе о своих предках не назвали. Среди молькеевских об этом заявили только 54%.

Похожая ситуация наблюдается и в отношении этнически смешанных браков (нами задавался вопрос о национальности супруга (-ги) респондента). Во второй (молькеевской) группе таковых оказалось заметно больше. Так если в случае пестречинских кряшен 94% браков были «эндогамными» («внутрикряшенскими»), то у молькеевских подобная «эндогамность» составила только 75% от всей совокупности. К примеру, 11% здесь пришлось на браки с татарами-мусульманами, 8% на кряшенско-чувашские и 3% на кряшенско-русские смешанные браки. Т. о. межэтнические браки, достаточно пестрые по своему составу, отражают особенности межэтнического взаимодействия молькеевских кряшен с соседними народами и не могут не влиять на особенности их этнокультурной идентичности.

Неудивительно, что именно в молькеевской группе среди респондентов 64% имеют родственников-чувашей. Обусловлено это именно близким соседством двух народов. Среди пестречинских кряшен только 7% назвали в этой связи чувашских родственников. Зато среди пестречинских кряшен больше всего оказалось тех, у кого имелись татарско-мусульманские родственники – 56% от всех опрошенных названной группы. Впрочем, среди молькеевских таковых оказалось ненамного меньше – 49%. Близкое процентное соотношение было выявлено и при вопросе о наличии русских родственников – соответственно у пестречинских 38% к 48% у молькеевских.

Из приведенных данных можно сделать вывод, что различие в вероисповедании в данном случае не имеет серьезного влияния на установление родственных связей между вышеупомянутыми этническими группами. Особенно это видно на примере пестречинской группы, где больше всего людей назвали татар-мусульман в числе своих родственников, несмотря на то, что кряшенское этническое самосознание здесь выражено весьма отчетливо.

Что касается вопроса о заключении браков с людьми другого (некрещенского) этнического происхождения, то здесь во многих отношениях прослеживаются те же тенденции и прямые взаимосвязи. Респондентам были предложены отдельные вопросы об отношении к браку кого-либо из близких родственников респондента с человеком 1) татарско-мусульманского происхождения; 2) русского происхождения; 3) чувашского происхождения.

Характерно, опять же, то, что в обеих группах подавляющее большинство заявило о несущественной роли национальной принадлежности при заключении брака (в пестречинской группе от 62% до 67% в зависимости от национальности потенциального супруга, в молькеевской соответственно от 72% до 76%). В то же время конфессиональный фактор не может не оказывать здесь своего воздействия на предпочтения людей. Так, в обеих группах по 14% от всех опрошенных посчитали нежелательным брак кого-либо из своих близких родственников с человеком татарско-мусульманского происхождения. Для сравнения: только 1% из пестречинской и 2% из молькеевской группы высказались о нежелательности подобных браков с русскими. Несколько больше – 8% от опрошенных молькеевских кряшен – заявили о нежелательности таких браков с чувашами. К этому добавим, что несколько человек из первой группы в неформальной беседе сказали, что к упомянутым бракам с русскими относятся особенно хорошо. Здесь не может не сказываться фактор конфессиональной близости, проявившийся, по всей видимости, и в представлении о русских как о наиболее близком к кряшенам народе. Кроме того, было замечено, что более религиозные люди выказывали предпочтение в пользу лиц одной с ними (т. е. православной) веры, если бы речь шла о такого рода браке.

Нередко, впрочем, представители местного кряшенско-татарского населения из села Хозесаново (молькеевская гр.) противопоставляют себя чувашам, видя в них своего рода чужаков. «Это вот как разная там трава, сорняки, на грядках где картошка, всюду вырастают – так вот и здесь так. Все больше другие совсем люди теперь – чужие больше. Женятся на чувашках

многие» - так по-своему характеризует ситуацию в своем родном селе житель Хозесаново (средних лет), сетуя на изменения во взаимоотношениях между людьми. «На работу тоже чувашей наймут скорее» – добавляет тот же респондент из Хозесаново, намекая на сравнительную дешевизну рабочих рук из Чувашии по сравнению с местными, татарстанскими работниками [ПМА 2005, РТ, Кайбицкий р-н, с. Хозесаново].

Между тем, среди ближайших знакомых из других населенных пунктов опрошенных нами жителей обоих районов оказалось большое количество лиц татарско-мусульманской, русской и, соответственно, чувашской этнической принадлежности. При этом характерно, что лиц татарско-мусульманского и чувашского происхождения в числе ближайших знакомых респондентов молькеевской группы оказалось примерно одинаковое количество (39 и 37%).

На отсутствие здесь этнической и религиозной замкнутости указывают также и результаты ответов респондентов на вопрос о том, какой по своему этническому составу рабочий коллектив был бы для них наиболее предпочтительным. Так в обеих группах больше всего оказалось тех, для кого этнический состав рабочего коллектива в принципе не имеет значения. В пестречинской группе таковых насчиталось 55%, в молькеевской группе – 48%. Показательно и то, что почти равное (26% и, соответственно, 25%) количество человек из обеих групп сказали, что предпочли бы работать в своем, «кряшенском», коллективе. В двух группах оказалось примерно одинаковое количество тех, кто высказался за «смешанный состав» трудового коллектива – 6% в пестречинской, 4% в молькеевской группе.

С другой стороны, вышеозначенные предпочтения стали различаться в зависимости от принадлежности к той или иной из рассматриваемых групп, когда был затронут фактор религиозной принадлежности. В частности, при вопросе о личном предпочтении того или иного этнического состава рабочего коллектива мнения в двух данных группах разделились. Судя по полученным статистическим данным, среди пестречинских кряшен гораздо больше было

тех, кто предпочел бы русский или кряшенский коллектив, татарскому или смешанному, татарскому или же кряшенскому. В первом случае вполне очевидно прослеживается тенденция сближения с людьми близкими по вероисповеданию. Так 9% от пестречинской группы предпочли бы русский или кряшенский коллектив, тогда как только 2% из данной группы выбрали бы татарский, а 1% смешанный «татарско-кряшенский». В свою очередь, в молькеевской группе было больше тех, кто предпочел бы татарский (таковых здесь оказалось 14%); или татарский равно с кряшенским рабочий коллектив – таковых было уже 6%. И только 3% из молькеевской группы выбрали бы русский или кряшенский коллектив.

В то же время характерно, что среди молькеевской группы оказались те, кто прямо говорил, что предпочел бы русский коллектив татарскому или «крещено-татарскому». Мотивировалось это тем, что татары якобы «слишком завистливы – что такие, что крещеные». Кое-кто из местного населения говорил, что мечтал бы работать или «в чисто русском или в чисто татарском» коллективе: «А то у нас тут – ни то, ни се» [ПМА 2006, РТ, Кайбицкий р-н, с. Хозесаново].

Вполне очевидно, что вышеприведенные реплики являются лишь отражением локальных стереотипов, но они могут по-своему обрисовать некоторые особенности этнической идентичности представителей молькеевской группы. Для сравнения, заметим, что в пестречинской группе практически не было отмечено подобных предубеждений в отношении «родной» этнической среды. С другой стороны, в названной группе имела место тенденция к предпочтению конфессионально однородной среды (близкой для кряшен как для преимущественно православных). В последнем случае, все это не может не быть связано с особенностями этнокультурной идентичности пестречинских кряшен (и шире заказанских), отличающейся относительной устойчивостью и четкой выраженностью.

Чтобы попытаться выявить основные составляющие этнокультурной идентичности исследуемых групп кряшен, респондентам был задан вопрос о

том, что именно сближает их с представителями «кряшенского народа». Характерно, что в обеих группах (в пестречинской 66%, в молькеевской 64%) большинство назвало традиции и обычаи главным, что объединяет лично их с другими кряшенами. У пестречинской группы второе место в этом ряду занял родной язык – о нем упомянуло 64%. Среди молькеевских кряшен о языке упомянуло меньшее количество людей – только 45%. Примерно равное количество человек в обеих группах назвали религию вкупе с обычаями и традициями (соответственно 60 и 59%). Во многом показательно, что в пестречинской группе 4% сказали, что с кряшенами их объединяет близкий характер. В молькеевской группе об этом не упомянул никто. По всей видимости, больший процент выбравших родной язык в пестречинской группе, по сравнению с молькеевской, объясняется его заметной ролью в религиозной практике кряшенского населения района (в частности, наличие прихода со службой на «кряшенском языке»). Также это связано с большим преобладанием здесь татарского языка и отсутствием здесь чувашского лингвистического компонента.

Был задан вопрос о тех вещах, которые, по мнению респондента, могут сближать кряшен с татарами-мусульманами. Судя по данным нашего опроса, кряшен с татарами-мусульманами сближает, в том числе, и ряд культурных черт. Наибольшее число респондентов призналось, что с татарами-мусульманами их сближает кроме общего языка также и национальная профессиональная культура, народные песни. Здесь неоднократно упоминались произведения современной татарской литературы (роман А. Абсалямова «Белые цветы») и некоторые шлягеры татарских профессиональных исполнителей. За общий язык как за фактор, сближающий с татарами-мусульманами, высказалось наибольшее число респондентов из обеих групп (соответственно 83 и 78%). Кроме того, многие люди из обеих групп назвали в этом ряду и общую территорию, территориальное соседство, сближающее их с представителями татарско-мусульманской общности. Характерно, что из числа пестречинских кряшен были и те, кто сказал, что с

татарами-мусульманами их сближает религия (всего около 6%). Судя по всему, свою роль здесь сыграли смешанные (кряшенско-татарско-мусульманские браки). В свою очередь, в молькеевской группе таковых вообще не оказалось в числе опрошенных. Возможно, свою роль здесь играет этноконфессиональная близость молькеевских кряшен и чувашей, чем и объясняется традиционное предпочтение поддержания родственно-брачных связей между двумя названными этническими группами.

В свою очередь конфессиональная и во многом культурная близость кряшен к русским объясняет то, что большинство из участвовавших в опросе (из обеих групп) назвали религию тем, что наиболее сближает их с русским народом. Таким образом, 86% в пестречинской и 82% в молькеевской высказались вышеупомянутым образом. Меньшее количество (соответственно 41 и 60%) указали на культурные традиции как на важное связующее между русскими и кряшенами. Также 14% в пестречинской группе и 25% в молькеевской назвали в этом ряду и общую с русскими страну проживания. Еще по нескольку человек (по 2% от обеих групп) сказали, что кроме религии их с русскими сближает также и схожий характер. Кроме того, несколько человек (всего 2%) из числа пестречинских кряшен заявили, что с русскими их особенно роднит религия и, вместе с тем, традиционная пища. И всего один человек из пестречинской группы назвал в этом ряду религию и одежду; еще один человек отметил общие фамилии у русских и кряшен.

Здесь нельзя не заметить того, что такие сближающие кряшен и русских культурные черты как традиционная пища, одежда, сходные фамилии, имеют прямую или косвенную связь с принятой предками данного народа религией, оказавшей важное влияние на формирование этнографического облика кряшенского этноконфессионального сообщества. Хорошо известно, что кулинарные предпочтения кряшен складывались под влиянием русско-православной культуры стола, в то время как влияние

исламских норм и запретов на их пищевые предпочтения не распространялось.

Так, одним из жителей села Янцевары (Пестречинский р-н), при вопросе об отличиях между кряшенами и татарами-мусульманами, было сразу же указано на тот факт, что кряшены, в отличие от «татар» не едят конины – «не принято» [ПМА 2005, РТ, Пестречинский р-н, с. Янцевары]. То же самое можно сказать и относительно особенностей ношения одежды: так, респондентами из Кряш-Серды было отмечено, что кряшенские женщины носят платок на русский лад, а мужчины не носят тюбетеек [ПМА 2005, РТ, Пестречинский р-н, с. Кряш-Серда]. Сохранилась память и о том, что фамилии кряшен происходили от прозвищ, нарочно русифицировавшихся при принятии официальных фамилий. Другой случай – когда фамилии происходили просто от православных имен и, соответственно, ничем не отличались от аналогичных русских фамилий.

Что касается упоминаний о схожести характера, сближающей русских и кряшен (о чем заявило по 2% из обеих групп), то здесь формулировки были весьма расплывчатыми. Очевидно, людям было трудно в прямых терминах описать это сходство. По общим намекам можно было понять, что речь в данном случае идет все-таки о близости религиозных традиций, предопределяющей общность многих нормативных обычаев и, кроме того, особенности повседневного общения между людьми. Один из респондентов (с. Молькеево, Кайбицкий р-н) говорил и о том, что, по его мнению, с русскими де (или чувашами), вообще, «легче договориться», чем с татарами [ПМА, 2006, РТ, Кайбицкий р-н, с. Молькеево]. Т. о. связь подобных стереотипов с фактором религиозной принадлежности, на мой взгляд, вполне очевидна.

На вопрос «что сближает вас с чувашами?», который специально задавался только представителям молькеевской группы, ответы, в целом, также оказались вполне ожидаемыми. Так, 26% от всех опрошенных сказали, что с чувашами лично их сближает религия; 47% указали на близость

обычаев и традиций в связке с религией (это опять же так или иначе связано с конфессиональной близостью кряшен и чувашей). Только 7% указали именно на близость обычаев и традиций. Около 13% добавили сюда и общую с чувашами территорию проживания. Достаточно заметным (25%) было число тех, кто назвал общий язык в качестве той черты, что сближает лично их с представителями чувашского народа. Как известно, в местных кряшенских селах очень многие знают чувашский язык благодаря близкому соседству и родственным связям. Характерен и тот факт, что около 8% респондентов из этой группы упомянули и об общих народных песнях, сближающих их с людьми чувашской национальности.

Кроме того, подобного рода сближения, по моим наблюдениям, отмечаются и в сфере материальной культуры. К примеру, сами жители «крещено-татарских» селений «молькеевского куста» обычно называют местный традиционный женский костюм (вместе с характерными серебряными украшениями) «чувашским». В таких случаях говорят: «чувашское платье», «чувашские украшения». «Вот мы ездили с ансамблем на гастроли в город – там нашим дали настоящие кряшенские костюмы» - рассказывал житель села Хозесаново, средних лет, гармонист. Здесь мой информант, говоря о «настоящих» кряшенских костюмах, имел в виду традиционный образец женского костюма заказанских кряшен, ныне принятый в качестве эталона «исконного» кряшенского наряда. Об этом можно было судить по фотоснимкам участников ансамбля, продемонстрированных мне самим информантом во время личной беседы [ПМА 2005, РТ, Кайбицкий р-н, с. Хозесаново].

Тут следует добавить, что, например, «народные кряшенские костюмы» для музыкальных ансамблей самодеятельности в настоящее время создаются, насколько я могу судить по собственным наблюдениям, на основе образцов традиционного костюмного комплекса заказанских кряшен. Хотя, например, уроженцы Елабужского района кряшенского происхождения создают реконструкции народного костюма на основе традиционного костюмного

комплекса, характерного для елабужских кряшен. С другой стороны, мне не приходилось видеть современных «кряшенских костюмов» созданных по образцу старинной одежды молькеевских кряшен. Видимо, «молькеевско-кряшенский» костюм, действительно, воспринимается в настоящее время как в большей степени «чувашский». Показательно и то, что крестообразные орнаменты, которыми украшались отдельные детали традиционного костюма кряшен сейчас нередко расцениваются как своего рода символы христианской веры, свидетельствовавшие о религиозной принадлежности владельцев этих костюмов. Подобная трактовка этих орнаментов может показаться спорной, но, тем не менее, на основании такого толкования крестообразными узорами украшаются детали современных кряшенских костюмов, как например, девичьи головные уборы *калфак* [ПМА 2005, РТ, Пестречинский р-н, с. Кряш-Серда]. С другой стороны, мне известны примеры, когда крестообразные орнаменты на деталях традиционных женских головных уборов кряшен пытаются истолковать как символическое олицетворение древнетюркского верховного божества Тенгри (кряш. *Тянгер-бабай*) [ПМА 2010, РТ, г. Набережные Челны].

Не меньший интерес в контексте исследования этнического самосознания кряшен представляет изучение специфики локальной, «местной», идентичности различных этнографических групп кряшен, т. е. тех этнокультурных черт, которые, по мнению самих представителей таких локальных групп, выделяют их на фоне остального кряшенского населения. В данном случае особенно характерные проявления такого рода самоидентификации рассматриваются на примере молькеевской и пестречинской групп. В частности, пестречинская локальная группа кряшен рассматривается нами как часть более широкой заказанской этнографической группы.

Представителям обеих групп нами был задан вопрос о том, каковы, по их мнению, отличия между ними и кряшенами из других мест. Так, если обобщить полученные нами данные по локальной самоидентификации

кряшен пестречинской группы, то наиболее частыми здесь были упоминания местных жителей о своеобразии своего говора, отличающегося от говора других «крещенцев». Например, наибольшее число (67%) из всех опрошенных данной группы назвало главным своим отличием от остальных кряшен – говор; 27% - одежду, еще 13% - местные традиции вообще, еще 8% - именно свои праздники. Еще в 9% случаев при данном опросе были названы и народные песни (8%). 19% затруднились назвать какие-либо отличия между собой и кряшенами других районов. Т. о. очевидно, что «своя», местная, отличительность частью кряшенского населения данного района осознается и на уровне этнографических различий, представления о которых продолжают держаться в народной памяти, преимущественно среди людей старшего и среднего возраста.

При этом какое-либо обозначение себя как «пестречинских» или «заказанских», «примешинских» (от реки Меша) кряшен здесь не встречается. Судя по всему, местные жители в данном случае предпочитают называть себя просто кряшенами. К тому же, как упоминалось выше, подавляющее большинство в этом районе, согласно данным нашего опроса, назвалось непосредственно кряшенами «по национальности».

В свою очередь у молькеевских кряшен, несмотря на этнографическую отличительность и известную территориальную обособленность этой группы, «местное» самосознание, представление о себе как о единой локальной общности опять же практически не выражено - соответствующее обозначение себя здесь отсутствует. Название «молькеевские кряшены» (ранее «подберезинские»), принятое в этнографической литературе, судя по моим полевым наблюдениям, является чисто собирательным и условным, книжным. Самим местным жителям оно почти не известно – «молькеевскими» здесь называют только жителей села Молькеево. Кроме того, само применение термина «кряшены» в данном случае весьма условно, поскольку этническая идентичность местного «крещено-татарского» населения отличается значительной неопределенностью и размытостью. «Мы

не татары, не чувашаи и не кряшены чистые» - так охарактеризовала эту ситуацию жительница села Молькеево [ПМА 2006, РТ, Кайбицкий р-н, с. Молькеево].

Большая часть респондентов из молькеевской группы указала на ряд специфических черт, отличающих местное «крещеное» население от других кряшен. Прежде всего, указали на здешний «говор» (на самом деле западный диалект татарского языка, включающий в себя говор молькеевских кряшен), отличающийся от «говора» других кряшен – таковых было 59%. Кроме того, 11% опрошенных в числе отличий упомянули кроме говора также и традиционный костюм молькеевских кряшен. Были и те, кто видел основное отличие только в местных традиционных праздниках – всего 20%. «Если вот у других кряшен больше отмечают Петров день, то у нас больше Троицу» - так рассказывал мне об этом обычае житель села Хозесаново, средних лет [ПМА 2005, РТ, Кайбицкий р-н, с. Хозесаново].

Стоит также отметить, что еще несколько человек упомянули об отличии в местных обрядах и верованиях, а один из респондентов сказал, что здешние кряшены «ближе к татарам». Характерно, что треть (33%) опрошенных вообще затруднились назвать какие-либо культурные отличия между собой и кряшенами других районов, что возможно связано с тем, что им не приходилось с ними общаться.

Особо следует сказать о «внутригрупповых» стереотипах, связанных с представлениями кряшен о самих себе, как о носителях определенных характерных психологических черт, составляющих некий обобщенный образ своего народа. Судя по нашим наблюдениям, подобного рода «внутренние» стереотипы заметно различаются у двух рассматриваемых здесь групп кряшен. Их представители, говоря условно, «видят себя» по-разному.

Так, среди представителей пестречинской (и шире заказанской) этнографической группы, если в разговоре будет затронута соответствующая тема, нередко такие формулировки как, например: «мы кряшены – добрые» или «мы, кряшены, - очень веселый народ». Если же речь заходит об

историческом прошлом своего народа, от сельских жителей можно услышать суждения такого рода: «На самом деле кряшены древнее татар. И язык наш древнее. Даже вот столы татары взяли у русских с кряшенами, а то ведь раньше только так, на полу сидели» [ПМА 2006, РТ, Пестречинский р-н, с. Янцевары]. Можно оспаривать подобного рода представления, но они, тем не менее, иллюстрируют сложившиеся в среде кряшен стереотипы, формирующие как свой собственный собирательный образ, так и образы иноконфессиональных соседей. В свою очередь представители православного духовенства, опять же кряшенского происхождения, могут сказать о своих единоплеменниках-прихожанах, что они являются более «сознательными» верующими, по сравнению с некоторыми другими соседними народами, поскольку в их вере не так выражено «потребительское» отношение к церкви по принципу «ты мне – я тебе» [ПМА 2006, РТ, Пестречинский р-н, с. Кряш-Серда].

В свою очередь, представителями молькеевской группы стереотипные представления о себе самих формулируются, напротив, скорее в негативных или нивелирующих категориях. Так, с одной стороны, принято говорить, что мы, мол, здесь «ни то ни се», в том смысле, что они народ неопределенного и запутанного происхождения. Примеры подобных высказываний неоднократно приводились выше. С другой стороны, существует тенденция полностью отождествлять себя с татарской нацией.

«Мы - такие же татары, только православные. И напрасно кто-то говорит, что, мол, кряшены – другого какого-то происхождения. Прадед мой был мусульманином на самом деле. А вон там за селом есть старое кладбище, где наши мусульманские предки покоятся» - рассказывает житель с. Молькеево, средних лет, представитель «сельской интеллигенции». В то же время религия и язык в данном случае виделись главными составляющими этнокультурной самобытности местного населения: «Вот главное, что останется, так или иначе, это наш язык, вера» [ПМА 2005, РТ, Кайбицкий р-н, с. Молькеево].

С другой стороны, в селе Хозесаново имел место такой случай, когда информант идентифицировал себя непосредственно как «татарина», говоря, что ему неинтересны и несущественны различия типа «кряшен – не кряшен». К этому он добавлял, что сам он предпочитает именно татарскую музыку и песни. В то же время, в одной из бесед, как бы между делом, он признался, что вообще татары-мусульмане как-то «отстраняют» от себя их, «крещеных», и, видимо, не очень считают за своих. При всем этом религиозная вера, христианство, виделась в этом случае бесспорной ценностью: «Раз здесь такую веру исповедуют, то и самому необходимо так верить» [ПМА 2006, РТ, Кайбицкий р-н, с. Хозесаново].

Т. о. можно сделать вывод, что для молькеевской группы характерно отсутствие коллективного устоявшегося представления о себе как о единой этнической общности с какими-либо самобытными особенностями или же устойчивого ассоциирования себя с кряшенами вообще. В данном случае наиболее устойчивыми и распространенными остаются религиозное самосознание, православно-христианская идентичность.

Восприятие культурных различий между молькеевскими кряшенами и чувашами, народом во многом очень близким кряшенам данной этнографической группы, у наших респондентов опять же оказалось вполне ожидаемым. Подавляющее большинство (96%) заявило, что, по их мнению, местных кряшен от чувашей отличает, прежде всего, язык. Только 10% от общего числа опрошенных к языку добавили так же разницу в «обычаях и привычках». Еще 9% сказали, что кроме языка здешних кряшен и чувашей отличают особенности традиционного костюма. Впрочем, не совсем ясно, чем на самом деле заключается последнее отличие, ведь хорошо известно, что молькеевско-кряшенский костюм практически идентичен чувашскому. По всей видимости, здесь проявляются некие этнокультурные стереотипы о соседях, сложившиеся в представлениях людей.

Вот слова одного из информантов, жителя села Молькеево: «У нас тут так говорят иногда, если что-то не так делаешь, например: что ты лошадь как-

то по-чувашски запрягаешь? Или еще насчет чего-нибудь вот так же». В то же время, многие местные жители упоминали о том, что татары-мусульмане «сами зовут нас (т. е. кряшен Кайбицкого района) чувашами» [ПМА 2006, РТ, Кайбицкий р-н, с. Молькеево]. При этом сами они в настоящее время никогда чувашами себя не называют.

Между тем, по рассказам жителей села Молькеево, еще в советское время, в 80-е годы, здесь ходили разговоры о том, что «хорошо было бы присоединиться нам к Чувашии, поскольку там финансирование шло прямо из центра», т. е. речь в то время шла о возможности присоединении территории молькеевско-кряшенского куста селений к соседней Чувашской республике. Впрочем, в девяностые годы об этом говорить уже перестали, поскольку де «Татарстан теперь регион самодостаточный и вообще богаче Чувашии» [ПМА 2005, РТ, Кайбицкий р-н, с. Молькеево]. В свою очередь, можно предположить, что если бы район расселения молькеевских кряшен стал бы частью Чувашии, то, учитывая известную размытость этнической идентичности представителей этой локальной группы и ее общую близость к чувашскому народу, это могло бы привести и к определенным изменениям в этническом самосознании здешнего «крещено-татарского» населения.

В этой связи напрашивается аналогия с некоторыми малыми балканскими этническими группами мусульманского вероисповедания и говорящими на славянских языках. Они известны под такими названиями как горанцы, средчане, торбеши, или подгоране (иногда ко всем трем применяется название «босняки», а иногда «нашенцы») и расселены преимущественно в регионе Косово и Метохия. Показательно в данном контексте и то, что этнический статус указанных групп опять же вызывает споры: считать ли их отдельными народами или только субэтническими сообществами в составе более крупных народов (сербов, македонцев, боснийских мусульман и др.) [см. Младенович 2012]. Кроме того, в отношении самих себя представители этих этноконфессиональных групп употребляют разные самоназвания; такие как «босняки» (по принципу

принадлежности к славяноязычному мусульманскому населению бывшей Югославии), «нашенцы», иногда «турки» (в случае наличия соответствующих этнических корней у отдельных местных семей), или же просто по названиям сел или определенных местностей проживания (например, «средчане»). При этом, как пишут исследователи, представители данных сообществ имеют вполне четкое представление о своем отличии от окружающих их народов и в этом отношении их идентичность остается вполне определенной [Младенович 2012: С. 122].

Как уже говорилось, в разные исторические периоды молькеевские кряшены могли по-разному называться: известны обозначения крещеные татары, «новокрещены», «чуваши», кряшены, «татаро-чуваши», «крещеные из татар чувашии» и др. Во многом на это влияло нахождение их в составе тех или иных административных субъектов. Особенно значимым в новейшее время было вхождение района их проживания в состав ТАССР и позже «суверенной» Республики Татарстан. С другой стороны, показательно, что в советское время, как уже говорилось выше, здесь была популярна идея вхождения кряшенских сел Кайбицкого района в состав соседней Чувашии, по причинам чисто прагматического характера. Опять же упомянем о возможных изменениях в этнической идентичности местного «крещено-татарского» населения в случае гипотетического осуществления этой идеи (здесь нельзя забывать о роли чувашского субстрата в формировании молькеевских кряшен).

Во многом сходный «прагматический» выбор в пользу «босняцкой» этнической идентичности был сделан представителями указанных этноконфессиональных групп Косово и Метохии уже в начале XXI в. Данный выбор был обусловлен стремлением получить политическую поддержку со стороны боснийско-мусульманских партий с целью сохранения общей этнической самобытности (в т. ч. и через сохранение системы образования на родном языке), основанной на принадлежности к славянской языковой общности [Младенович 2012: С. 143]. Нельзя и не учитывать фактор общей

политической нестабильности в этом регионе. По сравнению с балканской, общая политико-социальная обстановка в Среднем Поволжье сейчас может считаться вполне стабильной и благоприятной в плане межнациональных отношений. По этой причине вопрос о выборе в пользу той или иной этнической идентичности здесь вряд ли будет иметь столь же критическое значение.

В то же время, в случае молькеевских кряшен, налицо, насколько я могу судить по собственным полевым наблюдениям и материалам, осознание своего отличия от окружающих народов (татар, чувашей, русских, отчасти и других кряшен). При этом, в местной «крещено-татарской» (кряшенской) среде есть люди чувашского и татарско-мусульманского этнического происхождения (это обычно уроженцы близлежащих чувашских или татарских селений), «ставшие здесь», по их собственным словам, «кряшенами» или «крещеными татарами» (в т. ч. и благодаря переходу в православие из ислама через принятие крещения). Как уже говорилось, похожая ситуация наблюдается и в среде славян-мусульман Косово и Метохии, поскольку, используя по отношению к себе разные этнические обозначения (в зависимости от ситуативного контекста), они вполне четко осознают свое отличие от окружающих народов, по отношению к себе самим употребляют название «нашенцы», как своего рода внутренний этноним.

Важное историческое сходство между рассматриваемыми этнолокальными группами, кряшенами Волго-Камья (особенно молькеевскими) и малыми славянскими группами Косова и Метохии, заключается во влиянии имперской политики на их формирование, проходившее в обеих случаях (и Балкан, и Среднего Поволжья) в условиях этнической чересполосицы. Означенная имперская политика в обеих указанных регионах выражалась в том числе и в постепенном изменении конфессионального состава населения как в Урало-Поволжье, так и в ряде регионов Балкан: в одном случае это была христианизация, в другом – исламизация. Как результат, в этих регионах появляются как малые, так и

довольно значительные анклавы христианизированного (Урало-Поволжье), так и исламизированного (Балканы) народонаселения коренного происхождения, в одном случае тюркского и угро-финского, в другом – славянского. Другим результатом, вытекающим из сложившейся ситуации, явилось соперничество между исламом и христианством на данной территории. В одном случае более острое и драматичное благодаря общему политическому контексту (Балканы), в другом – достаточно мирное, если брать Новое и Новейшее время (Урало-Поволжье). Следует указать на то, что во времена Российской Империи кряшены были предметом соперничества между Православной церковью с ее миссионерскими организациями и местной мусульманской уммой, поскольку и те, и другие боролись за влияние на души «крещенцев», находившихся в неустойчивом полуязыческом состоянии.

Существует также и определенная зависимость от конкретного места пребывания самих лиц, так или иначе относящих себя к кряшенской общности. Так многие респонденты из Пестречинского района говорили, что, находясь в пределах своего села, они в любом случае будут идентифицировать себя как кряшены, а если же им пришлось бы оказаться в Казани, то они предпочли бы в этом случае назваться «татарами» или «крещеными татарами» [ПМА 2006, РТ, Пестречинский р-н, с. Кибячи]. Здесь очевидно, что этническая самоидентификация может зависеть от перемещений индивида из окрестностей родного села в республиканский центр, в Казань или другие крупные города Татарстана. Подобная ситуационная зависимость данной самоидентификации от места нахождения индивида больше заметна в среде кряшен Пестречинского района, которым, как известно, присуще более выраженное кряшенское этническое самосознание.

В случае молькеевских кряшен, при размытости и нечеткости этнической идентичности представителей данной локальной группы, такого рода зазор в самоопределении своей национальности уже не так очевиден.

Судя по ответам респондентов, здесь само местонахождение (село с его округой или же республиканский центр) того или иного лица, как правило, не влияет на его ситуационный выбор той или иной этнической самоидентификации: «кряшенской», «татарской» или «крещено-татарской».

Основные выводы: 1) Несмотря на известную двойственность и противоречивость этнической идентичности кряшен в целом, у двух рассмотренных здесь этнографических групп она выражена по-разному. Это было проиллюстрировано выше, в том числе и с помощью результатов статистической обработки данных анкетного опроса кряшенского населения двух названных районов РТ. Тому есть как исторические, так и связанные с этнотерриториальным фактором причины, о которых говорилось выше, в том числе и в других разделах данной работы. Здесь играет роль и сама история формирования молькеевской и заказанской групп кряшен, связанная со временем крещения их предков, и само этническое окружение названных групп, особенности их взаимодействия с соседями. Особенно следует отметить географическую близость и тесные связи молькеевских кряшен с соседним чувашским населением, что сильно сказалось на историческом формировании этой группы и самой этнической идентичности ее представителей.

Как уже говорилось, история формирования заказанской группы, к которой относятся и кряшены Пестречинского района, была иной и ее аспекты рассматривались нами в одном из предыдущих разделов (См. глава 2 настоящей работы). Во многом иным было и этническое окружение кряшен данного района исторической области Заказанья. Все это в значительной степени обусловило особенности проявления этнической идентичности кряшен заказанской группы.

2) Фактор географического расположения и территориального соседства сыграл особую роль в формировании этнической идентичности т. н. молькеевских кряшен. В том, что здесь мы видим пример особой роли данного фактора, мы можем убедиться, сравнив молькеевских кряшен (как

«пограничную» и «периферийную» этнографическую группу) с бакалинскими кряшенами (эта группа так же находится в стороне от основного ареала расселения кряшен, на территории Бакалинского района Башкортостана). Насколько я могу судить из слов выходцев из тех мест, большинство тамошних жителей кряшенского происхождения склонно считать себя именно кряшенами «по национальности» и, соответственно, предпочитало записываться кряшенами при последней переписи населения [Личные записи автора за 2017 г.]. Тем более, что в Башкортостане отсутствуют препятствия для этнического самоопределения кряшен и, соответственно, для фиксации их национальности в тех или иных документах. При этом приходилось слышать жалобы на нарастающую нивелировку культурной самобытности кряшенского населения Бакалинского района. Добавим, что непосредственными соседями бакалинских кряшен являются кроме русских и татар, также башкиры, мордва. Между тем, элементы традиционной культуры у данной группы кряшен практически аналогичны тем, что фиксируются у кряшен Заказанья. Такого культурного синтеза, который наблюдается у молькеевских кряшен с соседним с ними чувашским населением, здесь, в Бакалинском районе, никем не отмечается. Исторически в этом районе Башкирии, насколько можно судить по ряду признаков, существование границ, обусловленных религиозной принадлежностью (между кряшенами и татарами; башкирами) и, в другом случае, языковым барьером (кряшены и русские) препятствовало столь сильному культурному смешению. Свою роль, возможно, играет происхождение бакалинских кряшен от «старокрещеных татар» [Этнотерриториальные группы татар Поволжья и Урала и вопросы их формирования, 2002: С. 142]. Из всего вышесказанного можно сделать вывод, что специфику этнической идентичности молькеевских кряшен в наибольшей степени определяет большая близость с соседним чувашским населением (в т. ч. большое количество смешанных браков, распространенность знания чувашского языка) и историческая принадлежность к «новокрещеным»

(отсюда устойчивость памяти о мусульманских предках; мечетях, некогда существовавших в местных селах). Подобные историко-культурные характеристики отсутствуют у кряшен Заказанья и бакалинских кряшен.

3) Можно проследить весьма показательные и яркие аналогии между кряшенами (особенно молькеевскими) и малыми этноконфессиональными группами славян Косово и Метохии (в отличие от кряшен здесь мы видим пример мусульманского меньшинства на фоне славянского этнолингвистического массива с преимущественно христианской религиозной составляющей). История данных этноконфессиональных групп (и балканских, и волго-уральских) демонстрирует немало аналогий в плане особенностей влияния имперской политики на формирование идентичности отдельных национальных и религиозных меньшинств в «переходных» историко-культурных ареалах. К такого рода ареалам, с этнически разнородным населением, как раз следует отнести Балканы и Урало-Поволжье. Не менее характерен в этом сравнительном контексте пример ситуативности и изменчивости этнической идентичности у представителей этноконфессиональных групп, принадлежащих к двум указанным ареалам. В обоих случаях изменения в идентичности определялись политическими факторами, в т. ч. факторами конфессиональной (Российская империя, Османская империя) и национальной (СССР, СФРЮ) политики. Если брать пример вышеупомянутых балканских этноконфессиональных групп, то здесь дело усугубляется логикой политического конфликта (распад Югославии в 90-х годах XX в.). В противоположность Балканам Урало-Поволжский регион пока являет собой пример мирного сосуществования разных народов и религий.

Сейчас вполне обоснованно можно говорить о росте этнического самосознания у значительной части кряшенского населения Татарстана и сопредельных регионов (Башкортостан, Удмуртия). Во всяком случае, теперь оно открыто заявляет о себе на официальном уровне, что особенно заметно проявилось в связи с всероссийской переписью населения 2002 года, когда

«кряшенский вопрос» вызвал широкие дискуссии, в том числе, и в академической среде, среди известных российских специалистов по этнологической тематике. Подобные процессы «этнической мобилизации» были связаны также и с деятельностью этнокультурных, «просветительско-этнографических», организаций кряшен, которые начали появляться в постсоветское время, еще в начале 90-х годов XX века.

Так, например, сейчас характерная для большинства кряшен традиция широко отмечать Петров день (12 июля) стала для них по-настоящему всенародным праздничным торжеством и своеобразным символом принадлежности к «кряшенству». Особенно многолюдный народный праздник в честь Петрова дня регулярно проходит у села Зюри (Мамадышский район РТ), чему я сам был свидетелем, побывав там как раз 12 июля 2010 года. За день там действительно бывают десятки тысяч людей, съезжаются фольклорные коллективы из различных районов, где компактно проживают кряшены.

Вполне очевидно, что подобные массовые праздничные мероприятия не могли бы состояться без инициативы и деятельного участия прежде всего активистов кряшенского движения. И, в свою очередь, само столь широкое празднование Петрова дня не может не оказывать влияние на этнокультурные представления многих кряшен, способствуя поддержанию и росту их особой этнической идентичности. Т. о. нынешняя не так давно ставшая общепризнанной, укрепившаяся и вышедшая на новый уровень кряшенская традиция празднования Петрова дня является одной из примет проявления этнокультурной самобытности кряшен на современном этапе развития народа.

Говоря о роли активистов современного кряшенского движения в процессах рассматриваемых здесь этнических преобразований, следует подчеркнуть, что сами они (активисты), насколько я знаю по собственному опыту общения, в основном являются выходцами из районов Заказанья и восточного Прикамья. Указанный фактор сказывается также и на участии

представителей данных групп в процессах этнической мобилизации, о которой уже упоминалось выше. «Попытки коллективной мобилизации не могут быть успешными без минимума согласия между габитусами агентов-«мобилизаторов» (пророков, главарей и т. п.) и диспозициями тех, кто узнает друг друга по практикам или речам, а так же без склонности группироваться, которую вызывает стихийное согласование диспозиций» - пишет П. Бурдые [Бурдые 2001: С. 115]. Хорошо, известно, что начинало формироваться общественное движение еще в 1990-х годах кряшен прежде всего в Набережных Челнах и в Казани, и его «кадровый актив» имел близкие к этим краям региональные корни (т. е. это районы Заказанья и восточного Закамья). И этот факт в свою очередь свидетельствует о зарождении нынешнего «этнического возрождения» кряшен именно в этих местах. Так, одна известная активистка кряшенского движения во время личной беседы сообщила мне следующее: «Кряшены сейчас стали называть себя именно кряшенами, а не крещеными татарами потому, что мы тогда еще (в 90-е годы) ездили по деревням и говорили людям, что правильнее называть себя кряшенами – а то иначе они бы и сейчас не видели бы разницы, что кряшенами, что крещеными татарами себя называть» [Личные записи автора за 2007 г.]. То, что сейчас большинство кряшен в Пестречинском районе предпочитает так себя называть, подтверждают приведенные мною здесь данные анкетных опросов. Об этом говорят также мои наблюдения в некоторых кряшенских селениях других районов Заказанья.

О причинах, сказавшихся на изменениях в самоидентичности представителей кряшенского сообщества Татарстана говорил во время одной из встреч с этнологами-специалистами из Москвы в 2010 г. и другой известный активист кряшенского движения – Виталий Абрамов. По его словам, в середине и конце 1990-х в Республике наблюдалась «махровая кряшенофобия», шел натиск и со стороны части мусульманского духовенства, со стороны которого раздавались призывы «вернуть кряшен в ислам». Подобная ситуация не могла не вызвать ответную реакцию со стороны

кряшен, заставившую их, как утверждает В. Абрамов, как-то сплотиться перед лицом такого рода вызовов. Говоря в этой связи о создании первых общественных организаций кряшен, В. Абрамов подчеркивал, что главная цель их деятельности была «отстоять свой народ», которому, якобы, тогда угрожал «этнокультурный геноцид» [ПМА 2010, РТ, г. Набережные Челны]. Можно оспаривать подобного рода суждения как возможно слишком категоричные и утрирующие ситуацию. Между тем, некоторые цифры, приведенные в этом исследовании, свидетельствуют об определенном росте этнического самосознания кряшен, выражающегося в выборе именно кряшенской идентичности подавляющим большинством респондентов из пестречинской группы. Не исключено, что это является своего рода реакцией на определенные политические практики. Что касается кряшен молькеевской группы, то здесь, опять же, наблюдались другие тенденции: «К нам тогда еще приезжали представители кряшенских организаций, предлагали нам самоопределяться как кряшенам, поддержку обещали, но, с другой стороны, местные власти, республиканские, – наоборот призывали нас татарами записываться, а то иначе не будет, говорили, поддержки здешним населенным пунктам и тому подобное...» - так объясняла нежелание местного «крещено-татарского» населения что-либо менять и участвовать в движении за «возрождение непризнанного народа» жительница села Хозесаново, средних лет [ПМА, 2005, РТ, Кайбицкий р-н, с. Хозесаново].

Размытость и неопределенность этнического самосознания представителей локальной группы молькеевских кряшен, которая подтверждается также и данными анкетного опроса, может быть проиллюстрирована на другом похожем примере. Известный активист кряшенского движения Л. Д. Белоусова, говоря об отсутствии у представителей молькеевской группы интереса к своему «этническому самоопределению» в качестве кряшен, сравнила эту ситуацию с положением «чужого среди своих». «Ни одного активиста из молькеевских кряшен в нашем движении, наших организациях нет» - говорила Л. Д. Белоусова

[Личные записи автора за 2007 г.]. Соответственно, молькеевские кряшены здесь оказываются в роли «чужих» по отношению к «своим» братьям - остальным кряшенам.

Симптоматичным в этом плане является и отсутствие у представителей молькеевско-кряшенской группы этнических автостереотипов положительного свойства. И это, в свою очередь, является одной из основных черт отличающих их коллективную идентичность от такого же рода идентичности и автостереотипов кряшен Заказанья.

Последние десятилетия отмечены также и явным формированием особой кряшенской «этноисторической мифологии», представленной, в частности, через отдельные печатные издания. Здесь особо следует упомянуть работы М. Глухова-Ногайбека, искавшего предков кряшен среди древних тюрков-несториан: кераитов и т. п. Такого рода изыскания, по всей видимости, находят отклик среди многих представителей кряшенской интеллигенции, интересующихся вопросами истории своего народа. Подобный пример заставляет иных искать предков кряшен еще в раннем Средневековье, скажем, в лице древних болгар христианского (?) вероисповедания. По всей очевидности, смелая идея Глухова-Ногайбека об исторической связи кряшен со средневековыми тюрками-казаками (иначе «казами», по мысли энтузиаста-исследователя) повлияла на выбор геральдического символа кряшенской этнической общности. Так изображение белого гуся на полотнище неофициального знамени кряшенского народа, по своему происхождению явно связано с концепцией Глухова-Ногайбека о тюрко-казацких корнях кряшен: ведь само слово «казак», согласно этой неожиданной концепции, происходит от кипчакско-тюркского слова «каз» (т. е. гусь) [Глухов-Ногайбек 1993]. Насколько я могу судить, книги Глухова-Ногайбека пользуются немалой известностью и популярностью среди наиболее читающей и интересующейся своей историей части кряшенского народа, и влияние этих книг очевидно.

Мне самому приходилось слышать и о поисках некоторыми историками-энтузиастами упоминаний о кряшенах в «Полном своде русских летописей». К сожалению, и эти поиски на тот момент (2001 г.) окончились безрезультатно. В последнее время делаются сходные в этом отношении попытки отыскать предков кряшен среди древнебулгарского племени *баранджиров*, якобы бывшего христианским по вероисповеданию и жившего на территории нынешнего Татарстана в раннее Средневековье. Иными словами, можно сказать, что поиски славных родоначальников этнических предков кряшен по-прежнему продолжаются историками-энтузиастами.

Говоря о поисках кряшенскими исследователями-энтузиастами и активистами своих исторических корней и попытках конструирования исторической памяти через «открытие» славного прошлого своего народа, уместно будет провести интересные параллели с этноконфессиональными меньшинствами Косова и Метохии, о которых уже говорилось выше. Как пишут специалисты, для образованной части тамошних славяноязычных мусульман стало актуальным указывать на возможные богумильские корни своих этнолокальных сообществ [Младенович 2012: С. 133]. Подразумевается, что, якобы, именно местные приверженцы богумильской ереси, подвергавшиеся гонениям со стороны официальной церкви, были склонны к принятию ислама, пришедшего на Балканы вместе с османской властью. С другой стороны, в этом контексте показательны примеры попыток переосмысления характера своих этнических корней. Так, если от некоторых кряшен мне приходилось слышать утверждения об угро-финских корнях предков своего народа, то среди косовских славян мусульманского вероисповедания определенную популярность получила версия о валашко-аромунском субстрате местных славяноязычных локальных групп («нашенцев» или т. н. «босняков»). Т. е. здесь идет речь о происходившей в далеком прошлом славянизации предположительно более коренных для этого балканского региона романоязычных влахов, якобы бывших основными предками «босняков» Косова и Метохии [Младенович 2012: С. 133]. Тут явно

напрашиваются параллели с упомянутыми утверждениями о том, что кряшены всего лишь «тюркоязычны», тогда как их гипотетические угро-финские предки были далеки от «тюрко-татар» и потому оформились в особую этническую общность. Другими словами, угро-финские предки в данном случае призваны обосновать историческую самобытность кряшен, их отличие от татар-мусульман.

Что касается молькеевских кряшен, то они явно находятся в стороне от поисков своей этнической идентичности, которыми озабочена определенная часть кряшенской интеллигенции. Если некоторые из наиболее образованных представителей молькеевской группы говорят о себе как о «таких же татарах», то большинству очевидно присуще весьма расплывчатое и неопределенное этническое самосознание. И пока трудно говорить в данном случае о сложившихся стереотипных представлениях в области своей этнической истории или же устойчивой «национальной мифологии». Видимо, в связи с определенного рода «периферийностью» молькеевской группы по отношению к остальной кряшенской общности, названная локально-этнографическая единица оказалась в стороне от всех вышеозначенных процессов конструирования современной этнической идентичности кряшен как этнического сообщества.

### **3.2. Религия и этническая идентичность кряшен молькеевской и заказанской групп.**

В данном разделе наше внимание будет сосредоточено на проблеме взаимодействия этнической и религиозной идентичности у представителей кряшенского населения РТ на материале двух названных этнографических групп кряшенского этноконфессионального сообщества. Кроме того, будет рассмотрен вопрос о роли религиозного фактора во взаимодействии кряшен с соседними этническими группами (татарами-мусульманами, чувашами, русскими).

Выводы, представленные в этом разделе, основываются главным образом на полевых материалах автора, собранных путем анкетного опроса во время экспедиционных выездов 2005 и 2006 гг. Исследовательская работа велась в селениях Кряш-Серда, Янцеваары, Кибячи, деревнях Толкияз, Кулкомерка Пестречинского района и населенных пунктах Кайбицкого района: селах Молькеево, Старое Тябердино, Большое Тябердино, деревнях Баймурзино и Янсурино. Все перечисленные населенные пункты этнически в основном однородны. Компактно проживающие в перечисленных населенных пунктах кряшены составляют абсолютное большинство. Прежде всего, это относится к кряшенским селениям Пестречинского района. В районе проживания молькеевских кряшен имеется заметный чувашский этнический компонент. В настоящее время здесь по-прежнему наблюдается процесс ассимиляции представителей чувашского народа в местной «крещено-татарской» среде (преимущественно благодаря этнически смешанным бракам). Как правило, в данном случае уроженцы кряшенских сел берут в жены чувашек. Есть и примеры смешанных браков между татарами-мусульманами и кряшенами (опять же, муж – кряшен, жена – татарка-мусульманка) (ПМА 2006, РТ, Кайбицкий р-н, с. Молькеево). В некоторых подобных случаях имеет место даже смена религии и,

соответственно, переход в православие (решающую роль здесь, видимо, играет изменившаяся этноконфессиональная среда).

Кряшены Пестречинского района РТ непосредственно соседствуют с православным русским и мусульманским татарским населением. Молькеевские кряшены, как уже упоминалось, соседствуют с чувашами, татарами-мусульманами (в т. ч. мишарями), отчасти русскими. Так, в соседнем с Хозесаново селе Турминское (смешанном по этническому составу) есть церковь, где регулярно ведутся службы на трех языках: кряшенско-татарском, церковно-славянском и чувашском. От жителей некоторых других «крещено-татарских» сел Кайбицкого района можно услышать, что, мол, хозесановское население отличается большей религиозностью по сравнению с ними самими. В свою очередь, некоторые уроженцы Хозесаново отзываются о религиозной ситуации в своем селе в таком духе: «У нас тут, вообще, мало кто особо верующий; это если только заболит или, скажем, уже совсем в старости – тогда да, будет все это исполнять, как церковь указывает». К этому могут добавить следующее: «У нас те, кто колдует, ну там монетки, скажем, в щели у чужих ворот засовывают. Это чтобы порчу наводить» [ПМА 2005, РТ, Кайбицкий р-н, с. Хозесаново].

По словам священника о. Дмитрия (Сизова), главы Кряшенской духовной миссии, в селе Хозесаново еще в середине XX в. имелась небольшая группа «кряшен-мусульман», «совмещавших» ислам с некоторыми «чувашскими» языческими верованиями. В настоящее время их потомки, из числа молодого или среднего поколения, под влиянием православного большинства стали принимать крещение [Личные записи автора за 2011 г.].

Особое своеобразие этнокультурному облику «крещено-татарских» деревень придает издавна проживающая в селе Старое Тябердино небольшая группа кряшен-язычников, происхождение которой до сих пор остается неясным и во многом загадочным. Также до конца не ясны и истоки их

верований. Кроме того, кряшены-язычники есть и в соседнем селении Камылово (выселок из Старого Тябердино).

Ни в одном из кряшенских сел Кайбицкого района сейчас нет постоянно действующей церкви; время от времени ведутся службы лишь в частично восстановленной церкви села Большое Тябердино. Чаще всего верующие жители местных кряшенских населенных пунктов посещают церковный приход упомянутого выше села Турминское, расположенном в непосредственной близости от с. Хозесаново.

Что касается кряшенского населения Пестречинского района, то здесь ситуация с церковными приходами несколько иная. Существует мнение, что кряшены Пестречинского района в целом считаются не столь религиозными по сравнению с кряшенами Нижнекамского или Мамадышского районов. Между тем, постоянно действующая церковь (в честь Святителя Николая), открывшаяся в 2006 году, ныне есть в Кряш-Серде. Там регулярно ведется богослужение на «кряшенско-татарском» языке. Полуразрушенная заброшенная церковь имеется в селе Янцевары и сейчас ведутся разговоры о ее возможном восстановлении. Кроме того, в настоящее время завершились работы по восстановлению после пожара церкви в кряшенском селе Крещеные Казыли (Рыбно-Слободский район РТ), находящемся поблизости от рассматриваемого куста поселений. Когда еще не была построена церковь в Кряш-Серде, верующим из близлежащих кряшенских сел в случае известной необходимости (основные православные праздники, обряды, таинства) приходилось ездить в Казань, где находится главный кряшенский церковный приход, храм в честь Тихвинской иконы Божией Матери (в просторечье Тихвинская церковь). Потребность кряшенского населения района в церковной литературе покрывается опять же благодаря приходской типографии при Тихвинской церкви. Здесь в основном печатаются репринтные издания старых миссионерских книг и брошюр на «кряшенско-татарском» языке. Кроме того, подобного рода издания встречаются и в домах

молькеевских кряшен, если хозяева достаточно религиозны и у них есть потребность в такой литературе.

*Краткая историческая справка.* Чтобы лучше понять локальные особенности проявления религиозной и этнической идентичности двух упомянутых этнографических групп попытаемся представить общую картину их исторического формирования. Современный этнокультурный ландшафт Пестречинского р-на (Заказанье) составляют мусульманско-татарский, кряшенский и русский компоненты. По словам местных старожилов-кряшен, никто из них «и не видел» здесь удмуртов или чувашей [ПМА 2005, РТ, Пестречинский р-н, с. Кряш-Серда].

Как известно, Пестречинский р-н находится в непосредственной близости от Казани, здесь издавна преобладало татарское и русское население. К этому следует добавить, что особенности традиционной культуры кряшен Заказанья (соответственно и кряшен Пестречинского района) ныне воспринимаются в качестве эталона кряшенской народной традиции как таковой.

Как уже говорилось в главе, посвященной историческим вопросам, своеобразные черты группы молькеевских кряшен связаны, в том числе, и с историческими особенностями формирования этнической мозаики района их расселения. Территория нынешнего Кайбицкого р-на издавна была зоной активных межэтнических контактов предков современных татар и чувашей. В духовной и в материальной культуре молькеевских кряшен прослеживается значительное влияние соседних чувашей-анатри. В прошлом, по свидетельству источников, этноним «чуваш» употреблялся молькеевскими кряшенами как самоназвание [Золотницкий 1875: С. 223]. Почти каждый местный житель может припомнить в своем роду чувашских предков. Кроме того, не исключено участие в формировании молькеевских кряшен и мишарского компонента [Молькеевские кряшены, 1993: С. 12].

Здесь следует отметить, что название «кряшены» в прошлом (в XIX в.) обычно не распространялось на группу молькеевских кряшен, которые

соседнему татарско-мусульманскому населению были известны под именем «чувашей». При этом подобное обозначение в отношении данной группы кряшен нередко употребляется татарами-мусульманами и поныне. Об этом неоднократно сообщали мне сами жители «крещено-татарских» деревень Кайбицкого района [ПМА 2005, РТ, Кайбицкий р-н, с. Молькеево].

В свою очередь, как уже говорилось в разделе, посвященном историческим формам народной религиозности кряшен, именно приверженность «старокрещеных» своим исконным обычаям и традициям способствовала их постепенному усвоению православия и меньшей восприимчивости к мусульманскому влиянию со стороны своих татарских соседей. К примеру, представители старшего поколения жителей Кряш-Серды и сейчас нередко называют себя «чиста кряшен» (чистый кряшен(ка)) [ПМА 2006, РТ, Пестречинский р-н, с. Кряш-Серда]. В прошлом этот эпитет, как уже упоминалось в другом разделе, применялся к кряшенам, сохраняющим приверженность своим языческим верованиям и обрядам. Отметим, что в Кряш-Серде до сих пор совершают моление «корбан боткасы», отмечает Нардуган, что говорит о большой степени сохранности дохристианских традиций и их воспроизводстве в настоящее время. Некоторые из местных жителей указывали на празднование Нардугана, как на признак выраженной культурной самобытности кряшен, отличающий их от татар-мусульман. «Не Иван Грозный, ведь, мог Нардуган сюда принести» - говорили они [ПМА 2005, РТ, Пестречинский р-н, с. Кряш-Серда].

При этом сезонные летние моления («корбан боткасы»), сопровождающиеся ныне христианской атрибутикой (иконы, кресты), воспринимаются местным населением как сугубо «свои», «христианские». Между тем, насколько я мог лично убедиться, священник кряш-сердинской церкви пытается всячески разубедить в этом проводящих названное моление деревенских бабушек, называя подобные вещи «языческими» обрядами, не соответствующими каноническому православию [ПМА 2006, РТ, Пестречинский р-н, с. Кряш-Серда].

Процесс возвращения религии в сферу общественной жизни, разумеется, не обошел и кряшенское население РТ. В ряде кряшенских селений были открыты церкви с богослужением на родном языке. Религиозная традиция, в прежние годы проявлявшаяся лишь неявным, сугубо приватным образом теперь вышла на публичный уровень.

Приведу здесь рассказ священника о. Дмитрия (Сизова) о том, как появился в Татарстане первый кряшенский приход: «Кряшенский приход г. Казани открылся раньше всех - в 1989 г. Он располагался сначала в Никольском соборе г. Казани, потом в нижнем пределе Петропавловского собора, а лишь в 1996 году кряшенскому приходу передали разрушенное здание Тихвинской церкви, где износ здания был 80 процентов. Дело в том, что еще в 1988 г. Анастасия поставили епископом в Казань. Кто-то написал ему прошение о том, что нужно окормлять кряшен Казани. А с кряшенами Анастасий был знаком давно, т.к. в Мамадыше служил в далекие 60-е диаконом у кряшенского священника, протоиерея Гурия Кузьмина. Тем более, что в Мамадыше очень много кряшен. Вот он и прознал через своего секретаря (тогда архимандрита Иоанна, ныне Марийского архиепископа, однокурсника о. Павла по академии), что служит в городе Волжске отец Павел из кряшен. вот он его и пригласил в Казань. Якобы 300 подписей кряшены собрали для открытия прихода. Но потом выяснилось, что никто ничего не собирал и никому ничего и не нужно. Но все же вижу здесь действие промысла Божия. Бог так захотел». [Личные записи автора за 2017 г.]

*Современный контекст проблемы.* Нами был предпринят анкетный опрос кряшенского населения двух названных районов РТ: Пестречинского и Кайбицкого. Всего в обоих районах было опрошено 177 человек в возрасте от 18-ти лет, постоянно либо временно проживающих в данных населенных пунктах. В частности, были предложены вопросы об их отношении к религии, этническом самосознании, посещении церкви и проч.

Примечательно, что большинство из опрошенных (78% из всей совокупности участвовавших в опросе) мною респондентов назвали себя, так или иначе, верующими людьми. При этом среди кряшен пестречинской группы верующих оказалось несколько больше (85% от всех опрошенных в Пестречинском районе), чем среди кряшен молькеевской группы (72% от всех опрошенных Кайбицком районе). Колеблющихся от общего числа – 8,5%; в первой группе – 5%, во второй – 12%. Во второй (молькеевской) группе было на 6,5% больше безразличных к религии и на 3,5% больше неверующих. В то же время, 94% из всех опрошенных причислили себя к православным (приблизительно одинаковая доля в обеих группах). Можно предположить, что подобная ситуация отражает роль религии как, прежде всего, маркера этнокультурной принадлежности представителей кряшенского народа, отличающего их от татар-мусульман. Несколько человек из опрошенных нами назвали себя просто «христианами» и верующими по своему. Мусульманином назвал себя лишь один человек из числа молькеевской группы.

Т. о. конфессиональная, «православная», идентичность у подавляющего большинства представителей обеих исследуемых групп прослеживается со всей очевидностью, несмотря на то, что принадлежность к православию в этом случае не всегда соответствует причислению себя к категории верующих людей. Те же, кто предпочитали называть себя просто «христианами», все равно считали, к примеру, необходимым держать дома в красном углу православные иконы. «Без икон нельзя, грех» - поясняли они [ПМА 2006, РТ, Кайбицкий р-н, с. Хозесаново]. К тому же все кряшенское население рассматриваемых районов отмечает одни и те же православные праздники (Пасха, Рождество, Троица, Петров день), независимо от уровня религиозности и личного отношения к религии. Т. е. все это стало органической частью этнокультурной традиции кряшенского населения и прочно укоренилось в его образе жизни. Между тем, среди представителей двух рассматриваемых этнографических групп кряшен религиозное

самосознание по-разному соотносится с этнической идентичностью, что будет проиллюстрировано на примере представленных здесь количественных данных анкетного опроса и полевых наблюдений в указанных районах.

Характерно, что большинство пестречинских кряшен выбрали для себя непосредственно кряшенскую идентичность (72%), то есть назвали себя именно кряшенами «по национальности», а из молькеевских кряшен таких было только 16%. Большинство из них предпочли назваться «татарами» или «крещеными татарами» (45,5%).

Здесь, на мой взгляд, прослеживается наличие определенной связи между степенью религиозности и этническим сознанием, выражающейся в выборе самоназвания и религиозной принадлежности. Большинство пестречинских кряшен заявило, что как национальность они, в целом, ближе к русским (84%); среди молькеевских кряшен согласных с этим утверждением оказалось 62%. Очевидно, что здесь играет роль именно близость вероисповедания, а, кроме того, особенности расселения и соседства пестречинских кряшен. Нельзя забывать и о том, что среди кряшен Пестречинского района процент верующих людей все-таки оказался большим, равно как и процент регулярно посещающих церковь и знающих некоторые православные молитвы (это будет проиллюстрировано ниже), а ведь именно православие, нередко называемое здесь «русской верой» было названо главной чертой, сближающей кряшен с русскими. Для молькеевских кряшен, в свою очередь, играет большую роль близкое соседство с чувашами, родственные связи с ними, память о чувашских предках. Впрочем, процент выбора русских, как наиболее «близкого» этноса характерен, как мы видим, для представителей обеих групп. Основными факторами такого выбора, видимо, является конфессиональная принадлежность (86% среди представителей пестречинской и 82% среди представителей молькеевской группы), в наибольшей степени сближающая кряшен с русскими, и ориентация на русский язык многих респондентов. При этом было замечено (на уровне выявленной в ходе обработки анкетных данных статистической

связи), что та точка зрения, согласно которой с русскими кряшен больше всего сближает именно религия, была больше всего характерно для лиц женского пола.

Между тем, уровень знания основных молитв и частота посещения церкви, согласно данным опроса, оказались весьма невысокими. Во-первых, что касается посещения церкви, то из пестречинских кряшен около 7% постоянно посещают церковь (каждое воскресенье и по главным праздникам), среди молькеевских – только 1%. С другой стороны, среди молькеевских кряшен оказалось больше тех, кто посещает церковь только по основным праздникам (24%), что объясняется относительной близостью расположения церкви. Среди пестречинских кряшен таких оказалось только около 10%. Впрочем, тех, кто посещает церковь нерегулярно, как придется, оказалось, опять же, больше среди пестречинских кряшен (57%); среди молькеевских – только 46%. По всей видимости, это связано с тем, что в 2006 г. в селе Кряш-Серда была построена постоянно действующая церковь, благодаря чему посещать храм для многих здешних прихожан стало значительно проще.

Кроме того, респондентам был задан вопрос о знании ими православных молитв. В результате оказалось, что 52% из всех опрошенных не знали наизусть никаких православных молитв, а около 27% из общей совокупности знали некоторые молитвы не полностью, причем среди пестречинских таких было на 11% больше. Еще 2% от общей совокупности заявили, что если и молятся, то «по-своему». Кроме того, обработка данных нашего опроса показала наличие заметной связи между знанием молитв респондентами и их полом: в целом, женщины знают молитвы лучше, чем мужчины.

Основным языком чтения молитв для пестречинских кряшен является именно «кряшенский» (43%), и лишь около 5% молькеевских назвали таковым свой язык молитвы. Для последних таковым языком выступает именно «татарский» (54%). Некоторое количество опрошенных (около 27%)

из молькеевской группы употребляют в этом случае, по их словам, как «русский и татарский», так и «русский и кряшенский» (видимо, различия между татарским и «кряшенским» языком не проводится). В пестречинской группе схожее восприятие языка молитвы было отмечено у 7%. Русский в качестве основного языка молитв назвало примерно равное количество людей из обеих групп (около 15%). Т. о. на этом примере мы ясно видим, что само восприятие языка, употребляемого для молитвы, сильно различается у верующих людей из двух исследуемых этнографических групп. Наибольший процент высказавшихся за «кряшенский язык» среди пестречинских кряшен говорит о выраженном этническом самосознании, проявляющемся и через религиозную жизнь.

Соблюдающих регулярно посты из обеих групп в целом оказалось только 2%, соблюдающих отчасти – уже более 20%. Причем, здесь нами отмечается связь соблюдения (отчасти) постов респондентами с их полом. В основном соблюдение постов распространено среди женской половины населения кряшенских селений обеих групп. Всего 77% от всех опрошенных нами, по их словам, никаких постов не соблюдало вообще. В обеих рассматриваемых группах таковых оказалось примерно одинаковое количество (соответственно 74 и 80%). Что касается соблюдения постов членами семей респондентов, то и здесь процентное соотношение оказалось примерно таким же. Так, только 3% из всей совокупности респондентов заявили о соблюдении «всех» православных постов членами своих семейств. В остальном, все здесь выглядело совершенно аналогично вышеприведенным цифрам.

Кроме того, в первой группе явно отдается предпочтение (в религиозном обиходе) церковной литературе на «кряшенско-татарском» языке (53%). Всего же, следует здесь отметить, имеется подобная литература дома у 45% опрошенных из обеих групп. При этом среди молькеевских кряшен отдается равное предпочтение как церковной литературе на русском языке (38%), так и аналогичной литературе на «кряшенском» (те же 38%).

Среди пестречинских кряшен, согласно данным опроса, лишь около 25% пользуются религиозной литературой на русском языке.

Языком регулярно посещаемого церковного прихода для 77% кряшен Пестречинского р-на является только татарский или, по их словам, «кряшенский». Меньшее количество (16%) посещает приход со службой на русском языке. Всего 7% сказали, что ходят в церкви со службой как на татарском, так на русском языке. Среди молькеевских такой приход, где идет служба только на «татарском» («крещенском»), посещает лишь 5% опрошенных. Еще 15% из числа молькеевских кряшен назвали языком своего церковного прихода «крещенско-татарский» в сочетании с чувашским и русским. Еще больше (20%) в этой группе было тех, для кого языком церковной службы был исключительно русский язык. Больше половины (54%) в молькеевской группе посещали приход только с чувашским и русским языком. И только 6% - исключительно с чувашским. То, что большинство представителей молькеевской группы высказались за русский и чувашский языки церковной службы, говорит лишь о том, что большинство верующих из их числа посещает церковь в близлежащем селе Турминское. К тому же, судя по общему настрою респондентов-кряшен из Кайбицкого района, для них не столь уж принципиально важно то, на каком именно языке ведется служба в посещаемом ими церковном приходе. Русский и чувашский языки воспринимаются как одинаково приемлемые в религиозной сфере наравне с родным татарским языком.

Довольно высок процент высказавшихся за открытие кряшенского церковного прихода в обеих группах - почти 91%. Причем среди пестречинской группы высказавшихся «за» оказалось больше на 8%: соответственно в пестречинской – 95%, в молькеевской – 87%.

Характерны результаты, полученные по вопросу о совместном праздновании «торжественных дат» церковного календаря с представителями соседних народов. Около половины (48%) всех опрошенных сказали, что отмечают религиозные праздники совместно с татарами-мусульманами,

особенно представители молькеевской группы (50% от всей группы). Отметим, что среди пестречинских кряшен таковых оказалось несколько меньше – 46%. Впрочем, по словам респондентов обеих групп, чаще всего им случается отмечать такого рода праздники совместно с русскими (всего – 58%). Из числа пестречинских об этом заявили 48%. Особенно это было отмечено представителями молькеевской группы – 66%. Столь же часто, по их утверждению, подобные праздники отмечаются совместно с людьми чувашской национальности (так же 66%). В целом, эти цифры свидетельствуют об отсутствии межконфессиональных барьеров в межличностном общении между кряшенами и татарами-мусульманами. Кроме того, этноязыковые различия, судя по всему, здесь также не играют заметной роли, поскольку общение как с чувашами, так и с русскими, идет абсолютно на равном уровне, что видно на примере молькеевских кряшен. При этом в случае с пестречинской группой конфессиональные различия опять же не являются препятствием для такого рода общения, т. к. высказавшихся «в пользу» русских здесь оказалось лишь на 2% больше тех, кто высказался «в пользу» татар.

Показательными оказались данные, выявленные в ходе опроса насчет отношения респондентов к браку их близких родственников с людьми другого (некряшенского) этнического происхождения. Характерно, что против браков с татарами-мусульманами высказалось 14% в обеих группах, что оказалось наиболее высоким количественным показателем в этом случае, поскольку процент отрицательно отнесшихся к браку с представителями других национальностей был явно ниже. Между тем, тех, кто в этом случае предпочел бы человека другой (не «татарской») национальности, хотя и не стал бы возражать против подобного выбора родственников, оказалось больше среди пестречинских (21% против 5% молькеевцев). Против браков с русскими высказалось только 2% из всех опрошенных. Немногим более, причем именно из числа молькеевских кряшен, высказалось против браков своих родственников с чувашами (9%) – поясним, что этот вопрос был

адресован только к кряшенам Кайбицкого района. Очевидно, что причина подобного процентного соотношения коренится именно в конфессиональном различии между кряшенами и татарами-мусульманами. По-видимому, различие религиозного характера и самосознание оказываются в данном случае решающими (несмотря на языковую общность кряшен и татар-мусульман). При этом, около 2% из пестречинской группы заявили, что к бракам с русскими относятся особенно хорошо (несмотря на разницу в языке). Впрочем, несмотря ни на что, большинство (около 70%) из всех опрошенных отметили, что национальность при заключении брака значения не имеет.

В целом, следует сделать вывод, что на материале данного опроса и полученных количественных результатов мы можем выявить взаимосвязь между религиозным самосознанием и этнической идентичностью у представителей двух этнографических групп кряшен. Во-первых, среди кряшен Пестречинского р-на более высокий уровень проявления религиозности соответствует выраженному кряшенскому этническому самосознанию. Очевидно, по этой же причине подавляющее число респондентов из пестречинской группы назвали русских в качестве наиболее близкого к кряшенам народа (84%). Между тем, почти половина (50%) из упомянутой группы назвала также и татар в числе наиболее близких к кряшенам народов. Главной причиной этого, как неоднократно поясняли сами респонденты, является общность языка у кряшен и татар-мусульман. Об этом, в частности, заявило 84% опрошенных из группы пестречинских кряшен. Главной же культурной чертой, сближающей кряшен с русскими, как и ожидалось, было названо общее вероисповедание (86% от всех опрошенных первой группы).

Кроме того, некоторая часть всех опрошенных из пестречинской группы в качестве наиболее близких к кряшенам национальностей наряду с русскими и татарами назвали также чувашей (10%) и удмуртов (около 1%). По всей видимости, здесь опять же сказывается единство религии, а также

сходство многих народных традиций и обычаев у тех, и других. «Мы кряшены у всех понемногу что-то берем» - как объясняли нам некоторые из жителей Кряш-Серды [ПМА 2005, РТ, Пестречинский р-н, с. Кряш-Серда]. Так, например, отмечалось сходство кряшенского костюма с традиционными костюмами чувашей и удмуртов; причем, по признанию самих информантов, сведения об этом были почерпнуты из республиканских телевизионных СМИ, где нередко освещается жизнь народов Татарстана.

Для молькеевских кряшен русские и чувашаи оказались примерно на одном уровне близости по отношению к «крещеным татарам» (соответственно 62% и 56%). Здесь, очевидно, играют роль родственные связи с чувашами и близкое соседство с ними. Иная картина у кряшен пестречинской группы объясняется этническими особенностями района расселения (исключительно русско-татарское окружение). Что же касается русских, то здесь главную роль, по всей видимости, сыграла близость религии. Почти, как и в первом случае, 83% опрошенных из Кайбицкого района заявили, что с русскими их сближает именно религия. Кроме того, главным фактором, сближающим их с чувашами, местные жители «крещено-татарского» происхождения опять же назвали религию (74% от всех опрошенных из молькеевской группы). В свою очередь, общность языка и здесь была названа главным связующим между кряшенами и татарами-мусульманами (за это высказалось 78% респондентов).

Т. о. мы видим, что в обоих случаях выбор наиболее «близкой» (в культурном и этническом плане) национальности зависит от конфессионального фактора, который одинаково действовал как у первой (в отношении русских), так и у второй (в отношении, как русских, так и чувашей) группы. Точно так же общность языка оказалась главным сближающим признаком в отношении татар-мусульман применительно к обеим этнографическим группам кряшен.

Явная двойственность и некоторая размытость этнического самосознания у представителей молькеевской группы объясняется, в том

числе, и историческими причинами, о которых упоминалось в одном из предыдущих разделов. Здесь играет роль и память о мусульманских предках, о чувашских предках, также, как и нынешние широко бытующие родственные связи с соседним чувашским населением. По словам одного из респондентов (с. Молькеево) в прошлом у многих местных жителей были «домашние» мусульманские имена, о которых не распространялись среди чужаков [ПМА 2005, РТ, Кайбицкий р-н, с. Молькеево]. До сих пор в ряде местных сел почитаются старые мусульманские кладбища (Хозесаново, Ст. Тябердино). О существовании в прошлом мусульманского кладбища в селе Молькеево до сих пор помнят некоторые местные жители.

В то же время, жители села Молькеево могут показать специально огороженный участок земли на перекрестке двух сельских улиц, где в прежние времена стояла православная церковь. Среди самих молькеевских кряшен определенное распространение ныне получила версия о принятии их предками крещения «от Ивана Грозного» [ПМА 2005, РТ, Кайбицкий р-н, с. Молькеево], что совсем не характерно для заказанских кряшен и тем более парадоксально с исторической точки зрения, поскольку хорошо известно, что предки молькеевских кряшен относились к числу «новокрещеных» (т. е. крестившихся в православие уже в XVIII в.). В свою очередь, для кряшен Заказанья (если говорить о более-менее активно интересующихся историей своего народа), напротив, более характерно представление о древних истоках формирования «кряшенского этноса», «изначально» исповедовавшего христианство. В то же время от представителей молькеевской группы, можно услышать высказывание такого рода: «Мы просто привыкли к православной вере, и какой смысл все это менять» [ПМА 2005, РТ, Кайбицкий р-н, с. Молькеево].

Как уже упоминалось, в среде кряшен Кайбицкого района имеет место даже некоторый языческий религиозный компонент. Речь идет о той небольшой части населения Старого Тябердина, которая известна в этнографической литературе под именем «некрещеных кряшен». Сами они

нередко называют себя «татарами-язычниками», а то и просто «татарами» (в зависимости от ситуации). Сейчас многие представители этой небольшой этноконфессиональной общности под влиянием местного православного окружения стали все чаще принимать крещение, делая, таким образом, выбор в пользу «кряшенско-татарской» идентичности. Так, «некрещеные» Старого Тябердина отмечают все те же православные праздники, что и остальное («крещено-татарское») население. В домах «язычников», насколько мне удалось убедиться, имеются даже «красные углы» с рушниками, наподобие православных. Но только вот самих икон в таком «красном углу» я не увидел. Вероятно, это лишь результат заимствования внешних атрибутов быта окружающего православного населения.

Между тем, еще не так давно (середина XX столетия) среди местных кряшен-язычников были люди, которые пытались активно препятствовать проникновению христианства (и соответствующих ему атрибутов) в свою среду. Вот, например, рассказ представительницы среднего поколения одного из семейств «некрещеных»: «Тетка моя упорная была язычница. Моей матери, которая уже креститься успела, нательный крестик тетка топором помяла. А потом умерла, ударившись головой об это самое место во дворе, на котором она материн крестик топором рубила. И еще, до смерти моего отца в доме даже иконы не было. А я вот сама креститься решила, потому что все говорят теперь: ты вот кряшенка и некрещеная» [ПМА 2006, РТ, Кайбицкий р-н, с. Старое Тябердино].

Многие из представителей группы «язычников» помнят свою родословную, представляющую собой довольно длинное (включающее 30 поколений) фамильное древо. С этим фамильным древом связывают свое происхождение несколько семей из числа «некрещеных кряшен» Старого Тябердина. Интересно отметить, что по свидетельству представителей упомянутых семейств, основатели их родословной носили мусульманские имена: Абдул и его сын Халиль [ПМА 2006, РТ, Кайбицкий р-н, с. Старое Тябердино]. Сейчас трудно объяснить, почему родоначальники данных

«языческих» семейств носили мусульманские имена. Действительно ли здесь имела место ситуация, когда мусульмане стали ассимилироваться в местном языческом окружении, «очувашившись» в религиозном отношении? Теперь на этот счет можно только строить предположения. Об исламе самим кряшенам-язычникам ныне напоминают древние мусульманские надгробия, стоящие на их особом «языческом» кладбище. Сохранились воспоминания о том, что в прошлом сюда приезжал некий старик-татарин (возможно, мулла) и читал рядом с упомянутыми древними надгробиями что-то вроде молитвы. В связи с вопросом о появлении здесь названных мусульманских надгробий сами кряшены-язычники высказывали предположения, что, возможно, в далеком прошлом язычники жили здесь под предводительством мусульманина [ПМА 2006, РТ, Кайбицкий р-н, с. Старое Тябердино].

Наличие мусульманских имен в основании родословной тябердинских кряшен-язычников можно объяснить и иначе. Вполне вероятно и то, что здесь имело место прямое заимствование «престижных» («модных») имен язычниками у соседнего мусульманского населения. К примеру, подобная ситуация наблюдается среди удмуртов-язычников Башкортостана, среди которых широко распространены мусульманские имена. Причиной тому является влияние соседнего татаро-башкирского населения. Не исключено, что подобного рода ситуация могла наблюдаться и в чувашско-татарском (языческо-мусульманском) пограничье, в местах нынешнего проживания кайбицких кряшен.

Сами «язычники» Старого Тябердина на вопрос о происхождении своей веры могут сказать так: «Она от Бога». К тому же, само название села Старое Тябердино (тат. *Орым Тәрбите*), как объясняли местные жители из числа «язычников», происходит от эпитета *тәңре бирде* в переводе на русский «Богом данное». В прошлом, по воспоминаниям моих информантов, для представителей этой группы была характерна установка на заключение браков с некрещеными чувашами. Сейчас подобные предпочтения остались в прошлом [ПМА 2006, РТ, Кайбицкий р-н, с. Старое Тябердино].

Попытаемся подвести итоги и сделать выводы из приведенных здесь сведений и материалов. Главной проблемой, которая здесь рассматривалась, было взаимодействие религиозной и этнической компоненты этнокультурной идентичности кряшенского населения двух указанных районов Республики Татарстан. Анализ данной проблемы проводился на основе данных, полученных в ходе анкетного опроса, непосредственных наблюдений, отчасти и углубленных интервью. Основным выводом здесь можно считать тот факт, что для этнической идентичности представителей двух рассматриваемых этнографических групп кряшен фактор религиозной принадлежности имеет неодинаковое значение. В двух разных этнокультурных контекстах сама религиозная идентичность по-разному проявляет себя, хоть речь и идет о двух близкородственных группах, формально принадлежащих к одной этноконфессиональной общности. Это я и попытаюсь проиллюстрировать ниже.

Начнем с того тезиса, что если в случае с кряшенами пестречинской группы (как, по-видимому, и в случае с другими группами кряшен Заказанья) большая укорененность в религиозной традиции, как правило, сопутствует выраженному кряшенскому этническому самосознанию, то в случае с молькеевской группой фактор религиозной принадлежности действует по-другому. В среде пестречинских кряшен, судя по нашим опросам и подсчетам, наблюдается тенденция к усилению выраженности особого этнического самосознания в зависимости от уровня религиозности. По всей видимости, для людей более религиозных, как правило, характерна и более четкая «кряшенская» этническая (или этноконфессиональная) идентичность.

Особо надо сказать, что к тому же выводу приходит на страницах своей монографии «Русская Православная Церковь и новая религиозная ситуация в России» этнолог-религиовед О. Е. Казьмина, указывая на наличие четкого особого этнического самосознания у кряшен Заказанья, сильнее всего выраженного у более религиозных представителей кряшенского народа [Казьмина 2009: С. 153]. В данном случае О. Е. Казьмина ссылается на

данные полевого опроса кряшенского населения РТ во время экспедиции 2001 г. от кафедры этнологии МГУ. Поскольку мне самому довелось принимать участие в указанной экспедиции, приведу здесь в качестве сравнительных данных некоторые результаты собственных этнографических наблюдений в кряшенских деревнях Мамадышского, Тукаевского, Нижнекамского районов. Так, к примеру, отличающееся особой религиозностью население села Большие Аты (именно здесь был открыт один из первых кряшенских приходов уже в постсоветское время) так же продемонстрировало сильную приверженность идее «кряшенскости» и своей этнокультурной самобытности. Все местные жители из числа опрошенных нами назвали себя кряшенами «по национальности», и никак иначе. Подобного рода тенденция была отмечена нами и в других кряшенских селениях указанных районов. Православная религия и соответствующие ей бытовые традиции и обряды, как правило, осознавалась респондентами кряшенского происхождения как главная культурная черта, отличающая их от остального татароязычного (преимущественно мусульманского) населения. «Татарами не хотим быть – пусть лучше нас россиянами запишут, чем татарами» - так говорила одна из прихожанок часовни в деревне Бурды Тукаевского района, отвечая на вопрос о национальной принадлежности кряшен в связи с предстоявшей тогда переписью 2002 г [Личные записи автора за 2001 г.].

Весьма показательно, что, несмотря на примерно один и тот же процент (в обеих рассматриваемых здесь этнографических группах) лиц, назвавших себя «православными», более «воцерковленных» верующих среди пестречинских кряшен оказалось заметно больше, как это и было показано выше. Кроме того, количество постоянно посещающих церковь среди пестречинских кряшен оказалось больше в процентном отношении, чем среди молькеевских. В первой группе также было больше соблюдающих посты и заметно больше предпочитающих церковную литературу на «кряшенском языке». Последняя особенность еще не свидетельствует об

уровне религиозности как таковом, но свидетельствует об укорененности в своей этноконфессиональной традиции и предпочтении «своего» языка в религиозном обиходе.

Немаловажно отметить, что более религиозные люди, по моим наблюдениям, были более отрицательно настроены по отношению к бракам своих родственников с татарами-мусульманами. В то же время насчет возможных браков своих родственников с представителями русской этнической общности некоторые респонденты из первой группы отзывались особенно положительно. Здесь опять же речь идет о более религиозных людях, причем, преимущественно, пожилого возраста. По-видимому, для придерживающихся православной традиции кряшен становится актуальным представление о себе как о народе, наиболее близком к русским (благодаря общности религии), но со своим, «кряшенским», языком и некоторыми своеобразными обычаями. Нельзя не учитывать и то, что в сознании кряшенского населения (особенно людей пожилого возраста) закрепилось представление, что татары – это непременно мусульмане, в отличие от православных кряшен. В свою очередь русские воспринимаются как народ одного с кряшенами вероисповедания и по этой причине более близкий к ним. «Русский народ для нас предводитель, мы за ним идем» - так охарактеризовал настрой своей паствы священник о. Иоанн из села Большие Аты, общаясь с нами во время экспедиции 2001 г.

В этой связи нельзя забывать и о влиянии представителей православного духовенства кряшенского происхождения на подопечную им паству, преимущественно состоящую из единоплеменников. Огромную роль в деле возрождения в Татарстане кряшенских приходов и общем оживлении религиозной жизни в среде кряшен сыграл о. Павел (Павлов), настоятель Тихвинской церкви в Казани. Кряшенскую духовную миссию при Казанской епархии сейчас возглавляет о. Дмитрий (Сизов), родом из чистопольских кряшен, ведущий службу в церкви села Кряш-Серда.

В свою очередь, для людей не особенно религиозных, но считающих себя патриотами своего (кряшенского) народа, доказывающих его древность, самобытность и т. п. может быть характерна тенденция все больше осознавать себя православными. Но в данном случае, религиозная принадлежность будет лишь важной компонентой этнокультурной идентичности, в той или иной степени сближающей индивида с другими представителями своего народа.

Специфика проявления этноконфессиональной идентичности молькеевских кряшен заключается в совсем ином характере связи между религиозным и, собственно, «национальным» самосознанием представителей названной локальной группы. Первый вывод, достаточно осторожный, это – отсутствие явственной связи между уровнем религиозности и этнической идентичностью; второй вывод – православное вероисповедание в данном случае только отделяет молькеевских кряшен от татарско-мусульманской этнической общности, но не способствует формированию особой, определенно выраженной «кряшенской» идентичности. Религиозная отличительность молькеевской группы кряшен на фоне основного татарского этнолингвистического массива, по-видимому, способствует только ее обособлению, но не сближает с остальными кряшенами РТ. Здесь, в частности, подразумевается тенденция к определенной консолидации на основе общей этнокультурной и религиозной идентичности, условно обозначаемой как «кряшенскость».

Можно предположить, что причиной тому являются сохранившиеся воспоминания о мусульманском и языческом прошлом, в том числе и соответствующие священные места (старые мусульманские кладбища на территории селений, запечатлевшаяся в местном фольклоре память о сельских мечетях), являются одной из основных исторических причин сравнительно слабой и неопределенной выраженности у молькеевских кряшен специфического этноконфессионального самосознания. Определенную роль здесь, вероятно, сыграл также чувашский этнический

компонент и сильное влияние чувашских народных верований, что особенно сильно заметно в религиозных представлениях «некрещеных кряшен».

Более того, в среде молькеевских кряшен мне приходилось даже сталкиваться с каким-то настороженным отношением к выраженным проявлениям последовательной религиозности (или иначе православной воцерковленности). «Здесь если будешь, скажем, посты все соблюдать, в церковь ходить, как полагается часто, то остальные решат: это, мол, очень грешная женщина, раз все в церковь ходит и молится»: - так отзывалась об этой ситуации одна жительница Старого Тябердина, средних лет [ПМА 2006, РТ, Кайбицкий р-н, с. Старое Тябердино]. Не могу со всей точностью сказать, характерно ли подобное отношение к «церковной» религиозности для жителей остальных кряшенских селений Кайбицкого района. Но, по-видимому, весьма небольшой процент (меньший, чем в пестречинской группе) более или менее «воцерковленных» уже говорит сам за себя.

Возможно, слабая связь между православным вероисповеданием и этнической самоидентификацией (в данном случае довольно размытой) объясняется исторически наблюдавшейся конфессиональной неустойчивостью в этом районе татарско-чувашского пограничья. Подобная неустойчивость, видимо, связана с наличием перечисленных выше этнокультурных факторов: смена мусульманства, с одной стороны, а с другой стороны чувашского язычества православным христианством, соответственно, татарскими и чувашскими предками молькеевских кряшен. Таким образом, влияние исторической и родовой памяти на этническую и конфессиональную идентичность в настоящем контексте остается важным и актуальным вопросом.

Что касается кряшен пестречинской группы то, в связи с означенной проблемой, нельзя не вспомнить и упоминавшееся в разделе 2.2 «Традиционная религиозность и этнокультурная идентичность кряшен» миссионерские сообщения о связи следования своим традиционным верованиям «старокрещеных» и их склонностью к восприятию

православного вероучения. Между тем, можно сделать вывод, что именно органическое наложение христианства на старые верования способствовало у рассматриваемой группы устойчивого этноконфессионального кряшенского самосознания. Немаловажно и то, что в данной этнокультурной среде (Пестречинский р-н) какие-либо пережитки ислама практически не прослеживаются.

Этнологии, как науке, давно известно о том, какое огромное влияние оказывает та или иная религия на весь образ жизни, исповедующих ее групп людей (в том числе и этнических групп). Ее влияние отражается как на бытовом укладе, так и, в наибольшей степени, на этнокультурной идентичности и самоидентификации носителей какой-либо конкретной религиозной традиции. Например, говоря здесь о кряшенской тематике, следует отметить тот факт, что именно православное вероисповедание в свое время резкой чертой отделило кряшен от татар-мусульман. Это разделение выразилось в этнокультурном облике кряшенского населения, включая как бытовую культуру, так и их групповую самоидентификацию, не говоря уже о духовных воззрениях. В то же время, несомненно, что в XX веке произошли коренные изменения в жизни народов нашей страны, коснувшиеся в равной степени, как татар-мусульман, так и кряшен. Хорошо известно, что эти изменения способствовали стиранию многих культурных барьеров и различий в бытовом укладе, связанных с религиозной традицией. Кроме того, общая секуляризация всей сферы культуры также была налицо. Причем, названная тенденция была, в целом, одинаково характерна как для мусульманского, так и для православного населения Татарстана.

Между тем, в постсоветские годы, когда наблюдалось довольно быстрое возвращение религии в различные сферы общественной жизни, вновь актуализировалась и религиозная идентичность, а также ее связь с этническим самосознанием. Данная тенденция не обошла стороной в том числе и мусульманскую часть татарского этноязыкового сообщества Республики. Об этом свидетельствуют данные статистических исследований,

проводившихся в Татарстане в 90-е годы XX в. и представленных в исследовании Д. Горенбурга, посвященном этнической мобилизации в ряде национальных республик РФ в постсоветское время. Так, согласно его исследованию, те из татар РТ, кто так или иначе идентифицировал себя с исламом, больше склонялись к поддержке «культурного национализма» и «регионального сепаратизма» [Gorenburg 2003: P. 180]. Приводимый в его работе статистический анализ опросов татарского населения РТ показал, что принадлежность к исламу имеет высокую корреляцию с уровнем поддержки национального движения респондентом. Т. е. люди, называвшие себя мусульманами, больше поддерживали татарский национализм, чем те, кто не называл себя мусульманином. В целом, наиболее выраженными националистами оказывались те, кто лишь идентифицировал себя в качестве мусульман, но мало практиковали саму религию. Получается, что принадлежность к исламу является в этом случае лишь частью этнокультурной идентичности и политической ориентации респондентов татарского происхождения [Gorenburg 2003: P. 184].

Этот факт (только уже в отношении православия как религии большинства кряшен), в частности, подтверждается данными наших анкетных опросов и общими этнографическими наблюдениями в среде кряшенского населения Татарстана разных районов республики. При этом выраженность религиозной идентичности не всегда связана с уровнем религиозности как таковой, а определяется во многом фактором этнокультурной принадлежности (т. е. тем, что можно условно назвать «кряшенскостью»). Тем не менее, характер и особенности проявления этнокультурной принадлежности могут существенно варьировать в пределах одной (что, впрочем, условно) этноконфессиональной группы. Данный фактор оказывает влияние и на специфику религиозной идентичности, в двух рассматриваемых здесь случаях по-разному взаимодействующей с этнической идентичностью представителей интересующих нас этнографических групп.

Новую актуальность кряшенский вопрос в Республике Татарстан приобрел после поджогов православных церквей (все эти церкви были из числа восстановленных, в них велись богослужения) в селах Крещеные Казыли, Ленино, Албаево в 2013 г. (основное население всех трех населенных пунктов – кряшены). Все эти поджоги были расценены республиканской прокуратурой как террористические акты [Муллина 2016: С. 140]. Практически никто не сомневается в причастности к этим поджогам радикальных исламистов, действующих на территории РТ уже не один год. В данном случае теракты в виде поджогов, направленные против ряда кряшенских приходов можно рассматривать как прямую агрессию по отношению к Православной церкви как таковой. Так раньше, в начале 2000-х имели место протесты «Иттифака» и ТОЦ против строительства православной церкви в Набережных Челнах, попытки поджога открывавшегося в городе кряшенского прихода. Но при этом не отмечалось случаев прямого насилия или злостного вандализма на почве религиозной или национальной нетерпимости, а Татарстан приводился как пример мирного и толерантного сосуществования людей разных вер и национальностей. Между тем, именно радикальный исламизм в настоящее время может стать угрозой для мирного и спокойного существования кряшенских православных общин Татарстана и, более того, межрелигиозных отношений во всей республике.

На фоне подобного рода инцидентов (поджоги и попытки поджогов церквей) следует ожидать обострения чувства этнической и религиозной обособленности у кряшенского населения республики, в особенности, надо думать, у наиболее верующей его части. И это, в свою очередь, может способствовать усилению взаимного отчуждения православной и мусульманской общин внутри татарской языковой общности волго-уральского региона, что вряд ли можно считать благоприятной тенденцией. Радикальный исламизм, чьи адепты пытаются посеять вражду и взаимное недоверие между последователями ислама и христианами, сейчас

представляет реальную опасность для стабильности межнациональных и межконфессиональных отношений в регионе. При этом особую неприязнь у них, по-видимому, вызывает православное христианство, утвердившееся в среде кряшен, татароязычного этнического сообщества, но придерживающегося иной религии, чем преобладающее большинство татар.

Т. о. можно сделать вывод об усилении роли религии в «кряшенской проблеме» буквально за последние годы, о чем довольно недвусмысленно свидетельствуют вышеприведенные факты, связанные с террористическими покушениями на православные приходы. Можно предположить, что это, в свою очередь, повлияет на усиление значимости религиозного самосознания у кряшен Татарстана в целом. Так же есть основания считать, учитывая все вышеприведенные данные, что в перспективе процессы этнического самоопределения и самоидентификации будут проходить у представителей молькеевской и заказанской групп кряшен неодинаково.

Заявившее о себе в недавнее время движение «православных татар», основа которого – это татарская православная община Москвы при храме св. апостола Фомы на Кантемировской (приход в недавнем прошлом возглавлял о. Даниил Сысоев, погибший от руки террориста-ваххабита, совершившего это убийство, судя по всему, на почве религиозной вражды), неоднократно, устами своих лидеров, пыталось заявлять о своем религиозном и этнокультурном единстве с кряшенами. Считая кряшен частью «православных татар» России, они с этой точки зрения высказываются за объединение с ними на основе общей веры и одного языка. Впрочем, подобного рода перспектива не вызвала никакой положительной реакции как среди представителей официальных общественных организаций кряшен Республики Татарстан, так и кряшенского православного духовенства, выразивших скептическое отношение к подобного рода инициативе лидеров «татарской православной общины» и попросивших не отождествлять кряшен с «православными татарами» [см. [http://www.tuganaylar.ru/tt/the-news-tat/item/2988-zmenyat-li-kryashenyi-svoi-ikoni-na-pravoslavnyie-shamaili?.](http://www.tuganaylar.ru/tt/the-news-tat/item/2988-zmenyat-li-kryashenyi-svoi-ikoni-na-pravoslavnyie-shamaili?)]. По

мнению главы Кряшенской духовной миссии при Казанской епархии о. Дмитрия (Сизова), для кряшен совершенно нет никакой пользы в сотрудничестве с данной организацией в ее стремлении заниматься проповедью православия среди татар вообще, тем более если речь пойдет о какой-либо прозелитской деятельности в их среде. И причина здесь в том, что не в интересах кряшен портить отношения с республиканским руководством или, тем более, способствовать теми или иными неосмотрительными действиями напряженности в отношениях между мусульманским сообществом региона и местным православным сообществом [Личные записи автора за 2017 г.]. В то же время сохранение и отстаивание своей этнической самобытности остается одной из наиболее актуальных задач для современного кряшенского движения (это касается как духовных, так и светских его представителей) в нынешней непростой «постсекулярной» реальности [см. Хабермас 2002] с ее противоречивыми политическими и социокультурными тенденциями.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Особенности этнокультурной идентичности двух локально-этнографических групп кряшен (молькеевской и пестречинской, входящей в примёшинскую подгруппу заказанского ареала) связаны прежде всего с факторами времени и места их формирования. Группа кряшен Пестречинского района РТ, как и в целом кряшены Заказанского ареала, исторически относятся к числу «старокрещеных». Предки молькеевских кряшен относятся к числу «новокрещеных», причем на их этнографический облик оказал заметное влияние чувашский этнический компонент. Кроме того, у представителей молькеевской группы до сих пор сохраняется память о мусульманских предках, что совершенно отсутствует в народной памяти кряшен Пестречинского района.

Качественный поворот в государственной религиозной политике по отношению к народам Среднего Поволжья произошел, когда в православной миссионерской практике стала применяться новая образовательно-просветительская система, созданная Н.И. Ильминским и основанная прежде всего на использовании родного языка в деле религиозного просвещения местных народов, обращенных в православие, причем, впервые данная методика стала применяться именно в среде кряшен. В результате все большее число «старокрещеных» стало приобщаться к православной культуре и осознавать себя в качестве православного этноконфессионального сообщества. Это также стало фактором, в значительной мере предотвратившим массовое «отпадение» кряшен в ислам под влиянием активной прозелитской деятельности мусульманских проповедников. Появляется первая интеллигенция, представители которой начинают заявлять о себе именно как о кряшенах по «национальной» принадлежности. В их среде зарождается сознание своей принадлежности к особому народу православного вероисповедания – кряшенам. Этот момент следует считать поворотным в истории формирования особой кряшенской этнической

идентичности, когда в среде «крещено-татарской этнографической общности» зародилось особое этноконфессиональное самосознание, первым носителем которого стал слой образованных людей, «выходцев из народа». Формирование кряшенской идентичности происходило в русле тех процессов смены конфессиональной идентичности на этническую, которые вообще были характерными для конца XIX – начала XX вв. и имели место в различных регионах, в том числе среди тюркских народов.

Один из важных выводов нашей работы заключается в том, что заметные различия между примёшинской (как части заказанской) группой и молькеевской сохраняются до сих пор, и особенно заметно они проявляются в различиях этнической идентичности их представителей. Так, у пестречинских кряшен (примёшинская группа) более 70% назвали себя «кряшенами по национальности», а для молькеевских кряшен характерно в значительной мере размытое и скорее двойственное, неопределенное этническое самосознание – большинство из этой группы относили себя к «крещеным татарам» или же просто «к татарам» в зависимости от ситуации, тогда как принадлежность к «кряшенам» для них оказывается далеко не на первом плане.

Кроме того, различаются автостереотипы у представителей двух групп, а также отчасти представления о том, какой народ наиболее близок кряшенам. У кряшен пестречинской группы исследованием зафиксирована положительная связь между уровнем религиозности и выраженностью кряшенской этнической идентичности. У молькеевских подобная связь не выявлена.

У примёшинских кряшен в настоящее время постоянно функционируют два православных прихода со службой на родном языке, однако «воцерковленность» населения здесь в целом невелика, и уровень знания и соблюдения православных обрядов остается весьма скромным.

Исследование показывает, что в настоящее время процесс воспроизводства кряшенской этнической идентичности возможен прежде

всего на основе принадлежности к православию. При этом имеется в виду не столько религиозное поведение, сколько самосознание. Усилению обособленности может способствовать проявление агрессии со стороны радикальных исламистских групп.

В общих постсоветских условиях (если брать временной разрез) и в условиях одного региона, в пределах Республики Татарстан (местоположение в пространстве), мы видим у представителей двух рассматриваемых групп разное проявление этнической идентичности и разный характер взаимодействия названной идентичности с религиозным самосознанием. Общественное движение кряшен начинало формироваться еще в 1990-х годах прежде всего в Набережных Челнах и в Казани, и его «кадровый актив» имел близкие к этим краям региональные корни (т. е. это районы Закамья и восточного Закамья). В географическом плане эти места находятся далеко от района кряшенско-татарско-чувашского пограничья, каким является ареал расселения молькеевских кряшен, живущих в Кайбицком районе РТ. Среди молькеевских кряшен скорее всего будет и впредь наблюдаться преобладание «татарской» или «крещено-татарской» идентичности, о чём говорит отсутствие всякой включенности молькеевских кряшен в общественное движение кряшен Татарстана. Ряд культурных особенностей, прежде всего – православное вероисповедание, создает этнокультурный барьер между молькеевскими кряшенами и татарами-мусульманами, но в то же время не способствует их консолидации с другими кряшенами, что связано, по всей видимости, с иной самоидентичностью, особенностями взаимодействия кайбицких кряшен с соседним чувашским населением (обширные близкородственные связи, знание чувашского языка), со спецификой исторической памяти (принятие православия лишь в XVIII в.), с наличием в прошлом мусульманских и чувашских «корней».

Рост значимости религии в татарско-мусульманском сообществе Среднего Поволжья в постсоветское время по-новому поставил вопрос соотношения религиозности и выбора этнической самоидентичности в среде

кряшен Татарстана. Свою роль играет и фактор современного «нациестроительства» в Республике, которым озабочена местная элита с начала процессов «суверенизации» еще в 1990-е годы. Этим фактором определялся официальный курс на «интеграцию» кряшен в состав татарского народа, согласно которому кряшены – те же татары, только с православным вероисповеданием.

Начиная с 1990-х годов, с институционализацией этнического движения кряшен, возрождением кряшенских церковных приходов, кряшенская идентичность смогла заявить о себе и проявиться более явным образом. В то же время пример группы молькеевских кряшен показывает, что фактор общих изменений в сфере общественно-политической жизни страны в постсоветское время (новый религиозный «ренессанс», «национальное возрождение», суверенизация и т. п.), не везде и не во всех случаях сказывается одинаково.

Этносоциологический подход, использованный в данном исследовании, избавляет от необходимости загонять вопрос о статусе рассматриваемых локально-этнографических групп кряшен этнических групп в прокрустово ложе выбора между «субэтносом в составе татарского народа» и «отдельным тюркским этносом с православным вероисповеданием» и показывает, что даже внутри каждой из этих групп существуют различные варианты этнической идентичности.

Можно также сделать вывод, что вопрос о «принадлежности» или «непринадлежности», скажем, к татарской нации часто оказывается предметом личного выбора и личных жизненных стратегий индивида. Это тем более актуально, если в стране (как, например, Россия – СССР) происходили фундаментальные трансформации в общественно-политическом устройстве и неоднократные смены политического строя за один только XX век. Фактор такого рода трансформаций сказался на истории кряшен как этноконфессионального сообщества и на особенностях идентичности его представителей.

## Приложение

### Глоссарий

1. *Братство св. Гурия* – нередко в литературе просто Братство; православное миссионерское общество, основанное 4 октября 1867 г. по инициативе Н. И. Ильминского и названное в честь Казанского архиепископа святого Гурия (Руготина). Главной целью деятельности Братства было христианское просвещение народов Урало-Поволжья и Сибири через распространение начального образования на их родных языках посредством сети миссионерских школ. Благодаря этим мерам православие укрепило свои позиции в среде «старокрещеных татар» (кряшен), у них появилась своя письменность на основе кириллицы; зародилась первая кряшенская интеллигенция, духовенство.

2. *Институционализм* – теоретическое направление в этнологии (социальной антропологии) представляющее собой одну из разновидностей *конструктивизма*. Институционалистская концепция предполагает активное участие самих «этнических активистов», «народных представителей» в конструировании идентичности того или иного этнического сообщества.

3. *Кереметь* – у народов Среднего Поволжья и Прикамья (в т. ч. кряшен) обычно священное почитаемое место (овраг, дерево, роща и т. п.) отождествляемое с духом-хозяином этого места, которому делались подношения. У кряшен, согласно миссионерским источникам имелись керемети в честь Бога («Тянгре-кереметь»), отдельных христианских святых.

4. *Крещеные татары* – собирательное название для ряда этнолокальных групп татароязычного (по преимуществу) населения Волго-Уральского региона примерно с XVI по нач. XX вв. Часть «крещеных татар» (преимущественно «старокрещеных») можно считать предками современных *кряшен*. Термин «крещеные татары» иногда применялся и к некоторым тюркоязычным этническим группам Южной Сибири.

5. *Кряшенское этноконфессиональное сообщество* – татароязычное этноконфессиональное сообщество с преимущественно православным вероисповеданием, наличие которого может с определенностью фиксироваться с XIX столетия, когда в письменных источниках появляется этноконфессионализм *кряшен*.

6. «Кряшенско-татарский язык» – условное обозначение языка специальной православной церковной литературы, издававшейся для кряшен на их родном наречии усилиями Братства св. Гурия, начиная со второй половины XIX в.

7. *Курбан (курман)* – в религиозных традициях ряда народов Урало-Поволжья (как мусульманских, так и, отчасти, христианских) и некоторых сопредельных регионов обряд жертвоприношения, обычно приуроченный к определенной сезонной дате, связанной с циклом сельскохозяйственных работ. У кряшен данный обряд называется «курбан буткасы» (жертвенная каша) и отмечен известным религиозным синкретизмом, в нем переплетаются языческие и, частично, христианские представления.

8. *Нагайбаки* – исторически часть «крещено-татарского» (кряшенского) населения Южного Урала, имеющая признаки этносоциальной группы (входили в состав Оренбургского казачьего войска в XVIII - нач. XX в.). В настоящее время *нагайбаки* – коренной малочисленный народ России. Основной ареал расселения – Нагайбакский и Чебаркульский р-ны Челябинской области.

9. *Нардуган* – народный праздник у народов Среднего-Поволжья (в т.ч. кряшен), приходившийся на время между Рождеством и Крещением и связанный с зимним солнцестоянием, во многом близок к восточнославянским Святкам. До настоящего времени известен в некоторых кряшенских селениях, сейчас в нем преобладают фольклорно-игровые мотивы с элементами современных реконструкций.

10. *Новокрещенные (новокрещены)* – в письменных источниках XVI-XVII вв. представители т. н. «инородческого» (как мусульманского, так и

языческого по вероисповеданию) населения бывшего Казанского ханства, принявшие православие вскоре после присоединения Казани к Московскому царству.

11. *Новокрещенные татары* – в миссионерских источниках XIX татароязычное население региона Среднего Поволжья и Приуралья, потомки татар и некоторых других малых по численности этнических групп (к примеру, бесермяне), принявших православие в XVIII в. Несмотря на официальную принадлежность к православию в быту большинство *новокрещенных татар* продолжало придерживаться норм исламской религии.

12. *Питрау* (Петров день) – один из основных традиционных народных праздников кряшен, соответствующий дню Св-х апостолов Петра и Павла по православному календарю. В постсоветский период приобрел неформальный статус главного «общенационального» праздника кряшен Татарстана и сопредельных территорий.

13. *Симек* (Троица) – в настоящее время считается главным народным праздником у т. н. молькеевских кряшен (что отличает их от кряшен других этнографических групп), соответствует (нередко лишь приблизительно) празднику Св. Троицы православного церковного календаря.

14. *Синкретизм религиозный* – характерная особенность народных верований кряшен, фиксируемая по данным источников XIX-XX вв., и основывающаяся на сочетании языческих, христианских и отдельных мусульманских религиозных представлений.

15. *Старокрещенные татары* – татароязычное население Среднего Поволжья и Приуралья, потомки «крещеных татар», «новокрещенов» (и некоторых других меньших по численности групп) принявших православие в XVI-нач. XVII вв. Со второй половины XIX века к «старокрещеным» стало применяться название *кряшены*.

16. *Хирти* – малая этнографическая группа в составе низовых чувашей-*анатри*, непосредственно соседствует с районом расселения молькеевских

кряшен, которые очень близки к *хирти* по своей традиционной материальной культуре.

17. *Чук (учук)* – коллективное сезонное моление (в прошлом нередко с жертвоприношением животных) у кряшен, чувашей, некоторых других народов Среднего Поволжья, проводившееся с целью обеспечения благоприятных природных условий и общего благополучия сельской общины.

18. *Этническая идентичность* – принцип соотношения и самоотождествления человеческого индивидуума с тем или иным этническим сообществом, определяемый процессами социализации человека в том или ином социуме.

19. *Этничность* – одна из форм организации культурных различий (по Ф. Барту). Понятие основано на процессуальном понимании сущности этнических сообществ, в связи с чем делается упор на факторах контекстуальной изменчивости, исторической прерывистости данного явления.

20. *Этноконфессиональное сообщество* – этническое сообщество, исторически сложившееся на основе конфессиональной специфики, отличающей его от соседних этнически близких аналогичных сообществ.

21. *Язычество народов Урало-Поволжья* – комплекс народных верований дохристианского или домусульманского происхождения у части неславянского населения региона (как тюркского, так и угро-финского), также термин язычество может быть применен к дохристианским верованиям предков кряшен (тем более представителей малой конфессиональной группы кряшен-язычников Кайбицкого р-на РТ).

## Библиография

Административно-территориальное деление Республики Татарстан. Статистический сборник. Казань, Издательский центр Татарстана. 2005. 215 с.

Альмеева Н. Ю. Календарное пение татар-кряшен и его роль в этнокультурологических реконструкциях // Языки, духовная культура и история тюрков: традиции и современность: Труды международной конференции. Т. II. Казань, б. и., 1992. с. 187 - 190.

Амирханов Р. Ислам и национальная идеология татарского народа. // Исламо-христианское пограничье: Итоги перспективы изучения. Казань, б. и. 1994, с. 20-29.

Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма. Москва, Кучково поле, 2016, 413 с.

Антонов Н. П. К вопросу о судьбе кряшен. Набережные Челны, ООО Камский издательский дом, 2001, 32 с.

Апаков. М. Рассказы крещеных татар д. Тавелей и Алексеевского выселка Ямашевского прихода Чистопольского уезда о происхождении кереметей. Казань, Типогр. Университета, 1876, 17 с.

Атаманов М. Г. По следам удмуртских воршудов. Ижевск, Удмуртия, 2001, 2015 с.

Ахметьянов Р. Т. Общая лексика духовной культуры народов Среднего Поволжья. Москва, Наука, 1982, 144 с.

Барт Ф. (ред.) Этнические группы и социальные границы. Москва, Новое издательство, 2006, 200 с.

Баязитова Ф. С. Говоры татар-кряшен в сравнительном освещении. Москва, Наука 1986. 248 с.

Беляков Р. Ю. Кряшенский вопрос в Демократической и Советской России (1917-1925гг.) // Материалы научно-практической конференции на

тему «Этнические и конфессиональные традиции кряшен: история и современность». Казань, б. и. 2001, С. 149-152.

Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности: Трактат по социологии знания. Москва, Медиум, 1955, 322 с.

Большая Российская Энциклопедия (в 35 т.). Т. 27. Москва, Изд-во БРЭ, 2015, 767 с.

Бромлей Ю. В. Очерки теории этноса. 2-е доп. изд-е. Москва, URSS: Издательство ЛКИ, 2008, 436 с.

Бромлей Ю. В. Этнос и эндогамия. // Советская этнография. № 6, 1969, с. 84-91.

Брубейкер Р. Этничность без групп. Москва, Издательство ВШЭ, 2012, 408 с.

Бурдые П. Идентичность и репрезентация: элементы критической рефлексии идеи «региона». // Ab Imperio. №3, 2003, с. 45-60

Бурдые П. Практический смысл. СанктПетербург, Алетейя, 2001, 562 с.

Валеев Ф. Т., Томилов Н. А. Татары Западной Сибири: история и культура. Новосибирск, Наука. Сибирская издательская фирма РАН, 1996, 224 с.

Викторин В. М. Проблемы этнокультурной специфики кряшен и нагайбаков в общественно-политических дискуссиях рубежа XX-XXI вв. // Этноисторические и социокультурные проблемы самоидентификации кряшен: Материалы публичных чтений памяти ученого-краеведа М. С. Глухова 12 ноября 2005 г. Казань, б. и. 2008, с. 17-42.

Викторин В. М. Ранний монотеизм в аграрном «языческом» ритуале татаро-чувашского межэтнического пограничья // VI Конгресс этнографов и антропологов России, С.-Петербург, 28 июня – 2 июля 2005 г.: Тез. докл. отв. ред. Ю.К. Чистов; Ассоциация этнографов и антропологов России, РАН. ИЭА, МАЭ им. Петра Великого (Кунсткамера). Санкт-Петербург, МАЭ РАН, 2005. С. 26—27.

Волков Н. П. Культура кряшен Башкортостана. Издание 2-е дополненное и исправленное. Нижнекамск, Издательство НМИ, 2007, 308 с.

Воробьев Н. И. Кряшены и татары (некоторые данные по сравнительной характеристике быта). // отд. оттиск из журнала Труд и хозяйство. 1928. №5. 12 с.

Воробьев Н. И. Некоторые данные по быту крещеных татар (кряшен) Челнинского кантона ТССР. // Вестник научного общества татароведения. 1927. №7, с. 157-173.

Воробьев Н. И. Отчет о поездке с этнографической целью в Свияжский и Тетюшский кантоны ТССР летом 1927г. // Вестник татароведения. 1928. №8, с. 100-111.

Всероссийский рабоче-крестьянский и красноармейский съезд кряшен (1; 1920; Казань): Протоколы. Казань, Театр. кряшенск. изд-во, 1921. 59 с.

Всесоюзная перепись населения 1939 г.: Основные итоги. Москва, Наука, 1992, 254 с.

Гаврилов Б. Погребальные обычаи и поверья старо-крещеных татар деревни Никифоровой Казанской губернии Мамадышского уезда. // Известия по Казанской епархии. № 9, 1874, С. 245-257.

Гараев Д. И. Мордва-каратаи: уходящие традиции. Видеодокументация исчезающей культуры. // Диаспоры Урало-Поволжья: Материалы межрегиональной научно-практической конференции (Ижевск 28-29 окт. 2004 г.). Ижевск, б. и. 2005, с. 235-237.

Гирц К. Интерпретация культур. Москва, РОССПЭН, 2004, 560 с.

Глухов М. Tatarica. Энциклопедия. Казань, Ватан, 1997, 504 с.

Глухов-Ногайбек М. Судьба гвардейцев Сеюмбеки. Казань, Ватан, 1993, 285 с.

Григорьев Д. Зовите нас крещенами. // Известия по казанской епархии. 1906. VIII. С. 450-454.

Грузины. \ Отв. ред. Бериашвили Л. К., Меликишвили Г. А., Соловьева Л. С., Москва, Наука, 2015, 812 с.

Гумилев Л. Н. Этногенез и биосфера Земли. Свод №3. Международный альманах. Москва, Танаис ДИ-ДИК, 1994, 544 с.

Данилов С. Воспоминания старокрещеного татарина из его жизни. // Странник. 1872. Т. 3. С. 8-31

Дунаева Т. Г. Кряшеноведение: Библиографический указатель. Казань, Издательство КГУКИ, 2008, 282 с.

Евстигнеев Ю. А. Российская Федерация: народы и их подразделения. Краткий этнологический справочник. Санкт-Петербург, Издательство СПбГУ, 2003, 221 с.

Елисеев Е. Учреждение противомусульманской миссии в Тобольской епархии. Санкт-Петербург, Книговед, 1902, 20 с.

Золотницкий Н. И. Корневой чувашско-русский словарь, сравненный с языками и наречиями разных народов тюркского, финского и других племен. Казань, б. и. 1875, 279 с.

Иванов Ан. Кто такие кряшены? // Азия и Африка сегодня. № 12, 2004, с. 49-55.

Износков И. А. Материалы для истории христианского просвещения инородцев Казанского края. Вып. 3. Казань, б. и. 1895. 47 с.

Износков И. А. Список населенных мест Казанской губернии с кратким описанием их. Лаишевский уезд. Казань, Тип. Губ. правл., 1893, 115 с.

Илизарова В. В. Кряшены: факторы формирования этнокультурной идентичности: автореферат диссертации кандидата исторических наук: 07.00.07. Москва, 2013, 22 с.

Ильминский Н. И. О системе просвещения инородцев и Казанской центральной крещенско-татрарской школе. Казань, П. В. Щетинкин, 1913, 135 с.

Ильминский Н. И. Письма Н. И. Ильминского. Казань, Ред. «Православного собеседника», 1895, 414 с.

Ипатов А. Н. Этноконфессиональная общность как социальное явление. Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора философск. наук (09.00.06). Москва, б. и. 1980, 50 с.

История и культура татар-кряшен: XVI-XX вв. / Отв. ред. Исхаков Р. Р., Казань, Издательство Института истории им. Ш. Марджани АН Республики Татарстан, 2017, 959 с.

Исхаков Д. М. Этнографические группы татар Волго-Уральского региона (Принципы выделения, формирование, расселение и демография). Казань, ИЯЛИ, 1993, 172 с.

Исхаков Р. Р. Миссионерство и мусульмане Волго-Камья (Последняя треть XVIII- нач. XX вв.). Казань, Татарское книжное издательство, 2011. 222 с.

Исхаков Р. Р. Очерки традиционной культуры и религиозности татар-кряшен: XIX- нач. XX вв. Казань, Издательство «Центр Инновационных Технологий», 2014, 330 с.

Казанская центральная крещено-татарская школа: Материалы для истории христианского просвещения крещеных татар. Казань, б. и. 1887. 484 с.

Казьмина О. Е. Русская Православная Церковь и новая религиозная ситуация в России. Москва, 2009. 153 с.

Карачаевцы. Балкарцы. // Отв. ред. Каракетов М. Д., Сабанчиев Х.-М. А., Москва, Наука, 2014, 814 с.

Катанов Н. Филиппов Г. О двух татарских памятниках, находящихся близ села Старое Тябердино, Цивильского уезда и одном армянском - в селе Кирельском, Тетюшского уезда. // Иностранное обозрение, 1914, кн. 6. С. 462-467.

Кефели-Клайн А. Н. Народный ислам у крещеных православных татар в XIX в. // Российская империя в зарубежной историографии. Москва, Новое издательство, 2005, с. 539-569.

Кляшторный С. Г., Султанов Г. И. Государства и народы евразийских степей: от древности к Новому времени. Санкт-Петербург, Петербургское востоковедение, 2009, 307 с.

Козлова К. И. Этнография народов Поволжья. Учебное пособие. Москва, Изд-во МГУ, 1964, 175 с.

Кореняко В. К критике концепции Л. Гумилева. // Этнографическое обозрение. № 6, 2006. с. 22-35.

Котова Е. Н., Лойко Л. М. Некоторые черты современного быта молькеевских кряшен и восточных марийцев. // Субэтноты в СССР: Сборник научных трудов. Ленинград, б. и. 1986, с. 60-69.

Кряшены: тернистый путь к памяти // Русский дом. №3, 2003, с. 24-25

Кузеев Р. Г. Народы Среднего Поволжья и Южного Урала: Этногенетический взгляд на историю. Москва, Наука, 1992, 344 с.

Кучепатова С. В. Почитаемые места татар-кряшен. // Живая старина. №3, 2002, с. 27-29.

Лепехин И. И. Дневные записки путешествия доктора и академии наук адъютанта Ивана Лепехина по разным провинциям российского государства, 1768 и 1769 году. Ч. 1. Санкт-Петербург, Императорская Академия наук 1795. 537 с.

Мавлютова Г. Ш. Христианизация мусульман Тобольской губернии в начале XX в. // Вестник Томского государственного университета 2016, № 411. С. 201-206.

Магницкий В. К. Несколько данных о мишарях и селениях их в Казанской и Симбирской губерниях. // ИОАИЭ. Т. XIII. 1896, Вып. 4. С. 245-257.

Макаров Г. М. Перспективы развития традиционной культуры кряшен в современных условиях. // Материалы научно-практической конференции на тему «Этнические и конфессиональные традиции кряшен: история и современность». Казань, б. и. 2001. с. 22-34.

Максимов С. Остатки древних народно-татарских (языческих) верований у нынешних крещеных татар Казанской губернии. // Известия по Казанской епархии. №19, 1876, с. 565-583; № 20, 1876, с. 607-620.

Малов А. Ностальгия по родным корням. Казань, Татарское книжное издательство, 2014, 74 с.

Малов Е. А. Статистические сведения о крещеных татарах Казанской и некоторых других епархий в Волжском бассейне. Казань, б. и. 1866, 79 с.

Малов Е. Статистические сведения о крещеных татарах Казанской и некоторых других епархий в Волжском бассейне. Казань, 1866. С. 25-30.

Матвеев С. Погребальные и поминальные обряды крещеных татар Уфимской губернии. // ИОАИЭ. Т. XV. 1899, Вып. 3. С. 241 – 272.

Матвеев С. Свадебные обычаи и обряды крещеных татар Уфимской губернии. // ИОАИЭ. Т. XIII. 1896, Вып. 5. С. 317-353.

Машанов М. Заметки о религиозно-нравственном состоянии крещеных татар Казанской губернии Мамадышского уезда. // Известия по Казанской епархии. 1875. С. 23-30.

Месарош Д. Памятники старой чувашской веры. Чебоксары, ЧГИГН, 2000. 360 с.

Младенович Р. В поисках этнического самоопределения – славянские мусульманские группы на юго-западе Косово и Метохии. // Slavia Islamica. Language, Religion and Identity. Slavia Eurasian studies № 25. Sapporo, б. и. 2012, с. 115-147.

Можаровский А. Изложение хода миссионерского дела по просвещению казанских инородцев с 1552 по 1867 года. Казань, 1878, 262 с.

Молотова Т. Л. Концепция «картины мира» у марийцев. // Расы и народы. Вып. 29. Москва, Наука, 2003. с. 34-61.

Молькеевские кряшены: проблема формирования и демографическое развитие в XVIII-начале XX вв. Составитель Н. Ю. Альмеева. Казань, б. и. 1993, 156 с.

Муллина И. А. Освещение православной жизни кряшен на страницах газеты «Туганайлар». // Кряшенское историческое обозрение. № 2, 2016, с. 139-142.

Мухамадеев А. Р. Кем был и за что пострадал Авраамий: к событиям в Волжской Булгарии нач. XIII в. \\ Кряшенское историческое обозрение. № 1, 2015, с. 7-13.

Мухамедова Р. Г. Народный костюм татар-кряшен. Казань, Слово, 2005, 159 с.

Мухамедова Р. Г. Татары-мишари: Истори-этнографическое исследование. Москва, Наука, 1972. 246 с.

Мухаметшин Ю. Г. Татары-кряшены. Историко-этнографическое исследование материальной культуры середина XIX – начало XX вв. Москва, Наука, 1977. 184 с.

Народы Европейской части СССР. Т. II. // под ред. Белицер В. Н., Воробьева Н. И., Терентьевой Л. Н., Чебоксарова Н. Н. Москва, 1964. 918 с.

Народы Поволжья и Приуралья. Коми-зыряне. Коми-перяки. Марийцы. Мордва. Удмурты. // Отв. ред. Мокшин Н. Ф., Федянович Т. П., Христолюбова Л. С., Москва, Наука, 2000, 579 с.

Народы России: Атлас культур и религий. / Отв. ред. Журавский А. В., Казьмина О. Е., Тишков В. А., 2-е издание, исправленное и дополненное. Москва, Дизайн. Информация. Картография, 2009. 320 с.

Никольский Н. В. Крещенные татары: стат. Сведения за 1911 год. Казань, б. и. 1914, 58 с.

Нисяяма К. Принятие ислама крещеными татарами и православная церковь: этнокультурное противостояние на Среднем Поволжье в середине XIX в. // Новая волна в изучении этнополитической истории Волго-Уральского региона. Сарго, б. и. 2003, с. 200-224.

Нужны ли кряшены России. \\ Русский дом, №6, 2002, с. 34-35.

Нуриева Н. Этномузыкальные параллели в системе народного календаря финно-угров и крещеных татар (кряшен). // Финно-угроведение. №1, 996, с. 88-93.

Одигитриевский Н. Крещеные татары Казанской губернии. Этнографический очерк. 2-е изд-е. Москва, Типография А. И. Снегиревой. 1895. 66 с.

Петров-Текин Н. И, К вопросу о происхождении кряшен Предкамья и Восточно-Камского региона Республики Татарстан. // Кряшенское историческое обозрение № 2, 2016, с. 13-37.

Письма кряшен Н. И. Ильминскому: Письма народных учителей и православных священнослужителей Н. И. Ильминскому и священнику В. Т. Тимофееву. Составление, перевод Священник Дмитрий Сизов. Казань, Центр инновационных технологий, 2014, 459 с.

Письма кряшен Н. И. Ильминскому: Письма народных учителей и православных священнослужителей Н. И. Ильминскому и священнику В. Т. Тимофееву. Составление, перевод Священник Дмитрий Сизов. Казань, Центр инновационных технологий, 2014, 459 с.

Попова Е. В. Бесермяне: Краткий историографический обзор. // О бесермянах. Ижевск, б. и. 1997. С. 3-18.

Попова Е. В. Семейные обряды бесермян (конец XIX – 90-е годы XX в.). Ижевск, УИИЯЛ УрО РАН, 1998, 236 с.

Приказчикова Ю. В. Священные деревья и столбы-часовни в культурном ландшафте юга Вятского края. // Культовые памятники Камско-Вятского региона: Материалы и исследования. Ижевск, УИИЯЛ УрО, 2004, с. 178-191.

Пчелов А. Татары или чувашаи? // Иностранное обозрение. Книга 1. Прил. к журн. «Православный собеседник» за декабрь 1912 г. б. и. Казань, 1913. с. 14-15.

Риттих А. Ф. Материалы для этнографии России. Казанская губерния. Т. 14. Ч. 2. Казань, б. и. 1870, 255 с.

Семенов Ю. И. Народ, этнос, нация. Статья первая: Общество, население, этнос. \\\ Философия и общество. №1 (69), 2013, С. 21-55.

Сирина А. А. Кто такие качадалы и почему ты –один из них? Государственная политика и проблемы формирования этнической идентичности камчадалов Магаданской области. \\\ В поисках себя: Народы Севера и Сибири в постсоветских трансформациях. Москва, Наука, 2005. 216 с.

Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5 томах // Под общей ред. Н. И. Толстого. Т. 3. Москва, Междунар. отношения, 2004. 704 с.

Соколовский С. В. Кряшены во всероссийской переписи населения 2002 года. Москва, б. и. 2004. 247 с.

Софийский И. О киреметях крещеных татар Казанского края. Казань, Типогр. Университета, 1877, 12 с.

Суслова С. В. , Мухамедова Р. Г. Народный костюм татар Поволжья и Урала (середина XIX – начало XX вв.): Историко-этнографический атлас татарского народа. Казань, ФЭН, 2000, 311 с.

Таймасов Л. Этноконфессиональная ситуация в Казанской губернии накануне буржуазных реформ. // Новая волна в изучении этнополитической истории Волго-Уральского региона. Сарго, б. и. 2003, с. 106-136.

Татары. // Отв. ред. Уразманова Р. К., Чешко С. В., Москва, Наука, 2001. 583 с.

Татары-кряшены в зеркале фольклора и этнографических сочинений слушателей Казанских кряшенских педагогических курсов (педагогического техникума) (1921-1922 гг.): сборник материалов и документов. // сост. авт. предисл. и примеч. Исхаков Р. Р., Николаев Г. А. Казань-Чебоксары, б. и. 2014, 316 с.

Тимофеев В. Т. Черты из быта инородцев. Мое воспитание (рассказ старокрещеного татарина) \\\ Православное обозрение. Т. XIV. 1864, С. 143-148

Тишков В. А. (ред.) Народы России: энциклопедия. Москва, Большая Российская энциклопедия, 1994, 479 с.

Тишков В. А. Реквием по этносу: Исследования по социально-культурной антропологии. Москва, Наука, 2003, 544 с.

Трофимова Т. А. Этногенез татар Поволжья в свете данных антропологии. \ Т. А. Трофимова \ \ Труды Института этнографии. Новая серия. Т. XII. Москва, Ленинград, Издательство АН СССР, 1949, 264 с.

Тулвинские татары и башкиры: Этнографические очерки и тексты. // отв. ред. Черных А. В., Пермь, Пермское книжн. изд-во, 2004, 456 с.

Тюркские народы Сибири. отв. ред. Функ Д. А., Томилов Н. А. - Москва, Наука, 2006, 678 с.

Уразманова Р. К. Обряды и праздники татар Поволжья и Урала (Годовой цикл XIX – нач. XX вв.): Историко-этнографический атлас татарского народа. Казань, Дом печати, 2001, 197 с.

Уразманова Р. К. Особенности традиционных народных праздников татар Среднего Поволжья. // Этнокультурное районирование татар Среднего Поволжья. Казань, б. и. 1991, с. 78-104.

Усачева Г. Б. Некоторые родильные обряды кряшен. // Этнические и конфессиональные традиции кряшен: история и современность: материалы научн. практ. конф. Казань, б. и., 2001. С. 178-182.

Филиппов Г. Из истории христианского просвещения крещеных татар-мещеряков Тетюшского и Цивильского уездов Казанской губернии. \ Известия по Казанской епархии. № 37, 1915, с. 1038-1043. № 39\40, 1915, с. 1080-1084.

Фокин А. В. Кряшены – судьба моя: Эпизоды истории, теории и практики кряшенского национального движения. Казань, Типогр. «Интерпресс+», 2013, 203 с.

Фокин. А. В. (ред.) Есть такой народ – кряшены: Проблемы этноконфессиональной идентификации кряшен. Казань, б. и. 2011, 300 с.

- Хабермас Ю. Будущее человеческой природы. Москва, Весь мир, 2002, 144 с.
- Хаким Р. С. Метаморфозы духа: к вопросу о тюрко-татарской цивилизации. Казань, Идел-Пресс, 2005, 300 с.
- Хакимов Р. С. Кто ты, татарин? Очерки. Казань, Мастер лайн, 2002, 47 с.
- Хойт С. К. Керейты в этногенезе народов Евразии. Историография проблемы. Элиста, Изд-во Калмыцкого университета, 2008, 82 с.
- Чичерина С. В. Положение просвещения у приволжских инородцев. Санкт-Петербург, б. и., 1906, 57 с.
- Чуваши: история и культура. Т. 1 / Отв. ред. И. П. Иванов. Чебоксары, Чувашское книж. издательство, 2009, 415 с.
- Чуваши: история и культура. Т. 2 / Отв. ред. И. П. Иванов. Чебоксары, Чувашское книж. издательство, 2009, 335 с.
- Шарифуллина Ф. Л. Касимовские татары: Историко-этнографическое исследование традиционной народной культуры серед. XIX- нач. XX веков. Рязань, ГУП РО «Рязанская областная типография», 2004, 127 с.
- Широкогоров С. М. Этнос: исследования основных принципов этнических и этнографических явлений. Москва, URSS, 2012, 134 с.
- Шнирельман В. А. Быть аланами. Интеллектуалы и политика на Северном Кавказе в XX в. Москва, Новое литературное обозрение, 2006, 696 с.
- Шнирельман В. А. Войны памяти: мифы, идентичность и политика в Закавказье. Москва, ИКЦ «Академкнига», 2003, 245 с.
- Шнирельман В. А. Интеллектуальные лабиринты: Очерки идеологий в современной России. Москва, Academia, 2004, 479 с.
- Шнирельман В. А. Лев Гумилев: от «пассионарного напряжения» к «несовместимости культур». // Этнографическое обозрение. № 3, 2006, с. 8-21.

Этнотерриториальные группы татар Поволжья и Урала и вопросы их формирования. // отв. ред. Уразманова Р. К., Халиков Н. А., Казань, ПИК «Дом печати», 2002, 248 с.

Юзефович Б. М. Христианство, магометанство и язычество в восточных губерниях России. Санкт-Петербург, тип. А. Траншеля, 1883. 64 с.

Ягафова Е. А. Чувашское «язычество» в XX – начале XXI вв. Тюмень, КоЛеСо, 2007, 79 с.

### **На английском языке**

Gorenburg D. Minority ethnic mobilization in the Russian Federation. Cambridge: Cambridge University press, 2003. 297 p.

### **Полевые материалы автора**

В число полевых материалов автора (ПМА) входят данные анкетных опросов кряшенского населения Пестречинского (села Кряш-Серда, Янцевары, Кибячи, деревни Толкияз, Кулкомерка) и Кайбицкого (села Молькеево, Старое Тябердино, Большое Тябердино, Янсуринское, Хозесаново, Баймурзино) районов Республики Татарстан, записи углубленных интервью с жителями этих населенных пунктов за 2005, 2006, 2016 гг. Кроме того, записи экспертных опросов, личных бесед, проводившихся с респондентами в Казани, Набережных Челнах в 2005, 2006, 2010 годах; записи опросов кряшенского населения Тукаевского, Нижнекамского, Мамадышского районов РТ, а также кряшенского населения Бакалинского р-на Республики Башкортостан во время этнографической экспедиции от кафедры этнологии истфака МГУ в 2001 г.