

УДК 266.3

*Е.В. Никольский, В.Ф. Ефимов***ПРОБЛЕМЫ МИССИОНЕРСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ В УДМУРТИИ XIX ВЕКА:
КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ И СОЦИАЛЬНО-ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТЫ**

В рамках междисциплинарного синтеза рассматривается история христианизации удмуртского народа в XIX столетии. Авторы отмечают, что недостаточность просвещения, незнание богослужебного и разговорного русского языка, на котором к удмуртам обращались миссионеры и проповедники, способствовали тому, что православие воспринималось ими как вера «русская», чуждая, которую надо избегать, чтобы не быть наказанными своими богами. Параллельно проанализирован и положительный опыт российских миссионеров, успешно осуществляющих педагогическую и просветительскую деятельность на территории Удмуртии, отмечается, что многие социально-андрагогические аспекты не утратили актуальности и в третьем тысячелетии.

Ключевые слова: христианизация, миссионерство, андрагогика, история Удмуртии, межнациональные отношения, язычество, двоеверие, религиозный синкретизм.

Российская империя не была моноэтничным государственным образованием. Она включала в себя множество разных народов, имеющих значительные экономические, конфессиональные и культурные различия. К таковым относился и удмуртский народ. В составе Российской Империи удмуртская земля была распределена изначально между Вятской, Казанской, Уфимской, Пермской губерниями. Кроме «духовной колонизации», целенаправленной национальной политики со стороны государства не проводилось вплоть до второй половины XIX в.

В 1731 г. при Казанской епархии создана Комиссия новокрещенных дел, в обязанности которой входило крестить всех язычников, проживающих на этой территории. Процесс нельзя назвать однозначно успешным, его результатом стало двоеверие, которое можно наблюдать у удмуртов по сей день. Параллельно собственно культурно-религиозным процессам потребность в унификации государственного устройства привела в XIX в. к изменениям национальной и конфессиональной политики и оказала влияние на православную миссию.

Существует довольно большой круг работ, освещающий миссионерскую деятельность РПЦ в отдельных регионах России и проблемы христианизации некоторых народов, в том числе и удмуртов-вотяков. Исследуя миссионерскую деятельность православной церкви на определенном, хотя и протяженном отрезке времени, мы не можем не рассматривать его как часть общего исторического пути, пройденного Церковью. Поэтому отдельной группой источников являются труды по истории Русской Церкви – П. Знаменского, Е. Голубинского, И. Смолича, Д. Поспеловского.

Фундаментальные работы П. Луппова «Христианство у вотяков со времени первых исторических известий о них до XIX века» и «Христианство у вотяков в первой половине XIX века» дают богатый фактический материал и отличаются точностью и объективностью. Особенно интересными для нас являются работы самих миссионеров и церковных авторов. Проблемам миссии среди вотяков посвящены статьи таких авторов, как М. Елабужский, С. Крекнин, Г. Верещагин, И. Васильев, Н. Блинов, Б. Гаврилов и т.д. К достоинствам этих работ можно отнести их максимальную приближенность к делу миссии, подробное рассмотрение форм и методов миссионерской работы, степень участия в ней духовенства.

Стоит специально отметить, что Христианство стало проникать к удмуртам еще в XIII–XIV вв. вместе с первыми русскими переселенцами. В Вятскую землю их привлекали не религиозные интересы, а богатства края и вольная жизнь среди лесов вдали от княжеской власти. Однако при этом религиозно-нравственное состояние вятичей было далеко от совершенства. Так, грамота митрополита Ионы обличает их в злых и богомерзких поступках: набегах, убийствах, грабежах, разорении церковей, многоженстве и безбрачном сожителстве. Духовенство не отличалось от своей паствы: вело крайне порочную жизнь, предавалось «безчеловечному пьянству», и, как гласит Грамота: духовенство паству «не вразумляет и не унимает от злого жития», Божественного Писания и Божественных и Священных правил не знает [10. С. 65-67]. Не проявляя заботы даже о своих русских «овцах», вятское духовенство не просвещало и местные «дикие» народы. Нужно принять во внимание и то, что миссионерство среди язычников в те времена было труднейшим и опаснейшим подвигом, на который могли отважиться личности

исключительные, не щадившие своей жизни ради великого дела, как например, Стефан Пермский. Вятское духовенство не выдвинуло из своей среды подобных миссионеров. Но, несомненно, соседство с русским населением положило начало знакомству удмуртов с христианством.

Более или менее систематические заботы о просвещении инородцев светом христианства начинаются со второй половины XVI в. В 1555 г. в Казани была основана архиепископия, в состав которой вошла Вятская область. Первому казанскому архиепископу Гурию в особой царской инструкции предлагалось обращать в христианство магометан и язычников.

В 1557 г. вотяк Сырьянской области Слободского уезда Ожмек Черной бил челом царю Иоанну Грозному от лица 17 вотских семейств, сообщая о своем намерении «креститься и прийти в православную христианскую веру». Иван Грозный царской грамотой жаловал им определенные привилегии. Это первое документальное свидетельство о крещении вотяков [10. С. 72].

В 1657 г. в Вятке была учреждена самостоятельная епископская кафедра. Но вятские епископы далеко не сразу взялись за дело обращения вотяков в христианство. Скорее уж пальма первенства на этом поприще поначалу принадлежала государству. В XVII в. правительство издало целый ряд распоряжений с целью привлечь инородцев через предоставление новокрещеным различных льгот:

1628 г. – Указ царя Михаила Федоровича и патриарха Филарета предписывал отобрать у некрещеных иноверцев крещеных людей. Запрещалось отбирать у инородцев поместные земли, если они крестились в православную веру.

1654 г. – распоряжение, по которому вотчины крещеных инородцев, в случае их смерти, переходили к крещеным, пусть даже дальним родственникам, некрещеные ближайшие родственники лишались наследства.

1681 г. – Указ царя Федора Алексеевича предписывал давать за крещение денежное жалование и льготу в податях на 6 лет.

1684 г. – предписано освобождать от холопства новокрещенных и запрещено делать их холопами.

Увеличение числа желающих креститься стало наблюдаться после того, как указом от 2 ноября 1722 г. было предписано освобождать всех принимающих крещение инородцев от рекрутской повинности.

В 1741 г. по инициативе Вятского епископа Вениамина правительство издало общее распоряжение о том, чтобы новокрещенные за тяжкие преступления, совершенные в язычестве, не были приговариваемы к смертной казни без разрешения Кабинета. А в 1743 г. был выпущен приказ прекращать следствие и считать недействительными долговые письма, выданные до крещения [10. С. 146].

Но наиболее значимым в плане последствий для дела миссионерства стал Высочайший указ от 11 сентября 1740 г., который поставил дело обращения на более прочную основу. Наряду с сохранением льгот (подати распределялись теперь между теми инородцами, кто не желал креститься) был принят целый комплекс мер по христианизации язычников: начали строить церкви и открывать школы, осуществлялись планы отселения новокрещенных от их язычествующих соседей. Указ продолжал линию, начатую Петром Великим, декларировал необходимость добровольного крещения, а также «укрепление христианских начал через свойство и дружбу». [18. С. 120]. К сожалению, не обходилось и без принуждения: некоторые проповедники и их помощники обращали язычников не через проповедь Слова Божьего, а через погромы: «окны и двери рубили, печи и трубы ломали, били плетьюми без всякаго милосердия...» [10. С. 148].

Указом была создана специальная Новокрещенская Контора. О масштабах деятельности Конторы говорят следующие факты: в первые три месяца после ее создания было крещено только 19 вотяков, но уже в 1746 г. пожелали креститься более 10 тысяч. Несмотря на такую результативность в 1764 г. Новокрещенская контора была упразднена, так как было обнаружено много злоупотреблений и миссионерскую задачу возложили на специальных проповедников. Но эта мера себя не оправдала. Волна крещений резко пошла на убыль. За 10 последующих лет проповедниками было обращено в христианство 74 вотяка Казанской губернии, и ни одного Вятской.

Указ Императрицы Екатерины Великой от 1773 г., в котором она вновь провозгласила принцип веротерпимости, окончательно ослабил деятельность православной миссии. «Как всевышний Бог, – писала Государыня, – терпит на земле все веры, то и Ее Величество из тех же правил, сходствуя Его святой воле, в сем поступать изволит, желая только, чтобы между ее подданными всегда любовь и согласие царствовали» [6. С. 343]. Посылка проповедников в инородческие селения была приостановлена, чтобы не раздражать некрещеное население, а в 1799 г. этот институт вообще упразднили. После этого из ра-

ботников на ниве Христовой осталось только приходское духовенство. Священников было мало, на каждого в среднем приходилось по 600 душ мужского пола. Им не выдавалось жалование, они содержались за счет новокрещеных, что вызывало напряженность в отношениях с ними. В то же время муллы и ламы после Указа Екатерины II стали получать жалование из государственной казны. Переселение новокрещеных также прекратилось. Единственная школа для инородческих детей в Казани закрылась в 1800 г. С такими не слишком утешительными результатами мы подходим к рассмотрению основного предмета нашей статьи, истории и проблем Православной миссии в Удмуртии XIX столетия

К сожалению, у нас нет точных данных, сколько вообще к XIX в. было крещено удмуртов, а сколько оставалось язычниками. Луппов пишет [10. С. 188], что такие данные сохранились только по четырем вотским уездам: Слободскому, Глазовскому, Малмыжскому и Елабужскому. По данным ревизских сказок за 1795 г. положение было следующим:

	Уезд	Общее кол-во вотяков	Крещеные	%
1.	Слободской	1483	1483	100
2.	Елабужский	8658	8658	100
3.	Малмыжский	11943	11024	92
4.	Глазовский	18391	18241	99
	ИТОГО:			98

Если судить по этим сохранившимся данным, вряд ли в других уездах процент крещеных был намного ниже. Так что мы можем предположить, что к началу XIX в. примерно 97–98 % удмуртского населения уже были формально крещены. Но вставал иной вопрос, не утративший актуальности и поныне (теперь уже более применительно к великорусскому населению): можно ли считать всех лиц, принявших крещение, христианами, или удмурты остались верны своим традиционным верованиям, или получался на выходе некий религиозный синкретизм, ошибочно принимаемый за Православие? Соответственно, и тогда и ныне перед православной церковью встала другая задача: нужно было не столько обращать, сколько утверждать в вере тех, кто уже крещен и уберегать их от возвращения в те или иные формы язычества (в том числе неосознанно-стихийного).

Актуальность и неотложность решения этой задачи Церковь ощутила уже в самом начале 1800-х. Так, в 1803 г. татары подали прошение о возвращении их в магометанство. За ними потянулись и другие инородцы, в том числе и вотяки. Для предупреждения массового отпадения от христианства 10 декабря 1828 г. Св. Синод постановил «**вновь учредить миссию** (выделено нами. – Авт.) в тех епархиях, где есть язычники или слабо утвержденные в вере христиане». В Вятской губернии миссионерами были назначены: Иоанн Стефанов – Глазовский округ; Анисимов – Малмыжский округ, кроме прихода Нылгижикьинского; Алексей Виноградов – Елабужский округ и приход Нылгижикьинский, Федор Двинянинов – Сарапульский округ.

К направлениям миссионерской работы начала XIX в. можно отнести не только продолжавшееся уничтожение молитвенных шалашей и изъятие идолов, но и возведение православных храмов на местах бывших удмуртских священных роц. При помощи таких мер надеялись перенести на новый объект привычное старое отношение к святыне. В отличие от первых веков христианизации эти мероприятия были не принудительными (как например, крушение Перуна при святом Владимире, или срубание священных деревьев Карлом Великим) и проходили с участием самих новокрещеных: строили церкви из деревьев вырубленного луда (священной роци), а также использовали в качестве дров бревна разрушенной куалы (капища). Так, например, вотяки села Тыловой Малмыжского уезда продали свою общественную куалу и на эти деньги купили икону Св. Феодосия. А в приходе села Нылги-Жикья удмурты сами уничтожили до 30 воршудов (объектов культа).

Но не всегда удавалось осуществить такой перенос. Глазовский миссионер Иосиф Стефанов в 1831 г. в своем донесении сообщал что: «...при селе Верхокосинском сберегаются развалины одного деревянного языческого молитвенного чума. Языческие молебны там не совершаются, но новокрещеные приписывают им, особенно же выросшему среди них рябиновому дереву, сверхъестественные действия на отступников от языческих жертвоприношений, утверждая, что дерево среди этих развалин произросло действием благодати божией, и что произросло это дерево для напоминания вотякам о святости древних обычаев. В той же деревне, на том месте, где по принятии вотяками христианской веры была построена первая христианская молитвенная часовня, после ее упразднения поставлен де-

ревянный столб с ящиком. Некоторые из новокрещеных секретно относят к нему хлеб во время болезней и призывают злых духов, чтобы они болезни их перелагали на тех христиан, которые при проезде или проходе бросают в ящик деньги» [1. С. 558].

Глазовский миссионер Стефанов, как видно из документов, был неутомим в преследовании разного рода языческих обрядов, к которым относил иногда и всякого рода старинные вовсе нерелигиозные обычаи. Своим рвением он иногда ставил в неловкое положение губернскую администрацию, которая не решалась предавать суду тех, кто сохранял свои языческие обычаи: «так как сии последние меры, будучи некоторым образом не согласны с принятыми правительством нашим правилами веротерпимости, могут притом показаться для некрещеных вотяков гонением и дать повод к ропоту, а может быть и к самым между ними волнениям» [1. С. 561].

Только после повеления Императора Николая Первого от 26 октября 1842 г., которое гласит: «Предписать начальникам губерний, где находятся новокрещеные язычники, чтобы они, наблюдая за недопущением новокрещеных к совершению обрядов язычества, обращались в подобных случаях, к епархиальным начальникам для зависящего с их стороны подтверждения духовенству всемерно стараться заменять языческие обряды установленными церковью молебствиями к вящему утверждению новокрещен в правилах веры христианской», губернское правление сделало распоряжение, чтобы земская полиция содействовала духовенству в уничтожении у крещеных вотяков упомянутых чумов и воршудов.

Правда, чины земской полиции не торопились оказывать содействие и сами давали духовенству повод для жалоб. Епископ Нил (Исакович)¹ в 1836 г. письменно просил губернатора найти возможность обязать чинов земской полиции соблюдать посты во время разъезда по инородческим селам, т.к. «новокрещане из вотяков и черемис, колеблемые в вере всяким ветром, сильно соблазняются, видя, что действующие среди них люди земской полиции, будучи русскими, открыто употребляют в посты мясную пищу. При таких примерах всякое убеждение к хранению постов остается решительно бесполезным» [1. С. 563].

Крайняя волокита в производстве гражданскими властями дел о языческих жертвоприношениях, и предписания со стороны правительства о возможно большей осторожности и снисходительности в преследовании инородцев за их суеверия, что могло быть известно и самим инородцам, порождали немало недоразумений: некоторые инородцы начинали верить в разрешение им со стороны Государя молиться «по старому» и все преследования языческих обрядов приписывали злоупотреблениям и произволу ближайших властей.

У них, конечно, были поводы для этого, так как в злоупотреблениях обвинялись не только представители светской власти, но и миссионеры. Так миссионер Двинянинов обвинялся в сборе с вотяков денег за позволение им отправлять языческие обряды. Миссионер Алексей Виноградов за почти 6 лет нахождения в должности ни разу не нашел времени, чтобы посетить вверенный ему участок. Поэтому заметный духовный рост Верхнекосинских прихожан Глазовского уезда епархиальное начальство относило не к внушениям миссионеров, а к тому, что их приходской священник Федор Лобовиков на протяжении своего 23-летнего служения старался утверждать их в вере и христианских обязанностях, а с 1831 года стал заниматься обучением детей молитвам и символу веры и обучил 125 человек!

Среди миссионеров был и священник, протоиерей Стефан Шубин, которого очень полюбили удмурты за то, что он относился к ним не высокомерно и пренебрежительно, но ласково и благожелательно. Показательно, что когда через 25 лет этот маститый пастырь посетил своих бывших прихожан, они встретили его весьма тепло. Таким образом, в чем - в чем, но в неблагодарности вотяков было упрекнуть нельзя. Шубин хорошо знал удмуртский язык. В 1840 г. он составил что-то вроде грамматики. Старался проповедовать при помощи понятных пастве образов. Например, выбирал для проповеди место из Св. Писания об Иисусе, идущем по воде. «Они рыбаки, – говорил он, – и понимают, что по воде идти невозможно» [1. С. 302].

К сожалению, у миссионеров были и объективные причины, по которым они не могли постоянно разъезжать по территории своего миссионерского района. Это и слишком большие расстояния, и большая нагрузка, т.к. им приходилось служить в качестве приходских священников. Поэтому часто их деятельность сводилась к указаниям, даваемым приходским священникам, надзору за ними, к получению от них отчетов и написанию собственных донесений вышестоящему начальству. Становилось понятно, что в таком виде миссионерская политика не эффективна. Постепенно назревала иная

¹ Известный миссионер, исследователь буддизма, прототип главного героя повести Н.С. Лескова «На краю света».

концепция миссии – «миссионерский приход». И начало этому было положено постепенным изменением религиозного сознания населения.

Настоящий сдвиг в сознании новокрещенных инородцев стал происходить с началом активного использования духовной и богослужебной литературы на их родном языке и с появлением пастырей-проповедников, знающих удмуртский язык. Проповедь на языке паствы стала важнейшим средством приобщения их к христианству. «Нет и следа язычества, где миссионер знает вотский язык», а не там, где он «грозит судом не то Божьим, не то гражданским» [18. С. 81].

Допуская богослужение на разных языках, Православная Церковь стимулировала развитие национальной письменности. Удмурты к началу миссионерской деятельности, проводимой среди них Православной Церковью, не знали письменности, имели только специальные родовые знаки – пусы, которыми они помечали свое имущество и которые служили им подписью и печатью. Но среди них долго ходили смутные предания о неких «книгах», в которых якобы была записана последовательность языческих обрядов.

Этнограф Н. Первухин в труде «Эскизы преданий и быта инородцев Глазовского уезда» пересказывает весьма примечательную легенду, записанную со слов стариков о том, как была утеряна «Священная книга» удмуртов и как появились разные вероисповедания. По другому преданию, опубликованному священником Борисом Гавриловым в 1880 г. главный жрец племени Ватка, хранивший книгу «вотяцкой веры», сказал своему народу при наступлении миссионеров: «Наше свободное счастливое время прошло. Теперь вотяков всех будут крестить. Принимайте русскую веру, а жить можно по-своему». Он заповедал, таким образом, двоеверие и сразу сжег легендарную «книгу»

По мнению этнографов, это не более чем фольклорная сказка. Против существования удмуртских древних книг свидетельствует отсутствие в удмуртском языке слов «буква», «книга», «письменность»; нерасчлененность понятия «лыдзыны», которое значит как «считать», так и «писать». До появления миссионерских изданий вотяки вели счет чему-нибудь («лыд» – счет, число), но им нечего было читать и писать на своем языке. Истории о «книгах», которые то «съедались коровой», то сжигались самими жрецами, таким образом, отражают наивное желание уравнивать свою религию с «русской», имевшей красивые, дорогие богослужебные книги. Для вотяков само определение «русский» служило синонимом красоты и высокого качества: «русские ворота», «русская печь», «русский инструмент». «Русская вера» из того же синонимического ряда.

Словарный запас удмуртского языка не давал миссионерам и иным просветителям возможности найти адекватные обозначения для понятий «святой, святыня, вера, рай, дух, грех, закон, государство, суд». Не было и понятия Бога, как высшей единой сущности. Очень мало было понятий для обозначения феноменов нравственности. В подобных случаях можно сделать вывод: если в языке нет названий для духовных качеств человека, то люди мало задумываются о качестве взаимоотношений и о качестве своей духовной жизни. М.С. Елабужский рассказывает, как в своем приходе он провел опись крестьянских домашних библиотек и стенных картин и с горечью констатирует факт, что русские очень интересуются вопросом «о кончине мира и загробной жизни», поэтому в их избах немало книг и картин об этом, но в вотских избах не нашлось ни одной книги или картины на эту тему. Тут же Елабужский приводит два мнения о смерти: вотяка и русского.

Вотяк (к слову, несколько лет состоявший церковным старостой):

– Кабы да я знал, когда умру!

– Что же бы ты сделал?

– Чисто бы работать не стал.

– Что же бы стал делать?

– Стал бы гулять, сидеть. По родне бы стал ездить – кумышку пить, чайничать.

А вот мнение русского:

– Кабы знать мне, когда я умру, так я бы трое суток не вышел из-под иконы.

На вопрос, что бывает с человеком после смерти и где его душа, вотяк отвечает: «Думаю по-своему, что лежит покойник как чурка, ничего не чует. И души не станет, – кончается совсем» [7. С. 103].

Формирование современного удмуртского языка шло, во-первых, через заимствования из русского языка, как бытового, так и письменного. В письменных удмуртских источниках досоветского периода (1733–1917) зафиксировано 2815 лексем русского происхождения [11. С. 146]. Во-вторых, использовались словообразовательные возможности удмуртского языка. В-третьих, переводчики обращались к забытым и диалектным словам, расширяя их семантику. Попадая в христианский кон-

текст, эти слова начинали играть новыми красками. Таким образом, например, языческие божества Инмар, Кылдысин и Квась стали ассоциироваться с Отцом, Сыном и Святым Духом соответственно, но это не приводило к правильному пониманию удмуртами доктрины о Троице.

Не все в этом процессе кажется нам удачным, но, несмотря на все сложности, в 1819–1823 гг. на удмуртский язык были переведены все четыре Евангелия. Богослужение по удмуртским книгам необыкновенно высоко поднимало для самих удмуртов престиж родного языка.

Другим фактором, повлиявшим на изменение религиозной ситуации, было образование инородцев. Толчок этому процессу был дан еще в XVIII в., когда в Казани была открыта духовная семинария. Она подготовила почву для того, чтобы по Высочайшему разрешению императрицы Анны Иоанновны, данному 26 февраля 1735 г., в Казанской епархии открылось четыре инородческие школы для обучения «как некрещенных Вотяков, Мордвы, Чуваш, так и разных народов новокрещенных детей» [18. С. 179]. Однако рвения к учёбе со стороны вотяков не наблюдалось. Никто из новокрещенных не хотел отпускать детей в неизвестность. Среди инородцев распространялись слухи, что их детей, забираемых в школу, отдадут в солдаты, или на другую государственную службу, и они их уже никогда не увидят. Позже, когда инородцы начали тайно или явно возвращаться к язычеству, к этим страхам добавилось опасение, что их детей насильно крестят.

Хотя эти школы к началу XIX в. закрылись, но дело народного образования не заглохло. Для православных священников оно было вторым по важности после непосредственно богослужебных занятий. Талант педагога близок таланту миссионера, проповедника. История народного образования в Удмуртии бережно хранит имена настоящих подвижников.

Приведем несколько конкретных примеров. Так, священник Николай Блинов начал свое служение в селе Карсовой Глазовского уезда. Здесь он организовал школу для удмуртов и коми-пермяков. Для своей школы он разработал удмуртскую азбуку «Лыдзон», в основу которой был положен новаторский для того времени звуковой метод К. Ушинского. В этой азбуке кроме молитв и нравоучительных текстов впервые был дан перевод поэзии Пушкина. В 1867 г. ее издали в Вятке как образец для удмуртских школ.

Пётр Мышкин из Верхних Парзей Глазовского уезда в начале 1870-х гг. набрал из деревни Кулаковской себе в школу 50 детей и кормил их за свой счет, чтобы удерживать в школе. Но через неделю все они убежали. Он добился открытия земской школы, затем пяти церковных школ в своём приходе и первой в уезде сельскохозяйственной школы с фермой.

Начиная с 1861 г., клир Петропавловской церкви села Шаркан содержал за свой счёт Училище для девушек-удмурток. В отдельные годы набиралось до тридцати учениц. Диакон Александр Анисимов обучал удмурток грамоте и Закону Божию, а его жена – Анна Исидоровна – рукоделию. Со временем они возвращались в свои семьи и уже сами несли евангельскую весть.

Более подробно мы расскажем о священнике Борисе Гаврилове. Это один из первых выпускников «отца русского миссионерства», казанского профессора Н.И. Ильминского². За свой труд «Произведения народной словесности, обряды и поверья вотяков Казанской и Вятской губерний» Б. Гаврилов был отмечен малой золотой медалью Императорского Русского Географического общества. Будучи талантливым этнографом и священником, свой долг Гаврилов видел в воплощении в жизнь идей и

² Во второй половине XIX в. возникло миссионерское направление, которое различными своими составляющими опиралось на христианское вероучение, политику самодержавия и педагогику. Связано оно прежде всего с именем профессора Казанского духовной академии, одного из главных деятелей Казанского братства святителя Гурия – Николая Ивановича Ильминского (1822–1891). Он был крупнейшим ученым своего времени, большим эрудитом и полиглотом (знал 28 языков). Им была разработана оригинальная система обучения, христианского воспитания и просвещения «инородцев» с использованием их родных языков. Эта система включала в себя первоначальное обучение на родном языке с одновременным или несколько более поздним подключением русского языка. Свое педагогическое кредо он в краткой форме сформулировал в письме к обер-прокурору Святейшего Синода К.П. Победоносцеву: «Наше оружие – инородческий язык, богослужения на нем, священники и учителя из инородцев». При этом Ильминский первейшей задачей школы считал воспитание. Причем воспитание в духе преданности престолу, патриотичности и приверженности «родным корням», то есть в полном соответствии с известной формулой министра народного просвещения графа С.С. Уварова «самодержавие, православие, народность». Советские историки педагогики критиковали Ильминского за то, что в повседневной практике и в педагогических сочинениях он неизменно выражал верноподданнические взгляды. Его деятельность характеризовалась как «политика национального угнетения и русификации». В период «перестройки» в печати стали появляться осторожные положительные оценки его деятельности.

системы преподавания Н. Ильминского. Вместе с учителем-удмуртом Козьмой Андреевым Б. Гаврилов организовал Центральную удмуртскую школу в деревне Старый Карлыган Уржумского уезда Вятской губернии. «Центральной» ее называли как образцовую в методическом отношении.

Козьму Андреева, также ученика Н. Ильминского, учителя, а впоследствии заведующего Центральной удмуртской школы в Карлыгане, в шутку называли «деревянным» апостолом. Он начал с чтения духовных книг на удмуртском языке своей семье, а потом в свободные от работы дни стал выходить с книгой и читать поучения и молитвы на удмуртском языке собиравшимся вокруг него односельчанам. Так обнаружилось его призвание. Его никто не назначал миссионером, но он не мог им не быть. Он старался объяснить своим соплеменникам то, что не так давно понял сам, доступным живым языком, с кротостью и терпением. Существуют свидетельства, что удмурты, слушая его проповеди десятки раз, каждый раз воспринимали их со слезами: «А то священники приходят и говорят: «Вы не молитесь Богу, а шайтану, это нехорошо», а почему не так молимся – не говорят. Они запрещают молиться по-нашему, а мы без молитвы жить боимся, Бог прогневадается на нас» [18. С. 333]. Эти слова удмуртов свидетельствуют о том, что там, где человека не просвещает свет Христов, остается тьма и невежество.

Несмотря на затраченные усилия, христианство с большим трудом вытесняло язычество из сознания вотяков. В целом, состояние религиозной жизни крещенных вотяков исследователи определяют как двоеверие. Это определение справедливо, если под двоеверием понимать «религиозную систему, в которой языческие верования и обряды сохраняются под наружным слоем христианства» [9. С. 12].

Словарь Религии народов современной России определяет, что «Двоеверие – это различные формы православно-языческого синкретизма в материальной и духовной культуре; симбиоз различных мировоззренческих форм, свойственный общественному сознанию в период смены мировоззренческих ориентаций» [15. С. 82]. Если термин двоеверие обозначает параллельное существование в сознании человека двух разных религиозных систем, то термин «синкретизм», напротив, подчеркивает их смешение. Синкретизм предполагает соединение различных культов разных религиозных традиций в рамках одной. Одна заимствует черты другой, чуждой и неродственной.

Если не задаваться вопросом, могут ли вообще считаться христианами те, кто практикует языческие обряды и участвует в них, то на основании анализа развития религиозной ситуации в Удмуртии мы можем сделать вывод о том, что двоеверие постепенно уступает место синкретизму, как «ассимиляции религий, то есть усвоению одной религией элементов другой, приводящей к изменению самих основ соответствующих религий» [16. С. 1047]. Причиной возникновения православно-языческого синкретизма могло быть то, что, неся Слово Божье инородцам, православные миссионеры в силу объективных и субъективных причин не смогли передать всей глубины евангельского откровения, сообщив только внешние символы и ритуалы. В свою очередь новокрещенные язычники восприняли христианство по-своему, приспособив к собственным ценностям.

Очень точно описывает этот процесс церковный историк, профессор МДА Е.Е. Голубинский, считая, что язычество не могло быть оставлено тотчас же. На начальной стадии принятия христианства мы можем наблюдать даже не частичное перенесение в христианство языческих верований, но одновременное существование двух систем: христианский Бог, «введенный правительством» (или трактуемый в таком статусе) и «боги предков»; при этом новое христианское богослужение и старое языческое воспринимаются как совершенно особые, отдельные богослужения. Голубинский подчеркивает, что это не специфика принятия христианской веры на Руси, но особенность, характерная практически для всех народов [5. С. 835]. И вотяки не стали исключением. Это отмечали и миссионеры в своих донесениях и приходские священники.

Обратимся к примерам. «Хотя вотяки в Глазовском уезде уже крещены, но доселе почти все, за малыми исключениями, сильно придерживаются языческих заблуждений. При неимении ими элементарных понятий о православной вере, у вотяков истинная вера во многих случаях заменяется различными суевериями; лучше сказать вотяк двоевер: он и Богу истинному поклоняется, и языческие божеества не забывает умилоствивлять» [8. С. 543].

Миссионер Малмыжского округа священник Иоанн Анисимов докладывал, что просвещенные им новокрещенные вроде и готовы возрастать и утверждаться в христианской вере, но колеблются оставить веру отцов из боязни, что Керемет их погубит, т.к. многие спаслись от болезни и смерти, принеся ему жертвы. Вотяки утверждали также, что жертва не противна и Богу, так как их предки, когда-то заколов солового жеребца, вернули свет солнца, исчезнувший на три дня. Такое состояние Н. Первухин образно определил как «И Богу – свечка, – и чорту кочерга», взяв эту поговорку эпиграфом к своей работе «Эскизы преданий и быта инородцев Глазовского уезда».

Иными словами, опираясь на идеи изначального монотеизма³, мы тут наблюдаем следующее явление. Развитие религиозности удмуртов шло по своеобразной схеме: в глубокой древности свершился отказ от изначального монотеизма, причем некоторые элементы образа бога-творца смутно усматриваются в Инмаре, затем, формируется политеизм классического типа. Следующим этапом стал супрематеизм (лат. *supremus* – высший, греч. теос – бог) – почитание многих богов, но при приоритете одного и генотеизм (греч. *en* – один, первый, теос – бог) – признание существования множества богов, но почитание одного. Иными словами, отход от политеизма и переход в единобожие затянулся.

В таком положении вещей были виноваты и сами священники. Они косвенно поддерживали языческие обряды. Луппов описывает такой случай: в мае 1838 г. по приглашению вотяков священник Виноградов отслужил молебен с водосвятием на вотском языческом мольбище перед принесенными иконами и окропил святою водою животных, приготовленных вотяками в языческую жертву. По окончании молебна, вотяки, в присутствии священника, стали приносить животных в жертву по языческому обряду, причем священник убедил вотяков не омывать уже окропленных святой водой животных. Мы видим, что священник знал, что его приглашают на языческое моление, и был доволен хотя бы тем, что вотяки пригласили на свое моление священника с иконами. Хотя, с другой стороны, священники, просто каждый в меру своего понимания и служебного рвения, исполняли указания своего духовного начальства. В 1829 г. архиепископ казанский Филарет Амфитеатров писал своему вятскому коллеге Кириллу (Богословскому-Платонову): «Беседа матери нашей церкви с сими малоумными чадами посредством священных наружных обрядов по опыту оказывается самой действительной и кажется иначе быть не может. Я поручил священникам так действовать, чтобы вместо их суеверных жертвоприношений стараться всевозможно приучать их к святым... церкви нашей обрядам, и даже так, чтоб не изменять, где можно ни времени, ни места для священнослужений. Например, они при начале сеяния приносят жертвы, почему же и священнику не отслужить молебна со святыми иконами на открытом поле» [10. С. 384].

Православное духовенство сначала не особенно противилось и такой традиции, как помещение христианских икон на одну полку с принадлежностями языческого культа в семейных и родовых молельнях. Очевидно присутствие святых икон в «кереметищах поганых» расценивалось как знак скорой и окончательной победы православия. Для вотяков же это была не только маскировка от назойли-

³ В XIX в. попытки обоснования такой концепции встречается у немецкого философа Фридриха Шеллинга, русского богослова, философа и поэта Владимира Соловьева, английского писателя и историка Эндрю Лэнга и немецкого индолога и санскритолога Леопольда Шрёдера. Основной материал по этому вопросу был собран школой австрийского католического священника, этнографа, социолога и лингвиста Вильгельма Шмидта, редактора журнала «Антропос» и составителя своего главного труда «Происхождение идеи Бога», в котором он и стремился обосновать концепцию прамонотеизма. В результате своих этнографических исследований, Шмидт приходит к следующим выводам. Во-первых, он отмечает, что монотеизм является религией существующих в настоящее время охотников-собираателей, которые были исследованы им: их высшее существо, творец мира, связан с этикой и почитается в культе. Во-вторых, он утверждает, что так как эти народы представляют для нас наиболее древние из доступных форм культуры человека, это становится основанием для утверждения, что монотеизм является старейшей религией человечества. В-третьих, он декларирует, что так как религии этих людей – особенно их представления о высшем существе – отражают столь много общих характерных черт, следует заключить, что они имели общее историческое происхождение. В-четвертых, Шмидт рассуждает, что образ высшего существа, которого придерживаются примитивные народы, является столь высоким, что он не выводится из человеческого опыта, и что, следовательно, его можно отнести к первоначальному Божественному Откровению. Наконец, он постулирует, что в течение последующего развития, прогресс во внешней культуре был достигнут многими народами, хотя зачастую встречается упадок в области религии и этики. Как утверждает Шмидт, изначальная идея о Боге сохранилась с большей чистотой у кочевых народов, веровавших в небесного Бога; в других культурах эта идея потеряла основу. Почитание солнца и магия постепенно стали доминировать в тотемических культурах, а в матриархальных сельскохозяйственных культурах стали почитать землю и создали культ плодородия, лунную мифологию и почитание мертвых. Так, по рассуждению Шмидта, первобытный монотеизм практически полностью исчез из религиозной жизни этих народов. Многие верования Древнего Востока и античности так или иначе приближались к идее монотеизма. Как правило, рядом с верховным божеством помещали пантеон второстепенных богов (Египет, Двуречье, Финикия, Греция). В Ханаане второстепенных богов называли «сынами божьими», поскольку они считались детьми верховного бога Эла (Эля). В Индии единое божество понималось в духе пантеизма (Упанишады) и как безличное Сверхбытие (буддизм). К индийской монистической концепции был близок греческий философский монотеизм. Наибольшее сходство с библейским монотеизмом имели религия Эхнатона и учение Заратустры. Однако Эхнатон отождествлял божество с физическим Солнцем, а маздеизм вскоре после Заратустры превратился в типично дуалистическую доктрину. То есть библейское Откровение о Творце и Промыслителе остается уникальным.

вого миссионера, но и искренняя надежда на «русского Бога». Часто в куале можно было увидеть и свечи. Любопытно, что удмурты молились перед этими свечами и «русским богам» на иконах, никогда не снимая шапок и не осеняя себя крестным знаменем [12. С. 41].

Вотяки ходят в церковь, но много реже, чем русские. Даже если подходят к исповеди, то принимать причастие избегают. Они уверены, что, приняв причастие, сразу после этого умрут (Конечно, это суеверие связано с церковной практикой причащения умирающих).

Вотяки молятся усердно, но в основном о земных благах: «Мы будем веять деревянную лопатую, а пусть падает серебряное зерно. Дай бог иметь соловую лошадь и чтобы бежала она без принуждения. На ней была бы серебряная узда, а голова золотая, на ногах была бы легка. Дойные коровы были бы молочны и масляны. Одна рука была бы медовая и масляная, а другая денежная и счастливая. Дно у сундука было бы полно денег, дно у горшка было бы все в сале и масле» [18. С. 59]. Нередки у них молитвы, в которых упоминаются как христианские святые, так и нечистая сила: «Воршуд и вы, духи ключей, холмов, подыматели новей и ты, дядя леший, и ты, Илья-пророк, и ты, Кузьма-Демьян, вместе пожалуйста есть и пить! Соболаговолите, будьте здоровы» [3. С. 77].

Из церковной жизни они более всего любят обряд водоосвящения, крестный ход вокруг усадьбы, так как имеют похожие языческие обряды. Явные элементы двоеверия проявляются в календаре, который даже у язычников – христианский. Наиболее почитаемые праздники: Рождество Христово, Богоявление, Вербное воскресенье, Пасха, Пятидесятница, дни св. Петра и Павла, пр. Илии, Покров пр. Богородицы. К этим праздникам вотяки приурочили свои прежние языческие праздники, «чтобы не было двойного расхода на пиво и кумышку», только начало праздников не всегда совпадает. М.С. Елабужский приводит почти анекдотичный пример: «Однажды я приехал в деревню А. своего прихода около 20 декабря, и увидел, что полна улица вотяков, гуляющих в праздничных одеждах, с песнями. На мой вопрос, что у них за веселье, один из вотяков простодушно ответил: «А вот старик надумал Рождество делать!» [7. С. 39].

Вотьяк не совсем уверен в том, что «вотский» и «русский» бог один и тот же. Здесь стоит обратить внимание на то, что формирование религиозности шло по той же схеме, что мы описали чуть выше. Чистый христианский монотеизм не приживался, скорее произошло «оживление» древних представлений об ушедшем в занебесные дали едином боге-творце, а при этом сохранялись языческие по сути культы лиц, почитаемых в христианстве. Так, удмурты готовы почитать «русского» бога и в качестве такового выбрали Святителя Николая. На вопрос, который бог больше – Христос или Николай? – вотяки, не задумываясь, отвечают: «Николай – больше». Икону Николая-угодника чаще других можно было увидеть в куале (капище). Ежегодно во время великого поста крещеные и некрещеные вотяки из уездов сарапульского, малмыжского, елабужского отправляются целыми тысячами в село Березовку Бирского уезда на р. Каме для поклонения явленной иконе свт. Николая. Точно так же вотяки усердно посещают все церкви имени св. Николая; крещеные служат молебны, а некрещеные ставят перед иконой свечи, становятся на колени и, не крестясь, кладут земные поклоны [2. С. 165]. Но, известны факты, что вотяки не останавливались перед тем, чтобы в случае неисполнения требований высечь «Николу» [18. С. 192].

При рождении младенца, еще в бане, старуха-бабка дает новорожденному, так называемое, банное имя (мунчо-нимьёс), которым он именуется до крещения, а иногда и после, если подозревают, что Лут (луд) сердится на христианское имя и морит детей. Имя, данное при крещении, иногда переменяется вотяками. Это происходит, в том случае, если мальчик или девочка после крещения станут хилеть, болеть. Если никакие лечения и «нашептывания» туно не помогают, родители решаются на обряд «ним воштон» (перемена имени), иногда даже называемый «вторым крещением»⁴ (sic!) [7. С. 748].

Нередки у новокрещеных вотяков случаи жертвоприношений как старым богам, так и ангелу хранителю или Богу Творцу, например, за новорожденного младенца. В этом случае приносился баран белого цвета или с белыми пятнами. Бывали и чисто языческие жертвоприношения даже «Христосу» (см. [14]). М Харузин в «Очерках юридического быта народностей Сарапульского уезда Вятской губернии» зафиксировал попытки двоеверов выдать кумышку за церковное причастие вином: «Это у нас то же причастие, что и у попа, только то дают в церкви, а это дома. У вотяков с русскими ведь одна вера. Только вотьяк кроме бога на небе знает еще бога на земле, а то все едино» [18. С. 87].

⁴ Здесь мы встречаемся с очень распространенным суеверием, что именованное и крещение это одно и то же, хотя изменение имени не требует вторичного крещения. Но, отметим, что данное заблуждение типично и для русского населения.

Причины двоеверия, на наш взгляд, кроются в следующем:

1. Крещение принималось поспешно, иногда по принуждению. Новообращенные не были предварительно ознакомлены с учением христианской веры. И впоследствии, после проведения обряда, они редко были наставляемы в вере.

2. При переводе Библии и создании духовной литературы на удмуртском языке переводчики для своих целей часто приспособляли языческие имена и понятия. Но на переименованную сущность были перенесены прежние языческие представления.

3. Русские относятся к Православию как к своей этнической Церкви, поэтому вотяки, перейдя в христианство, продолжали чувствовать себя чужаками. Когда священник М.С. Елабужский беседовал с прихожанами-вотяками об аде и рае, один из вотяков спросил его с иронией: «Да пустят ли нас русские в рай-то?» Пример еще более грубого отношения мы находим в дневниках Елабужского: «В Вавоже причт видимо не привык относиться вежливо к вотякам. На вотяков смотрят как на особый народ, к которому можно относиться шаля-валя. Чин погребения взрослых вотяков совершается не при открытых царских вратах. При славлении и молебнах для них поют меньше. Но за крестины с вотяков берут подороже, на 5 коп. и более. Почему? спрашиваю. «Они не служат ни молебнов, ни панихид». – Приучали бы. – «Не стоит метать бисера пред свиньями» [7. С. 42].

4. Особенности менталитета и психологии. «Вотяк и на христианство смотрит с узкопрактической, утилитарной точки зрения. Он не прочь бы и совсем оставить старую языческую веру, если бы был уверен, что от этого заметно улучшится его экономическое состояние. А так как этого не замечается, то вотяк и говорит: «зачем я буду бросать старую веру, если и некрещенные живут не беднее нас, а, пожалуй, еще богаче». Если бы богатый Александр бросил старую веру, вся деревня бросила бы, не потому, что боится Александра, а потому что идолопоклонствует перед богатством, и богатство заменяет для вотяка всякие аргументы» [7. С. 41].

Какой же выход видели миссионеры из сложившейся ситуации? В предисловии к своей книге «Обозрение языческих обрядов, суеверий и верований вотяков Казанской и Вятской губерний» один из крупнейших удмуртских этнографов, священник Иоанн Васильев писал: «Изучение обрядов, суеверий и верований вотяков нам представляется весьма необходимым, в особенности для духовенства в вотских приходах, в интересах укрепления христианства и успехов в их противоязыческой полемике» [4. С. 3].

Такая полемика действительно имела место. Например, крестьянин из села знаменитого ныне Буранова, защищая язычество, говорил так: «Ведь наше моление Бог принимает. Посмотри, как только вотяки замолятся в поле, так и дожди бывают; это известно всем. Даже некоторые русские ждут и не дождутся нашего моления, чтобы скорее пошел дождь. А что с хлебом у нас молятся, ведь и у вас в церкви при Богоявлении употребляют просфоры, в том разница, что мы молим черный хлеб. У вас каждение, а у нас вместо того – курение, часть жертвенника животного сжигается, и дым с поля или из леса прямо поднимается к богу. А что, если вы говорите, что у нас много богов то и у вас много святых, а, в сущности, и у нас один главный бог. наших жрецов тоже бог ставит через шаманов, которых учат сами ангелы божии». [4. С. 84]

М.С. Елабужский, на наш взгляд, в своих размышлениях очень близко подошел к сущности инкарнационного⁵ (использование местного языка и рукоположение представителей местного населения) подхода: «Как расшатать эти устои язычества, чем пробить брешь в этой крепости и дать возможность вторгнуться во тьму и сень смертную, сияющему свету Христовой истины? Известно, что

⁵ Главным в инкарнационном подходе считается вхождение истины Божией в жизнь и менталитет народа. Задача-минимум – перевод текстов. Но чтобы справиться с ролью посланника Христа к народам, миссионер должен вести образ жизни, близкий образу жизни Христа. Воплощение свершается не в вакууме, не в стерильной среде, а в тесном соприкосновении с реальным миром. Миссионер живет в гуще народной, «он будет, как один из них, он станет «плотью от плоти их». Т. о. миссионерскому подходу, опирающемуся на перевод Библии, литургических текстов и другой религиозной литературы на родной язык обращаемого народа, и на стремление миссионера своим образом жизни проповедовать Христа, вполне соответствует определение инкарнационный. Отличительные признаки этого подхода: 1) понимание и глубокое уважение к культуре народа, с которым миссионер имеет дело (это не означает огульного принятия культуры, ибо языческие элементы в любом случае подлежат устранению); 2) особое внимание к изучению местного языка и, если необходимо, создание письменности и перевод священных текстов; 3) привлечение местного населения к церковному служению, в особенности – к священнослужению. Именно так трудились миссионеры прошлого: свт. Стефан Пермский, Макарий Глухарев, чей положительный опыт Православная Церковь считает достойным подражания.

verba docent, exempla trahunt⁶. Скорее всего вотяки убедятся в ложности своих верований о загробной жизни, когда увидят пример человека, привязанного более к небу, чем к земле, ищущего Царствия Божия, и правды его, а не того, что едим, что пьем и чем оденемся». Он предлагал в качестве увещевания использовать следующие Евангельские истины: Мф.16:26,27; Мф. 25:46; Мф. 22:30; Ин. 5:28,29; 2 Кор. 5:10. «Постоянное напоминание этих истин утверждало бы младенчеству христиан в христианском настроении и мировоззрении» [7. С. 119].

Наряду с увещеванием Словом, православные миссионеры обдумывали и вносили практические предложения. М.С. Елабужский, например, считал, что в каждом селении должна быть школа, помещаемая не в вотской избе, а в приличном здании, в котором могли бы собираться жители деревни для духовных бесед, вечерних чтений в праздники и для молитвы.

Священник Г. Верещагин, ссылаясь на семнадцатилетнюю учительскую деятельность среди вотяков, перечисляет условия, необходимые, по его мнению, для успешной миссионерской работы: 1) знание языка; 2) знание верований и обрядности; 3) недопустимость обличительных речей; 4) недопустимость насмешек и глумлений над верованиями и обычаями; 5) сближение с влиятельными домохозяевами; 6) подготовка в каждой деревне помощника себе; 7) внимание к жрецу; 8) обращение внимания язычников на положительную сторону христианского учения; 9) неспешность богослужения, чтобы в пении участвовали все; 10) посещение на крестных ходах и бедных, и богатых; 11) отвлечение вечерними беседами парней от посиделок с девушками; 12) искоренение мольбищ и обрядов суеверия посредством обличений, запрещений и просьб [18. С. 341].

Новый курс национальной политики вызвал изменения в осуществлении государственной профессиональной политики, выразившиеся в усилении контроля за общественно-политической деятельностью. В этот же период начался и новый этап миссионерской деятельности, основными чертами которого стало то, что наряду с государственными и церковными органами к миссии в это время привлекались общественные организации, что наиболее ярко выразилось в учреждении в 1865 г. Православного Миссионерского общества для содействия распространению христианства между язычниками, а в 1870 г. – его Вятского отделения. К сожалению, первые пять лет деятельности Общества были омрачены раздорами и несогласиями. В 1870 г. его главное управление было перенесено в Москву и оно возобновило свою деятельность с новым Уставом, под руководством свт. Иннокентия (Вениаминова), который ранее много лет служил миссионером среди алеутов, прекрасно знал нужды миссий и мог предложить стратегический план миссионерской работы. К концу XIX в. Православное Миссионерское общество насчитывало в своих рядах уже более 12 000 человек в 45 городах и располагало состоянием более 1,5 млн. рублей. На Православное миссионерское общество была возложена обязанность подготовки миссионеров, помощь книгами, церковной утварью, деньгами на содержание церквей, школ, больниц. Вятский же комитет Православного миссионерского общества не только контролировал антиязыческую учебную работу, но и содержал на свои средства сначала девять, а через шесть лет уже тринадцать училищ.

То, что большая часть инородцев не знала русского языка, не понимала самой сути Православия и свое участие в церковной службе ограничивала лишь одной обрядовой стороной, привело к отпадению от христианства, в частности к сознательным массовым переходам в ислам.

Реакцией на усиливающееся социальное и национальное угнетение удмуртского народа в середине XIX - начале XX вв. стали неоднократные случаи перехода удмуртов в ислам, а также попытки возврата к реформированной языческой религии (секты, «вылепырисей» – от удм. выле пырись "входящий в новое"). Одним из основных требований секты вылепырисев, возникшей, в основном в ответ на попытки христианизации удмуртов, являлся отказ от цветного платья, чем можно, как считали люди, было вернуть благорасположение богов. Именно нарушение цвета одежды (белый цвет был сменин на лиловый), как объясняет один из мифов, привело к удалению бога Кылдысина от людей. Вообще, время, когда люди носили белые одежды, воспринималось народным сознанием как время изобилия, особой близости богов и людей – своего рода «золотой век».

В разговоре с Н. Первухиным одна пожилая удмуртка сетовала: «Прежде, когда в белом ходили – и работали лучше, и богатства было больше» (см. [14]). Из наблюдений Г.Е. Верещагина: «...если увидите на мужчинах и женщинах цветные платья, скажите, что следы вылепырисев уже исчезли, напротив, если в одежде преобладает белый цвет, значит следы секты еще не совсем стерлись» (см. [14]).

⁶ Слова учат, примеры вдохновляют (лат).

Православную Церковь и правительство не могло не беспокоить, что все больше и больше инородцев «уходит в татары». Для того, чтобы как-то повлиять на эту ситуацию, 8 мая 1864 г. были утверждены «Основные правила для учреждений православных церковных братств». Православные братства были ориентированы на распространение православной веры и на усиление религиозного образования. Самым известным и плодотворно поработавшим братством стало Братство св. Гурия, созданное в 1867 г.

Согласно Уставу, начальная цель братства выразилась в следующем: «1) содействие утверждению в вере православной крещеных инородцев, воспитание детей их в духе православия: (а) через заведение инородческих школ по системе Н.И. Ильминского и распространение книг на их родных языках, (б) через устройство среди инородческого населения церквей; 2) содействие распространению святой веры Христовой между иноверным населением Казанской епархии; 3) убеждение и разумление отпадающих и заблуждающихся членов Православной Церкви; 4) заботы и попечения о нуждающихся членах Православной Церкви из инородцев, оказание им нравственной и материальной поддержки» [13. С. 47].

Огромную роль в деле систематизации переводов и печатания богослужебных и других христианских книг на «инородческие» языки сыграла Переводческая комиссия. Она была учреждена при Братстве в 1875 г. Первым председателем Переводческой комиссии был Н.И. Ильминский, а содержалась она в основном на средства, выделяемые Православным миссионерским обществом. Спектр публикаций Переводческой комиссии был обширным: татарские, чувашские, черемисские, вотяцкие, мордовские, киргизские, калмыцкие издания. Печатались также книги и для сибирских народов: алтайских, бурятских, тунгусских, якутских, гольдских, остяцко-самоедских. Большинство всех этих изданий раздавалось бесплатно, с миссионерско-просветительской целью. При жизни Н. Ильминского Переводческой комиссией было напечатано 184 издания, а после его смерти по 1909 г. богослужебных и учебных книг было напечатано около 558 изданий (из них на татарском языке 119, на чувашском 209, на черемисском 59, на вотяцком 52, на мордовском 12 изданий) [17. С. 187].

Еще одним важным направлением деятельности Церкви в конце XIX в. в Удмуртии стала пропаганда трезвого образа жизни. Медленное, но постоянное отравление кумышкой (алкогольным напитком) наложило печать вырождения на удмуртов. Кумышку как сакральный напиток пили все, не взирая на пол и возраст. Даже грудных детей поили этим напитком. В 1885 г. Церковь начала целенаправленное трезвенническое движение в Удмуртии. В тот год открылись трезвеннические внебогослужебные собеседования, которые вел при Александро-Невском соборе Ижевска по воскресным и праздничным дням протоиерей Василий Успенский. Через пять лет прихожане оказались достаточно подготовлены, и он завел «Книгу Общества трезвости», скрепленную шнуром и печатью. Давших перед лицом Бога обет трезвости вписывали на её страницы и торжественно зачитывали затем их имена на литургиях.

Столь высокоторжественная форма контроля неожиданно оказалась достаточно эффективной для прихожан. Но поскольку ижевские алкоголики довольно редко посещали богослужения, Василий Успенский сам шел к ним, усовещая их и приглашая в собор. Чтобы привлечь как можно больше таких людей в ряды Общества, протоиерей стал проводить «чтения с туманными картинками», «праздники трезвости» с крестными ходами под лозунгом «Трезвость – залог счастья народа», танцевальные вечера и спектакли группы Общества трезвости.

Аналогичные общества зарождались и в самых дальних волостях, но всегда при храмах, всегда по инициативе их иереев. 29 марта 1898 г. был утверждён устав Общества трезвости в Удугучине, которое возглавил священник М. Елабужский. Устав гласил: «§4. В Общество может вступать после молебна святому Василию Великому всякий православный христианин не моложе 15 лет»; «§7. Зарок не пить вина членами дается на время не менее года»; «§15. Общество трезвости заботится об устройстве публичных чтений, собеседований, музыкально-певческих собраний, об открытии библиотеки и читальни» [18. С. 169]. Таким образом, быть трезвым становилось престижно и интересно.

Мы видим, что процесс христианизации удмуртов прошел несколько этапов. Ранние из них характеризуются изданием ряда правительственных указов и распоряжений, дарующих определенные льготы новокрещенным с целью ускорения их обращения. Это привело к тому, что к началу XIX века большая часть язычников была крещена. К издержкам этого политического подхода можно отнести то, что правительство не могло проконтролировать выполнение своих указов и на местах процветали различного рода злоупотребления: от невыплаты льгот до принуждения к принятию христианства, насильственного переселения вотяков из родных мест.

Среди духовенства преобладал формальный подход к делу миссии. Проповедничество понималось, главным образом, как наблюдение за тем, не уклоняются ли новокрещенные от выполнения требований христианской религии. При обнаружении подобных случаев священники не утруждали себя увещанием, но чаще обращались к органам светской власти, которые и применяли разные способы воздействия, вплоть до физического наказания.

Вследствие этого ряды христиан росли, но православие было воспринято удмуртами неосознанно. Поэтому при первой возможности (например, Указ Екатерины II от 1773 г., пугачевский бунт) они старались получить разрешение отказаться от христианства и жить по прежней вере.

Недостаточность просвещения, незнание как богослужебного, так и разговорного русского языка, на котором к удмуртам обращались миссионеры и проповедники, способствовали тому, что православие воспринималось ими как вера «русская», чуждая, которую надо избегать, чтобы не быть наказанными своими богами.

С другой стороны, сближение с русскими посредством восприимчивости от купели и смешанных браков приводило к тому, что многие новокрещенные быстрее оставляли свои старые привычки и обряды, осознавая положительную роль приобщения к мировой религии. Подобное приобщение в те времена играло роль своеобразного квалификационного требования. С партнером-язычником никто из купцов-христиан или мусульман не стал бы вести на равных какие-либо серьезные операции. Язычник не мог равноправно участвовать в них не столько из-за того, что поклонялся «низшим», осмеянным богам, сколько потому, что не мог закрепить честное купеческое слово ни молитвой, ни крестным знаменем, ни клятвой на Библии или Коране [18. С. 165].

Язычество больше разобщало, чем объединяло удмуртов. У них было мало общих для всего этноса богов, обрядов, ритуалов, праздников. Места для молений тоже строго разграничивались по родам. Жрецы, как правило, тоже являлись представителями определенного рода и в другом регионе никакими правами не обладали. Только христианство, как мировая религия, оказалось способно объединить удмуртов в рамках единой веры и включить в общемировой процесс.

Однако проблемы миссии среди удмуртов не утратили актуальности и в наши дни. История частично повторяется: и сегодня мы можем наблюдать пренебрежение языком и культурой, национальное чванство со стороны русских проповедников, подмену евангелизации русификацией, игнорирование ментальности удмуртов, непонимание сложности (прежде всего с морально-психологической стороны) самого процесса перехода от политеизма к монотеизму. Поэтому изучение истории миссии в Удмуртии может быть полезным и современным миссионерам. Однако история предлагает нам и позитивные примеры: длительная работа отдельных священников в удмуртских селах способствовала изучению культуры народа, оборачивалась жертвенным служением. В таких случаях христианизация шла успешно, и новая вера прочно утверждалась среди населения. Этому способствовало следование социально-педагогическим и миссионерским заветам Н.И. Ильминского, проведение в практику инкарнационного подхода. Правда, не все и тут развивалось гладко: например, неудачей стало служение молебнов в священных рощах (ошибочное мнение архиепископа Филарета Амфитеатрова), что привело к смешению в сознании удмуртов Православия и язычества, а также породило религиозный синкретизм, когда христианские священнослужители участвовали в совершении языческих обрядов.

Наиболее действенным в плане утверждения новокрещенных в вере оказались методы, которые использовались русской миссией еще со времен Кирилла и Мефодия. И среди них использование языка просвещаемого народа и привлечение к церковному служению новообращенных из местного населения. Это стало возможно благодаря созданию письменности, переводам Библии и других книг на удмуртский язык, использование его в проповеди, богослужении и образовании. Миссия только тогда стала эффективной, когда распространение Евангелия стало делом не только священников, но и самих прихожан. А конечной целью её являлось не только обращение ко Христу (а для конкретных исполнителей, как показывала практика, не столько обращение ко Христу), но русификация и полная ассимиляция «инородцев». Большинство миссионеров этого не скрывало. Сейчас активисты национальных движений любят цитировать одного из руководителей братства Св. Гурия, Николая Золотницкого: «При помощи учебных руководств на инородческих языках, написанных русским шрифтом, не труден для инородцев переход и к русской грамоте, и мало-помалу, незаметно для самих себя инородцы привлекаются к народу русскому и сродняются с ним». Вывод, который естественно делал удмурт, татарин или мордвин, – очевиден: обращают в православие не для покорности Царю Небесному, а для покорности императору Всероссийскому в Петербурге. Крестьян, чтобы уничтожить как народ...».

Одно из самых неожиданных и оригинальных явлений в постсоветской религиозной жизни – возрождение язычества у некоторых крупных финно-угорских народов, имеющих сегодня суверенные республики в составе России. Эти народы были включены в состав России в XVI–XVII вв. и с этого времени постоянно подвергались русификации и христианизации. Язычество, тем не менее, сохранялось в сельской среде. Сохранность язычества среди «инородцев» – естественный результат неэффективности тех методов, которыми российская власть распространяла христианство.

Тем не менее христианизация дала самый мощный импульс структурному обогащению удмуртского языка, что неизбежно влекло за собой дальнейшее развитие удмуртов, приобщала их к мировой культуре и цивилизации. Мировая религия утверждала идею государственной власти, так или иначе, готовя удмуртов к осознанию необходимости и собственной государственности, недоступной и непонятной для языческих групп.

Издравле живя в географическом, этнокультурном цивилизационном пограничье, на стыке Европы и Азии, Великого Леса и Великой Степи, в ареале активного взаимодействия славянско-христианского и тюркско-мусульманского миров, удмурты сохранили свой язык, свою древнюю самобытную культуру. Вместе с остальными народами они прошагали тысячелетний путь развития. За многие века они создали и развивают богатый, неповторимый самодостаточный комплекс этнокультуры, выработали свою сложную систему мироощущения и миропонимания, вписались в мировую цивилизацию.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Андриевский А.А. Дела о совершении языческих обрядов и жертвоприношений крещёными инородцами. // Столетие Вятской губернии. № 2. Вятка, 1880.
2. Бехтерев В. Вотяки. Их история и современное состояние: Бытовые и этнографические очерки. // Вестник Европы. 1880. Т. 5 № 9. С. 141-172.
3. Блинов Н.Н. Языческий культ вотяков. Вятка, 1898.
4. Васильев И.В. Обзорение языческих обрядов, суеверий и верований вотяков Казанской и Вятской губерний. Казань, 1906.
5. Голубинский Е.Е. История Русской Церкви. В 2 т. Т.1, период первый, Киевский или домонгольский. Вторая половина тома. М., 2002.
6. Знаменский П.В. История русской церкви: учебное пособие. М., 2000.
7. Елабужский М.С. М.С. Крепость вотского язычества / Вятские епархиальные ведомости. Отдел неофициальный. 1903. № 2 С. 36-48; № 3. С. 102-119.
8. Крекнин С.К. Вотяки Глазовского уезда и краткий очерк христианской миссии среди них // Вятские епархиальные ведомости. 1899. № 11. С. 542-563.
9. Левин Ив. Двоеверие и народная религия в истории России. М., 2004.
10. Луппов П.Н. Христианство у вотяков в первой половине XIX века. Вятка, 1911.
11. Насибуллин Р.Ш. Русские заимствования в удмуртском языке досоветского периода // 8-й международный конгресс финно-угроведов. Ч. 2. Ювяскюля, 1995.
12. Осокин М.И. Народный быт в северо-восточной России. / Вятские губернские ведомости. Неофициальная часть. 1857. № 8.
13. Понятов А.Н. Некоторые аспекты миссионерской деятельности «Братства святителя Гурия» // Православный собеседник. 2003. № 2 (5). С. 45-79.
14. Первухин Н.Г. Эскизы преданий и быта инородцев Глазовского уезда. Эскиз I. Древняя религия вотяков по ее следам в современных преданиях. Вятка, 1888.
15. Религии народов современной России: Словарь. М., 1999.
16. Теологический энциклопедический словарь / под ред. Уолтера Элвелла. М.:, 2003.
17. Чичерина С. У приволжских инородцев: Путевые заметки СПб., 1905.
18. Шумилов Е.Ф. Христианство в Удмуртии. Цивилизационные процессы и христианское искусство. XVI – начало XX века. Ижевск, 2001.

Поступила в редакцию 18.07.16

E.V. Nikolsky, V.F. Efimov

THE PROBLEMS OF MISSIONARY ACTIVITIES IN THE UDMURT LAND IN THE XIX CENTURY: CULTURAL AND SOCIO-PEDAGOGICAL ASPECTS

In the framework of interdisciplinary synthesis we examine the history of Christianization of the Udmurt people in the nineteenth century. We specifically note that the lack of education, ignorance of the liturgical and spoken Russian language, in which the missionaries and preachers addressed the Udmurts, contributed to the fact that Orthodoxy was perceived as Rus-

sian, alien faith, which should be avoided, not to be punished by their gods. In parallel, we also analyze positive experience of the Russian missionaries, who were successfully engaged in teaching and educational activities on the territory of Udmurtia. We note that many socio-andragogical aspects have not lost their relevance even in the third millennium.

Keywords: Christianization, missionary work, andragogy, history of Udmurtia, international relations, paganism, dual faith, religious syncretism.

Никольский Евгений Владимирович,
доктор филологических наук, профессор (dr. hab)
кафедра истории русской литературы
Института русистики
Варшавский университет
Республика Польша, Варшава, улица Штурмова, 4
E-mail: Eugenius-08@yandex.ru

Nikolsky E.V.,
Doctor of Philology, Professor (dr. hab) ,
at Department of history of Russian literature
of Institute of Russian studies
University of Warsaw
Shturmova st., 4, Varshava, Poland
E-mail: Eugenius-08@yandex.ru

Ефимов Владимир Федорович,
доктор педагогических наук, член-корреспондент
Российской Академии Естествознания, профессор
Московский государственный областной
гуманитарный институт
142611, Россия, г. Орехово-Зуево, ул. Зеленая, 22
E-mail: Eugenius-08@yandex.ru

Efimov V.F.,
Doctor of Pedagogy, Corresponding Member
of the Russian Academy of Natural History, Professor
Moscow State Regional Institute of Humanities
Zelenaya st., 22, Orekhovo-Zuevo, Russia, 142611
E-mail: Eugenius-08@yandex.ru