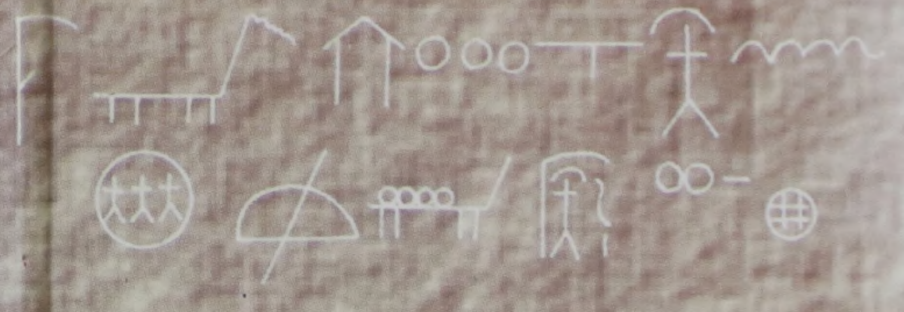


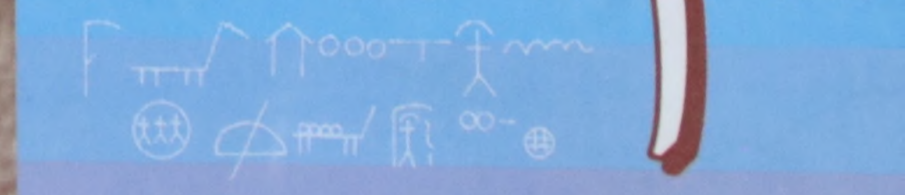
Т5 (2 морд)
М 74

Н. Мокишин
Е. Мокина



д'сн'с'к

МОРДВА И ВЕРА







T5(2MOP1)

M74

Н.Ф. МОКШИН, Е.Н. МОКШИНА

МОРДВА И ВЕРА

72426

МАРНИИЯЛИ
НАУЧНАЯ
БИБЛИОТЕКА

Саранск
Мордовское книжное издательство
2005

УДК 391/395
ББК 63.5
М 74

Книга издается в авторской редакции

Мокшин Н.Ф.

М 74

Мордва и вера / Н.Ф. Мокшин, Е.Н. Мокшина. — Саранск: Мордов. кн. изд-во, 2005. — 532 с.
ISBN 5-7595-1663-9

В данной книге Н.Ф. Мокшина и Е.Н. Мокшиной впервые в этнографической науке на основе широкого круга разнообразных источников, в ряду которых особую эвристическую значимость имеют собранные ими на протяжении ряда лет полевые экспедиционные материалы, обстоятельно анализируется религиозная жизнь мордвы с древнейших времен вплоть до сегодняшнего дня. Предназначена для этнографов, историков, религиоведов, культурологов, социологов, политологов, краеведов, студентов, всех тех, кто интересуется прошлым и настоящим мордовского народа.

ISBN 5-7595-1663-9

УДК 391/395
ББК 63.5

© Мокшин Н.Ф., Мокшина Е.Н., 2005

ВВЕДЕНИЕ

Современных этнологов, культурологов и политологов все больше привлекает задача осмысления форм и степени религиозности народов Российской Федерации, роли различных конфессий и религии в целом, позиций духовенства и настроений верующих в постсоветском обществе, места и значимости веры в судьбах народов. Ныне, в условиях свободы вероисповедания, проявляется небывалый интерес их к историческому опыту духовной жизни, рост религиозной активности. Вера, составлявшая некогда основу миропонимания и духовности народов, после длительного периода гонений вновь претендует на восстановление своей исторической миссии. Горький опыт межэтнических и межконфессиональных трений, имевший место как в прошлом, так и в постсоветскую эпоху, убедительно показывает важность изучения роли веры в общественной жизни. Сегодня стало совершенно очевидно, что без научного анализа исторической роли этноконфессиональных процессов нельзя ни восстановить объективную картину прошлого, ни строить современную этническую и религиозную политику. Это особенно актуально в полиэтническом и поликонфессиональном Урало-Поволжье, являющемся крупнейшим мегарегионом России, в котором веками сосуществуют не только этнические (языческие), но и надэтнические, так называемые мировые религии – христианство, ислам и буддизм. Как показывают реалии жизни, конфессиональный фактор в настоящее время приобретает все более существенный вес в социуме.

Еще далеко не преодоленный поныне в нашей стране системный кризис, охвативший все сферы жизнедеятельности общества, обнажил глубинные пласты этносоциальной психологии, извлек из недр этнического сознания и даже подсознания реликты архаических форм мировидения и миропонимания. Именно в недрах этнической памяти, этноисторических и этнокультурных традиций в сложной социально-политической ситуации люди все чаще стали искать панацею от жизненных невзгод, обрушившихся на их головы. Разуверившись в возможностях государственных структур гарантировать их безопасность, обеспечить будущее, они обратились к своим родоплеменным, этническим корням, ища в них опору и надежду, защитный механизм спасения. Так начиналась этническая мобилизация, выступавшая по существу в тандеме с моби-

лизацией этноконфессиональной. Этот спонтанный всплеск доселе полудремавших феноменов народного сознания стал своеобразной защитной реакцией, рефлексией на разраставшиеся кризисные явления в нашем полиэтническом и поликонфессиональном государстве.

Волна массового интереса к религиозной тематике во всех ее видах, всколыхнувшаяся на рубеже 1980–1990-х гг., размыла искусственно устроенное русло тенденциозно-атеистического информирования общества о религии и церкви, воскресила подход к религии, различным ее конфессиональным формам как к закономерным, достойным уважения и изучения явлениям культурно-исторического процесса, хранящим огромный опыт и потенциал духовно-нравственных исканий человечества. И это в равной мере относится не только к мировым (наднациональным), но и к народным (этническим) религиям, выросшим на почве предшествовавших им более архаичных племенных культов.

Как известно, к середине XVIII в. мордва была крещена, стала считаться народом православным. Однако она по сей день сохраняет некоторые остатки своих прежних, языческих, верований и обрядов. Часть из них бытует в первоизданном виде, часть же – в синкретической форме, в контаминации с русским православием, причем в таком симбиозе, что вполне обоснованно можно говорить об особом, мордовском варианте русского православия.

Хотя дохристианские верования и обряды мордвы привлекали внимание путешественников и ученых еще несколько веков назад, а со второй половины XIX и в начале XX в. им был посвящен ряд научных сочинений, однако многие аспекты мордовского язычества поныне оставались недостаточно глубоко исследованными, что объясняется рядом причин. В условиях царской России, когда проводилась христианизация мордовского народа, его традиционные верования и обряды познавались в первую очередь в целях скорейшей замены их русским православием, а в бывшем Союзе ССР – с позиций, обусловленных задачами «коммунистического воспитания». Религиозные верования и обряды объявлялись заведомо негативными, архаическими «пережитками» народной жизни, анахронизмом, с которым необходимо бороться. Последовательное стремление официальных властей и КПСС как можно скорее вытравить религиозную идеологию из сфер не только государственной и об-

щественной, но и семейной, личной жизни советских людей, т.е. тотальный воинствующий атеизм, подвергал религию, а вместе с ней и ее носителей, идеологическому прессингу, остракизму, делал верующих фактически второсортными гражданами страны, недостойными «светлого коммунистического будущего».

Естественно, что такое отношение к религии не стимулировало всестороннее и объективное осмысление места, роли и значения этого этносоциокультурного феномена в человеческой истории. Изучение религии в условиях Советской власти безоговорочно сопрягалось с практическими задачами, нацеленными на преодоление религиозных пережитков в жизни советского общества, формирование у советских людей научно-атеистического мировоззрения. новых, советских, социалистических по содержанию и национальных лишь по форме безрелигиозных обрядов и традиций.

Таким образом, многие аспекты как дохристианских верований, так и религиозной жизни мордвы в целом оставались не исследованными, что не способствовало более обстоятельному анализу ее истории, культуры и быта, ее менталитета. Не будет излишним здесь подчеркнуть актуальность данной темы не только для понимания исторической действительности, экологической ниши проживания народа, его хозяйства и материальной культуры, социальных и семейных отношений, но и его духовной культуры, существенным компонентом которой выступает религия. И это еще далеко не все. Анализ материалов по религиозным верованиям и обрядам мордвы способствует более глубокому осмыслению ряда общих проблем, связанных с происхождением и эволюцией религии в качестве самостоятельной формы общественного сознания, изучению ее не только сугубо сакральных, но и соционормативных, этномаркирующих, этностабилизирующих и этноинтегрирующих функций. О социальной значимости изучения этноконфессиональной тематики свидетельствует и то, что Н.Ф. Мокшиным разработан раздел «Укрепление этноконфессиональной толерантности в Республике Мордовия» как составная часть «Программы национального развития и межнационального сотрудничества народов Республики Мордовия», которая реализуется в республике в настоящее время (утверждена Правительством РМ 16 апреля 1997 г.).

Авторство разделов книги распределяется следующим образом. Н.Ф. Мокшиным написаны главы «Дохристианские религиоз-

ные верования и обряды мордвы», «Магические колдовские обряды», «Дохристианские религиозные праздники мордвы», «Верования и обряды мордвы в сравнении с таковыми у других финно-угорских народов Поволжья (марийцев, удмуртов)», «Христианизация мордвы» (параграфы «Подготовка миссионеров», «Система Н.И. Ильминского и ее реализация у мордвы» – Е.Н. Мокшиной). Е.Н. Мокшиной написаны главы «Религиозная жизнь мордвы во второй половине XIX – начале XX века» (параграфы «Сектантство» – совместно с Н.Ф. Мокшиным, «Свободомыслие в мордовском фольклоре» – Н.Ф. Мокшиным), «Религиозная жизнь мордовского народа в годы советской власти», «Этноконфессиональная ситуация у мордвы в постсоветский период» (параграф «Религия и национальные движения» – совместно с Н.Ф. Мокшиным). «Введение» и «Заключение» написаны авторами совместно. «Библиографический список» и «Список сокращений» составлен Е.Н. Мокшиной.

Мордва как народ

Мордва – один из коренных народов Российской Федерации. Судя по данным Всероссийской переписи населения 2002 г., ее численность составила 845 тысяч человек. Наиболее компактной массой она проживает в Республике Мордовия (284 тыс.). В ряду других регионов страны наибольшую численность мордва составляет в Самарской (86 тыс.), Пензенской (71 тыс.), Оренбургской (52 тыс.), Ульяновской (50 тыс.), Нижегородской (25 тыс.), Московской (22 тыс.), Челябинской (18 тыс.), Саратовской (17 тыс.), Тюменской (10 тыс.) областях, в Москве (23 тыс.), в республиках Башкортостан (26 тыс.), Татарстан (24 тыс.), Чувашия (16 тыс.). В целом же в перечне народов, проживающих на территории РФ, которых более ста, мордва по численности стоит на восьмом месте. По этому показателю впереди нее идут русские (115 млн. 868 тыс.), татары (5 млн. 558 тыс.), украинцы (2 млн. 943 тыс.), башкиры (1 млн. 674 тыс.), чувашаи (1 млн. 637 тыс.), чеченцы (1 млн. 361 тыс.), армяне (1 млн. 130 тыс.). В Российской Федерации, где проживает большинство финно-угорских народов, мордва является наиболее крупным из них. Если же говорить о численности всех финно-угорских народов мира, то мордва по данному показателю стоит на четвертом месте (после венгров, финнов и эстонцев).

Мордва относится к финно-угорской языковой группе уральской языковой семьи. Кроме мордовских языков, к той же группе относятся финский, карельский, ижорский, ливский, водский, вепсский, эстонский, саамский, марийские (лугово-восточный и горномарийский), удмуртский, коми-зырянский и коми-пермяцкий языки, составляющие финскую ветвь, а также хантыйский, мансийский и венгерский, объединяемые в угорскую ветвь.

Мордва как этнос состоит из двух субэтносов – эрзя (самоназвание) и мокша (самоназвание), каждый из которых имеет свой язык (мордовский-эрзя или эрзя-мордовский, эрзянский и мордовский-мокша или мокша-мордовский, мокшанский), особенности в антропологическом облике, расселении, быте, материальной и духовной культуре. В пределах Республики Мордовия мокша расселена преимущественно в ее западных и южных районах, эрзя – в восточных.

Помимо указанных субэтносов в настоящее время в составе мордвы выделяются две этнографические группы: теньгушевская мордва, именуемая иногда «шокшей» (по названию с. Шокша), проживающая в основном в Теньгушевском районе РМ, и каратайская мордва, именуемая иногда «каратаями» (по с. Мордовские Каратаи) в Камско-Устьинском районе Татарстана. Будучи эрзянской, теньгушевская группа мордвы подверглась частичной мокшанизации, а каратайская мордва, которую одни исследователи считают мокшанской, другие – эрзянской, третьи – эрзя-мокшанской, – татаризации. До первой половины XX века в составе мордвы выделялась еще одна этнографическая группа – терюшевская мордва, так называемые терюшане (по с. Большое Терюшево, бывшему центру Терюшевской волости) или терюхане – жители Дальнеконстантиновского района Нижегородской области. Еще в 1920-х годах терюшевцы отчасти сохраняли некоторые мордовские (эрзянские) черты в материальной и духовной культуре; они говорили по-русски, но продолжали считать себя мордвой. В настоящее время все они осознают себя русскими.

Антропологический состав мордвы сформировался в результате смешения различных типов преимущественно европеоидной расы (беломорского, понтийского, восточно-балтийского). Монголоидной примеси у нее меньше, чем у других финноязычных народов Поволжья (марийцев, удмуртов). Имеющееся сходство в антро-

пологическом облике мордвы и русских (особенно восточных) – следствие, во-первых, древней общности антропологических типов, на основе которых шло их формирование, и, во-вторых, последующего процесса сближения и смешения. Среди эрзи преобладают светлопигментированные, а мокши – темнопигментированные типы.

Мордовский-эрзя и мордовский-мокша языки относятся к волжско-финской подгруппе финно-угорской группы уральской языковой семьи. Они подразделяются на диалекты, отличающиеся друг от друга фонетически, грамматически и лексически. Наибольшие различия проявляются в фонетике. Эрзянские диалекты делятся на пять типов, имеющих территориальную очерченность, мокшанские – на три. Диалектной основой эрзя-мордовского литературного языка стали козловско-ардатовские говоры, а мокша-мордовского – краснослободско-темниковские.

Этногенез мордвы происходил в Волго-Окском междуречье на базе племен городецкой археологической культуры. Наиболее близкими древнемордовским племенам были древнемарийские. В прошлом, примерно в I-м тыс. до н.э., они связывались не только совместным, так называемым волжско-финским, языковым состоянием, но и культурной близостью. В конце I-го тыс. до н.э. – начале I-го тыс. н.э. древнемордовские и древнемарийские племена стали развиваться отдельно. Ареал расселения древнемордовских племен в I-м тыс. н.э. включал долины рек Оки, Волги (среднее течение), Цны, Мокши и Суры. Обширные пространства Волго-Очья были почти сплошь покрыты хвойно-широколиственными лесами. Эта природная среда наложила свой отпечаток на хозяйство, культуру и быт, этническую историю и на представления мордвы о «родной земле» (*чачома мастор, касома мастор, тиринь мастор*).

Уже с первой половины I-го тыс. н.э. в составе древнемордовской семьи племен начинают вырисовываться линии эволюции мокшанской и эрзянской групп племен, которые затем становятся все более явственными. Одной из серьезных предпосылок такого раздвоения, или дуализации, была обширность территории расселения, затруднявшая контакты между племенными группами. Территориальная разобщенность обусловила их связи с разными этносами, что порождало особенности в языке, антропологическом облике, культуре и быте мокши и эрзи.

Существенной причиной дуализации древней мордвы можно считать и миграционные процессы, происходившие на ее этнической территории. Особенно заметную роль в изменении этнической ситуации сыграло, вероятнее всего, великое переселение народов (первая половина 1-го тыс. н.э.), а затем, в конце этого тысячелетия, расселение в Среднем Поволжье булгар и создание в этом регионе государственного образования – Волжской Булгарии. Позднее ряд других политических (например, монголо-татарское нашествие, казанско-ханские захваты), социально-экономических и этнокультурных факторов содействовал закреплению бинарности мордовского этноса, сохранившейся до наших дней.

Этноним мордва появляется в довольно ранних письменных источниках. Не исключено, что «марды», упоминаемые в «Истории» Геродота (V в. до н.э.), как одно из кочевых «племен персидских», подвластных Персидской державе, принимали участие в этногенезе мордвы. В пользу этого предположения свидетельствует не только иранская этимология самого этнонима «мордва» (*mard* – «человек», «мужчина», «муж», отсюда мордовское «мирде» – муж, супруг), но и множество иранизмов, имеющих в мордовских языках. Византийский епископ Иордан (гот по происхождению) в своей книге «Гетика», законченной в 551 г., писал о народе Восточной Европы *Mordens*. По свидетельству императора Византии Константина VII Порфирогенета (X в.), страна Мордия (*Mordia*) находилась в десяти днях пути от Печенегии. В западно-европейских средневековых источниках мордва называется также *Merdas*, *Merdinis*, *Merdium*, *Mordani*, *Mordua*, *Morduinos*. В древнерусских летописях этноним «мордва» встречается с XI–XIII веков. Наряду с ним в этих летописях фигурирует и этноним «мордвичи». Этимологически этноним мордва восходит своей основой к ирано-скифским языкам (сравните: таджикское *мард* – мужчина). В русском слове мордва частица «ва» носит оттенок собирательности. Его можно сопоставить с этнонимами «литва», «татарва».

Одно из наиболее ранних письменных известий об этнониме эрзя (арису) дошло до нас в послании кагана Хазарии Иосифа (X в.). Имеется, правда, мнение, что это не первое письменное свидетельство об эрзе, что таковые содержатся в трудах древнегреческих ученых-географов Страбона (аорсы) и Птолемея (арсииты). Распространенное толкование древнерусского летописного выражения

«Русь Пургасова», как русских, подвластных мордовскому (эрзянскому) князю начала XIII в. Пургасу, едва ли верно, ибо первое слово этого выражения надо читать не как «Русь», а как «Эрсь» («Эрсь Пургасова»).

Наиболее раннее письменное известие об этнониме мокша (Moxel) мы узнаем из записок фламандского путешественника XIII в. Гильома Рубрука. Обычно полагали, что если этимология этнонима «мордва» индоевропейского происхождения, то этимологии этнонимов «эрзя» и «мокша» имеют местные, мордовские, корни. Однако последние разыскания не подтверждают этого, свидетельствуя в пользу индоевропейского происхождения данных этнонимов. Эрзя восходит, вероятнее всего, к иранской лексике (иранское *arsan* – самец, мужчина, герой), а мокша – к индоевропейскому гидрониму Мокша (сравните: в санскрите *moksha* – проливание, утеkanie, освобождение).

В период раннего феодализма (до XIII в.) западной границей расселения мордвы можно считать реку Оку, о чем свидетельствуют не только летописные источники, но и гидронимы, локализуемые в окском бассейне: реки Мордвес, Мордовка и некоторые другие. Северная граница проходила по Оке и Волге (по-мордовски *Рав*), восточная – по Суре, южная – по естественному рубежу леса и степи. Эрзя занимала северную часть «Мордовской земли» (так Мордовия называлась в русских летописях), мокша – южную.

На западе и северо-западе соседями мордвы были мурома, черемисы (марийцы), славяне, затем русские (*рузм.* – эрз., *руст.* – мокш.). Соседями с юга являлись хазары, потом печенеги, с XI в. – половцы и куманы, которых именовали еще огузами (по-мордовски *гузм*), а затем татары (по-мордовски *печказт*), с востока – волжские болгары, а затем чувашаи (по-мордовски *ветькетъ*).

В начале 2-го тыс. н.э. намечается процесс формирования на базе древнемордовской семьи племен мордовской народности, что было обусловлено изменением социально-экономической структуры древней мордвы, становлением раннеклассовых отношений. Немаловажную роль в консолидации мордовской народности играла международная обстановка, которая в то время была весьма напряженной. Походы на мордву хазар и киевских князей приводили к тому, что она вынуждена была платить дань сначала Хазарскому каганату, а затем, после его ослабления, Киевской Руси. Но

русские князья в столкновениях с мордвой порой терпели и неудачи. В «Киевской начальной летописи» под 1103 годом сообщается: «Того же лета бися Ярослав с Мордвою месяца марта в 4 день и побежден бысть Ярослав» (ПСРЛ. Т. 1, 1926: 280). Эти летописные строки свидетельствуют о наличии у мордвы военной организации, что также ускоряло консолидацию мордовского этноса.

В конце XII – первой трети XIII века во главе мордвы становится Пургас, при котором происходит концентрация значительной части мордвы в границах «Пургасовой волости». До сих пор точно не установлены ее очертания, так же, как и центр, но есть предположение, что им могло быть Пургасово городище, остатки которого раскопаны близ с. Пурдошки Темниковского района Мордовии. «Пургасова волость», получившая свое наименование от волостеля Пургаса, и возникшая на основе союза по меньшей мере части мордовских племен, была тем потестарно-политическим образованием, которое способствовало территориальному сплочению этих племен. Оно закрепляло общность их социально-экономических и этнических интересов, ускоряло трансформацию в мордовскую народность. «Пургасова волость» была наиболее известной волостью «Мордовской земли», но не единственной, о чем можно догадываться по следующему тексту древнерусской летописи: «...воеваша землю Мордовскую, власти (волости. – Н.М.) и погосты и зимницы пограбиша...» (ПСРЛ. Т. 11-12, 1965: 29).

Наряду с начавшейся консолидацией мордовских племен в единую народность, которую условно можно назвать народностью высшего уровня, шла консолидация эрзянской и мокшанской групп племен, образовавших в свою очередь две близкородственные народности – эрзю и мокшу. Их (разумеется, также условно) можно назвать народностями низшего уровня. Отмеченные процессы можно соответственно квалифицировать как макро- и микроконсолидацию. Существование народностей различных уровней, иерархичность их этнического самосознания – одна из характерных черт этнического развития эпохи феодализма.

Объединение мордвы с Россией было длительным процессом, растянувшимся на многие века. Начиналось оно в пору, когда Русь еще не представляла собой единого целого, в период феодальной раздробленности, существования ряда самостоятельных, порой враждовавших между собой русских княжеств, а завершилось, ко-

гда было создано единое централизованное Российское государство. Значительное воздействие на русско-мордовское сближение оказала совместная борьба против золотоордынского ига, а затем и Казанского ханства.

В период ордынского господства мордовская знать в качестве вассалов служила монголо-татарским ханам, вовлекалась и русскими князьями в их междоусобную борьбу. Так, во время войны московского великого князя Юрия Даниловича с тверским великим князем Михаилом Ярославичем в 1319 г. в числе войск Юрия были татары и мордва. В 1339 г. «Мордовские князи с Мордвичи», как свидетельствует древнерусская летопись, совместно с русскими князьями (рязанским, московским, суздальским, ростовским и др.) участвовали в походе татар, посланных ханом Узбеком, на Смоленск, бывший тогда в руках литовского князя (ПСРЛ. Т. 9-10, 1965: 211).

В XV в. по мере роста освободительного движения, борьбы с остатками Золотой Орды мордовско-русские связи, в том числе военные, продолжали укрепляться. В 1444 г. совместными усилиями русской и мордовской ратей под Рязанью (на реке Листани) было разбито войско татарского царевича Мустафы.

В процессе длительной и тяжелой освободительной борьбы против монголо-татарского и казанско-ханского господства в конце XV в. в основном завершается вхождение мордвы в состав Московского великого княжества, имевшее позитивное значение не только для социально-экономического, политического, но этнического ее развития. Оно положило конец разобщению мордвы в пределах двух постоянно враждовавших между собой государств – Московского и Казанского, стимулировало ее консолидацию. Присоединение Мордовской земли к Московскому великому княжеству дало возможность возвратиться на родину, на Мокшу и Суру, многим угнанным в казанский полон мордовским людям, вернуть мордву в русло мирной, менее тревожной и опасной жизни. Указанный процесс имел жизненно важное значение не только для мордовского, но и русского народа. Мордва была первым крупным по численности и широко известным народом, присоединившимся к России. Ее пример оказал немалое воздействие на этническую ориентацию и других народов Поволжья (да и не только этого региона), входивших в ее состав непосредственно вслед за мордвой. Таким образом,

включение Мордовской земли (Мордовии) в Россию было важным моментом в истории создания Российского полиэтнического государства.

Основная масса мордвы была причислена царским правительством к ясачным людям, которые по указу 1719 г. включаются в разряд государственных крестьян и облагаются подушной податью. Ясачное крестьянство было уравнено в правах с русским тягловым крестьянством. Крепостные, принадлежавшие помещикам, составляли около десяти процентов всего мордовского крестьянства.

Что касается мордовской знати (князей, мурз), то она, приняв православие, вливалась в ряды класса феодалов Российского государства и довольно быстро обрусевала. Так, в 1540-х гг., готовясь к войне с Казанью, русское правительство взяло в аманаты (заложники) часть наиболее влиятельных представителей мордовской знати, пожаловав им в то же время большие привилегии. Например, Ждан Мордвинов, взятый в аманаты от мордвы в 1546 г., получил поместье в Копорье, что под Ярославлем. От него ведет свое происхождение русский дворянский, впоследствии графский, род Мордвиновых, внесенный в родословные книги Ярославской, Курской, Московской, Новгородской, Петербургской губерний. «Сын боярский Рудак Булатов сын Мордвинова» состоял на дипломатической службе у московского посла Игнатия Яхонтова в Казани. Мордовского же происхождения (от Ратмана Мордвинова, помещика в Шацком уезде) и другой род Мордвиновых, восходящий к первой половине XVII в. и включенный в родословные книги Пензенской, Тамбовской, Самарской, Казанской, Тульской губерний. В духовной грамоте Ивана IV называются «князи мордовские со всеми же их вотчинами» под Кадомом, Шацком, Темниковом, Курмышом, Алатырем, сохранившие княжеские привилегии и после взятия «царства Казанского». Проведенный нами анализ пензенских, атемарских, верхоломовских, керенских десятень, в которых дан перечень «городовых дворян» и «детей боярских» с количеством принадлежавшей им поместной земли и денежного жалования, показывает, что категория мордовских князей и мурз была значительной (Энциклопедический словарь. Т. XIX в., 1896: 841-842; Новый энциклопедический словарь. Т. 27, 1916: 175; ПСРЛ. Т. 13, 1965: 148, 447; Духовные и договорные грамоты великих и удельных князей XIV–XVI вв., 1950: 437, 439).

Социальная структура мордвы в XVI–XVII вв. имела некоторую специфику, поэтому русское правительство считало необходимым помимо местной администрации, единой для русских и мордвы, назначать в уезды для управления последней специальных должностных лиц – бортничьих и мордовских дел воевод, мордовских голов, прикащиков (приказных), подьячих мордовских дел, мордовских недельщиков, уставщиков, в чью компетенцию входили не только дела по взиманию податей, но и административные, судебные и другие «мордовские дела». Таким образом, первоначально в административном отношении на территории расселения мордвы существовало двойное управление. Например, в Арзамасском уезде в XVII в. существовала особая уездная администрация с обычным воеводским управлением для русского населения (всех категорий) и уездная администрация для бортников и мордвы под управлением бортничьих и мордовских дел воеводы с особой Приказной избой, подчиненная Новгородской чети. Аналогичная картина наблюдается в Саранском уезде, имевшем наряду с обычным городским воеводским управлением Приказ мордовских дел во главе с саранским мордовским головою.

Правда, следует сразу оговориться, что мордовские воеводы и головы назначались для управления не только мордвой. По Нижегородскому, Арзамасскому, Алатырскому уездам им были подчинены, кроме мордвы, бортники (русские), в Кадомском уезде – посполные крестьяне, также русские. Словом, власть их распространялась и на некоторые категории немордовского населения, бывшего в смысле тягла в одинаковом или сходном с мордвой положении.

По типу старых русских уездов каждый уезд с мордовским населением подразделялся на станы, число которых зависело от размеров и численности населения уездов. Так, в XVII в. Арзамасский уезд имел семь станов, Темниковский – четыре, Алатырский – три. В этническом отношении все станы также были смешанными. Например, в Утишном стане Арзамасского уезда по данным писцовой книги бортничьих и мордовских деревень этого уезда, составленной писцами В. Киреевым и Г. Молчановым в 1677 г., было «бортничьих две деревни, да бортничьих же и мордовских тринадцать деревень, да мордовских тринадцать деревень, всего бортничьих и мордовских двадцать восемь деревень»; в Залесном стане на тридцать девять мордовских деревень приходилось двенадцать сме-

шанных (русско-мордовских) (РГАДА. Фонд 396, оп. 2, д. 3562, л. 294, 301, 311, 313 об., 387, 425 об., 435 об., 499).

Подобно русскому, мордовскому населению в станах позволялось иметь выборных становых старост, являвшихся представителями мордвы перед вышестоящими властями вплоть до царя. К примеру, в 1671 г. били челом царю «Темниковского уезду Подгородного и Пичиполонского и Оксельского станов выборные мордовские старостишки Костеновка Бабишев, Ерка Скулатин, Киска Ветчанов и всего Темниковского уезду мордва». Исходя из того, что число старост, подавших челобитную, совпадает с числом станов Темниковского уезда, можно считать каждого из них представителем мордовского населения целого стана. Наряду со становыми старостами по отдельным селениям имелись выборные деревенские (сельские) старосты, бурмистры, целовальники, приставы, сотники, пятидесятники и десятники, занимавшиеся сбором всякого рода податей, исполнением мелких тяжб (Гераклитов, 1931: 43; Мокшин, 1994: 351).

Вплоть до начала XX в. важным институтом, где сохранялись этнические особенности мордвы, была сельская община, регламентировавшая на основе обычного права многие стороны экономико-социальной и культурно-бытовой жизни мордовского крестьянства, в том числе и религиозного культа, связанные с хозяйственной деятельностью членов общины.

Развитие промышленности, железнодорожного транспорта, внедрение капиталистических отношений в деревню повлекли за собой изменение социальной структуры мордвы, формирование из ее среды пролетариата, буржуазии и интеллигенции. В мае 1917 г. в Казани было основано Мордовское культурно-просветительное общество, принявшее «Воззвание к мордовскому народу», ставившее в качестве своей первостепенной задачи «дело просвещения своей нации».

В 1925 г. постановлением Президиума ВЦИК территории с мордовским населением были выделены в самостоятельные административные единицы (районы, волости и сельсоветы), в 1928 г. создается Саранский округ, вскоре переименованный в Мордовский с центром в г. Саранске (в составе Средневолжской области), в 1930 г. округ преобразован в Мордовскую автономную область, а в 1934 г. – в автономную республику. В 1991 г. Мордовская АССР

была провозглашена Мордовской ССР, в 1994 г. – Республикой Мордовия (в составе Российской Федерации). Образование государственности имело серьезное значение не только для развития экономики, культуры мордвы, но и для ее трансформации в этнонацию.

Хозяйство мордвы в I-м тыс. н.э. было комплексным. Ведущее место в нем уже тогда занимало земледелие, в развитии которого можно выделить два этапа: доплужный (I–VI вв. н.э.) и плужный (со второй половины I-го тыс. н.э.). Для первого этапа орудием обработки почвы служила мотыга, а второго – упряжное пахотное орудие типа плуга – *кереть* (от морд. *керямс* – резать, рубить). О древности этого слова свидетельствует и наименование мордовского общинного моления *кереть-озкс* (от *кереть* – плуг, *озкс* – моление), посвящавшегося началу полевых работ.

Значительное место в хозяйстве мордвы занимало скотоводство. Уже в древности ей были известны все виды важнейших домашних животных, разводившихся тогда в Восточной Европе (свинья, коза, овца, бык, корова, лошадь). Что касается охоты, рыболовства и бортничества, то в сравнении с земледелием и скотоводством они играли меньшую роль, хотя и заметную. Причем, если до середины I-го тыс. н.э. охота была преимущественно средством получения продуктов питания, то на рубеже 1–2 тыс. н.э. она становится главным образом источником получения пушнины для обмена. Мед и воск наряду с употреблением в личном хозяйстве служили также продуктами обмена.

Уже древней мордве были известны металлургия и металлообработка. Железо добывали из болотных и дерновых руд, широко распространенных на ее территории. Мордовские кузнецы владели способом обработки металла в горячем состоянии, знали технику термической обработки. В конце I тыс. н.э. они выделились в общине, ремесленная деятельность стала их основным занятием. Уровень хозяйства у мордвы в конце I – начале 2 тыс. н.э. был не ниже, чем у ее этнических соседей.

Пашенное земледелие, скотоводство, развитое ремесло, природные богатства мордовской земли (пушнина, мед, воск, рыба, лес и др.) давали возможность вести торговлю сначала меновую, а затем и на деньги. В качестве денежного эквивалента выступали белчиьи шкурки – *урт* (морд. *ур* – белка). Слово *ур* (*уро*) вплоть до

недавнего времени бытовало у мордвы в значении «деньги». Беличья система валюты существовала и у соседей мордвы, как финноязычных, так и тюркоязычных, у славян. Металлические деньги у нее вошли в обращение к X в., когда платежным знаком становится дирхем. К этому времени в торговле мордвы важное место заняли связи с арабским миром, усилившиеся с образованием Волжской Булгарии. Часть мордвы находилась непосредственно в составе этого государства. Булгарские города становятся средоточением восточных товаров и монет. На территории расселения мордвы найден ряд кладов с арабскими монетами.

Деньги по-мордовски стали называться *ярмакт* (одна деньга – *ярмак*). По происхождению слово это тюркское (в переводе с тюрки означает рубленый, разменный) и заимствовано мордвой скорее всего от волжских болгар. Установлено, что основные термины и система денежного счета появились в Поволжье и Прикамье, с их крупными городами, задолго до обильной чеканки монет ханами джучидской династии, то есть до монголов (Мухамадиев, 1972: 70).

Важным источником для анализа уровня развития экономики мордвы в XVII в., в период сложения всероссийского рынка, служит Саранская таможенная книга за 1692 г., показывающая, что саранский рынок был связан со многими городами и селениями России. В этой книге впервые встречается термин «мордовщина», который, как явствует из книги, обозначал не только определенную территорию, относительно компактно заселенную мордвой, но и характерное для нее потоварное разделение труда. Саранская таможенная книга свидетельствует, что участие мордовского населения в торгово-рыночных сделках было несколько не меньше, чем русского или татарского. Мордва торговала хлебом, скотом, воском, пушниной, медом, хмелем, дровами, изделиями из дерева, кожей и др.

Во второй половине XIX – начале XX в. мордва втягивалась в систему капиталистических отношений. Особенно значительные капиталы растущей мордовской торгово-промышленной буржуазии и наиболее крупные контингенты мордовского пролетариата концентрировались в лесной промышленности. Другой отраслью промышленности, имевшей большое значение в капитализации экономики мордвы, был железнодорожный транспорт, и в первую очередь Московско-Казанская железная дорога, проложенная в 90-х гг.

XIX в. по основной территории расселения мордвы. Капиталистические отношения к началу XX в. доминировали и в сфере аграрного производства. Их активному проникновению туда способствовали отделения Азиатского банка в Саранске и Санкт-Петербургского международного коммерческого банка в Рузаевке.

Каждое из древнемордовских племен включало несколько отцовских родов, в свою очередь состоявших из ряда патриархальных семей. Во главе такой семьи обычно стоял *кудатья* (от *кудо* – дом, *атя* – старик). Родом руководил старейшина *покштяй* (*покиш* – большой, *атя* – старик), а племенем – выбираемый родовыми старейшинами вождь – *текштяй*, *тюштень*, *тюштян*, *тюштя* (от *текиш* – верх, вершина, верхушка, макушка, *атя* – старик). Этим словом древняя мордва называла своих верховных старейшин, управлявших как мирными, так и военными делами мордовских племен. Вполне возможно, что тюшти исполняли и религиозно-идеологические функции, ибо в фольклоре мордвы они наделяются сверхъестественными качествами.

Еще в первой половине I тыс. н.э. у мордвы довольно четко замечаются имущественная, а затем и социальная дифференциации. Во второй половине этого тысячелетия они значительно возрастают, приводя к появлению в рамках разлагающегося первобытного общества патриархального рабства как социально-экономического подуклада. Элементы рабства у мордвы прослеживаются по материалам археологии вплоть до X века. Характерной чертой погребений родовой знати становится обилие в них оружия, дорогих украшений из серебра, сплава золота с серебром. О былых элементах домашнего рабства у мордвы можно также судить по этнографическим и лингвистическим материалам. В мордовских языках есть слово *уре*, обозначающее раба, слугу. Оно входит в мордовские названия сироты – *уроз*, снохи – *урьва* (эрз.), *рвьяня* (мокш.). В термине, обозначившем сноху, безусловно, проявилась новая идеология брака, характерная для зарождающегося классового общества, когда женщина стала рассматриваться как товар, покупка, рабочая сила.

Покупной брак создавал почву для развития полигинии (многоженства). Состоятельный человек мог приобрести несколько жен, и такими многоженцами выступают обычно главы больших семей, накопившие богатства. Полигинический брак на более поздних

этапах истории мордвы, предшествовавших христианизации, трансформировался в брак бигинический (или бигинию, двоеженство). По несколько жен имели князья и мурзы. Например, в одной из песен мордвы говорится о богатом мурзе, имевшем трех жен и тридцать детей: «Мурза, мурза, сьупав мурза! Колмо саень поланзо, колоньгемень каканзо» («Мурза, мурза, богатый мурза! Три взятых жены у него, тридцать детей у него») (Евсевьев, 1966: 329).

Мордовские крестьяне также иногда имели по две жены. Такие случаи зафиксированы ландратскими переписными книгами первой четверти XVIII века. Однако подобных браков, по крайней мере, в XVIII в., было уже немного. Так, по «Книге переписной Алатырского уезда ясашных иноверцев мордвы», составленной в 1717 г., по всему указанному уезду отмечен 31 случай двоеженства (Мокшин, 1989: 69).

На рубеже 1-го и начала 2-го тыс. н.э., у мордвы, по-видимому, наметился переход земли в частную собственность, которую она, как и многие другие народы, обозначала особыми знаками – «знаменами», тамгами, клеймами, метами (морд. *тешкс*), свидетельствовавшими о принадлежности обозначенного определенным владельцам (меты на полевых загонах, на ушах домашних животных, хозяйственных постройках, утвари, «бортные знамена» и др). Вероятно, первоначально эти меты служили знаками родовой, а затем и семейной собственности.

Некоторые сведения о социальной структуре древней мордвы можно почерпнуть из памятников ее фольклора. Особый интерес в этой связи представляют эпические песни о Тюште, которые можно подразделить на ранний и поздний циклы. Если в ранних песнях термин *тюштя* употребляется в нарицательном смысле, как титул, обозначающий племенного вождя, то в поздних он выступает в качестве личного имени мордовского владыки, к которому присоединяются нарицательные слова – новые титулы: *инязор*, *оцязор*, *каназор* (эрз. *ине* – великий, *азор* – хозяин; мокш. *оцю* – большой, *азор* – хозяин; мокш., эрз. *кан* – хан, *азор* – хозяин). Титул «хан», видимо, проник в мордовскую лексику не ранее первых контактов с тюрками, которые начинают прослеживаться со второй половины 1-го тыс. н.э.

«Тюштянское время» настолько прочно закрепилось в народном сознании мордвы, что отразилось в идеоматическом выраже-

нии «тюштянь пинге» («тюштянский век»), которым она до сих пор обозначает, датирует древний период своей истории. В позднем цикле песен о Тюште отразилась та стадия становления раннеклассового строя, которая в последнее время получила название вождества и которая рассматривается в качестве промежуточного этапа от организации родовой, первобытной, к собственно государственной.

Мордва не одинаково плотно размещалась по всей своей этнической территории, сосредоточиваясь в основном в наиболее благоприятных для ведения земледельческого и скотоводческого хозяйства местах. Такими местами были, в первую очередь, долины рек Волго-Окского бассейна и открытые пространства, расположенные в глубине лесов. Характерные типы мордовской селитьбы в прошлом, судя по русским летописям, села, погосты, зимницы и тверди. Первые три типа поселений не имели укреплений, тверди же сооружались в лесах в виде крепостей-городищ (морд. *ош*), в них укрывались в случае опасности.

Средневековые города, не считая отмеченных выше, в том числе Пургасова, городищ (крепостей-твердей), на территории расселения мордвы стали появляться еще до ее вхождения в состав Российского государства. Так, в конце XI – начале XIV вв. на реке Мокше в южной части этнической территории мордвы на месте некоего более раннего мордовского поселения был построен город, названный монголо-татарами Мохши (Мухши), ставший центром северо-западного улуса Золотой Орды. В русских летописях он именуется Наручадью (современное село Наровчат Пензенской области). Первоначально он был административным центром по сбору ясака, непосредственно подчинявшимся ордынскому правительству, но в конце XIV в., с началом внутренних междоусобиц и ослаблением центральной власти, здесь образуется феодальное татарско-мокшанское княжество. Главный город этого княжества Мухши имел большое значение в жизни мордвы в период ордынского господства. Мухша был не только административным, но и торговым центром, о чем свидетельствует и чеканившаяся в нем преимущественно медная монета, которая использовалась в основном для обслуживания внутреннего рынка. Множество монет, обнаруженных археологами во время раскопок по всему городу, а также в могилах окрестного мордовского населения, говорит об

оживленной торговле. Далеко не все богатства мордовской земли завоеватели были в состоянии выкачивать в виде дани (ясака).

Золотоордынским административно-военным центром на мордовской земле был и Темников – город, возникший, скорее всего, на месте пребывания темника, командовавшего тьмой, войсковым подразделением золотоордынских вооруженных сил, включавшим десять тысяч воинов.

Большинство городов на территории расселения мордвы было основано в XVI – XVII вв. в качестве городов-крепостей для защиты границы Российского государства от набегов с юга (ногайцев, крымских татар, башкир, калмыков, казахов и др.). Русское правительство возводило эти города на засечных чертах, привлекая к их строительству поволжские народы, в том числе мордву. Так возникли города Васильсурск (1523), Мокшан (1535), Темников (1536), Алатырь (1552), Шацк (1553), Краснослободск (1627), Саранск (1641), Инсар (1648) и другие.

Традиционное жилище мордвы было в основном двух типов: двухраздельное и трехраздельное. Исторически двухраздельный дом предшествовал трехраздельному как более простой тип жилой постройки. Он состоял из жилой избы и сеней. Трехраздельный дом состоял из жилой избы (мокш. *куд*, эрз. *кудо*), сеней и горницы. Как правило, мордва строила деревянные дома, предпочитая при этом сосну.

Народный костюм мордвы, особенно женский, очень самобытен и красочен. Будучи в основе своей единым, он подразделяется, прежде всего, на эрзянский и мокшанский подтипы, которые, в свою очередь, включают не менее полутора десятков разновидностей. Расцветка мордовской вышивки в основном включает черный цвет с синим оттенком и темнокрасный как основные тона, желтый и зеленый для расцвечивания узора. Женскую рубашку носили с поясом или специальным сложным набедренным украшением (*пулай*, *пулагай*, *пулаки*). Первый раз девушки надевали его в день совершеннолетия, после чего он считался обязательным элементом женского костюма вплоть до глубокой старости. Встречающийся только у эрзи, пулай, видимо, является реликтом какой-то чрезвычайно архаичной формы женской поясной одежды, превратившейся позднее в украшение.

Широкое распространение у мордвы получили ювелирные украшения (браслеты, перстни, кольца, подвески и др.). Археологические изыскания свидетельствуют о самобытности древнего ювелирного производства у мордвы. Произведения мордовских ювелиров дошли до нас главным образом в результате раскопок могильников, городищ, селищ. Судя по археологическим находкам, художественной обработкой металла, как и прядением, ткачеством, вышивкой, бисерным шитьем и лепкой глиняной посуды, в древности у мордвы занимались женщины, и только с первых веков 2-го тыс. н.э. кузнечное и ювелирное дело становятся мужским занятием.

Традиционный народный костюм сохранился по настоящее время в разной степени у мокши и эрзи. Если мокшанки еще довольно часто надевают его, имеют как будничные, так и праздничные варианты этнической одежды, то эрзянки наряжаются в него гораздо реже, лишь по тем или иным праздникам, на концерты художественной самодеятельности. Свахи надевают его на свадьбу, а некоторые пожилые женщины берегут в качестве помертвой одежды.

Мордовская кухня обусловлена не только окружающей флорой и фауной, но и хозяйственными занятиями народа, в первую очередь, земледелием и животноводством. Определенным подспорьем в питании служили и служат продукты собирательства, рыболовства, охоты и пчеловодства. В лесах и оврагах, на лугах собирали грибы, орехи, малину, яблоки, щавель, землянику, клубнику, чернику, хмель и другие дары природы.

К наиболее древним агрикультурам, которые возделывала мордва, относятся просо, овес, ячмень, гречиха, горох, чечевица, рожь, пшеница. Из овощей в разное время в мордовскую кухню входили капуста, огурцы, лук, чеснок, редька, репа, свекла, тыква, помидоры. Со второй половины XIX в. большое место в питании мордвы стал занимать картофель, названный ею «земляным яблоком» (*модамарь*).

Традиционный хлеб у мордвы преимущественно черный, ржаной. Его пекли из кислого теста, сажая деревянной лопатой в горячую печь на капустных листьях. Одно из наиболее старинных мордовских блюд *ям* – нечто среднее между супом и кашей (жидкая каша), варился из проса, чечевицы, гороха. Его заправляли конопляным маслом. Любимое блюдо мордвы – пшеничные блины, ко-

торые выпекаются очень толстыми. Их едят с молоком, сметаной, коровьим маслом. Мясо чаще всего употребляется в вареном виде, в супе. В летнее время делают окрошку с домашним кислым квасом. Повсеместно, в особенности по праздникам, делают пельмени.

Важное место в питании мордвы занимают молоко и молочные продукты, особенно творог. Из снятого кипяченого или топленого молока, охлажденного до температуры парного, готовят кислое молоко, добавляя для закваски старую простоквашу. Выдержав в теплом месте до загустения, его выносят в погреб. Разбавленное водой, оно хорошо утоляет жажду. Наиболее старинными, но сохранившимися до сих пор свою значимость, напитками были квас, кислое молоко, березовый сок. В качестве хмельных напитков выступали *пуре*, изготовленное из меда, и *поза*. Ее делали из ржаной муки или сахарной свеклы.

У мордвы имелось немало традиционных обычаев и обрядов, сопровождавшихся приуроченными только к ним кушаньями. Например, на крестины варили молочную пшеничную кашу, считавшуюся, подобно яйцам, символом плодородия. Каждый участник крестин, отведав ее, поздравлял родителей с прибавлением в семье и выражал пожелание новорожденному прожить столько лет, сколько крупинок каши в горшке.

Много обрядовых блюд готовилось к свадьбе. В ряду свадебных печений нельзя не сказать о пирогах «груди молодушки» с начинкой из творога, сопровождавших специальное моление в доме жениха, во время которого просили верховного бога Нишке, чтобы молодушка имела в грудях много молока и чтобы родила семерых сыновей и столько же дочерей. «Хлеб здоровья» (*шумбра кши*) брали с собой сваты и клали на стол в доме невесты, начиная обряд сватовства; его помещали на дно большой долбленной кадушки с крышкой (*парь*), куда укладывалось имущество невесты (приданое) перед отправлением ее в дом жениха.

Народное творчество мордвы многообразно: ювелирное искусство, вышивка, узорное ткачество, шитье бисером, художественная обработка дерева, хореография, устное поэтическое и музыкальное искусство, сказки, пословицы и поговорки, загадки – вот далеко не полный перечень тех форм традиционной духовной культуры, в развитие которых мордва внесла весомый вклад. Старинная мордовская вышивка по своему виду напоминает ковер, ибо благо-

даря плотно положенным стежкам холста почти не просвечивает. Выполнялась она в основном шерстяными нитками, которые мордовки пряли сами из овечьей шерсти. Красили нити, пользуясь растительными красителями, дававшими им глубокие тона.

Декоративная резьба по дереву – традиционный вид художественного творчества мужчин, наносивших орнаменты на фронтоны изб, пари – свадебные сундуки, долбившиеся из толстых липовых бревен, наличники, ткацкие станы, прялки и другую утварь. Народные традиции резьбы по дереву, художественного мировидения в целом отразились в творчестве великого мордовского скульптора С.Д. Нефедова – Эрзи (1876-1959). Искусство деревянной резьбы живет и теперь. В с. Подлесная Тавла Кочкуровского района Республики Мордовия открыта художественная школа резьбы по дереву, основанная народным умельцем, заслуженным работником культуры Российской Федерации Н.И. Мастиным.

Музыкальному творчеству мордвы присущи как коллективные, так и индивидуальные традиции. Первые больше проявлялись в исполнении необрядовых песен (эпических, лирических, хороводных), вторые – в песнях свахи, в свадебных, погребальных и поминальных плачах, колыбельных песнях. Мордва создала поразительное по красоте и стройности искусство многоголосного хорового пения – уникальное не только среди финно-угров, но и в мировой музыкальной культуре. Оно развивается такими современными ансамблями, как «Умарина», «Литова», «Вастома», «Торама», «Келу», «Ламзурь», «Диголя», рядом народных фольклорно-этнографических коллективов, из которых особенную популярность завоевали Старотеризморгский, Кочетовский, Левженский хоры.

Среди музыкальных инструментов мордвы наиболее популярным и необходимым был *нюди, нудей* – двойной кларнет из скрепленных по бокам полых тростниковых трубок одинакового или разного размера, длиной от 17 до 20 сантиметров, на котором исполнялись ритуальные плясовые наигрыши и инструментальные сопровождения к ритуальным песням на молениях, на празднике «рождественского дома» и свадьбе, пастушьи песни, а также бытовые плясовые наигрыши. Широкое распространение имели *уфам* (мокш.), *нувама* (эрз.) – волынки двух видов, различавшиеся по материалу, из которого изготовлялись, и количеству трубок. Воздуш-

ный резервуар волынок первого вида изготовлялся из шкуры теленка, а второго – из бычьего, коровьего или свиного пузыря. Оба вида волынки являлись в прошлом основными музыкальными инструментами, на которых исполнялись ритуальные наигрыши и сопровождения ритуальных песен праздника «рождественского дома», свадьбы, аграрно-календарных праздников.

Музыканты народов Поволжья, в том числе мордвы, пользовались популярностью и среди соседнего русского населения. Так, в русской народной песне «Калина-малина», записанной в свое время А.С. Пушкиным в с. Болдино – его имении, располагавшемся по соседству с мордовскими и татарскими селениями, есть такие слова: «Не надо мне, матушка, ни меду, ни сахару, ни сладких яблочков, ни меховых пряничков; приведи-ка, матушка, татарина с скрипкою, мордвина с волынкою, холостого с дудками!» (Пушкин, 1981: 334).

Своеобразной летописью, художественно отразившей многовековую историю народа, стал фольклор – богатый по идейно-тематическому содержанию и художественному выражению, разнообразный по жанрам. В наиболее ранних произведениях мордовского фольклора запечатлелись архаические представления людей о мироздании и самих себе, реликты древних форм общественной и семейной жизни, религиозные верования и обряды.

Источники и историография

Как известно, подавляющее большинство народов России традиционно считается исповедующим христианскую или мусульманскую религию. Но фактически у многих эти религии представляют собой лишь поверхностное, в значительной мере формальное наложение над глубоко укоренившимися древними самобытными верованиями и обрядами, которые в силу различных причин оказались очень живучими и сохранились до наших дней. Так обстоит дело и с мордовским народом, дохристианские верования и обряды которого были изучены до сих пор весьма недостаточно, что, разумеется, не способствовало более обстоятельному познанию его истории в целом. В религиозных верованиях и обрядах так или иначе отражалась историческая действительность, в которой жил тот или иной народ, – природные условия, древние формы хозяйственной деятельности, общественных и семейных отношений, связи с дру-

гими народами. История религии есть отражение истории самих людей, создателей той или иной религии. Таким образом, знание истории религии помогает лучшей реконструкции исторического прошлого народов.

Материалы дохристианских верований и обрядов мордвы, других финно-угорских народов Поволжья (марийцев, удмуртов) имеют важное значение не только для воссоздания их собственной истории, но и для всеобщей истории религии, ибо они позволяют глубже понять ряд общих вопросов, связанных с происхождением и эволюцией религии как особой формы общественного сознания (материальная обусловленность религиозных представлений, ранние формы религии, вопрос о возникновении идеи верховного бога, синкретизм и т.д.).

В предлагаемой книге авторы стремились показать, в каких конкретно-исторических условиях дохристианские верования и обряды мордвы возникали, какие главные этапы в своем развитии прошли и что от них осталось сейчас. Особая глава посвящена сравнению религиозных верований и обрядов мордвы с таковыми у других финно-угорских народов Поволжья (марийцев, удмуртов). Рассматриваются также христианизация мордвы, синкретические формы верований и обрядов, возникшие в результате синтеза мордовского язычества с русским вариантом православия, религиозная жизнь мордовского народа во второй половине XIX – начале XX вв., миссионерско-просветительская деятельность РПЦ среди мордвы, религиозная жизнь мордвы в годы советской власти и этноконфессиональная ситуация в постсоветский период.

Данная работа основана главным образом на полевых материалах, собранных авторами в специальных поездках по мордовским селам, а также руководимыми ими этнографическими экспедициями Мордовского государственного университета им. Н.П. Огарева, начиная с 1960-х гг. по настоящее время. Они при этом стремились изучать дохристианские верования и обряды мордвы в первую очередь на основе их реликтов, остатков, которые дошли до нашего времени, ибо описание верований этого народа давалось нередко неточно или даже искаженно, из-за незнания мордовского языка. В качестве инструментария для сбора полевого эмпирического материала, в том числе количественного, служили специальные тематические анкеты-вопросники, целью которых было изуче-

ние уровня и специфики религиозности мордвы. В разных районах расселения мордовского народа, как в самой Мордовии, так и за ее пределами, собран репрезентативный материал, позволяющий лучше понять процессы, проходившие в сфере его религиозной жизни как в советские годы, особенно с 1960-х гг. вплоть до распада СССР, так и в постсоветский период, когда наряду с этнической мобилизацией начиналась мобилизация этноконфессиональная.

Интересны полевые материалы, характеризующие этноспецифичность бытового православия у мордвы, синкретизм ее религиозных воззрений и обрядов, реликты дохристианских верований, в которых так или иначе отражались основные этапы этнической истории, процессы этносоциальной, этнокультурной и этноконфессиональной адаптации мордовского народа в этносоциальный организм Российского государства. Религиозная идеология оказывает значительное воздействие на межэтнические взаимоотношения, этнические процессы, обычно крайне затрудняя контакты между различными по конфессиональной принадлежности народами, и облегчая их в случае единоверия.

Для сбора сравнительного материала авторами данной книги были совершены поездки в Марийскую и Удмуртскую республики, Республику Коми и Коми-Пермяцкий автономный округ. В работе использованы полевые записи видного мордовского этнографа М.Е. Евсевьева, сделанные им в конце XIX – начале XX вв. (Центральный государственный архив Республики Мордовия, фонд Р-267), материалы известного финского ученого Х. Паасонена, которые были собраны им также в конце XIX – начале XX вв. во время экспедиционных выездов к мордве, фольклорные материалы, особенно содержащиеся в многотомной серии «Устно-поэтическое творчество мордовского народа», «Документы и материалы по истории Мордовской АССР», материалы ряда центральных и местных архивов, а также отечественная и зарубежная литература, в которой в той или иной мере затрагивался вопрос о религиозных верованиях и обрядах мордвы.

Много документальных материалов, прямо или косвенно касающихся религиозной жизни мордовского народа, не опубликовано, не введено в научный оборот, находится в различных архивах страны. Авторы провели изыскания в архивах Русского географи-

ческого общества, Российского государственного этнографического музея, в Государственном архиве РФ, в Российском государственном архиве древних актов, в Центральном государственном архиве РМ, в Центре документации новейшей истории РМ, в Национальном архиве РТ, в фонде Мордовского объединенного республиканского краеведческого музея, в отделе рукописей Российской национальной библиотеки в Санкт-Петербурге, в отделе рукописей и редких книг Научной библиотеки им. Н.И. Лобачевского в Казани, в рукописном фонде НИИ гуманитарных наук при Правительстве РМ, в текущих архивах министерств образования, культуры, социальной защиты, труда и занятости населения, экологии и природопользования РМ, Управления Министерства юстиции РФ по РМ, Мордовского республиканского комитета по статистике, Миграционной службы РМ.

Так, рукописи архива РГО интересны тем, что являются, как правило, корреспонденциями с мест, авторы которых (чиновники, священники, учителя) хорошо знали предмет своих сообщений. Сведения, содержащиеся в указанных рукописях, обычно собирались по специальным программам Русского географического общества, рассылавшимся по губерниям. Они насыщены большим информативным материалом, характеризующим не только географию тех или иных регионов, но и, что для нас очень важно, историю их заселения, этнический состав, этносоциальную, этнолингвистическую и этноконфессиональную ситуации (Мокшин, 1977: 209-211).

Ряд рукописных работ о мордве, до сих пор не использовавшихся в научной литературе, находится в отделе рукописей и редких книг Научной библиотеки им. Н.И. Лобачевского (Г.С. Саблуков «Этнографическая черта мордвы», 1846; «Описание села Скафтыма, моего прихода, с объяснением характера и образа жизни самих жителей этого села. 1860-70 годы», автор не указан, вероятнее всего местный священник; П. Масловский «Методический словарь мордовского языка», 1866; «Материалы для словаря мордовского языка. 1880-90 годы» и др.).

Для характеристики русификаторской деятельности царизма и православной церкви среди народов Поволжья нами использованы материалы Национального архива Республики Татарстан (фонды Казанской духовной академии, Казанской инородческой учительской семинарии, личный архив Н.И. Ильминского). Особо следует

отметить еще далеко не изученное богатое рукописное наследие мордовского просветителя, этнографа и филолога М.Е. Евсевьева, находящееся в основном в ЦГА РМ и в архиве Российского государственного этнографического музея (Санкт-Петербург). Его полевые записи, письма, планы экспедиционных выездов, отчеты о них, те или иные справки, составлявшиеся ученым в связи с созданием мордовской письменности, состоянием школьного дела у мордвы, переводом канонической литературы, подготовки национальных кадров духовенства и интеллигенции, уровня и характера религиозности мордвы, представляют большой интерес для осмысления этноконфессиональной ситуации у мордвы в конце XIX – первой трети XX века.

Не менее интересны для изучения религиозной жизни мордвы, миссионерско-просветительской деятельности РПЦ в мордовском крае документальные материалы А.Ф. Юртова – миссионера, педагога, фольклориста и переводчика, учителя М.Е. Евсевьева, считающегося предтечей мордовского просветительства, которые хранятся в фондах Национального архива РТ. В их ряду особую ценность представляют письма А.Ф. Юртова Н.И. Ильминскому, лишь недавно ставшие достоянием научной общественности.

Документальный материал из фондов Российского государственного архива древних актов (РГАДА), использованный в данной работе, в основном охватывает XVII – XVIII вв. (фонды Правительствующего Сената, Поместного приказа, Оружейной палаты, «Ландратские переписи и ревизские сказки» и др.). Так, из фонда Правительствующего Сената использованы документы относительно обусловленных разными причинами переселений мордвы, ее социально-административного статуса, христианизации, оказавшей наряду с другими факторами существенное влияние на этнические процессы. Материалы писцовых и ландратских книг помогли выяснить некоторые специфические черты социально-экономического развития мордовского народа в составе Российского феодального государства, характер хозяйственных занятий и связанных с ними типов поселений и семей, имущественное и социальное положение различных категорий мордовского населения, участие мордвы в крестьянских войнах против феодально-крепостнического строя и антицерковных движениях.

Документальные сведения о политике КПСС и Советского государства по отношению к религии и церкви, реализации этой политики в мордовском крае, ликвидации неграмотности, развитию образования и здравоохранения, литературы и искусства, средств массовой информации, культурно-массовой и агитационно-пропагандистской, в том числе антирелигиозной, работе почерпнуты авторами из фондов Государственного архива Российской Федерации (ГА РФ), Центра документации новейшей истории Республики Мордовия (ЦДНИ РМ), рукописного фонда НИИ гуманитарных наук при Правительстве РМ, фонда Мордовского республиканского объединенного краеведческого музея.

Ряд документальных данных, прямо или косвенно освещающих религиозную жизнь мордвы, извлечен авторами из текущих архивов названных выше министерств и ведомств РМ. Они свидетельствуют о современных событиях и процессах, связанных с возникновением тех или иных общественных движений и партий, культурно-просветительных обществ и ассоциаций, их отношении к религии и церкви, как и собственно религиозных организаций, в том числе и национальных, о тенденциях развития народного образования, социально-экономических, этнодемографических, экологических и других параметрах, влияющих на этноконфессиональную ситуацию. Материалы эти, как рукописные, так и опубликованные, а также предназначенные для служебного пользования, были предоставлены авторам руководителями этих министерств и ведомств в виде аналитических справок, отчетов и других формах, за что авторы выражают им искреннюю благодарность.

Изучение дохристианских верований и обрядов мордвы имеет свою историю. Первые упоминания о них встречаются в известиях иностранных путешественников-миссионеров XIII века. Венгр Юлиан, итальянец П. Карпини, фламандец В. Рубрук отмечали, что мордва «суть чистые язычники». Итальянцы И. Барбаро (XV в.), Р. Барберини (XVI в.), француз Ф. д'Аврилль (XV в.) писали о мордве как о народе идолопоклонническом (Мокшин, 1993: 8-19, 35-36).

Говоря об образе жизни и верованиях мордвы-мокши, И. Барбаро, проживший много лет в Танае – венецианской колонии при устье Дона, сообщал: «В известное время года они берут лошадь, которую приобретают сообща, и привязывают ей все четыре ноги к четырем кольям, а голову – к отдельному колу. Все эти колья вбиты

в землю. Затем приходит человек с луком и стрелами, становится на соответственном расстоянии и стреляет в сердце до тех пор, пока не убьет лошадь. Потом ее обдирают, из шкуры делают мешок, над мясом совершают какие-то свои обряды и съедают его; шкуру туго набивают соломой и зашивают ее так искусно, что она кажется цельной; вместо каждой из ног подставляют прямой брусок дерева – так, чтоб лошадь могла стоять, будто живая, на ногах. Наконец они идут к какому-нибудь большому дереву, обрубают соответственным образом сучья и прилаживают сверху помост, на который и помещают эту лошадь стоймя. В таком виде они ей поклоняются и приносят в дар соболей, горностаев, белок, лисиц и другие меха. Все это навешивают на дерево, подобно тому как мы ставим свечи (в церкви). Таким образом получается, что эти деревья сплошь заполнены мехами» (Барбаро, 1971: 133-134, 159).

Предшественники Барбаро, говоря о мордве, указывали лишь, что они язычники, не характеризуя конкретные аспекты мордовского язычества. Барбаро впервые делает попытку осветить некоторые его стороны. Так, он в основном правильно отмечает общественный характер языческого жертвоприношения, в том числе принесение в жертву лошади. Однако из этого вряд ли следует полагать, что сама лошадь была предметом поклонения.

Исключительное значение как этнографический и историко-религиоведческий источник по средневековой мордве имеет работа выдающегося голландского ученого-путешественника, бургомистра Амстердама Николая Витсена «Северная и Восточная Татария», изданная в Амстердаме в 1692 году. Под «Татарией» автор книги подразумевал Восточную Европу и Сибирь. Книга Витсена – первое сочинение, в котором целый раздел посвящался описанию жизни мордвы и особенностей ее языка в XVII веке. Бывавший в России, Витсен отмечает, что мордвыны «...зажиточные люди, гостеприимные и хорошие, живут в хороших селах, а также в хижинах, разбросанных по их территории. Занимаются земледелием. Молятся редко, но преимущественно этим занимаются, когда они пьют или когда режут животных, тогда они молятся Богу, который создал небо и землю и все, что там есть. Они благодарят его, что он дает возможность жить. Молятся, чтобы он их по окончании этой жизни повел в вечную радостную жизнь. Они живут мирно и без священников... При погребении ставят знак, показывающий про-

фессию умершего. Кладут в могилу топоры и кремни, чтобы мертвецы могли ими воспользоваться; для всадников кладут лошадиный хвост, для пчеловода – улей и т.д. Они не молятся идолам, но шкуры убитых животных вешают на деревья и перед ними становятся на колени. Живут по законам природы. Верят в единого бога, создателя всего мира, которому они жертвуют при еде и питье первые куски и глотки» (Witsen, 1692: 412-413).

Н. Витсен в основном верно охарактеризовал религиозные верования мордвы. Особенно ценными можно считать его свидетельства о том, что мордва «не молятся идолам», что у этого народа в традиционных его верованиях имела место вера «в единого бога». Во второй половине XVII в. большинство мордвы еще не было крещено и она действительно не имела священников (христианских. – *Н.М.*). Однако можно внести здесь и некоторые поправки, пояснения и уточнения. Так, при погребении в прошлом мордва в самом деле ставила особые знаки (меты) на могилах (могильных срубках), а с крещением – на крестах. В некоторых мордовских селах эти знаки, тамги, меты на могильных крестах вырезаются до сих пор. Они зафиксированы нами на кладбищах эрзя-мордовских сел Большое Маресево Чамзинского, Шугурово Большеберезниковского, Кабаево, Сайнино, Ардатово Дубенского районов Мордовии. Но меты эти свидетельствуют не о профессии умершего, как полагал Витсен, а указывают на его родственную принадлежность, служат также знаком собственности.

Ценные наблюдения об образе жизни мордвы и ее верованиях содержатся в труде бывшего пленного шведского офицера Филиппа Иоганна фон Страленберга (известного в России под именем Ивана Филипповича Табберта) «Северная и восточная часть Европы и Азии», вышедшем на немецком языке в Стокгольме в 1730 году. «Мордва, - сообщал Страленберг, - языческий народ в России, живет в Нижегородской губернии, своеобразный костюм их женщин описан другими авторами. Подобно чувашам, они ставят свои двери по направлению к югу, чтобы молиться, обратившись к солнцу... Они, мордва, жертвуют своему богу Юмичипаз (который тождествен Юмала) быка, прося его при этом обо всем, что нужно им для жизни. Они не вешают теперь лошадей на деревья, как черемисы, лошадей не едят, напротив, как христиане, едят свинину. Они хоронят своих мертвецов кое-как и женятся на одной; но, если

*П.И. Мельников
(Андрей Печерский) — русский
этнограф и писатель*



*В.О. Ключевский — профессор
Московского университета и
Московской духовной академии,
академик*





*А.А. Шахматов — академик,
председатель отделения этнографии
Русского географического общества*



*М.Е. Евсевьев — преподаватель
Казанской учительской семинарии*

*Х. Паасонен – профессор
Гельсингфорского университета
(Финляндия)*



*У. Харва – профессор
Туркуского университета
(Финляндия)*



И.И. Смирнов — профессор Казанского университета



М.Т. Маркелов — доцент Московского университета



Н.Ф. Мокишин — профессор, заведующий кафедрой дореволюционной отечественной истории, археологии и этнографии Мордовского университета



Е.Н. Мокишина — профессор Мордовского университета

она бесплодна, они могут ее прогнать» (Stralenberg, 1730: 402). У мордвы имелось божество солнца (эрз. *Чуназ*, мокш. *Шуназ*). Что касается первой части теонима Юмичипаз, а именно Юми, то ее Страленберг, видимо, домыслил от себя по образцу финского Юмала или марийского Кугу Юмо. В мордовском язычестве теоним *Юми* не фигурирует.

Внимание другого западно-европейского путешественника XVII в. Якова Рейтенфельса привлек процесс распространения христианства в России. Он делает вывод, что эта религия подчас навязывалась подвластным народам сверху, правящими кругами. «С течением времени Мосхи (московиты. – Н.М.), - замечает он, - обратили в христианскую веру, ими принятую, даже и соседние им подвластные народы. Таким образом, научились почитать Христа, частью благодаря грубой проповеди русских священников, частью же по принуждению, вследствие царского приказания, Мордва, Вятка, Пермь, Печора, Сибирь и другие области» (Рейтенфельс, 1905: 164). На формальный характер христианизации мордвы и ряда других народов России, когда «большинство приходит креститься, прельщаемое платьем и царскими подарками в виде денег и припасов», обратил внимание и Павел Алеппский, посетивший Москву в 1655 г. со своим отцом – Антиохийским патриархом Макарием (Путешествие Антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII века, описанное его сыном архидиаконом Павлом Алеппским, 1898: 9).

Если первые сведения о мордве, содержащиеся в русских источниках, носят фрагментарный характер, то с присоединением к России и включением мордвы в общую социально-экономическую систему этого государства объем информации о ней значительно расширяется. Долгое время данная информация, поступавшая разными каналами, была доступной узкому кругу лиц из государственного аппарата. Многие из нее продолжает оставаться по существу не тронутой в фондах архивохранилищ, особенно Российского государственного архива древних актов (РГАДА). Но немало документов опубликовано и стало активно использоваться исследователями. В ряду этих документов для изучения дохристианских верований и обрядов, процесса христианизации мордвы, а также синкретических форм религии и обрядов, антиклерикальных движений народа и развития свободомыслия важную роль играют духовные

грамоты, донесения миссионеров, судебные документы, особенно по Терюшевскому восстанию 1743-45 гг. и религиозно-реформаторскому движению мордвы этой же волости 1804-10 гг. под руководством Кузьмы Алексеева.

В XVIII в. серьезный интерес к народам, входившим в Российскую империю, зародился среди отечественных ученых. Молодая Российская Академия наук организует несколько экспедиций с заданием собирать всевозможные сведения о природе и нравах, об историческом прошлом и современном характере проживающих в Российском государстве народов, в том числе и мордвы. В записках ученых, участвовавших в этих экспедициях, стали приводиться более обстоятельные сведения как о мордовском народе вообще, так и о его религиозных верованиях и обрядах в частности.

П.И. Рычков впервые в науке сообщает название верховного бога мордвы: «Бога исповедают, коего они именуют Шкай». Ему удалось довольно точно записать по-мордовски текст молитвы, назвав ее главной: «Тряктшай Боас, Тряктон Вактон». По Рычкову, молитва эта означает «Даждь, Боже, пропитание всему миру». Более точная запись должна бы быть «Тире Шкабавас, тряк тон, ванк тон», то есть «Кормилец Шкабавас, расти ты, охраняй ты». П.И. Рычков вместе с тем отмечает, что мордва и марицы почитают Николая Чудотворца: «...у мордвы образ его во всяком почти доме поставлялся, да и свечи, тако ж и воск, в церкви дают тем, чтоб пред образом его были поставлены... Николаю ж Чудотворцу молятся сими словами: «Тряктон Вактон», потом прилагают сии слова – «Николай Милостивой» и просят, кому-что надобно, например, здоровья, скота, лошадей, овец, свиней, пчел и прочая» (Рычков, 1762: 181-182).

Подробное этнографическое описание мордвы дал И.И. Лепехин, побывавший среди нее в сентябре 1768 года. Он отмечал, что «...мордва хотя просвещены святым крещением, однако между ними попадаются семьи, которые живут по старой вере, и редкую можно найти деревню, при которой бы не были видны остатки прежнего их богомолия» (Лепехин, 1771: 162). Лепехин характеризует некоторые традиционные дохристианские моленья мордвы, приводит даже несколько молитвенных текстов, записанных им по-мордовски, правда, сильно искаженно, свидетельствует, что мордва поклонялась божествам солнца (Шипаз) и луны (Ковпаз), отмечает

возникновение в связи с христианизацией смешанных форм верований (дохристианско-христианских), описывает родильные, погребальные и поминальные обряды.

Путешественник сообщает о былом существовании у мордвы обычаев многоженства и левирата: «Когда они были еще язычниками, то хотя дозволялося им брать столько жен, сколько кто содержать в состоянии, однако, смотря по крестьянским достаткам, никто более трех жен не имел. Двух сестер родных брать у них за грех не почиталось, с тем только различием, если первая сестра умрет... В протчем до крещения мордва имела право продавать своих жен с прижитыми детьми, когда они им не полюбятся, и брать других» (Там же: 173).

Другой участник Академической экспедиции П.С. Паллас, изучавший в том же 1768 г. мордву-эрзю по реке Пьяне и мордву-мокшу деревни Шадин Пензенской губернии, констатировал отсутствие идолов у мордвы, опровергая утверждения ряда авторов о ней как народе идолопоклонническом: «Они единогласно уверяли, что у них не было никаких идолов» (Паллас, 1809: 110).

В начале 80-х гг. XVIII в. по заданию правительства составлялось топографическое описание Симбирского наместничества, которое осуществлял надворный советник Т.Г. Масленицкий. В 1783 г. ему были доставлены записки уездного землемера К. Мильковича, содержавшие некоторые этнографические сведения о мордовском населении Симбирского наместничества. Долгое время эти записки находились в рукописи, и, видимо, использовались некоторыми авторами, например, П.И. Мельниковым, о чем будет еще сказано. Они впервые увидели свет в 1905 г., когда были опубликованы в Тамбове (Милькович, 1905. № 18).

Первая часть записок К. Мильковича не представляет научного интереса, ибо является компиляцией этнографических сведений о мордве, заимствованных из трудов И.И. Лепехина, П.С. Палласа, И.Г. Георги, П.И. Рычкова и некоторых других авторов. Что же касается второй части рукописи, то она является оригинальной, представляет собственные наблюдения автора над дохристианскими религиозными верованиями и обрядами мордвы. Их изложение К. Милькович начинает с весьма тщательного и достоверного описания поминального и погребального обрядов, приводит интересные примеры, подтверждающие существование у мордвы культа

предков (почитание умерших прародителей, приглашение их на поминки, угощение, увеселение, поминовение их всем родом, торжественные проводы на кладбище, обращение к ним за помощью и т.д.). «Часто случается, что они, - отмечает Милькович, - размолвась между собою, ходят к умершим на могилу один на другого жаловаться и воображают, будто умершие, разобрав их дело, виноватого наказывают». Милькович впервые обратил внимание на то, что при исполнении религиозных обрядов у мордвы не было специальных жрецов, а проводились они обычно старейшинами: «Жрецов у них настоящих нет, но места их занимают всякие добрые люди, кои называются Ате-Покштей» (от мордовского *атя* – старик, старейший, *поки* – большой) (Там же: 825).

Заслугой Мильковича следует считать и то, что он по существу впервые сделал попытку разобраться в пантеоне мордовских богов. В своей работе он приводит названия некоторых из них: Мастор-пас (божество земли), Ши-пас (божество солнца), Юрт-ава (божество дома), Норов-ава (божество поля) и др. Однако теонимы, т.е. названия, некоторых божеств записаны им весьма неточно. Более того, Милькович принял за наименования богов названия многих мордовских дохристианских молений. Само слово «моление», «молян» (по-мордовски *озкс*) он записал искаженно «озаис». Например, у мордвы существовало моление плуга кереть *озкс* (*кереть* – плуг), которое Мильковичем названо «Кереть-озаис», причем он название это посчитал за «бога плугов, сох и всех принадлежащих к хлебопашеству орудий». То же самое можно сказать и о других молениях, принятых им за божества: под «Кардис-сярна-озаис» следует подразумевать Кардо-сярко-озкс, то есть моление в честь божества двора Кардо-сярко; «Ливтняя-Суавтума-озаис» – неточная запись названия моления мордвы, посвященного первому выгону скота в поле (правильно: *ливтема-сувавтома озкс*); под «Ангар-озаис» надо разуметь *айгор озкс* – моление, посвященное лошадям, то же самое, как и «Лишменя озаис» – не «бог лошадей» как полагал Милькович, а моление, посвященное лошадям (морд. *айгор* – жеребец, *лишме* – лошадь) и т.д. (Там же: 826). Ценной стороной сочинения Мильковича следует считать подробную характеристику праздничных обрядов и жертвоприношений у мордвы, сравнение их сходства и различий с аналогичными обрядами чувашей, описание мордовских обрядовых блюд.

Императрица Екатерина II повелела миссионерам всех епархий, где проживали нерусские народы, «собрать языков их словари с российским переводом». В ответ на это указание Нижегородский епископ Иоанн Дамаскин в 1785 г. посылает в Санкт-Петербург «Словарь обитающих в Нижегородской епархии разных народов, именно: татар, чуваш, мордвы и черемис» с приложением, в котором излагались также некоторые этнографические сведения, особенно относительно религиозных верований и обрядов этих народов. Говоря о мордве, епископ писал: «Что касается их веры, то прежде были идолопоклонники и к солнцу наипаче свои молитвы простирали. Но с того времени, как стали Российской державе подвластны, мало-помалу пристали к греко-российскому исповеданию веры, и ныне редкого сыщешь из них, который бы не был крещен. Однако, при всем том придерживаются еще многих старинных своих обычаев, нравов, обрядов и праздников...» (Документы и материалы по истории Мордовской АССР. Т. 2. 1939: 172).

К середине XIX в. относится становление этнографии как особой отрасли научных знаний, а также возникновение учреждений, занимавшихся этнографическими исследованиями. В России первой такой организацией явилось возникшее в 1845 г. Русское географическое общество с отделением этнографии. Членами РГО П.И. Мельниковым, В.Н. Майновым, А.А. Шахматовым, С.К. Кузнецовым были написаны первые монографические работы по этнографии мордовского народа, в которых использовались не только письменные данные, но и полевые материалы, собранные в процессе различного рода поездок к мордве, проводившихся по инициативе и на средства РГО.

В 1852 г. Русское географическое общество и Министерство внутренних дел поручили П.И. Мельникову произвести обследование мордвы Нижегородской, Казанской, Пензенской, Симбирской, Самарской и Тамбовской губерний. Согласно министерскому распоряжению для сбора необходимых сведений он получал неограниченные возможности. Архивные данные, непосредственные полевые наблюдения, анализ опубликованных источников и имеющейся отечественной и зарубежной литературы о мордве дали возможность П.И. Мельникову создать книгу «Очерки мордвы» – первое монографического характера исследование, посвященное этно-

графии мордовского народа. Впервые оно было опубликовано в 1867 г. в трех номерах журнала «Русский вестник».

«Очерки мордвы» П.И. Мельникова включают шесть разделов, из которых первые два посвящены истории этого народа, а остальные четыре – его религиозным верованиям и мифологии. Мельников был одним из первых исследователей, опровергших распространенное тогда мнение о том, что до христианизации мордва поклонялась идолам. «Совершенно несправедливо некрещеную мордву называют идолопоклонниками, - писал ученый. - Никогда не имела она ни идолов, ни каких других изображений божества». Далее он также справедливо отмечает, что «мордва никогда не имела особых храмов для совершения богослужения», проводя свои молебнища «в лесах, на полях, на кладбищах» (Мельников, 1909: 431-444).

Мельников делает вывод о большом сходстве дохристианских верований и обрядов мордвы и русских, говорит о важности их изучения как самих по себе, так и для выяснения дохристианских верований и обычаев русского народа. «Вообще мордовская вера, - писал он, - имела, кажется, большое сходство с языческой верой русских славян, если не была одна и та же. У русских, уже девятьсот лет принявших христианство, она совершенно забылась, но остатки ее сохранились в разных обрядах, из которых многие трудно или вовсе невозможно объяснить. Мордва крещена не так давно и еще помнит старинную свою веру. По сохранившимся у мордвы религиозным обрядам и по преданиям об их религии можно объяснить многие русские обычаи и обряды» (Там же: 486).

Можно привести немало достоверных и ценных наблюдений П.И. Мельникова по традиционным верованиям и обрядам мордвы, впервые введенным им в науку и имеющим важное значение для реконструкции всей сложной системы ее дохристианских воззрений и обычаев, формировавшихся и развивавшихся на протяжении многовековой истории. В то же время Мельников, стремясь реконструировать мордовское язычество, допустил определенный вымысел, подгоняя эту систему под библейский образец. Он даже сочинил миф о некоем Чам-Пасе, Шайтане и сотворении мира, который с его легкой руки стал затем кочевать по страницам многих работ как отечественных, так и зарубежных авторов, некритически воспринявших его. Некий Чам-Пас был провозглашен изначальным вер-

ховным богом мордвы, создателем всего видимого и невидимого мира, управляющим им через подчиненных ему богов и богинь. Все эти божества якобы находятся в родственных отношениях между собой, происходя от матери-богини Анге-Патяй, сотворенной Чам-Пасом и являющейся его женой. Конструкция эта выдумана на библейский манер. На ее вымышленность указывал еще известный специалист по этнографии народов Поволжья профессор Казанского университета И.Н. Смирнов. Глубокий знаток этнографии мордовского народа М.Е. Евсевьев писал: «Мельников при составлении своих очерков мордвы пользовался (без указания источника) описанием мордвы Мильковича... Мельников все перечисленные у Мильковича моления принял за божества, приписал им фантастические свойства и сочинил ряд молений этим божествам. Я уверен, что Анге-Патяй Мельникова (это выражение я больше нигде не встречал) получилось из выражения Мильковича ате-покштяй – прадед, предок» (Смирнов, 1895: 268-270; Евсевьев, 1966: 477-478).

О том, что П.И. Мельников излагал некоторые аспекты мордовских верований и мифологии, «украсив их собственной фантазией», что он «путает совершенно разные вещи, модифицирует материал по своему усмотрению, не углубляется в суть дела», а указанный «курьезный миф есть не что иное как его собственная выдумка», писал и видный финский исследователь религиозных представлений мордвы У. Харва (Harva, 1952: 16-17).

В 1981 г. в Саранске массовым тиражом была переиздана книга «Очерки мордвы» П.И. Мельникова (Андрея Печерского) с предисловием и комментариями Н.В. Заварюхина, А.П. Лебедева и Ю.И. Сальникова, в которых немало ошибок, отчасти повторенных и в книге В.А. Юрченкова «Хронограф» (Саранск, 1991). В этих изданиях без достаточного критического анализа воспроизводится сочиненный П.И. Мельниковым миф о традиционном изначальном едином верховном боге мордвы по имени Чам-Пас (в предисловии, комментариях и в самом тексте подготовленного Заварюхиным, Лебедевым и Сальниковым издания «Очерков мордвы» преобразованный в «Чама-паз». – *Н.М.*) (Мельников, 1981: 10-13, 44-59; Юрченков, 1991: 11-13). Можно лишь сожалеть, что указанный «курьезный миф» был некритически использован в авторизованном А.М. Шароновым по мотивам эпических песен литературно-художественном издании «Масторава». Именно эти домыслы П.И. Мельни-

кова были использованы основателем клерикальной школы в этнографии и истории первобытного общества австрийским патером В. Шмидтом для обоснования теории «первобытного монотеизма», «прамонотеизма», при помощи которой он стремился доказать истинность библейской традиции с ее верой в искони единого небесного бога-творца, верховное существо – создателя мира и людей (Schmidt, 1955: 45-49; Марков, 1993: 129-159; Мокшин, 1996: 154-155). Как будет показано ниже, первоначальными божествами у мордвы были женские божества, олицетворявшие те или иные силы природы. Возникновение же веры в верховного всемогущего бога, в качестве которого у мордвы выступал Шкай (Нишке), относится к более позднему времени – периоду зарождения классового общества с его неравенством, господством и подчинением одних другим.

Вместе с тем Заварюхин, Лебедев и Сальников без скольких-нибудь убедительных аргументов возражают против некоторых правильных наблюдений и выводов Мельникова, в частности касательно идолопоклонства у мордвы. Как уже сказано выше, Мельников верно отрицал наличие у мордвы идолопоклонства. Указанные же авторы замечают в сноске: «Утверждение Мельникова-Печерского об отсутствии у мордвы изображений божеств, идолов, по-видимому, неправильно. Мордва, как и другие языческие народы, их имела (см., например, Н.И. Шibaков. Деревянная скульптура мордвы. Саранск, 1980. – С. 24)» (Заварюхин, Лебедев, Сальников, 1981: 10).

Однако на базе лишь предположений нельзя делать утвердительное умозаключение. Знакомство с работой Шibaкова показывает, что он в свою очередь ссылается на тамбовского краеведа А. Дубасова, который в свою очередь ссылается на сомнительную легенду о каком-то мордовском князе, вырезавшем из сосны статую своей умершей жены (Шibaков, 1980: 24). Но этот факт, если он даже в самом деле имел место, не дает оснований для вывода о наличии у языческой мордвы идолов – изображений божества. Второе «свидетельство», взятое Шibaковым из одной статьи, опубликованной в «Русском вестнике» (1859, № 20), не менее сомнительно. Речь идет об «избном» идоле, некоем «кудо-пасах-радгли» из осины, который-де «бдительно хранится мордвою в роще, от присутствия бога именуемой священнойю... Рук и ног он не имеет, а

имеет плохо выделанную голову, глаза, нос, рот, уши и туловище, грубо отесанное». Журналист Шибаков заявляет, что это, так сказать, описания старинные, заслуживающие доверия, потому что в те времена «действительно могли сохраниться идола, которым поклонялась языческая деревня» (Там же: 24-25).

Наличие «избного бога-идола» из осины, почему-то «хранимого мордвой в роще», весьма сомнительно в силу ряда обстоятельств. Во-первых, мордва считала осину деревом «нечистым» и ничего «священного» из него изготавливать не стала бы; во-вторых, даже название божества дома «кудо-пас-радгли» записано искаженно: божества дома мордвой назывались Кудо-пас, Кудо-ава, Кудо-атя, Кудо-азор-пас, Юрт-ава, Юрт-атя, слово «радгли» в мордовских языках вообще не зафиксировано; в-третьих, если идол – божество дома (избы) имелся, то зачем его хранить в «священной роще»? Судя по дохристианским верованиям мордвы, каждое ее божество обитало в своей стихии (божество леса – в лесу, воды – в воде, поля – в поле), в своем помещении (избе, дворе, бане).

Как показывают археологические и этнографические исследования, у дохристианской мордвы не было ни деревянных, ни глиняных, ни каменных, никаких других идолов – изображений божеств. Крещение мордвы происходило сравнительно недавно, завершилось в основном к середине XVIII века. Реликты дохристианских верований и обрядов ее дошли до нашего времени, и те или иные идола-божества, если бы они имелись, не ушли бы в прошлое неизвестно, тем более, что их тщательными поисками занимались не только в прошлом, но и в позапрошлом веке, когда мордовское язычество сохранялось в достаточно целостном виде. В этом, между прочим, заключается одна из специфических черт дохристианских верований мордвы.

С 60-х гг. XIX в. стали издаваться епархиальные ведомости. В Пензенских, Тамбовских, Нижегородских, Самарских и других епархиальных ведомостях выходили публикации о христианизации мордвы, ее верованиях и обрядах. Авторами этих материалов были преимущественно священники, непосредственно пребывавшие в мордовских селах и знавшие современную им жизнь мордвы. Некоторые из этих публикаций представляют источниковедческий интерес, и они использованы нами в данной работе.

В 1889 г. в Хельсинки Финно-угорским обществом выпущена в свет на французском языке книга В.Н. Майнова «Остатки мордовской мифологии», в которой была предпринята новая попытка на основе собственных наблюдений (в 1877 г. ученый совершил экспедиционную поездку к мордве) и литературных источников систематизировать мордовскую мифологию. В этом он имел лишь одного предшественника – П.И. Мельникова. Однако, несмотря на некоторые интересные сведения и наблюдения, Майнову не удалось в целом достоверно воссоздать, реконструировать систему этих верований, и он некритически заимствовал мифологическую схему Мельникова. «При всем интересе, который возбуждает схема Мельникова – Майнова, - констатировал И.Н. Смирнов, - она слишком отдает классическими теогониями, мало вяжется с мордовскими воззрениями на богов и финской теогонией вообще». Еще более негативно отозвался об этом сочинении У. Харва, назвав его «запутанным» и «безответственным» (Смирнов, 1895: 202; Harva, 1952: 17).

Более глубоко и обстоятельно, чем его предшественники, проник в мир дохристианских верований и обрядов мордвы, ее «языческой» мифологии И.Н. Смирнов. Его работа «Мордва» (Казань, 1895) содержала анализ имеющихся в литературе об этом народе сведений, дополнявшихся материалами собственных полевых сборов. Разбираясь в теонимах мордовских божеств, Смирнов делает ряд любопытных обобщений. «Прежде всего мы замечаем, - пишет он, к примеру, - что их родовые, нарицательные элементы отличаются значительным разнообразием: духи называются то просто ава и атя – отец, мать, то азыр-ава, азыр-атя – хозяин, хозяйка, то кирди (гирди) – хранитель, то, наконец, пас, павас (бавас) – бог» (Смирнов, 1895: 202). Сопоставление фактов мордовской теологии с теологией других финно-угорских народов Волго-Камья привело Смирнова к заключению, что в пестрой номенклатуре наименований их божеств отразились различные этапы этносоциального развития этих народов. Но он стоял на позициях анимистической теории, считая корнями всех религиозных верований и обрядов веру в душу и духов, добрых и злых. И.Н. Смирновым был собран значительный эмпирический материал, дан критический анализ основной литературы по мордве. Несмотря на определенные недостатки, его

работа явилась шагом вперед в деле изучения этнических верований мордвы.

В 1889-90, 1898-1901 годах проводил свои исследования среди мордвы финский ученый Х. Паасонен, собравший огромное множество оригинального полевого материала, относящегося к дохристианским религиозным воззрениям и обрядам этого народа. Ранняя смерть не дала Х. Паасонену возможности полностью опубликовать его, и этот материал выходил в свет позднее в обработке других исследователей. К собирательской работе Х. Паасонен привлек грамотных мордвинов, которых обучил методике полевых сборов (С. Сирикин, И. Зорин, А. Шувалов, И. Школьников, А. Леонтьев, М. Тарайкин, С. Чигин, Р. Учаев, В. Савкин). Эти «сельские стипендиаты», получая финансовую поддержку от Финно-угорского общества, предоставляли Х. Паасонену множество фольклорных записей, в том числе и после отъезда ученого в Хельсинки. Материалы Х. Паасонена – уникальный источник для изучения религиозных верований и мифологии мордвы, широко используемый исследователями (Paasonen, 1891, 1894, 1938, 1939, 1941, 1947, 1977, 1980, 1981; Harva, 1952).

В 1910 г. вышел в свет «Мордовский этнографический сборник», составленный А.А. Шахматовым. Материалы, включенные в него, были собраны Шахматовым с помощью местных уроженцев-мордвинов Р.Ф. Учаева, В.С. Саушкина и И.А. Цыбина в селениях Оркино и Сухой Карбулак Саратовского уезда Саратовской губернии. Материалы сборника, составляющего 848 страниц печатного текста, представляют собой транскрибированную запись на мордовском языке преданий, обычаев, заговоров, жертвоприношений, ворожбы, празднеств, примет, сказок, загадок, пословиц, поговорок, песен с подстрочным переводом их на русский язык. Подобно собраниям Паасонена и Евсевьева, этот сборник по сей день является исключительно ценным источником при изучении мордвы, особенно ее религиозных верований и обрядов.

Исследованием этнографии мордовского народа, в том числе традиционных верований, обрядов, занимался всю свою творческую жизнь и выдающийся мордовский ученый М.Е. Евсевьев (1864-1931). В 1914 г. на страницах журнала «Живая старина» появилась его статья «Братчины и другие религиозные обряды мордвы Пензенской губернии», в которой дано описание некоторых дохри-

стианских верований и обрядов мордвы, бытовавших в то время. Результатом исследования мордовского населения Татарстана явилась работа М.Е. Евсевьева «Мордва Татреспублики» (1925). В ней автор приводит целый ряд мордовских молений, как общественных, так и семейных, совершавшихся по тому или иному поводу. Немаловажное значение при изучении верований мордвы имеют народные песни, сказки, легенды, пословицы и загадки, собранные и частично опубликованные как при жизни Евсевьева, так и посмертно, а также неопубликованные его полевые записи, хранящиеся в основном в Центральном государственном архиве Республики Мордовия.

В советское время наряду с М.Е. Евсевьевым в 1920-30-х гг. изучением религиозных верований и обрядов мордвы занимался М.Т. Маркелов. В 1922 г. в Саратове был опубликован составленный им сборник этнографических материалов под названием «Саратовская мордва», освещавших различные стороны быта и культуры мордвы Саратовской губернии в первой четверти XX века. В обширном введении составитель отмечал, что хотя в этнографической литературе о мордовском народе писано немало, но большая часть этой литературы носит тенденциозный характер, особенно заметна ее миссионерская тенденциозность, много в ней неточностей и просто ошибок как в выводах, так и в фактическом материале. Поэтому использование «имеющегося в литературе материала должно обуславливаться осторожным подходом и возможно тщательной проверкой не только заключений, но и самого сырого материала» (Маркелов, 1922: 57).

На протяжении всей своей, к сожалению, непродолжительной научной деятельности (М.Т. Маркелов пал жертвой необоснованных репрессий в 1937 г., реабилитирован посмертно в 1959 г.) ученый уделял большое внимание исследованию дохристианских верований и обрядов финно-угорских народов. В 1931 г. в Москве издается сборник «Религиозные верования народов СССР», в котором помещены три его статьи, две из них посвящены рассмотрению верований и обрядов марийцев и мордвы, третья – анализу культа умерших в похоронном обряде волго-камских финнов. Из заслуг Маркелова в области изучения верований и мифологии финно-угорских народов Поволжья отметим, в первую очередь, тщательное исследование им культа родовых предков, погребального и по-

минального обрядов, таких ранних форм религии, как знахарство и колдовство, а также аграрного культа.

В 1930-е гг., с организацией в Саранске Мордовского научно-исследовательского института культуры, впоследствии реорганизованного в научно-исследовательский институт языка, литературы, истории и экономики (ныне НИИ гуманитарных наук при Правительстве РМ), работа по собиранию и изучению фольклорного материала активизируется. Указанный институт почти ежегодно направляет в мордовские селения как на территории самой Мордовии, так и за ее пределы экспедиции или отдельных сотрудников для собирания фольклора. В ряду этих научных сотрудников особенно заметны А.И. Маскаев и К.Т. Самородов. Из-под пера первого вышли книги «Мордовская народная сказка» (Саранск, 1947) и «Мордовская народная эпическая песня» (Саранск, 1964), а второго – целый ряд сборников мордовского фольклора: «Мокшень ефкст» («Мокшанские сказки», Саранск, 1952); «Эрзянь евкст» («Эрзянские сказки», Саранск, 1963); «Мокшень валмуровкст» («Мокшанские пословицы», Саранск, 1954); «Эрзянь валмеревкст» («Эрзянские пословицы», Саранск, 1955); «Мордовские пословицы и загадки» (Саранск, 1959); «Мордовские народные сказки» (Саранск, 1985), а также монография «Мордовская обрядовая поэзия» (Саранск, 1980).

Анализируя мордовские сказки о животных, А.И. Маскаев обратил внимание на имевшиеся в них следы почитания медведя. В ряде мордовских сказок медведь женится на девушке, в результате их брака рождаются необычные люди-богатыри, носители возвышенного, защитники народной правды. В мордовских свадебных обрядах медведю в прошлом отводилось очень большое внимание, как к покровителю рода невесты. Женщина в вывернутой наизнанку шубе имитировала своими телодвижениями медведя-самца, участники свадебного пиршества изготавливали и пили медвежье вино. В обрядовых действиях на свадьбе медведь символизировал деторождение, силу, достаток и требовал к себе особого уважения, почитания. Судя по всему, в этих представлениях отразились тотемические воззрения, основанные на уходящем своими корнями в глубокую древность убеждении в отсутствии принципиальной разницы между человеком и животным, в возможность превращения человека в животное и обратно (вера в оборотней). В сказках, по-

священных Дуболго Пичай, Маскаев находит отражение некоторых форм былых похоронных обрядов, например, наземного погребения у языческой мордвы и обкладывание покойника зерном, привлечших внимание и археологов (Гольмстен, 1940: 56-58).

К.Т. Самородов в книге «Мордовская обрядовая поэзия» на конкретном материале показывает, что в обрядовой поэзии отразились древнейшие взгляды людей на природу и желание магически воздействовать на нее, их вера в различные божества ради благополучия в общественной, семейной и личной жизни, стремление через обрядовую атрибутику добиться ежегодного богатого урожая, приплода скота, сохранения здоровья. Восстановление древней календарно-праздничной поэзии мордвы представляет большие трудности, ибо дошедшие до нас обряды и песни в различных календарных циклах во многом уже утратили свою прежнюю языческую чистоту. Некоторые из них впитывали элементы культуры новых исторических эпох, в том числе христианской религии, другие, наоборот, свертывались и окончательно забывались. Вместе с тем, по наблюдениям Самородова, многие из мордовских праздников, к примеру, остались почти совсем не затронутыми влиянием христианских и совершаются как языческие (Самородов, 1980: 54).

С 1963 г. Мордовский НИИЯЛИЭ приступил к публикации свода книг «Устно-поэтическое творчество мордовского народа» (вышло в свет более десятка томов), который можно рассматривать как объединение в комментированном издании памятников словесного, этномузыкального, этнохореографического и обрядового мордовского фольклора, многие из которых еще неизвестны не только широкому кругу читателей, но и специалистам. Данный свод значительно обогатил источниковую базу и облегчил исследование духовной культуры, в том числе и верований мордвы.

В 1968 г. Мордовским книжным издательством опубликована книга Н.Ф. Мокшина «Религиозные верования мордвы», в которой автор не только реконструировал мордовскую дохристианскую религиозную систему, но и показал ее место и роль в жизни мордовского народа на разных этапах его истории. Значимость этой работы в общественном сознании оказалась настолько существенной, что через тридцать лет она была переиздана, разумеется, дополненная новыми материалами и наблюдениями, собранными им за этот период. К данному труду Н.Ф. Мокшина примыкает его этнографиче-

ский справочник «Мифология мордвы», опубликованный в Саранске в 2004 г., в котором автор впервые в этнографической науке на основе широкого круга источников (полевых, архивных, фольклорных, литературных и др.) дает аналитический обзор мордовской традиционной религиозно-мифологической картины мира как системы.

Что касается этноконфессиональных ситуаций у мордвы, складывавшихся на протяжении последних полутора столетий, то их анализу посвящена монография Е.Н. Мокшиной «Религиозная жизнь мордвы во второй половине XIX – начале XXI века» (Саранск: Мордов. кн. изд-во, 2003).

Если говорить о зарубежной историографии по интересующей нас теме, то она невелика. Можно назвать лишь одну работу, вышедшую из-под пера финского религиоведа и этнолога У. Харва «Die religiösen Vorstellungen der Mordwinen», опубликованную в 1952 г. в Хельсинки на немецком языке. Хотя Харва сам не собирал полевые материалы среди мордвы, но он широко воспользовался таковыми из архива и документальных публикаций Х. Паасонена.

Если религиозные аспекты жизнедеятельности мордвы, так или иначе связанные с язычеством, не были обойдены вниманием исследователей, то этого нельзя сказать относительно православия, которое стало входить в историю, культуру и быт мордовского народа после его присоединения к Русскому государству. Хотя некоторые сюжеты, связанные с крещением, растянувшись на целых два столетия, нашли адекватное отражение в отечественной историографии, многие стороны образа жизни мордвы, ее менталитета, испытавшие воздействие русского православия, поныне оставались неисследованными.

Сказанное в первую очередь относится к языческо-православному религиозному синкретизму, возникшему в мордовской среде в результате синтеза той и другой религии, но не в меньшей степени и к собственно русскому православию, сохранявшему свою, пусть и относительную, религиозную чистоту, христианско-православный канон. Небезынтересно в этой связи высказывание И. Смородиной, которая написала: «Однако чем подробнее знакомишься с объемом историко-краеведческих материалов, тем больше удивляешься: духовно-религиозная жизнь мордвы пребывает совершенно неизученной специалистами, невостребованной и даже

как будто проходит мимо их внимания. Мы не знаем имен пастырей – выходцев из мордвы, за исключением разве что патриарха Никона, мы не знаем подвижников народного благочестия, мы совсем не знаем мордву как народ, перешагнувший языческую тьму и воцерковленный» (Смородина, 2002: 47).

Конечно, едва ли можно согласиться со столь однозначно негативной оценкой И. Смородиной мордовской языческой религии как «тьмы», ибо она была неизбежным и важным этапом формирования, развития и идентификации народа и даже поныне не совсем утратила свой позитивный потенциал. Тем не менее, безусловно, русское православие, исторически сложившееся в пределах восточного направления христианства в качестве особой христианской конфессии и принятое мордвой, создавало определенные возможности для ее духовного развития, приобщения к русской, а через нее и к мировой культуре.

С момента возникновения на долю Русской православной церкви выпал жребий утверждать себя в среде, сохранявшей вполне развитые дохристианские (языческие) традиции как в самом русском народе, так и в нерусских народах, оказавшихся в орбите его государственности. В результате РПЦ неизбежно стала дистанцироваться от фундаментальной космополитической установки христианства, превращаясь в сугубо национально-государственный институт, в котором греко-византийская ортодоксия образовала лишь как бы верхний, концептуальный уровень вероисповедания, получивший название русского православия. В глубине же массового религиозного сознания русского народа сложился этнически окрашенный православно-языческий синкретизм (бытовое православие). Неслучайно, что в России в обыденном восприятии православие зачастую выступает в качестве национальной религии русских, подчас даже сам конфессионим «православный» отождествляется с этнонимом «русский». То же самое можно сказать и относительно миксации в данном случае уже русского варианта православия с мордовским язычеством, приведшей в конечном счете к формированию мордовского варианта русского православия (Мокшин, 1998: 176).

ДОХРИСТИАНСКИЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ ВЕРОВАНИЯ И ОБРЯДЫ МОРДВЫ

При изучении религиозных верований мордвы прежде всего обращает на себя внимание большое количество женских божеств: леса (*вирь*) – Вирь-ава (*ава* – женщина, мать), земли (*мода*) – Мода-ава, воды (*ведь*) – Ведь-ава, ветра (*варма*) – Варма-ава, огня (*тол*) – Тол-ава, дома (*кудо*) – Кудо-ава и т.п. Наряду с божествами в образе женщин, фигурируют и божества в образе мужчин, например. Вирь-атя (*атя* – мужчина, старик), Мода-атя, Ведь-атя, Варма-атя. Тол-атя, Куд-атя и др., считавшиеся мужьями соответствующих женских божеств.

Наблюдается и другая особенность. Все перечисленные и им подобные божества-мужчины играют менее важную роль, чем их жены. Например, в различных молитвах, рассказах, сказках, мифах, песнях главную роль играют, как правило, женские божества, а мужские лишь упоминаются вскользь или же вообще не упоминаются, а лишь подразумеваются. Чем объяснить такое преобладание женских божеств? Думается, что указанные верования в женские божества возникали в эпоху материнско-родового строя, то есть в такой период развития первобытного общества, который характеризовался ведущей ролью женщины в хозяйственной и общественной жизни. Это фантастически и отразилось в религиозных верованиях того времени. Указанные божества являлись покровительницами и покровителями, держательницами и держателями (*кирди*, от *кирдемс* – держать) определенных сил природы и связанных с ними занятий. Среди них еще не было главного, верховного бога и ему подчиненных божеств, как не было в то время господства и подчинения среди самих людей. По своему происхождению все эти божества есть не что иное, как фантастическое отражение в головах людей той или иной силы природы, их иллюзорное олицетворение.

Наши предки полагали, что божества эти могли быть как добрыми, так и злыми. По их представлениям, они могли наделать немало бед и неприятностей, если вовремя не умилоstitивить, не задобрить их. Люди, естественно, хотели, чтобы божества были добрыми и всячески содействовали их жизнедеятельности. С этой целью в честь божеств на предполагаемых местах их обитания, т.е. в лесах, на полях, у рек, в жилищах, во дворах и банях, у родников и озер устраивались моляны, моления (*озкст*), на которых соверша-

лись те или иные жертвоприношения, воздавались молитвы (эрз. *озномат*, мокш. *озондомат*).

В качестве жертв, являвшихся неременной составной частью дохристианских религиозных верований и обрядов мордвы, выступали разные виды животных и птиц (лошади, быки, коровы, овцы, свиньи, козы, гуси, куры, утки), рыба. Жертвенной едой богов могли быть: хлеб, пшено, мясо, мед, масло, кровь, пироги и лепешки, алкогольные и безалкогольные напитки. В глубокой первобытной древности имели место и человеческие жертвоприношения. В виде жертвенных даров могли использоваться также деньги, особенно металлические.

В случае, когда моления проводились по решению общинного схода (эрз. *промкс*, мокш. *нуромкс*), жертвенное животное покупалось на общинные деньги, в складчину. В таких случаях обычно приобретали быка или корову. Старались подобрать животное одной масти, выбор которой зависел от того, какому божеству предназначалась жертва. В течение нескольких дней животное откармливали, мыли, а накануне праздника (моления) его шею обвязывали полотенцем, к рогам привязывали ленты. Приведя на место заклания, проверяли, угодно ли оно божеству. Если животное вздрагивало, когда на его спину или шею лили холодную родниковую воду, начинало отряхиваться, то полагали, что оно угодно богу.

Кровь жертвенного животного спускалась в особую ямку, куда закапывали также кусочки жертвенной еды для божеств, а шкура отдавалась тем, кто забивал животное, или продавалась. Деньги за нее шли в общинную казну. Есть сведения, что раньше шкуры эти мордва вешала на деревья, под которыми проходили ее моления. Об этом, в частности, писал в своей книге «Северная и Восточная Татария» Н. Витсен. Чтобы шкурой невозможно было пользоваться в утилитарных целях, в ней ножом предварительно проделывали множество дырок.

Мордве был присущ также обычай вешать на дерево жертвенные дары божествам, помещая их в корзине или коробе (лукошке) из бересты. Туда насыпали зерно, клали кусочки еды, сосуды с квасом, вином или медовухой. Корзина эта или лукошко вешались на самое высокое дерево на том месте, где проводилось моление. Все присутствующие в это время вставали на колени и молились.

Жертвенные дары (эрз. *канст*, мокш. *канкст*), опускались и в реки, озера. Рыбаки обычно сбрасывали в реку Ведь-аве весь первый улов, чтобы последующие были удачными. В воду в качестве подарка Ведь-аве опускались яйца, хмель, просо, лепешки, кольца, деньги, брага, вино. Так у мордвы поступали все, кто обращался к божеству воды Ведь-аве, полагая, что она уже оказала или непременно окажет необходимую им помощь в тех или иных делах, начинаниях. Указанные воздаяния выступали или в виде благодарственной жертвы за помощь со стороны божества в совершившихся делах или в качестве аванса (залога) за успешное завершение предстоящих дел.

Жертвоприношения мордва воздавала всем божествам своего пантеона, бывшего весьма политеистическим, и размеры их зависели от значимости просьб, с которыми она обращалась к богам. В глубоком прошлом наиболее ценной жертвой считался сам человек. В мордовском фольклоре до нас дошли свидетельства о человеческих жертвах, приносившихся по решению общинного схода, при возведении крупных сооружений, например, строительстве городищ или водяных мельниц.

Верования и обряды, связанные с животными

Вера в антропоморфные (человекоподобные) божества едва ли была изначальной формой религиозных верований мордвы. Существовали, вероятно, и более ранние формы верований, связанные с тотемическими представлениями о зооморфных предках, в которых запечатлелись уходящие своими корнями в глубокую древность убеждения в отсутствии принципиальной разницы между человеком и животным, вера в возможность превращения человека в животное и обратно (оборотничество).

По представлениям мордвы, зоо-, орнито- и ихтиоантропоморфные предки (люди-кони, люди-волки, люди-медведи, люди-змеи, люди-пчелы, люди-птицы, люди-рыбы), чьи образы сохранились в ее фольклоре, жили в «мифическое время», которое она именует *кезэрень тинге* (эрз.), *кезоронь тинге* (мокш.). Слово *кезэрень* (мокш. *кезоронь*) означает старинный, древний, а *тинге* – век, столетие, жизнь; это же время эрзяне именуют *пек умонь тинге* (от *пек* – очень, *умонь* – старый, *тинге* – век), а мокшане – *пьяк сире тинге*

(от *пьяк* – очень, *сире* – старый, *пинге* – век) или *пьяк кунардонь пинге* (от *пьяк* – очень, *кунардонь* – давний, *пинге* – век).

Не исключено, что отголосками древнейшего тотемизма, как одной из архаических форм религии, являются некоторые сказочные мотивы. Так, ворона обычно в мордовских сказках называется теткой (*варака патяй* – тетка ворона). Есть мордовские сказки, повествующие о женитьбе животных (например, медведей) на девушках и выходе животных замуж за парней. В мордовских мифах о брачных союзах между людьми и медведями нередко упоминается медвежья страна (эрз. *овтонь мастор*, мокш. *офтань мастор*), находящаяся где-то в лесу, куда не заходят люди и куда медведь уносит похищенную девушку, будущую свою жену. В семье медведя она рождает детей звериного или человеческого облика, занимается хозяйством, печет пироги, варит брагу, а потом вместе с мужем-медведем навещает родителей. Но ее братья убивают медведя, и она проклиняет их за то, что по их вине осталась без мужа, а ее дети лишились отца-кормильца. В одной из мордовских сказок женщина оплакивает своего мужа-медведя, погибшего под упавшим на него деревом.

В этих произведениях проявляется, видимо, древний культ медведя как прародителя, подтверждающийся обрядовыми действиями мордвы, в частности свадебными, в которых значительное место отводилось игре медведя, ведущего молодых к водному источнику и в танце имитирующего чадородие. Среди мордвы популярна сказка-предание о благородном медведе, принесшем женщине подарок за лечение. Позже медведь перестал осознаваться как прародитель людей, убийство его становилось обычным бытовым явлением, как убийство всякого другого зверя. В фольклорных произведениях более позднего происхождения медведь выступает уже не в качестве прародителя, а в виде чудесного противника.

В наиболее архаичных пластах фольклора мордвы мир природы полностью слит с миром человека, который, наделяя природу своей сущностью, постоянно ищет в ней аналогии с человеческой жизнью. Звери и птицы являются посредниками между различными мирами, миром живых и мертвых, они знают тайное, помогают человеку, выступают в качестве мудрых советчиков в трудную минуту.

Этнографические материалы по мордве дают основание утверждать, что человек отождествлял себя, прежде всего, с теми объектами природы, которые он сам особо почитал. Это почитание порождало стремление уподобиться данному объекту или хотя бы его части (когтю, зубу, рогу, шерсти, шкуре). Прикасаясь к последним, храня их в качестве апотропеев-амулетов, человек полагал, что находится под их защитой, обретает присущие им свойства. Мордовские крестьяне, вешая, к примеру, на воротах хлева лапу медведя, считали, что она будет оберегать их скот от «нечистой силы». В качестве оберега, «целебной силы» они использовали также змеиные шкурки (слинявшую змеиную кожу). На пасеках выставляли в виде таких оберегов лошадиные черепа (оберегом считались лошадиные зубы), черепа животных с рогами (оберегом считались рога).

Животные и птицы в мордовском фольклоре рассматриваются в неразрывной связи с родом людей, безнаказанно убивать их было нельзя. И если это все-таки случилось, то охотник получал жестокое возмездие: умирали его отец и мать, жена и маленький сын. Так, в песне-мифе «Утка», в которой охотник не послушался утки, убил ее, говорится: «Как убил – умерла его мать, шел домой – жена умерла, он в ворота входил – дети померли. Ой, всплеснул тут парень руками, заломил свои десять пальчиков» (УПТМН, 1963: 158-159). Не исключено, что некоторые религиозно-мифологические представления мордвы о животных донесли до нас отголоски древней уральской мифологии, связанной, в частности, с культом утки и медведя.

Верования и обряды, связанные с растениями

Верования и обряды, связанные с растениями, не менее архаичны в сравнении с теми, что приурочены к животным. Более того, можно с уверенностью говорить об их взаимодействии, которое особенно заметно на той стадии первобытности, когда люди вели присваивающее хозяйство в форме охоты, рыболовства и собирательства. Наиболее благоприятную почву для развития поверий и обрядов, связанных с растительным миром, составляло собирательство, отчасти сохранившееся поныне. Воззрения, обряды, обычаи, нормы поведения, нацеленные на поддержание успеха, удачи в этом промысле, составляют значительный компонент традиционных верований и обрядов мордвы.

Эти поверья можно разделить на три группы. Первая из них относится к древнему культу деревьев, следы которого отчетливо обнаруживаются у всех восточно-финских народов (Токарев, 1957: 60). вторая – к этномедицине (медицинской антропологии) и связана с действительными или воображаемыми целебными свойствами растений, а третья входит в круг обрядов плодородия и тесно связана с аграрной магией (о них подробнее будет сказано ниже, в главе «Магические колдовские обряды»).

Почвой, на которой формируется культ растений, является вера в постоянное умирание и воскрешение природы и, соответственно, в необходимость сохранения и размножения обычных объектов промысла, т.е. тех или иных растений, составлявших основу жизнеобеспечения человеческих коллективов. Важная черта этих верований – наделение окружающего мира человеческими качествами, обращение с растениями как хранителями зародышей, здоровья, жизненных сил человека, его счастья. В результате этих представлений растительный мир становится источником жизненных сил, к которому люди приобщаются магически посредством жертвоприношений и молений. Всемирно бытует представление, что растение, особенно дерево, – двойник человека.

Многозначным символом предстает дерево и в поверьях мордвы, что, конечно, не случайно, ибо с первобытности жизнь ее была связана с лесом, который выступал не столько как источник реальной опасности, сколько как кормилец, защитник, укрыватель от врагов, ненастья. По справедливости многие исследователи называют мордву лесным народом. В лесах она проводила свои традиционные моления, обращалась с теми или иными насущными просьбами к божеству леса Виряве. «Если мордва и в настоящее время любят лес, избирают его для совершения религиозных обрядов, каковы моляны, - отмечал А. Балаковский, - в этом, без сомнения, выражается старинное боготворение ими леса. Следы боготворения леса можно находить у них довольно часто. Так, до сих пор они обнаруживают особое уважение к какой-нибудь столетней исполинской березе или к целой роще» (Балаковский, 1867: 137).

Некоторым деревьям приписывались целительные свойства. Люди часто, заболев, приходили на поклонение к таким деревьям, вешали на них в качестве жертвенного подарка куски холста, платки, другие наряды, деньги. Если ребенок долго болел и ничего ему

не помогало, то прибегали к последнему, считавшемуся особенно эффективным, средству – протаскивали его через расщепленное дерево: мальчика через дуб, девочку – через березу. Чтобы ребенок вырос здоровым и красивым, при первом обмывании новорожденного повитуха парила его вениками, мальчика дубовым, чтобы был сильным и долго жил, словно дуб, а девочку березовым, чтобы была красивой, как береза. Часто при этом использовали рябиновый веник, который не только должен был передать ребенку силу и красоту дерева, но и предохранить его от нечистой силы. По этой же причине рябиновые ветки от веника клали на сорок дней в зыбку младенцу. Рябина выступала в качестве оберега и при строительстве нового дома, ее держали в переднем углу в течение всего строительства, а затем высаживали возле дома.

При строительстве жилища, как и хозяйственных сооружений, мордва использовала, в основном, дерево, а именно сосну, дуб, липу, реже осину. Так, в эрзя-мордовской песне, посвященной строительной тематике, говорится: «Кто строит сосновый дом, тот пусть скажет, что с избой он: поверху идет дым из дома, низом стелется его тепло. Кто строит осиновую избу, тот пусть скажет, что без избы он: поверху идет тепло ее, низом идет дым ее» (Макушин, 1963: 192).

Древней является у мордвы традиция украшать свои жилища резьбой, наносившейся главным образом на фронтоны и наличники домов. В старину преобладала так называемая глухая резьба, сочетавшаяся позднее с пропиловкой, накладными и скульптурными украшениями. Богатые растительные орнаменты перемежались со стилизованными изображениями животных и птиц, человеческих фигур нередко с мордовскими чертами лица.

Украшая зеленью и цветами не только себя, но и деревенские улицы, дома, люди переносили на себя силу, плодородие, долголетие, прочность деревьев. Это особенно заметно в мордовском фольклоре, содержащем немало сюжетов, так или иначе связанных с лесом, деревьями, теми или иными растениями. Даже при описании внешности идеальных героев фольклор то и дело обращается к образам могучих, высоких, стройных деревьев. Но не только внешность героя олицетворяется с образом дерева, с ним связывается и внутренний мир героя, его положение, состояние. Беспомощный, обессиленный герой сравнивается со срубленным, поваленным де-

ревом. Если же, напротив, герой необычен, здоров, силен, статен, он гиперболически отождествляется с деревом, дубом, сосной, березой, вязом.

Причем, в мордовской фольклорной традиции есть образы деревьев, имеющих постоянный смысл, например, дуб – это парень-жених и крепкого телосложения мужчина, яблоня – только девушка-невеста, как и березка. Сосна и ель, олицетворяющие мужское начало, служили символами рекрута или солдата, отправляющегося в поход и думающего о своей гибели. Однако во множестве песенных сюжетов строгая, четкая символика не выдерживается до конца. Многие символы могут обозначать то парня, то девушку, например, рябина. Цветы черемухи символизируют невесту, а с ее ягодами сравниваются глаза не только невесты, но и жениха. Уподобление персонажа дереву – обычный прием портретной характеристики героя. Причем дерево, как правило, описывается не в целом, а по частям. Ствол, корни, ветви, листья, почки перечисляются последовательно. Целостный образ как бы расщепляется на отдельные элементы, которые накладываются один на другой: девушка – береза, ствол березы – девичий стан, ветки – руки, почки, сережки – пальцы. Судя по мордовскому фольклору, невесте после приезда в дом жениха вплетали в косу длинный хвост из мочала («керь пуло»), что уподобляло ее плодовой липе. В таком наряде в сопровождении музыкантов, играющих на рожке или на скрипке, молодые заходили к своим знакомым или родственникам.

Дерево занимает существенное место в религиозно-мифологических и мифопоэтических образах мордвы. Так, в одном из ее мифов о сотворении мира говорится, что верховный бог Шкай (Нишке), создавая землю, после «зеленой травы» сотворил лес, и лишь убедившись, что «некому леса рубить, некому луга косить», создал «эрзянский народ, эрзянский язык». Равновесие мира, гармонию между землей и небом символизирует «дерево жизни», в качестве которого в мордовской мифологии выступают дуб, береза, яблоня. С высокого дуба, растущего на широком поле, на большом бугре раздают счастье людям боги в мордовском мифе «Уцяскань явшема» («Раздача счастья»). Подобно богам, во время молений мордовские жрецы взбирались на деревья, отвечая с них на запросы молящихся.

Аналогична могущественному дубу и яблоня, растущая в запретном месте, под охраной Нишкепаза, кроме которого никто ее не видит, и никто не может найти. Только золотоголовая, золотокрылая пчелиная матка яблоню видит, думает нектар собирать, мед приносить. Растет эта яблоня в середине большого темного леса, на поляне, все небо она закрыла своими ветвями. всю землю опутала своими кореньями: «...Дерево хорошее – яблоня. дерево славное – яблоня, по всей земле она пустила корни. по всему небу раскинула ветви, заслонила ими ясно солнышко, листьями закрыла светлую луну» (УПТМН, 1963: 31-33).

От эрзян Бугурусланского уезда Самарской губернии записано предание о происхождении трех сестер-богинь, а именно Норовавы, Вармавы и Вирявы. В нем повествуется о том, что в центре земли росла необычная береза: три ветви составляли ее крону, три разветвления – корневище. своими зелеными ветвями она закрывала даже все солнце. Не было на свете никого, кто бы видел и слышал про нее. Но однажды большая птица – посланница бога, нашла ее и свила в ее кроне гнездо. Она снесла три яйца и высидела их. Из первого яйца вышла богиня плодородия Норовава, второго – богиня ветра Варма-ава, третьего – богиня леса Вирява (Harva, 1952: 142-143).

Растением Пурьгине-паза – бога грома, которым он мог больно отхлестать провинившегося, мордва считала *пурьгине палакс* – «крапиву грома» (татарник, он же мордвинник или мордовник – травянистое растение семейства сложноцветных с колючими листьями и стеблем с лиловато-красными соцветиями). Русские крестьяне использовали его в лечебно-магических целях (заговаривали кровь, червей, лихорадку). Пригибая и прикручивая, но не ломая стебель, говорили: «Изведешь, отпущу, не изведешь, с корнем изживу». Если заговор достигал цели, шли в поле и отпускали растение (Даль, 2002. Т. 1: 107).

Верования и обряды, связанные с лесом

Большое место в религиозных представлениях мордвы занимали верования и обряды, связанные с лесом. Мордва проживала в основном в условиях лесной зоны, и это, естественно, наложило определенный отпечаток на ее культуру и быт, и в частности на религиозные представления. Лес играл крупную роль в хозяйствен-

ной деятельности мордвы. Можно без преувеличения говорить, что вся ее жизнь была связана с лесом, покровительницей и держательницей которого считалась Вирь-ава (*вирь* – лес, *ава* – женщина, мать). Полагали, что каждый лес имеет свою Вирь-аву. Вот несколько рассказов о Вирь-аве, записанных автором в разных мордовских селениях.

1. «Вирь-ава, говорят, высокая женщина, видят ее редко. Она – хозяйка леса. Черноволосая, тонкая, голая, волосы длинные, непричесанные. Очень громко смеется. Груды у нее – через плечи. Ходит по лесу, все видит, а нам не очень показывается. В этом лесу – одна Вирь-ава, в том лесу – другая Вирь-ава, ведь у каждого юрта – своя Юрт-ава (божество жилища. – *Н.М.*), так и в лесу. Заблудится человек в лесу – Вирь-ава может показать ему дорогу, надо только при этом говорить: «Вирь-ава, азор-ава, кормилица, покажи мне дорогу». И она покажет. Вирь-ава добрая, следит за всеми. А как раздразнишь ее – злая. Она может и запутать: ходишь-ходишь по лесу и опять возвращаешься на прежнее место, все крутишься вокруг Вирь-авы» (записано в 1961 г. от Е.В. Акмаевой, 1925 г. рожд., в мокша-мордовском с. Лесные Сиялы Темниковского р-на РМ).

2. «Дедушка рассказывал. Ходили они в лес впятером на заготовку леса, а раньше леса были не то, что теперешние. Пришли вечером с работы в землянку, поужинали, легли спать. Слышим – женщина какая-то кричит: ай-ай-ай. Он тогда еще был маленьким. Проснулся. «Дядя Вася, какая-то женщина кричит. Кто-нибудь, наверное, заблудился, давайте кричать ей». Кричали-кричали, она, говорит, подошла ближе к землянке. Мы заробели. Голая, волосы распущены вдоль тела, нога одна, а ходит – не хромает. Как засмеется нам в лицо – лес ув-ув-ув (междометие, передающее гул леса. – *Н.М.*). Плюнула, говорит, и ушла. В лесу заплутается человек, Вирь-ава поймает и может до смерти защекотать» (записано в 1961 г. от Е.Ф. Биюшкиной, 1893 г. рожд., в эрзя-мордовском с. Иванцево Лукояновского р-на Нижегородской области).

3. «Говорят, что Вирь-ава щекочет до смерти. Двое мужиков пошли в лес, разожгли костер. Вдруг как закричит Вирь-ава – все деревья кланяются. Волосы у нее вдоль тела, свистит, ходит – одну грудь через одно плечо, другую – через другое. Подошла к этим двум мужикам, поймала одного – давай щекочатать, второй – бежать. Вредная. Так говорят, ростом она с дерева, волосы – ниже пояса»

(записано в 1960 г. от А.А. Володиной, 1898 г. рожд., в эрзя-мордовском с. Шандрово Лукояновского р-на Нижегородской области).

4. «Вирь-ава точно эрзянская женщина, только покрупнее. Голос у нее человеческий. Сидит на пне, волосы расчесывает. Мой дед ездил в лес за дровами, и вдруг в лесу к нему в телегу села Вирь-ава, смеется, лошадь вся вспотела, а с места никак не сдвинется. Время было 12 часов дня.

– А-а, дедушка, ты думаешь, твоя лошадь сильнее меня? Но я ее сильнее. Лошадь не тянет, дедушка.

Дедушка в ответ:

– Зачем села? Встань.

Она встала, села на пенек и стала волосы расчесывать. И лошадь пошла» (записано в 1961 г. от Н.С. Исламкиной, 1919 г. рожд., в эрзя-мордовском с. Налитово, ныне Пуркаево, Дубенского р-на РМ).

5. «Пропадет мальчик в лесу, обращаются к Вирь-аве: «Вай, Вирь-ава, прими, вай, Вирь-ава, не потеряй, вай, Вирь-ава, выведи на прямую дорогу». Никто не знает, где живет Вирь-ава. Она точно Баба-яга, но это не одно и то же. Баба-яга – враг, а Вирь-ава – друг, спаситель. Если человек в лесу заболел (*обурдави*), то ходит в лес молиться к Вирь-аве на то место, где заболел, несет Вирь-аве проса, соли, хлеба. В лесу человек упадет – молится Вирь-аве, в воде – Вить-аве, середине улицы – Мода-аве» (записано в 1960 г. от М.Г. Биюшкиной, 1887 г. рожд., в эрзя-мордовском с. Иванцево).

6. «В лесу живут Вирь-ава и Вирь-атя. Мужчина пойдет в лес – обращается к Вирь-ате, чтоб лесник не поймал, не обидел. Женщины просят, чтобы Вирь-ава показала, где больше ягод, грибов. А видеть-то не видали, название одно человеческое. Потеряется ребенок, взрослый в лесу, обращаются к Вирь-аве, Вирь-ате, чтобы не дали ему пропасть» (записано в 1961 г. от М.Г. Романова, 1887 г. рожд., в мокша-мордовском с. Алькино Ковылкинского р-на РМ).

Из этих и других рассказов хорошо видна двойственность лесного божества Вирь-авы. Она могла якобы помочь человеку, но могла и погубить его. Вирь-атя по сравнению с Вирь-авой играл менее заметную роль. Это подтверждает ведущее место женщины в хозяйственной и общественной жизни в эпоху материнско-родового строя, то есть в эпоху, когда создавались многие мордовские божества в женской ипостаси. Дуалистичность образа Вирь-авы

обусловлена многими причинами. Известно, что мордва исстари была народом земледельческим. Но она в основном проживала в лесной местности, и поэтому ей приходилось на протяжении многих веков вести борьбу с лесом, вырубая его под пашни, ведя подсечно-огневое земледелие.

В то же время жизнь в окружении лесов содействовала не только развитию охоты, собирательства, бортничества, других лесных промыслов, но и лесного скотоводства, способствовала освоению леса. По этой причине мордва не очень боялась лесной стихии, хотя образ Вирь-авы, надо полагать, возникал как олицетворение прежде всего чувства страха перед лесной стихией, лесной чащей, где легко можно сбиться с пути, заблудиться, встретиться с опасным зверем.

Но постепенно люди стали меньше бояться Вирь-авы, начали придумывать различные средства и приемы «отбиваться» от нее. Так, одна женщина-мокшанка рассказывала, что от Вирь-авы можно уходить. Для этого надо повернуться лицом в ту сторону, откуда раздается ее смех или появляется она сама, и уходить, пятясь. Тогда она пойдет по следам и не сможет поймать человека (записано в 1961 г. от С.Е. Захаркиной, 1889 г. рожд., в мокша-мордовском с. Старый Шукстелим Темниковского р-на РМ). Более того, есть, к примеру, песни, в которых Вирь-аву и Вирь-атю просят помочь в той или иной работе, особенно тяжелой (в рубке и возке леса, корчевании пней и т.п.). «Вирень тетькай, Вирь-авкай, садо мартон эрямо, садо мартон эрямо, вирьсэ пенгень керямо. Карматано керямо, лучи ули эрямось. Ки сы саламо, кундасынек, чавсынек, кундасынек, чавсынек, сонзэ понкстомо кучсынек» («Вирь-атя, Вирь-ава, идите со мной жить, идите со мной жить, в лесу дрова рубить. Будем рубить, лучше будем жить. Кто придет красть, поймаем, изобьем, поймаем, изобьем, без штанов пошлем его», - говорится в одной песне (Lach, 1933: 78).

В другой песне-молитве есть такие слова, адресованные лесным божествам: «Вирень-атят, Вирь-ават, садо мартон удомо, садо мартон удомо, кувака вень пачтямо» («Вирь-ати, Вирь-авы, приходите со мной спать, приходите со мной спать, долгую ночь коротать» (записано в 1961 г. от П.М. Кильдюшовой, 1890 г. рожд., в эрзя-мордовском с. Налитово). В настоящее время сохранились лишь

некоторые отголоски верований в Вирь-аву преимущественно в поселениях, находящихся в лесной местности.

П.И. Мельников писал, что у мордвы каждая порода деревьев имела своего духа-покровителя. Березы имели духа-покровителя, называемого «Келу-озаис», дубы – «Тумо-озаис», сосны – «Пиче-озаис», липы – «Пекше-озаис» и т.п. С таким утверждением согласиться нельзя. В частности, вызывают сомнение названия духов-покровителей, особенно их вторая часть. «Озаис», вероятно, неверно записанное Мельниковым слово «озкс», означающее моление, молян. На эту ошибку указал еще М.Е. Евсевьев, отметивший, что Мельников «моления (т.е. озксы) принял за божества... и сочинил ряд молений этим божествам» (Евсевьев. 1966: 477; Беззубов. 1960: 60).

Нельзя, конечно, полностью отрицать того, что отдельные деревья или породы деревьев были предметом некоторых религиозно-мифологических представлений. Это действительно имело место. Почитались, например, как «чистые» яблоня, рябина. Топить ими печь считалось грехом (*нежеть*). Почитание этих деревьев объясняется, по-видимому, тем, что они имели важное хозяйственное значение. Осина и ель, наоборот, считались «нечистыми» деревьями. Мордовские моления обычно проводились под дубом, липой, березой, вязом, сосной. Почитание этих деревьев и даже целых рощ из них как священных было, видимо, связано и с тем, что они находились на особых культовых местах, где проводились моления.

После принятия мордвой христианства Вирь-ава, как и другие языческие божества, приобретает черты «нечистой силы», вера в нее тускнеет. Вместо религиозного Вирь-ава все более трансформируется в художественный образ, становится популярным персонажем мордовского устного народного творчества, особенно волшебных-фантастических сказок, в которых герой ущемляет ей руки, убивает, забирая ее богатства или дочь. В восприятии людей нашего времени порой трудно бывает отделить Вирь-аву как божество от Вирь-авы – художественно-мифологического образа, фольклорного персонажа. Образ ее представляется во всей сложности, в переплетении множества функций.

Ареально мордовская Вирь-ава близка восточнославянскому лешему, генетически – марийскому Чодр-ава или Кожл-ава (от *чодра*, *кожла* – лес, *ава* – женщина, мать).

Верования и обряды, связанные с землей

Древнейшим божеством мордвы являлась и Мо́да-ава (Мас-тор-ава), считавшаяся держательницей земли (Модань кирди, Мас-торонь кирди), ее покровительницей (*мода, мастор* – земля, *ава* – женщина, мать). Для мордвы, впрочем как и для других земледельческих народов, земля представлялась женщиной, обладающей плодородной силой, производящей все необходимое для людей. Поэтому к ней старались относиться с чрезвычайным почтением, посвящая много жертвоприношений. Во время этих жертвоприношений говорили, к примеру, так: «Мастор-ава, матушка, масторонь стакань кирдиця, вана сынек-пурнавинец, тонь леметь кундасынек, варштак суюкпрянок лангс. Мезе вештян – максык, мезе мердян – теик. Вештян шачи суро..., шождыне-парыне шумбрань паро чине. Мастор-ава, матушка, мезе каятан лангозот, мезе виттян эзэзэгь – ливтик, кастык, пештик, лездык!» («Мастор-ава, матушка, тяжесть земли держащая, вот пришли-собрались, твое имя вспоминаем, посмотри на наши поклоны. Что просим – дай, что скажем – сделай. Просим хорошего урожая..., дай хорошего здоровья. Мастор-ава, матушка, что бросаем на тебя, что сеем в тебя – подними, вырасти, наполни, помоги!») (Paasonen, 1941: 15).

Отдельные фрагменты верований в божество земли Мо́да-аву сохраняются до настоящего времени. И теперь еще нам доводилось беседовать с людьми, особенно из среды пожилых женщин, полагающими, что Мо́да-ава может, к примеру, наслать на человека болезнь. Такое представление является отзвуком отдаленного прошлого. Действительно, человек может заболеть от продолжительного лежания на сырой, холодной земле. Здесь нет ничего сверхъестественного. Однако наши предки не понимая действительных причин тех или иных заболеваний, приписывали, в частности, земле сверхъестественные свойства божества.

Так, в с. Иванцево рассказывали, что когда человек упадет на землю, получит ушиб или заболеет, то нужно поклониться земле и просить у Мо́да-авы прощения: «Мо́да-ава, кормилица, Модань кирди, дорогая, может быть, ты ушиблась или рассердилась, прости» (записано в 1961 г. от А.А. Гореловой, 1892 г. рожд.).

В с. Алькино в таком случае ходят к ворожее (*содыцянень*), взяв с собой пшена, хмеля, денег и вина. Ворожею и больной отправляются во время утренней или вечерней зари на перекресток

дорог (*ки рашков*), где ворожея произносит молитву о том, чтобы божество земли Мастор-ава простила заболевшего, сняла с него болезнь: «Мастор кирди азор-ава. утренняя заря Дарья. вечерняя заря Марья, Вишкадлей, Мокшадлей (названия алькинских оврагов. – Н.М.), простите болезнь (называется имя заболевшего. – Н.М.)». Затем ворожея и больной целуют землю три раза. Больной уходит, ворожея бросает левой рукой через плечо принесенное в жертву божеству земли (узелок с пшеном, хмелем и пр.) и также уходит. Возвращаться домой надо не оборачиваясь (записано в 1960 г. от У.П. Батаевой, 1888 г. рожд.).

В с. Налитово (ныне Пуркаево) иногда после ушиба при падении старухи говорят: «Масторонь кирди, корьмакай, Мастор-ава, тирякай, мон прынь, тонтъ томбитинь, тон монь томбимик, прынь шумбрасо, туян прост марто, простимик Христа ради» («Масторонь кирди, кормилица, Мастор-ава, дорогая, я упала, тебя ушибла, ты меня ушибла, падала здоровой, уйду прощенной, прости меня Христа ради») (записано в 1961 г. от М.Г. Кильдюшовой, 1910 г. рожд.).

Мордва верила также в особое божество поля, держательницу, покровительницу поля, каковой выступала Норов-ава (Пакся-ава). Божество это дифференцировалось от Мода-авы (Мастор-авы) с возникновением земледелия как особой, самостоятельной отрасли производящего хозяйства, т.е. по своему происхождению в сравнении с Мода-авой оно более позднее. И хотя в настоящее время в мордовских языках слово *норов* для обозначения поля не употребляется, заменившись словом *пакся*, несомненность употребления его в этом значении в прошлом очевидна (сравните: эрз. *норовжорч* – жаворонок, эрз. *нартемс*, мокш. *нарьхкамаз* – полынь, эрз. *нармунь*, мокш. *нармонь* – птица, *нормаль* – клубника, эрз. *нар* – луг, мокш. *нардише* – трава луговая и др.).

У каждого села имелась своя Пакся-ава. Жнецы раньше звали ее обедать, просили помощи при жатве, чтобы благополучно провести жатву или прополоть поле, чтобы руки не порезать серпом, говоря: «Пакся-ава, Паксянь-кирди, приходи с нами обедать, после обеда помогать. Да не заболят наши руки, да не заболят наши спины». С окончанием жатвы оставляли для нее несжатые полоски (*сакалт* – эрз., *сакалхт* – мокш., от *сакало* – борода), кусочек хлеба, посыпанный солью, чтобы она поела и не рассердилась. Люди боя-

лись Пакся-авы, думали, что она может испортить урожай, оставить их без хлеба, голодными. Во время полевых работ, особенно в знойные летние дни, можно получить солнечный удар. Прежде полагали, что это – кара Пакся-авы: ей чем-нибудь не угодили работающие. Местом обитания Пакся-авы считалась межа. «На меже ни в коем случае нельзя спать, ибо это – место Пакся-авы» (записано в 1960 г. от А.А. Володиной, 1893 г. рожд., в эрзя-мордовском с. Шандрово).

Норов-аве (Пакся-аве) посвящалось множество различных молений. И это неслучайно, поскольку она считалась кормилицей, покровительницей, а позднее и хозяйкой полей (Пакся-азор-авой) и с ее настроениями связывались надежды крестьян-земледельцев на урожай. И. Снежницкий, к примеру, записал общинное моление в честь Норов-авы, проводившееся вскоре после весеннего сева. Он отмечал, что на имя Норов-авы (Снежницкий называет ее «нору-ава». – *Н.М.*) резали овцу и гуся, умоляя ее о хлеборождении так: «Нору-ава, кормилица, вот посеяли мы овес, гречу, просо – уроди, упало ли зерно на камень – уроди, на глину – уроди, в песок ли – уроди. На твое имя резали овцу, гуся, варили брагу, все готовили белыми руками, с легким чистым сердцем... кланяемся тебе» (Снежницкий, 1870: 703). Ряд других молений, связанных с этим божеством, рассматривается ниже, в главе «Дохристианские религиозные праздники».

Несколько любопытных сведений о Норов-аве приводит И.Н. Смирнов. Во время цветения ржи она якобы в полночь давала знать о предстоящем урожае свистом, о неурожае – воплем, и рассердить ее считалось очень опасным. Поэтому в старину мордва, подобно марийцам, всячески старалась не производить в это время шума – не выходила из дома и сидела по избам с закрытыми окнами. Пакся-ава сама строго соблюдала тишину и старалась охранять нивы; в том случае, когда начинался ветер, она упрашивала Варма-аву (божество ветра. – *Н.М.*) уберечь хлеб (Смирнов, 1895: 209-210).

В мордовской народной песне «Пазонь симемат-ярсамот» («Пир богов») поется о том, что всевышний бог Нишке устроил пир, на который созвал всех богов, только не пришла на пир Норов-ава. Послали за ней Пурьгине-паза (бог грома. – *Н.М.*) и Ендол-паза (бог молнии. – *Н.М.*). Они разыскали Норов-аву на большом-пребольшом поле, на котором был большой участок (*ума*), на большом

участке – большая межа, на большой меже – большая трава. Под этой травой Пурьгине-паз и Ендол-паз нашли Норов-аву. На их приглашение от имени Нишке участвовать в пире-гулянье она отвечала: «Вай, а молян, а молян Вере-пазнэнь симеме, Нишке-пазнэнь ярсамо. Течи чизэ овторник, ломанть лисить видеме, видьме коморонь каямо... Монь лемином сынь кундасызь, монь лемином сынь лецтясызь...» («Вай, не пойду, не пойду к Вере-пазу пить, к Нишке пазу есть. Сегодня вторник, люди выедут сеять, бросить горсть зерна... Имя мое они произнесут, имя мое они вспомнят...»). Норов-ава говорила далее о том, что выедут на поле сеять и богатые и бедные: богатый сеет – разбрасывает зерно полными горстями, а бедняк – по зернышку, и ей надо будет все посевы уравнивать, все поля одинаковыми сделать (Евсевьев, 1961: 201-204).

Как видно из выше сказанного, в почитании Норов-авы (Пакся-авы) ярко проявлялась забота мордвина-земледельца об урожае, о плодородии полей, от которого по существу зависела вся его жизнь. В настоящее время, когда на полях шумят трактора и комбайны, о божестве поля Норов-аве вспоминают лишь некоторые пожилые люди.

Что касается образа Мода-авы (Мастор-авы), то он довольно устойчиво сохраняется в народе до сих пор. Более того, за последние годы этот теоним стал широко известен не только в мордовской, но и в иноэтнической среде. Его популяризации в немалой степени служит то обстоятельство, что данным теонимом (Масторава) были названы культурно-просветительное общество, учрежденное в Саранске в 1990 г., газета «Масторава». Под этим названием опубликовано на эрзя-мордовском, мокша-мордовском и русском языках литературно-художественное произведение, составленное фольклористом А.М. Шароновым на основе переработки эрзянских и мокшанских мифов, эпических песен, легенд и сказаний. Генетически мордовская Мода-ава близка марийскому божеству Мланд-ава (мар. *мланда* – земля, *ава* – женщина, мать).

Мнение некоторых авторов о том, что мордовское слово *мастор* (земля, страна, мир) по происхождению следует считать финно-угорским (сравните: финское, эстонское *таа*, марийское *мю*, коми, удм. *му*) едва ли верно (Келин, Мосин, Цыганкин, 1981: 46). Скорее всего, его следует выводить из арабского *маздар* (земля родная) (Мокшин, 1991: 85). Что касается теонима Норов-ава (Пак-

ся-ава), то он близок марийскому Нур-ава (Пасу-ава), где *нур*, *пасу*, как и у мордвы, обозначает поле, а *ава* – женщину, мать.

Верования и обряды, связанные с водой

Многочисленные старинные обряды, песни-мифы, заговоры, частично сохранившиеся в памяти людской до сих пор, свидетельствуют о том, что в дохристианских религиозных верованиях мордвы одно из главных мест занимало обожествление воды, покровительницей, держательницей которой считалась Ведь-ава (*ведь* – вода, *ава* – женщина, мать), обитающая повсюду, где есть вода. Каждая речка, любое озеро или родник, пруд имели свою Ведь-аву. Предполагалось, что в воде живет и Ведь-атя, но он в сравнении с Ведь-авой играл меньшую роль. Приводим несколько рассказов об этих божествах, записанных в процессе экспедиционных поездок по мордовским селам.

1. «Яков П. работал в колхозе кладовщиком. Шел он однажды ночью домой. Смотрит – возле колхозного пруда стоит женщина, голая, длинные волосы вдоль тела, и, говорит, как засмеется и прыгнет прямо в воду, вода – чо-о-оль (междометие, воспроизводящее всплеск воды. – Н.М.). Это – Ведь-ава. Детей иногда пугают: не купайся, смотри, а то Ведь-ава утащит» (записано в 1961 г. от Е.Ф. Биюшкиной, с. Иванцево).

2. «Ведь-ава – здоровая, голая женщина. Волосы у нее длинные, белые. Одна женщина ее видела. Иду, говорит, по берегу реки Мокша и вижу – большая голая женщина стоит в реке и плещется в воде. Есть у нее и Ведь-атя. Борода у него белая, длинная. Когда обращаются к ним, говорят: «Парсей ялав Ведь-ава, сиянь сакал Ведь-атя» («Шелковолосая Ведь-ава, серебрябородый Ведь-атя»). Живут они в глубоких местах, а не в мелких, и они тянут к себе людей. На реке Мокша есть особые места, где все время тонут люди. Это Ведь-ава и Ведь-атя их тянут и тянут. Сколько хотят, столько и берут. Если я тону и кого-нибудь возьму за руку, то и тот утонет, отпущу – не утонет. Они сердитые, им обязательно надо людей. Если человек начинает тонуть, но ему удастся спастись, то надо сразу кланяться им. Надо принести им за это денег копеек 5-10 для расхода, пшена – для питания, хмеля – для пуре. Они бражке больно рады и вину тоже» (записано в 1961 г. от Е.В. Акмаевой, с. Лесные Сиялы).

3. «Ведь-ава живет в реке. Вредная женщина. Волосы у нее до колен. Мой старик шел раз с мальчиком по берегу реки и видит – у реки сидит Ведь-ава и расчесывает голову, в руке у нее ведро, ведро цингор-цингор (междометие, передающее скрип ведра. – Н.М.). Мальчик бросил в Ведь-аву прутик, и она ушла под воду?» (записано в 1961 г. от А.П. Подгорновой, с. Алькино).

Считалось, что Ведь-ава может не только утопить человека, но и наказать какой-нибудь болезнью (эрз. *ведь наркоть*, мокш. *ведь нарфоть*). «Мордва верит, - писал в начале XX в. М.Е. Евсевьев, - что всякая болезнь приходит к человеку в наказание от разгневанных божеств, и, чтобы избавиться от болезней, нужно умиловать наславшего их бога» (Евсевьев, 1914: 13). Эта вера также связана с реальностью. В воде человек может утонуть или заболеть (переохладиться, простудиться и пр.). А так как люди не понимали истинных причин болезней, то ничего не оставалось, кроме как приписать их козням сверхъестественных сил, в частности Ведь-авы. Чтобы вылечить болезнь, посланную якобы Ведь-авой, устраивали моление, принося Ведь-аве различные жертвы-подарки. Во время этого моления говорили, к примеру, так: «Ведь-ава, матушка... сия лацо лисят, сырне лацо кеверят, эрва мезе шлят-нардат, эрва таркас эрват. Те тарканте сынек, кеденек шлинек, ашо пацяс нардынек, ашо паро кедьнесэ, шожда паро мельнесэ сараскенец кандынек, тонь икелей путынек, тонь леметь кундынек, осксонок неик, сараскенец саик, валонек марик, мезе вештян – максык, мезьде пельдян – ванок. Ки эйзэть пры, а парсте арсеви, илязо нарфодевть, илязо чармодевть, шумбрань паро чинзэ иляк сайтъ. Ки тонеть сюкуни, ки тонеть знялды, сень простик-милостик... нарфоцтензэ шлик-нардык, шумбрачинзэ максык!» («Ведь-ава, матушка... точно серебро выходишь, точно золото катишься, все можешь-вытираешь, во всяком месте нужна. На это место пришли, руки вымыли, белым платком вытерли, белыми хорошими руками, с приподнятым хорошим настроением курочку принесли, перед тобой поставили, твое имя вспоминаем, моление наше посмотри, курочку возьми, слова услышь, что просим – дай, от чего боимся – убереги. Кто к тебе попадет, нехорошо о тебе подумает, пусть не заболит, не отбирай у него здоровья. Кто тебе кланяется, кто тебя умоляет, того прости-умилости, возьми болезнь его, отдай его здоровье») (Paasonen, 1941: 20-21).

И сейчас есть люди, верящие, что болезнь, посланную Ведь-авой, ни один врач никакими лекарствами не излечит, а может излечить только сама Ведь-ава, при условии, конечно, что ей будут принесены определенные подарки (просо, хмель, деньги и т.п.). Так, в с. Шандрово Лукояновского района Нижегородской области рассказывали: «Искупается человек, заболел (*наркодеви*), надо идти к знахарке. Она отправляется к воде, беря с собой проса, соли, хмеля, просить прощения у Ведь-авы (*простонь вешеме*). Старуха обращается к Ведь-аве со словами, в которых говорит о том, что может быть этот человек (искупавшийся и заболевший. – *Н.М.*) плохо говорил о Ведь-аве, рассердил ее, досадил ей, плохо о ней подумал, и поэтому она (старуха-знахарка. – *Н.М.*) пришла просить прощения, облегчения: «Простик, да ютавтык, да потавтык, да суравтык, да станстонзо, уставстонзо, эзьнестэнзэ, верьстэнзэ, сывельстэнзэ, пиже санстонзо, и ловажастонзо, и какмарьстэнзэ, и ютазо, и потазо, и сурадозо, и каладозо, и макст, Ведь-ава, тензэ облегчения...» («Прости, да отведи, да уменьши, да расправь, да развяжи, да со станаустава, с крови, мяса, зеленых жил и костей, пусть пройдет (болезнь. – *Н.М.*), и уменьшится, и расправится, и развяжется, и дай, Ведь-ава, ему (заболевшему. – *Н.М.*) облегчения...»). Затем узел с просом, солью и хмелем бросает у воды, на перепутье дорог (*кирашков*) и уходит, не оборачиваясь (записано в 1960 г. от А.А. Володиной, с. Шандрово).

Во время свадьбы молодую из дома жениха водили на реку. Впереди шли старушки, неся выпивку и закуску, за ними девицы с ведрами и ушатом. За девицами шли невеста и остальные участники свадьбы: кто из них бил в заслонку, кто ехал верхом на палочке. На берегу реки расстилали скатерть и устраивали в честь Ведь-авы моление. Родственники жениха сообщали ей, что взяли молодую, и что она будет ходить на реку умываться и за водой, просили Ведь-аву не причинять ей вреда. Молодушка в дар Ведь-аве бросала в реку кольцо, а старушки – лепешку (Евсевьев, 1959: 237).

Среди мордвы в прошлом применялись, да и сейчас еще порой применяются, разнообразные способы лечения болезней при помощи специальной обрядовой воды, которая будто бы обладает чудодейственной целебной силой. Такой водой считалась *ведь пря* (*ведь* – вода, *пря* – голова, верх, поверхность). «Рано утром пой-

дешь к роднику, зачерпнешь ведро пряс. Ведро пряс – это утренняя вода, чистая, никто ее не брал, и говоришь, просишь помочь. Если дома – больные, скотина больная: «Ведро-ава, Ведро-атя, помогите...» У меня старуха глазами болела, я сам часто просил. Черпнешь ведро пряс ведром, или блюдом, или стаканом и говоришь, просишь помочь. Этой водой надо омыывать больного, глаза омыть, попить дать. Если скотина больная – побрызгать на нее, попить дать. Ведро пряс – вроде как святая вода. Говорить надо при этом: «Шелководосая Ведро-ава, серебрябородый Ведро-атя, помогите в нужде, пособиите». Кое-кому помощь от них есть вроде, а я видать не видал. Смеяться над ними, плохо говорить или плохо думать о них нельзя. Раз я иду, идет соседка, дважды спросил ее, та молчит. Сказал об этом своей старухе, а она говорит: «Может, за ведро пряс ходила» (записано в 1961 г. от М.Г. Романова, с. Алькино).

Вера в чудодейственную живительно-лечебную, очистительную силу воды восходит к вполне реальным ее свойствам: утолять жажду, смывать всякую грязь, помогать развитию всего живого. Полагали также, что Ведро-ава покровительствует любви и деторождению. Она будто бы могла рассердиться на женщину или мужчину и обречь их совсем или долговременно на бездетность. Бездетные женщины обращались к Ведро-аве с просьбами о подании детей, устраивая в связи с этим особое моление «ведро озкс». Брали живого петуха и шли с ним в полночь на реку и здесь, после поклонов Ведро-аве, бросали его в воду, прося при этом, чтобы Ведро-ава послала бездетной «чадородие» (Митропольский, 1876: 358). С молитвами о подании детей обращались к Ведро-аве молодожены. Вера в оплодотворяющую силу воды основана также на реальном ее свойстве: вода дает плодородие лесам, полям и лугам.

В том же с. Алькино от У.П. Батаевой нами записан рассказ о том, что девушка, заболевшая «от воды», не сможет якобы рожать, или же дети ее будут рождаться мертвыми. Чтобы излечиться от этого, она должна принести Ведро-аве пшена, соли, хмеля, и если сама знает, как надо просить прощения, то просит сама, если же не знает, то обращается к старухе-знахарке, которая говорит: «Ведро-ава, Ведро-атя, простите Христа ради, вы простите ее, она простит вас». Затем девушка должна три раза поцеловать воду. Обычай целования воды, земли в прошлом был распространенным явлением среди мордвы. Мужчина также будто бы может «испортиться» от

воды. Родится от него мальчик – умрет, а девочка – жива будет. В этом случае надо поступать таким же образом. Батаева же рассказывала, что когда девушка начинает тонуть, но ей удастся спастись, то это происходит не без ведома Ведь-авы. Ей в награду за спасение девушка должна бросить в воду или платок, или кольцо, или серьги.

Предполагалось, что дожди также происходят по велению Ведь-авы, и когда их долго не было, то устраивалось специальное моление о дожде (*пиземень озкс*). Это моление кое-где еще бытует. Например, в с. Иванцево рассказывали, что «раньше ходили всем миром молиться (*озномо*) к воде куда-нибудь в поле, в овраг, где есть родник. Разроют родник, разбудят Ведь-аву со словами: «Не пугайся, кормилица, земля горит, создай дождь». Затем брызгаются, обливаются водой. Едят у воды и Ведь-аву приглашают есть» (записано в 1961 г. от М.А. Наськиной). Иногда в воду опускают вареные яйца, опять-таки для Ведь-авы.

Образ водяного божества Ведь-авы по своему происхождению суть не что иное, как олицетворение опасной водной стихии, природа которой была непонятна нашим предкам. Она страшила их (в воде человек мог заболеть, утонуть). Людям были неизвестны причины разных бедствий, связанных, в частности, с водой. Разливы рек, озер могут сносить жилища, плотины, водяные мельницы, приносить всякие другие несчастья; продолжительные дожди отрицательно сказывались на хозяйственных занятиях людей. Все это вызывало боязнь, страх перед водной стихией, ее почитание. Образ Ведь-авы и есть прежде всего олицетворение этого чувства боязни, страха. И в то же время вода необходима людям, без нее не может быть жизни, она дает плодородие полям, лугам и лесам, люди ловят в реках и озерах рыбу, охотятся на водоплавающую дичь. Поэтому Ведь-ава наделена не только отрицательными, но и положительными чертами.

В некоторых сочинениях образ мордовского божества воды Ведь-авы трактуется искаженно. Так, П.И. Мельников писал, что в поверьях мордвы управляющим всеми морскими, речными, озерными, родниковыми и другими водами является какой-то Ведьмастор-паз (буквально: *ведь* – вода, *мастор* – земля, *паз* – бог. – Н.М.) (Мельников, 1867: 223). Е.И. Горюнова считала Ведь-аву одним из «главных верховных божеств» мордвы (Горюнова, 1961:

138), хотя оно не считалось таковым, а было лишь олицетворением одной из сил природы – воды. Предполагалось существование не всеобщей, глобальной Ведь-авы (для всех вод), а наличие таковой в каждой отдельной речке, озере или пруду. То же самое можно сказать о божествах земли, леса, поля и других объектов природы.

Образ Ведь-авы широко бытует в мордовском фольклоре, в котором он носит не столько религиозный, сколько мифологический, художественный характер. В эпических песнях о мироздании Ведь-ава выступает покровительницей животных, заповедной рыбы. Более того, она сама подчас предстает в образе рыбы, ихтиоморфной. В песнях-мифах, воспевающих земледелие. Ведь-ава – наставница человека, побуждающая неразумного охотника или рыбака бросить эти промыслы, стать земледельцем. В ряде эпических песен и сказок Ведь-ава – антропоморфное существо, чудесный противник героя. Таковой она предстает в песнях и сказках о чудесном бегстве с бросанием предметов, образующих преграды для врага. В сказках о юноше, обещанном нечистому, Ведь-ава – коварный враг героя. Генетически мордовской Ведь-аве наиболее близка марийская Вуд-ава (мар. *вуд* – вода, *ава* – женщина, мать), а типологически – восточнославянская русалка.

Верования и обряды, связанные с ветром

Грозным божеством для мордвы была и Варма-ава (*варма* – ветер, *ава* – женщина, мать), считавшаяся покровительницей, держательницей ветра. Она становилась еще более опасной, если действовала заодно с Тол-авой (*тол* – огонь), божеством огня. Происхождение Варма-авы, как и других божеств, также тесно связано с реальным миром, в частности с реальными свойствами ветра. Ветер действительно может наделать много бедствий – поднять бурю, раздуть пожары, повалить хлеба, поломать сады и крыши. Это – грозная стихия. Люди страшились ее и почитали. Они думали, что Варма-ава живет в воздухе, откуда подует – там и находится.

К Варма-аве обращались по разнообразным вопросам. То ее просили, чтобы она усмирила ветер, то просили, чтобы надула хороший дождик и вымыла «глупую» скотину: «Варма-ава, Варка-баба, пувак сэтьме вармине, таргак туман пелине, пизек сэтьме пи-земне, шли-нарды атнат кильдемень тельнеск, летти ойминеск...» («Варма-ава, Варка-баба, надувай спокойный ветерок, вытащи туманное облачко, сделай спокойный дождичек, вымой-вытри глупую

скотину, облегчи их души») (записано в 1961 г. от А.Н. Кедяркиной, с. Иванцево).

Во время пожаров всякий старался задобрить Варма-аву, бросая в огонь яйца, яблоки и прося при этом: «Варма-ава, матушка, побереги нас, не пускай на нас огонь». Верили, что если Варма-ава сжалится над просителями, то ветер повернет в сторону от домов, и пожар прекратится (Смирнов, 1895: 217). В старину люди думали, что Варма-ава разносит по свету различные болезни. Такое представление возникло неслучайно. Ветер и в самом деле может быть причиной болезни, от него можно простудиться, получить и другие заболевания. Но тогда люди не знали подлинных причин возникновения и распространения болезней. Куда проще было предположить, что их разносчиками, повелителями являются различные божества, в том числе и Варма-ава.

Подобные представления довольно живучи. Они бытуют и сейчас в сознании некоторой части населения. Знахарками практикуются различные приемы лечения болезней, посланных на человека будто бы в наказание божествами. Мне довелось разговаривать с одной из знахарок. Она оказалась довольно общительной и не делала из своего занятия особого секрета, хотя большинство их — люди замкнутые, берегущие секрет. Она прибегает главным образом к словесным (вербальным) методам «лечения», к заговорам. Так, эта знахарка «лечит» человека от болезни, насланной на него якобы Варма-авой, при помощи следующего заговора: «Варма-ава, Варка-баба, васолга пуват, свет ланга ютат и вейкс светынь тевде содат. Содат косто сась ормась, кода Миколь обурдавсь, эй, Варма-ава, тон пувик, эй тон кандык, эй лейстэ, эй латксто, эй вирьстэ — Вирь-авасто, эй водицясто-светицясто красная девицясто, парсей ялав Ведь-авасто, сия сакал Ведь-атясто, эй мать-сыра землясто, Мода-авасто, эй сорсто, эй порсто, эй берянь думсто, апаро осудсто. Прости, Варма-ава, Варка-баба, вармань цера Агей, пувамстот-кандомстот чей позуринзеть, чей а паро валсо муинзеть, прости-умили от всех болезней (перечисляются болезни. — Н.М.). («Варма-ава, Варка-баба, издалека дуешь, по свету проходишь, обо всех делах света знаешь; знаешь, откуда пришла болезнь, как Николай заболел, эй, Варма-ава, ты надула, эй ты принесла, эй из оврага, эй из долины, эй из леса от Вирь-авы, от водицы-светицы красной девицы, от шелковолосой Ведь-авы, серебрябородого Ведь-ати; или

от мать-сыра земли, от Мода-авы, или от сора, злого умысла. Прости, Варма-ава, Варка-баба, сын ветра Агей, может, он тебя обругал, может, нехорошим словом назвал, прости от всех скорбей, от всех болезней») (записано в 1961 г. от А.Н. Кедяркиной, с. Иванцево).

Еще встречаются люди, считающие, что таким набором «вещих» слов можно действительно излечить болезнь, и до сих пор пользующиеся услугами знахарок, принося им различные подарки, порой, весьма дорогие. К знахаркам иногда обращаются оттого, что в больницу идти далеко и некогда, или от недостатка средств на приобретение лекарств, или оттого, что «может быть, и это поможет, ведь говорят некоторые, что помогает», т.е. на «всякий случай».

Варма-аве молились раньше крестьяне во время жатвы, чтобы она не повалила зерновые хлеба. А мельники, сняв шапки, наоборот, обращались к ней с просьбой надуть ветер посильнее, повернуть его на мельничные крылья. Во время просеивания зерна (на ветру) обращались также к Варма-аве, прося послать легкого ветерка. В знойные безветренные дни свистели и просили Варма-аву надуть ветерок, послать дождичка. В ветреный день садоводы, наоборот, обращались к Варма-аве с молитвами усмирить ветер, дуть потише, поберечь сады.

Существовал якобы и Варма-атя. Упоминания о нем встречаются в работах некоторых исследователей мордвы. Но нам не удалось что-либо записать о Варма-ате. О его роли, правда, нетрудно догадаться. Она напоминала роль Вирь-ати и Ведь-ати, т.е. была очень незначительной. Поэтому Варма-атя и позабылся. По своему происхождению образ Варма-авы аналогичен другим, уже отчасти рассмотренным, мордовским божествам, представляющим собой олицетворение той или иной силы природы. Генетически образ Варма-авы родствен образцу марийского божества ветра Мардэж-авы (мар. *мардэж* – ветер, *ава* – женщина, мать).

Верования и обряды, связанные с огнем

В дохристианских религиозных верованиях мордвы имело место и обожествление огня, который олицетворялся в образе Тол-авы (*тол* – огонь, *ава* – женщина, мать). Реальные корни, обусловившие возникновение культа огня, различны. Они связаны с раз-

нообразными его функциями в жизни людей. Одним и, пожалуй, наиболее важным корнем был безотчетный страх перед разрушительной силой огня (боязнь пожара). Тол-ава считалась виновницей пожаров – неожиданных и губительных бедствий, уничтожавших иногда целые селения, лесные массивы и наводивших ужас на людей. Пожары несли огромные хозяйственные убытки.

С другой стороны, огонь – один из главнейших положительных факторов в культурном развитии человечества. Он способствовал его становлению, защищал людей от хищных зверей, давал им тепло и удобоперевариваемую пищу. В свое время потеря огня для первобытных людей, не умевших искусственно добывать его, была большим несчастьем. Поэтому они стремились постоянно поддерживать его и почитать. Культ огня, как и леса, земли, воды, ветра – одно из глубоко архаических форм верований, восходящих к самым отдаленным периодам человеческой истории.

Немаловажным источником культа огня была связь его с домашним очагом и тем самым с семейно-родовым культом очага как идеологическим отражением семейно-родовых связей. Народам всех частей света было знакомо представление о том, что у каждой семьи, в каждом доме «свой огонь»; при родовом строе известен и обычай хранения «родового» огня (Токарев, 1957: 69).

Люди считали также, что огонь, как и вода, обладает чудодейственной силой, охраняет человека от многих несчастий. Такое представление основано в известной мере на реальных свойствах огня. В связи с этим возникали и соответствующие поверья, остатки которых сохранились вплоть до наших дней. Этим же объясняется возникновение целого ряда магических обрядов, связанных с употреблением огня в лечебно-предохранительных и очистительных целях, обрядов, многие из которых восходят к далеким первобытным временам.

А. Можаровский писал, например, что при своих молениях мордва употребляла огонь, добываемый посредством трения дерева об дерево. Огонь этот считался священным, его долго почитали и после принятия христианства. Когда назначалось общественное моление в честь огня, строго наказывали всем домохозяевам заливать домашний огонь и брать новый с места, где совершалось моление. Этот огонь обыкновенно поддерживался целый год. Можаровский же правильно отмечал, что нечто, напоминающее древнее

почитание огня, заметно в следующем суеверии: когда встречали молодых от венца, домашние зажигали лучину, готовили жар-угли, и как только молодые перешагивали через порог в дом, то вдруг бросали им навстречу под ноги сковороду с жаром и думали, что этот обычай предохранял молодых от порчи (Можаровский, 1890: 825-826).

Зажженной лучиной обводились свадебные пироги, чтобы они не были испорчены душманом, злодеем. Ею же обводили внутри сундука невесты, прежде чем уложить туда все те вещи, которые она брала с собой, выходя замуж. Считалось, что этим обрядом сундук очищается от нечистой силы. «Огонь, - писал М.Е. Евсевьев, - очищает всякую нечистоту и прогоняет нечистую силу. Поэтому мордва постоянно прибегает к его помощи. Падет ли скот на дворе – окуривают его, очищают от нечистой силы. В селе появляется моровое поветрие – добывают трением молодого огня (*од тол*) и окружают село молодым огнем. Особенно в большом употреблении огонь у мордвы на свадьбе, где молодым угрожает опасность от колдунов. На дворе встречают их с огнем, в избе они все время стоят у печки, на шестке которой разведен огонь, постель новобрачных также окружается огнем. В обращениях к огню он называется не иначе, как богом огня или матерью» (Евсевьев, 1959: 84, 147; 2004: 179-180).

Подобно многим другим народам, мордва полагала, что огонь является хорошим средством не только для очищения, но и предохранения как людей, так и животных от всякой порчи и болезней. В этих целях применялся «живой огонь». В июле, при появлении новой луны, мордва молилась о сохранении лошадей, причем закалывали козла. Празднество совершалось так: вырывали ров, над ним сооружали помост, прогоняли по рву лошадей, а сверху рва на помосте горел «живой огонь», получаемый от трения двух деревянных брусков (Минх, 1892: 118).

Одно из наиболее старинных описаний этого обряда, ярко демонстрирующего былую веру мордвы в очистительную и предохранительную силу огня, было сделано И.И. Лепехиным во время его путешествия в 1768-69 гг. по Поволжью и посещения им мордовского с. Седелкино близ реки Черемшан: «Подъезжая к оному селу, увидели в поле возжженный огонь и толпы всякого скота, и, спрашивая, дозналися, что сие был обряд духовного врачевания.

Черемшан в сей год не был также исключен от повалу на рогатый скот. Жители, оставив мирские врачевания, прибегали к творцу всея твари. На такой конец выдуман особый род богослужения. Выбирают гористое место и делают в оном подкоп с выходом. Посредине рва на покрыте зажигают костер дров, но огонь должен быть, как они называют, живой, который добывается трением одного дерева об другое; а обыкновенное огня добывание помощью огнива и кремня при таком случае не позволительно. Для сих обрядов созывают всех причетников с иконами, крестом и евангелием, которые при выходе прокопа освящают воду и служат просительные молебны, по окончании которых каждую скотину прогоняют сквозь прокоп, и священник окропляет святою водою» (Лепехин, 1771: 133-134).

В эрзя-мордовском с. Атрать Алатырского уезда Симбирской губернии мордва ежегодно добывала себе молодого огня. Накануне Вознесения староста посылал человека с наказом, чтобы домохозяева тушили старый огонь и шли бы добывать молодой. На улице приготавливали толстое, сухое бревно и дубовую балку вершка два толщиной. Несколько человек садились на балку и прижимали ее к бревну, а остальные брались за концы веревок и быстро передвигали балку то в одну, то в другую сторону поперек бревна до тех пор, пока не появлялся огонь. От этого огня раскладывали костер и каждый, получая из него молодой огонь, говорил: «Пасчанготь, од Тол-ава, матушка, эряк сэтместэ, зря иля яка» («Благослови, молодая Тол-ава, матушка, живи смирно, зря не ходи») (Евсевьев, 2004: 180).

Знахарки обращались к Тол-аве с просьбами вылечить от ожогов, говоря, к примеру, так: «Тол-паз, Тол-ава, Тол-ава сэнь ава! Варштак шожда паро мельнесэть, макст лезынеть-парынеть. Пильгевтеме сасызе, кедневтеме кундызе, сельмевтеме неизе, пилевтеме маризе, курговтомо сускизе, пейтеме поризе, кельтеме нилизе, макст лезынеть-парынеть». («Тол-паз, Тол-ава, Тол-ава синяя женщина! Посмотри с добрым сердцем, сделай добро. Без ног догнал (огонь. – Н.М.), без рук поймал, без глаз увидел, без ушей услышал, без рта укусил, без зубов съел, без языка проглотил. Сделай добро (возьми болезнь. – Н.М.)» (Paasonen, 1941: 10).

Тол-аве часто делались жертвоприношения: бросались в огонь различные кушанья (особенно яйца), выливалось пюре (медовая

брага), бросали красноперого петуха. Ругать огонь, плевать в него или бросать какие-либо нечистоты строго запрещалось. Полагали, что огонь может оскорбиться и наказать виновного: обжечь или сделать пожар. При тушении пожара применялись разнообразные магические приемы. Так, пожар, возникший от молнии, хорошо якобы тушится молоком черной коровы (это представление бытует в некоторых местах и сейчас). И в настоящее время при пожарах верующие люди иногда вспоминают о Тол-аве, генетической аналогией которой является марийское божество Тул-ава (мар. *тул* – огонь, *ава* – женщина, мать).

Верования и обряды, связанные с жилищем

Мордовскими божествами, покровительствующими дому (*кудо*, *куд*), двору (*кардаз*), хранителями интересов жилища и семьи считались божество дома Куд-ава и двора – Кардаз-ава. Думали, что Куд-ава с Куд-атей обитают дома в подполе, под печкой, под порогом, в переднем «красном» углу. Обиталищем Кардаз-авы (Кардаз-сярко) считался двор, особенно его правый угол. Позднее, по-видимому, под тюркским влиянием, для обозначения дома со всеми надворными постройками (особенно у мокши, а также у части эрзи) стал применяться тюркоязычный термин *юрт*, отсюда Юрт-ава, Юрт-атя – эрз., Юрхт-ава, Юрхт-атя – мокш., хотя наряду с этими терминами продолжали бытовать термины «кудо», «кардаз» и связанные с ними названия божеств дома – Куд-ава и двора – Кардаз-ава (Кардаз-сярко).

Как же мордва представляла себе Юрт-аву?

Одна женщина из мокша-мордовского с. Лесные Сиялы Темниковского района Мордовии описывала ее таким образом: «Юрт-ава садится рядом с тобой – маленькая женщина, белая, она все видит, обо всем знает. Самый главный хозяин (*азор*) юрта – она, а не Юрт-атя. Когда человек умирает и идут проводить его на кладбище, все причитают и Юрт-ава тоже (*явси*): «Что буду делать без него, куда пойду». Когда жители дома разъезжаются, Юрт-ава бунтует, озорует, залезает на дом, бросает с крыши что-нибудь, шумит, плачет, недовольна. Каждый юрт имеет свою Юрт-аву. Называют ее также Юртонь кирди, Юрт-азор-ава» (записано в 1961 г. от Е.В. Акмаевой).

В процессе исторического развития божества, связанные с жилищем, как и другие, подверглись длительной эволюции. С воз-

никновением частной собственности Куд-ава, например, преобразовалась в Куд-азор-аву (*азор* – хозяин, хозяйка), затем в Кудоньчинь-паза (*паз* – бог), Юрт-ава – в Юрт-азор-аву и т.д.

Некоторые поверья и обряды, связанные с этими божествами, бытуют до сих пор. Так, летом 1960 г. в с. Иванцево нам при наблюдении за строительством дома довелось увидеть исполнение следующего обряда. После настилки пола в переднем (красном) углу накрыли стол, поставили на него хлеб, соль и вино. Была позвана старуха. Хозяин дома налил несколько стаканов вина своим родным, плотникам, соседям, присутствовавшим там. Все они расселись на бревнах сруба. Один из стаканов с вином был преподнесен старухе, которая стояла у стола. Она взяла его и произнесла следующую молитву: «Кудонь кормилец, Кардаз-сярко, дорогой, пурнаводо-сэрняводо ве таркас, вана тениньк тувор, вана тениньк кшэ, вана тениньк салт, и симеде, и ярсудо, и эрядо, и аштодо, и азоротненень паре арседе, а маштыкс паро верьде пиземекс пизезэ, алдо лисьмапрякс лисезэ, кардазось кильдемеде пешкедезэ, кудось семиядо раштазо, косо путозь – тоско наксадозо, благой (*берянь*. – *Н.М.*) сельмс илязо понго, курви тол иляссо сае, лембинезэ – алгинева, качамнезэ – верьгинева» («Кудонь-чинь-паз, кормилец, Кардаз-сярко, дорогой, соберитесь в одно место, может потревожили вас, может, испугали, соберитесь в одно место, вот вам стол, вот вам хлеб, вот вам соль, и пейте, и ешьте, и живите, а хозяевам добра желайте; не оскудевающее добро пусть сверху дождем льется, снизу родником выходит, двор пусть скотиной наполняется, дом семьей полнится, где поставлен, там пусть и сгниет, на благой глаз чтоб не попадался, злой огонь чтоб не брал его, тепло его пусть стелется понизу, дым – поверху») (записано в 1961 г. от М.А. Наськиной). Закончив молитву, она выпила вино, выпили и все присутствующие. Приведенная молитва ярко показывает, какие надежды возлагались на божество дома и двора.

В мордовских селах нам не раз приходилось слышать рассказы о том, что во время строительства дома или двора при закладке первых бревен на столбы, вкапываемые в землю, так называемые «стулья», клали шерсть лошади, коровы, овцы, козы, словом, любого скота, имеющегося у домохозяина, а то якобы дом или двор будут недолговечными. Клали и деньги, особенно металлические.

При этом накрывали стол, ставя на него хлеб, соль, вино. Обычай класть в основание дома или других построек шерсть животного, деньги говорит о том, что в глубокую старину, видимо, практиковались не символические, а настоящие жертвоприношения. Они, вероятно, посвящались божеству дома или двора, в частности Кудаве или Кардаз-аве. Подобные строительные жертвы под стены домов, других сооружений (будто бы для их большей прочности) имели место у многих народов. Люди думали, что приносимые жертвы помогут тому, что божеества будут добрыми, станут содействовать труду, строительству, благополучию, достатку в доме.

При отделении сына от родительского дома и переходе его на новое место жительства считалось необходимым дать ему и домовое божество, держательницу дома Куд-аву, Кудонь кирди. В таком случае открывали западню в подпол и говорили: «Кудонь-чинь-паз, кормилец, Настасия домовой, Оканасей дворовой, эй проводяса церам, эдинек-семьянек од таркас, од кудос, поступает од хозяйствас; кудонь пастомо нельзя эрямкс, хозяйствань вети церам. семиясо хозяйка – урьвам, а глава кудосо – Кудонь-чинь-паз Настасия, а кардаснэ – Оканасей дворовой; эй проводясынь, давай, Кудонь-чинь-паз, и тонтъ улить на запасе одт урьванк и церанк, явтыньк и монь церань марто проводиеньк, а сыре пря теск кадовк» («Кудонь-чинь-паз, кормилец, Настасья домовая, Афанасий дворовой, провожаю сына с детьми, с семьей на новое место, в новый дом, поступает в новое хозяйство; без домового бога нельзя жить; хозяйство ведет сын, в семье хозяйка – невестка, а глава в доме – домовый бог Настасья, во дворе – Афанасий дворовой; провожаю, давай, Кудонь-чинь-паз, и у тебя есть в запасе молодые невестки и сыновья, отдели и с моим сыном проводи, а старая голова здесь оставайся») (записано в 1961 г. от Е.Ф. Биюшкиной, с. Иванцево).

При вселении в новый дом брали с собой кошку, пуская ее в дом первой, хлеба, соли, огня (горящую свечу – *штатол*), ухваты. В обычае переноса огня из покидаемого дома в новый сказываются, несомненно, следы культа домашнего (семейного) очага. В с. Алькино рассказали такой случай. Несколько лет тому назад один крестьянин построил дом. Когда стал вселяться, пустили в дом кошку с котенком. «Бабы, - говорит, - научили». На третий день после вселения кошка подохла. Затем подох котенок. Крестьянин этот считал, что если бы он зашел в дом раньше кошки, то мог бы по-

гибнуть якобы от колдуна (записано в 1961 г. от Д.В. Минейкина). Подобный обычай был распространен у многих народов. Немцы, например, считали, что тот, кто входит в новый дом первым, умрет раньше всех других членов этой семьи. Поэтому на новоселье сначала в дом пускали кошку или собаку, петуха или курицу, или какое-либо иное животное. Данный обычай был также известен русским, полякам и другим народам (Зеленин, 1937: 31-33).

Полагали, что Куд-ава может и покарать непонравившегося ей человека, к примеру, сильно зашипать или наслать на него какую-нибудь болезнь. Считали также, что при определенных молитвах и жертвоприношениях она могла взять эту болезнь обратно. Нами записано несколько всевозможных заговоров, молитв, которые до сих пор применяются знахарками в подобных случаях. Важным элементом таких обрядов является принесение искупительной жертвы: хлеба, масла, хмеля, яиц.

Очень близким к божеству дома было божество двора Кардаз-ава (Кардаз-сярко) – покровительница, держательница двора (*кардаз*). Хотя в настоящее время божество двора представляется верующей части мордовского населения преимущественно в образе мужчины, однако есть примеры, подтверждающие то, что раньше оно представлялось в виде женщины (Евсевьев, 1915: 12). Полагали, что Кардаз-ава (Кардаз-сярко) проявляет заботу о скотине, покровительствует ей, если она нравится. К Кардаз-аве обращались с молитвами о здоровье скота, устраивали в честь нее жертвоприношения.

Так, по этому поводу записана следующая молитва (*ознома*): «Кардазонь кирди, Кардаз-сярко матушка, вана таргия таргань столем, ация ашо скатерем, путыя шумбра-паро кшэм, печкинь лемезеть пары кель реве, пидия и пания, курвасти валдо штатолом... Пачкодезэ осксом и пачкодезэ тонеть паро сускомом. Раштавты пирес-латкс скотинан, алашан, кильдемень, чевте пона ревень, келей рога скалон. Скотинань-кильдемень ланкс или нолда душман кол, или нолда каицят-ядыцят берянень теицят..., саик осксэм, саик анокскем паро мельсэть, ашо кецэть, туест мелезэть сряпням, витевезэ седееть, пешкедезэ пекеть» («Держательница двора Кардаз-сярко матушка, вот вытащила стол, накрыла его белой скатертью, положила здорового хорошего хлеба, зарезала на твое имя блеющую овцу, сварила и состряпала, зажгла светлую свечу... Да дойдет

до тебя мое моление и приготовленный мной хороший кусок. Размножь мою скотину, лошадей, мягкошерстных овец, ширококорогих коров. Не пускай на скотину душмана, не пускай плохо делающих... прими мою молитву, прими приготовленное мною с хорошим сердцем и чистыми руками, да понравится тебе моя стряпня, да облегчится твое сердце, да наполнится твой живот») (Paasonen, 1941: 31-32).

Как и все другие божества, Кардаз-сярко – своенравное божество. «Если ему не понравится корова, он ее измучает, будет всю ночь гонять по двору, сам будет ездить на ней верхом, так загоняет, что утром корова вся мокрая, точно под дождем была» (записано в 1962 г. от А.А. Гореловой, с. Иванцево). Когда скотина заболела или подыхала, думали, а некоторые в это верят до сих пор, что тут не обошлось без Кардаз-авы (Кардаз-сярко), что она почему-то обиделась, разгневалась. Загоняя только что купленную корову во двор, обращались к божеству двора с просьбой обласкать ее, принять, образумить.

Вот как одна пожилая женщина описывала божество двора Кардаз-сярко: «Кардаз-сяркотнень некшнить. Сынь лишмень гривасто плетешкат тейнить. Сидер-атянь ламо лишмензэ ульнесть. Кардаз-сяркось, теке ломань, андсь эйсеск, ведь тениск катнесь, а валксене вейкс лишмень гриватнень плетешкакс плетнесь. Ламот некшнесть Кардаз-сярко. Кардаз-сяркось теке цера ломань. Мон то несчастной, а ведун неинь, а чудявкс маринь» («Кардаз-сярко видят. Они лошадиную гриву в косы заплетают. У старика Сидора много было лошадей. Кардаз-сярко, словно человек, кормил их, воду носил, а к утру у всех лошадей гриву заплетал в косы. Многие видели Кардаз-сярко. Он как взрослый мужчина. Я-то несчастная, ни ведуна не видела, ни чуда не слышала») (записано в 1961 г. от А.Г. Лапантаевой, с. Иванцево).

В честь дворового божества делалось специальное моление, совершавшееся в хлеву, осенью. Для этого хлев устилался чистой соломой. Все приготовленное для моления складывалось в корыто и вносилось в хлев. Здесь хозяйка дома, обратившись лицом в один из углов хлева, просила Кардаз-аву умножить скот и сохранить его от болезней и падежа, чтобы он благополучно провел зиму. Затем она отделяла по кусочку от всех вынесенных ею кушаний, складывала все это на просяную лепешку и ставила на перекладину хлева

для Кардаз-авы. После этого корыто вносили обратно в избу и начинали закусывать. В молении Кардаз-аве участвовали обычно одни женщины и дети. Мужчины в хлев на моление не ходили. Они в этот день обычно работали и возвращались домой только по окончании моления – обедать (Евсевьев, 1915: 12).

В некоторых местах, например, среди мокшан Темниковского района РМ, не знают специального божества двора, считая его покровителями Юрхт-аву и Юрхт-атю. В этом районе одна женщина рассказывала следующее: «Когда покупают корову, открывают ворота во двор, расстилают шубу (якобы для того, чтобы корова теллась. – Н.М.), пропускают корову во двор, говоря при этом: «Юрхт-ава, Юрхт-атя, принимайте, не обижайте». Если корова дает много молока, хорошо ест, считают, что она хорошо принята Юрхт-авой и Юрхт-атей, что шерсть ее понравилась им. Если же не понравится, то они вполне могут довести скотину до смерти. Когда замечают, что скотина не понравилась (стала худеть, мало дает молока и пр.), то делают *вень озкс* (ночное моление. – Н.М.). Стряпают пирог, готовят позу (брагу. – Н.М.), покупают сорок свечей. Стряпают большой пирог, вставляют в него свечи и ночью, только ночью, молятся Юрхт-аве и Юрхт-ате, просят, чтобы принимали скотину, не мучили так. Может, у них (у божеств. – Н.М.) сердце смягчится и они примут скотину» (записано в 1961 г. от С.Е. Захаркиной, с. Старый Шукстелим Темниковского р-на РМ).

В некоторых местах, особенно у эрзи, в качестве синонима теониму Куд-ава (Юрт-ава) выступает теоним Керень шочконь паз (от *керь* – лубок, *шочко* – бревно, *паз* – бог). Зафиксированы, к примеру, такие молитвенные формулировки: «Кудо-юрт-ава, матушка, Керень-шочконь паз, кормилица, не пугайся моего голоса»; «Кудо-юрт-ава, матушка, Керень-шочконь паз, кормилица, услышь меня, посмотри на мои горячие слезы»; «Кудонь-чинь паз, Керень-шочконь паз, я дарю тебе пуд меда., чтобы этот подарок перешел твоим снохам и сыновьям, детям детей, всему твоему родству, твоему роду, твоим предкам!»; «Хранитель дома дедушки, бог лубка и бревна его! Не пугайся моего шума, моего крика страшного, не тебя я пугаю» (Евсевьев, 1966: 249; Harva, 1952: 258-259).

В дохристианских верованиях мордвы имелось и особое божество домашнего очага (печи), которое эрзяне называют Каштом-ава (от *каштом* – печь, *ава* – женщина, мать) или Каштомонь кирди

(*кирди* – держатель, держательница), а мокшане – Пянакуд-ава, Пянакуд-азор-ава (*пянакуд* – печь, *азор* – хозяин, хозяйка, *ава* – женщина, мать). Так, когда вынимали пироги из печи,стряпухи пели: «Каштом-ава, матушка! Каштомонь кирди сияка! Пасиба тенть, пасиба, пасиба парсте пидемест, пасиба парсте панемест, вельть вадрясто тон пидить, вельть мазыстэ тон панить: эзить пулта сынстлангост, эзить чентя сынст алксост» («Богиня печи, матушка! Владыка печи серебряная! Спасибо тебе, спасибо, спасибо, что хорошо испекла, спасибо, что хорошо сготовила, очень хорошо их испекла, очень красиво их сделала: не сожгла их верха, не обуглила их низа») (Евсевьев, 1966: 92).

В погребке, под домом, как полагали мокшане, обитает Бохарям-ава (от *бохарям* – погреб, *ава* – женщина, мать) со своим мужем, которого звали Бохарям-азор-атя. К ним, в частности, обращалась женщина, взятая в дом замуж: «Бохарям-азор-атя, Бохарям-азор-ава! Я вам жертвую хлеб, соль, холст и деньги. Будьте ко мне милостивы! Дайте мне в моей супружеской жизни счастья, пищу и здоровье! Защитите меня от несчастий, когда я буду спускаться в подпол». В некоторых заклинаниях упоминаются Кенкш-ава и Кенкш-атя, Эзембрия-ава и Эзембрия-атя, Столь-ава и Столь-атя (соответственно женские и мужские божества двери, лавки, стола) (Harva, 1952: 264-265). Однако указанные божества следует считать, скорее всего, локальными, чем общемордовскими.

Считалось, что и в бане есть свое божество, держательница бани – Баня-ава, Банянь кирди. Мордовская баня была в свое время неблагоустроенной, маленькой, в ней можно было и угореть, и задохнуться. Ясно, что подобные бани внушали чувство страха, которое и нашло свое фантастическое отражение в образе Баня-авы.

Но Баня-ава наделялась и положительными чертами. Это объясняется тем, что люди мылись в бане, очищались от грязи, лечились паром. В бане раньше женщины рожали, и считалось, что Баня-ава покровительствует родам. Мытье в бане было обязательной частью мордовской свадьбы. Невеста, приходившая с подружками перед свадьбой в баню, причитала: «Баня-авушка, матушка, Баня-авушка серебряная, поверху идет твой серебряный пар, посредине идет твой дым, по самому низу идет пыль твоя. Горячим паром обдай меня, дымом своим окутай меня, зольной пылью покрой меня». Выходя из бани, она благодарила Баня-аву: «Держательница бани,

матушка, держательница бани серебряная, тяжелое тело мое облегчилось, темное лицо мое посветлело. О, спасибо, спасибо, Баня-авушка, матушка, спасибо, что вымыла-вытерла, как крупинка просынная я стала» (Евсевьев, 1966: 155-159).

На страстной неделе (в великую пятницу) топили баню, которую посвящали предкам (*атянь баня*). В этой бане призывали париться всех предков. Для них на полке приготавливали теплую воду и веник. и каждый, начиная мыть голову или париться, приглашал делать то же самое и своих предков. В этот день ни один мордвин не оставался без бани: у кого не было своей, тот шел к соседям. Туда же приглашал он своих предков (Там же: 367).

Пережитки верований в домовые, дворовые, банные божества сохранились до сих пор в большей степени, чем пережитки верований в какие-либо другие божества. И не случайно. Это явление исторически обусловлено. Божества, покровительствующие жилищу, домашнему хозяйству, олицетворяли собой благополучие, хорошее состояние хозяйственных дел в семье. Все неполадки в хозяйстве, раздоры в семейной жизни в сознании мордвы объяснялись «гневом» домовых, дворовых и банных божеств. Подобный взгляд продолжает еще бытовать в среде некоторой части мордовского населения.

Ареально мордовским божествам дома Куд-аве и Куд-ате близок восточнославянский «дедушка-домовой», а Баня-аве – русский банник (Токарев, 1957: 94-99). Генетически мордовское божество Куд-ава роднится с марийским божеством дома Куд-ава (мар. *кудо* – дом, *ава* – женщина, мать). Мордовская Баня-ава генетически близка марийскому божеству бани Монч-ава (мар. *монча* – баня).

Верования и обряды, связанные с небесными телами и явлениями

В религиозных верованиях мордвы обожествлению подвергались также небесные тела (солнце, луна) и атмосферные явления (гром, молния). Мордовским божеством солнца был Чи-паз или Ши-бавас. Эрзянское слово *чи*, мокшанское *ши* означают солнце, эрзянское *паз*, мокшанское *бавас* – бог. Слова *чи*, *ши* в мордовских языках употребляются также для обозначения дня. Ранее, по-видимому, божество солнца мордва называла Чи-ава (Ши-ава), но позднее женское божество Чи-ава (Ши-ава) превратилось в мужское Чи-паз (Ши-бавас). П.И. Мельников неверно называл это божество

теонимом Чам-Пас, ошибочно полагая, что оно было верховным богом мордвы (Мельников. 1867: 218-221). Генетически мордовское божество солнца Чи-ава (Ши-ава) родственно марийскому божеству солнца Кече-ава (от *кече* – солнце, *ава* – женщина, мать).

Природа солнца – источника света и тепла, от которого зависели жизнь, хозяйственная деятельность, благосостояние земледельцев, была непонятна им. Поэтому солнцу наделялось сверхъестественными свойствами, обожествлялось. То, что мордва обожествляла солнце, уже давно было отмечено исследователями. И.И. Лепехин, например, писал: «Они (мордва. – *Н.М.*) солнце и луну не только за божество почитали, но и приносили жертву солнцу в начале весны, когда хлеб сеют, а луне в новолуние, с тою только разностью, что сим своим божествам не самаважную свою жертву – упитанного жеребца приносили, но других животных, как-то овец, гусей и прочая» (Лепехин, 1771: 166). О Чи-пазе говорится и в произведениях устного народного творчества мордвы (Raasonen, 1938: 11, 35-36, 85, 115, 117, 271, 289). Наличие культа солнца подтверждается различными дохристианскими обрядами мордвы.

Культ солнца представлял собой не что иное, как народный земледельческий культ. Солнце почиталось мордвой прежде всего как податель и покровитель урожая. При общинных молениях обращались лицом к востоку, туда, откуда вставало солнце (*чилсема енов*), при домашнем молении (*кудонь озкс*) становились лицом к раскрытой двери, которую раньше мордва делала только на восток. Конечно, обращение двери на восток, видимо, зависело и от того, что она была в прошлом единственным источником света.

Чи-пазу (Ши-бавасу) приносились жертвы. К.С. Милькович, к примеру, писал, что «Ши-пасу жертвует всякий хозяин мелким дворовым скотом, птицами, пирожным и пивом с нижеследующим обрядом: приготавливая жертвоприносимое, голову его и ноги, а также и пирожное, поставя на стол, обставляют свечками и, растворив двери, хозяин дома становится наперед, а за ним его жена с хлебом, и все семейство молится». Он же отмечал, что Ши-пасу приносят жертву также осенью, прося его о благополучной зиме (Милькович, 1905: 830). Во время летних полевых работ просили у Ши-баваса-кормильца благословения на труд, благодарили за то, что весь день работали в здоровье (Снежницкий, 1870: 706).

За особое божество мордва почитала и луну, хотя, в сравнении с солнцем, почитание луны выражено слабее. Божеством луны считалась Ков-ава (*ков* – луна). Слово *ков* в мордовских языках служит для обозначения не только небесного тела – Луны, но и определенного отрезка времени – месяца. Генетически Ков-ава родственна марийскому божеству луны Тылызы-ава (мар. *тылызы* – луна, *ава* – женщина, мать). И.Г. Георги писал: «Увидя в первый раз новый месяц, кланяются и просят его, чтобы ниспослал им во время своего правительства счастье» (Георги, 1795: 46). В произведениях устного народного творчества мордвы Ков-ава обычно фигурирует вместе с Чи-пазом: «Икелев варштынь – лиси Чи-паз кормилец, удалов варштынь – моли Ков-паз матушка» («Вперед посмотрела – выходит Чи-паз кормилец, назад посмотрела – идет Ков-паз матушка») (Paasonen, 1938: 190).

И теперь некоторые старые люди при появлении нового месяца кланяются в его сторону, говоря: «Од ков парочи, моньде дай шумбрачи, а тоньде шумбра кшэ садрекс сал марто, тоньде устояния, моньде создай добра здоровья» («Новый месяц, дай мне доброго здоровья, а тебе здорового хлеба, с солонкой соли, тебе устояния, мне создай доброе здоровье»); «Сюк-сюк, од ковнэ, кормилецке, тонеть лишной чи, монень шумбра чи» («Сюк-сюк (от слова *сюкконямс* – кланяться. – Н.М.), новый месяц, тебе лишний день, мне здоровья»); «Сюк-сюк, од ковнэ, тонеть лишной шине, моньдень макст шумбра шине» («Сюк-сюк, новый месяц, тебе лишний день, мне дай здоровья»); «Здоров, од ков-матушка, тонеть валдо чи, монень шумбрачи» («Здорово, новый месяц, матушка, тебе светлый день, мне здоровья») (записано в 1961 г. от М.А. Наськиной, с. Иванцево; Е.З. Гагиной, Н.Р. Сыркиной, с. Налитово; М.В. Романовой, с. Алькино).

Как видно из приведенных примеров, мордва предполагала, что от Ков-авы зависит здоровье человека. Просьбы о здоровье, с которыми обычно обращались к луне, произносились, как правило, в новолуние, при появлении нового месяца. Считалось, что тот, кто первый увидит новую луну, будет счастливым в течение месяца.

По верованиям мордвы, на небе обитал также бог грома Пурьгине-паз (эрз. *пурьгине* – гром, *паз* – бог). Эрзя-мордовское слово *пурьгине*, возможно, является заимствованием литовского Перкунас. Так литовцы называли своего языческого бога грома (от *perku-*

nas – гром). В мокша-мордовском языке оно адекватно слову *атям* (гром), этимологически восходящему, по мнению одних, к тюркской основе (сравните: тат. *ату* – стрелять, стрельба, кирг. *атарман* – стрелок), а других – к мордовскому *атя* (старик). Когда гремит гром, эрзяне обычно говорят *пурьгине сеери* (гром кричит), а мокшане – *атям торай* (гром говорит).

Наряду с громом, мордва обожествляла и молнию (Ендол-паз), хотя иногда она представлялась функцией Пурьгине-паза. Теоним Ендол-паз сложный. Он произведен от *ён* – сторона (возможно, архаическое небо, сравните: коми *ен* – небо, бог; удм. *ин* – небо) + *тол* (огонь) + *паз* (бог). В любом случае, божества эти считались близкими друг другу, выступающими заодно. Ясно, что фантастическая связь между божествами грома и молнии происходит от реальной связи между громом и молнией, которую издавна замечали люди (вспыхивает молния – раздается гром). Пурьгине-паз и Ендол-паз наделялись карающей силой. Пурьгине-паз, к примеру, представлялся вооруженным камнями (эрз. *пурьгине кев*, мокш. *атям кев* – камень грома). Такими камнями он убивал якобы людей, скот.

Корни обожествления грома, как и молнии, этих опасных стихий, персонифицированных иллюзорно в сознании мордвина-земледельца в образах Пурьгине-паза и Ендол-паза, восходят к земледельческому хозяйству. От гроз и дождей, особенно летних, зависела судьба не только урожая земледельца, но и всего его хозяйства. Относясь с суеверным страхом к этим повелителям грома и молнии, мордовские крестьяне стремились защитить от них посевы, скот, постройки, стога, себя. В этих целях совершались жертвоприношения, произносились молитвы. «Во время грозы, - писал К.С. Милькович, - говорят: умилосердися, боже грома, - и жертвуют ему овцою» (Милькович, 1905: 831).

К богу грома обращались также с молитвенными просьбами о дожде. Приводим в качестве примера одну из них, записанную в конце XIX в. Паасоненом. В ней заметно влияние христианства, которое сказывается, в частности, в том, что Пурьгине-паз называется Илей. Мордовские крестьяне, собравшись всей общиной на моление, говорили: «Пурьгине-паз Илия, менель лангонь инязор. колмо толонь ракшасо менель ланга артнят, ендол верьгеди чарыстэть, керш кецеть пурьгине. вить кецеть пиземне, пурьгине верьгедят,

пиземе пизят, мастор-ава начтат, видень суро кастат, вачо пеке ан-дат, пучкань седей витят. Ве думнэсэ думинек, ве валнэсэ корты-нек, ве таркас пурнавинек. те тарканте сынек озномо-отандеме, сую-кунямо-энялдомо. Ознутано тоне, энялттано тоне, сараскенек печ-кинек, суюпрянок макссынек, суюпрянок неик, осксонок марик, са-раскенек саик, мезе вештян, максык. Суронок лангс макст сэтьме паро пиземне, коволнэзэ якиця, лезэнь-паронь теиця. Иля нолда мастор лангс виев благой цярахман, берень теиця, видень суронь синтриця, равжо модас чавиця. Пурьгине-паз корьминець, илимизь вачомта, илимизь аварьстя, жалить сыре атятнень, вийстэ-валсто лисеснень, жалить верей касыкснэнь, вийнес-валнэс совикснэнь. Кансткенец саик, мезе вештяно – максык!» («Пурьгине-паз Илья, небесный инязор (владыка. – *Н.М.*), на трех огненных лошадях ты катаешься по небу, молния высекается твоими колесами, в левой руке у тебя – гром, в правой руке – дождь; гром ты высекаешь, дождик льешь, землю-матушку увлажняешь, посеянный хлеб растишь, голодные животы кормишь. Одной думой надумали, одними словами говорили, в одно место собрались, в это место пришли молиться-кланяться. Молимся тебе, обращаемся к тебе, курочку тебе зарезали, поклоны тебе отдаем, поклоны наши заметь, молитвы наши услышь, курочку возьми, что просим – дай. Дай на наши хлеба спокойного хорошего дождичка, делающего добро. Не пускай на землю сильной дурной грозы, творящей зло, ломающей посеянный хлеб, прибывающей его к черной земле. Пурьгине-паз, кормилец, не оставь нас голодными, не заставляй нас плакать, пожалей стариков, из сил-слов выходящих, пожалей вверх растущих, в силы-слова входящих. Принесенное возьми, чего просим – дай!») (Paasonen, 1941: 17-18).

С проникновением христианства Пурьгине-паз и Ендол-паз отождествляются с Ильей-пророком, покровителем громов и дождей, который якобы разъезжает по небу на своей огненной колеснице. Типологически Пурьгине-паз близок марийскому божееству грома Кудырче-юмо, славянскому Перуну, литовскому Перкунасу, а Ендол-паз – марийскому божееству молнии Волгенче-юмо.

Верования и обряды, связанные с умершими

В древнейшие времена обычай хоронить умерших не имел религиозного содержания, но постепенно к ним стали относиться с суеверным страхом или почтением, особенно к тем, кто и при жиз-

ни внушал к себе почтение или страх: к предводителям общин, выдающимся воинам, искусным кузнецам, умелым врачевателям, сказителям, колдунам, позже к вождям. Тела таких умерших стали наделять сверхъестественными свойствами: верили, что мертвец может встать из могилы, прийти к живым; позже стали представлять дело так, что после смерти из тела человека выходит душа, которая становится самостоятельным существом – духом.

Первоначально представления о душе носили конкретный, материальный характер – душа связывалась с дыханием. Когда человек перестает дышать и умирает, говорят: *оймезэ лиссь* (эрз.), *ваймоц лиссь* (мокш.) или *оймензэ нолдызе* (эрз.), *ваймонц нолдазе* (мокш.), то есть «душа вышла» или «душу выпустил», «испустил дух». В погребальных и поминальных плачах мордвы душа иногда изображается в виде зеленой бабочки, символизирующей ее воздушность, бестелесность.

По обычаям мордвы возле умирающего ставят стакан или блюдечко с водой – *ойме ведь* (эрз.), *вайме ведь* (мокш.), т.е. воду для души, в которой, как предполагала мордва, умывается душа, только что покинувшая тело умершего. В чашку или стакан с водой для души опускали металлическую монету, чтобы задобрить ее. Возле чашки клали лепешку или пирог, чтобы душа поела.

Как и многие другие народы, мордва считала душу носителем жизни, полагая, что с прекращением дыхания она покидает тело человека. Думали, что когда душа покидает тело человека (через рот) временно, то он засыпает, если уходит совсем – человек умирает. Затем появляется вера в самостоятельное загробное существование души, конечно, похожее во многом на земную жизнь людей, вера в воображаемый мир духов – «тот свет», куда якобы души умерших направляются после смерти. Загробный мир мордва-эрзя называет *тоначи*, а мордва-мокша – *тонаши* (от *тона* – тот, *чи*, *ши* – свет). Вера в самостоятельное существование души отразилась в погребальных и поминальных обрядах.

В погребальном обряде мордвы сильно заметен уходящий корнями в глубокую древность суеверный страх перед мертвецом, как перед чем-то опасным, нечистым. Возникновение такого страха объясняется вполне реальной возможностью заболеть от умершего, заразиться от него, его одежды, постели, вещей, к которым он при-

касался. Об этом страхе говорят некоторые детали погребального обряда.

Так, одежда, бывшая на умершем, и постель, на которой он умер, сжигались, а пепел выбрасывался куда-либо подальше от села, в овраг. Считалось, что нельзя наступать или прикасаться к щепе, оставшейся после изготовления гроба, так как от этого якобы непременно заболеешь неизлечимой болезнью или даже умрешь. Щепу эту также сжигали и золу выбрасывали в овраг или в проточную воду, туда, где не ходят люди. Этот обряд устойчиво держится до сих пор. Например, в с. Иванцево Лукояновского района Нижегородской области, где проживает мордва-эрзя, рассказывали: «Если пройдешь по щепе, то заболеешь неизлечимой болезнью (*чопача наркоть*). Надо идти на кладбище и просить прощения (у умершего. – Н.М.). Кто не умеет, то ходит за него на кладбище старуха и кланяется: «Прости, прошелся, наступил, побрезговал, прости. Бывает, что выздоравливают»» (записано в 1961 г. от М.Г. Биюшкиной).

Другая жительница этого же села по-своему опровергала утверждение о заболевании от щепок: «На щепу наступят, думают, что заболеют. У меня много детей было и больше не нужно было. Чтобы не родить, ходила я в овраг, куда выбрасывают щепу, и наступала на нее, мочилась на нее. Ничего не вышло, еще родила» (записано от А.Г. Лапантаевой). При вынесении покойника из дома говорили: «Сам иди, нас пожалей, посылай нам здоровья и счастья, оставь нас жить столько, сколько жил сам» (Маркелов, 1929: 166). После вынесения покойника избу моют, обрызгивают водой, подметают, с домашним мусором поступают так же, как и со щепой, т.е. сжигают.

Конечно, боязнь заразиться от умершего – не единственный источник страха. Его вызывали и те умершие, кто при жизни внушал страх: главы общин, колдуны, позднее вожди и другие влиятельные лица. Особый страх мордве внушали покойники, умершие преждевременной или неестественной смертью – самоубийцы, «опойцы». Сохранились воспоминания о том, что в прошлом людей, умерших такой смертью, хоронили не на кладбище, а где-нибудь в овраге или во рву, окружающем кладбище, на перекрестке дорог. Считалось, что нарушение этого запрета грозит засухой, урожаем и другими несчастьями. Подобный взгляд был свойствен

не только мордве, но и ряду других народов, в том числе русским. Если же все-таки покойник, умерший неестественной смертью, оказывался похороненным на кладбище, то в случае неурожая, чтобы вызвать дождь, ходили ночью к его могиле и поливали ее водой.

Так, в с. Иванцево рассказывали, что однажды там повесилась женщина. В это же лето была засуха. Наиболее суеверные женщины, чтобы вызвать дождь, ходили в полночь на кладбище и вылили на могилу самоубийцы сорок ведер воды. Иногда льют и больше (записано в 1961 г. от М.А. Наськиной).

Погребальный и поминальный обряды дают возможность выяснить былые взгляды мордвы на судьбу душ покойников, которые уходили якобы в загробный, потусторонний мир, представлявшийся подобием окружающего людей земного мира. Находился он будто бы где-то на востоке, под землей. Поэтому, когда обращались к предкам, поворачивались лицом на восток. Предки обычно представлялись покрытыми земной пылью. Например, при одевании невесты она причитала о том, что будет эту одежду носить «по холодной могильной дороге, по черной подземной тропе» (Евсевьев, 1959: 149). До христианизации у мордвы никакого понятия о рае и аде не было.

Как и многие другие народы, мордва считала душу существом материальным, имевшим повседневные людские потребности. Поэтому в дом умершего родные и соседи приходили с различной стряпней, хлебом-солью, пуре, деньгами. А.Н. Минх отмечал, что мордовские женщины, услышав о смерти кого-либо из жителей деревни, спешили приготовить одно или несколько праздничных блюд, которые несли в дом, где находился покойник. Придя туда, ставили принесенные кушанья на стол и падали ниц перед покойником. Блюдо, принесенное мордовкой, тотчас принимала особо назначенная для этого старуха, которая, обращаясь к умершему, говорила: «Вот такая-то принесла тебе лепешек, яиц, мяса и проч. (перечисляла все принесенное, поскоблив при этом каждое съестное ножом); ешь хорошенько сам, чтоб не был голоден, да и гостей своих потчуй» (Минх, 1892: 124).

В гроб с умершим помещали незаконченное им на этом свете дело, например, с мужчиной – недоплетенный лапоть, с женщиной – недошитую рубаху или недовязанный чулок, а также необходимые душе в загробном мире чашки, ложки, орудия труда (топор.

серп, кочедык, лапотные колодки, напильник), деньги, брагу или вино. С умершим ребенком в гроб клали орехи, игрушки. Каменные, костяные, металлические орудия, оружие, посуду, остатки пищи, кости домашних животных находят археологи в мордовских могильниках.

Такое представление о загробной жизни было свойственно не только мордве, но и многим другим народам мира. Судя по археологическим данным, в древности у мордвы был распространен обычай класть в могилу умерших на лубе – *керь* (эрз.), *кер* (мокш.) и покрывать лубом сверху; в некоторых случаях покойника завертывали в луб. Обычай этот у мордвы частично сохранялся вплоть до XVIII в., о чем, в частности, писал И.И. Лепехин, путешествовавший по мордовскому краю. «Мужской и женский пол, - отмечал он, - снаряжают во гроб во все то платье, какое нашивали в праздничные дни. Рук никогда не складывают, но протягивают их вдоль и в могилу кладут на лубке или доске» (Лепехин, 1771: 178).

Позднее стали хоронить в гробах, изготовлявшихся из ствола толстого дерева, обычно дуба, расщепленного или распиленного вдоль на две половины, из которых каждая выдалбливалась наподобие корыта или колоды. Одна половина служила собственно для гроба, куда клали тело умершего, а другая использовалась в качестве крышки. Гроб мордва-эрзя называет словом *кандолазт*, а мордва-мокша – *лазкт*. Слово *кандолазт* – сложное, оно происходит из двух слов: *кандомс* (нести) и *лазт* (доски, расщепленные половинки бревна).

Топором, ножом или углем на стенках гроба делалось, а иногда делается и сейчас, изображение окон. Думали, что покойник будет смотреть в эти окна. Отмечу, кстати, что аналогичный обычай имел место и у марийцев. Иногда в правой стенке гроба против лица покойника прорезали небольшое отверстие, в которое, в случае смерти состоятельного мордвина, вставляли стекло. Одна старуха рассказывала, что по просьбе ее отца в его гробу сделали настоящее окно, с рамой, застекленное (записано в 1961 г. от А.А. Володиной, с. Шандрово). В ногах изображали дверь для того, чтобы покойник мог выходить и входить в свой гроб-дом. В мордовских плачах, обращенных к умершему, гроб нередко называется домом – *кудо* (эрз.), *куд* (мокш.).

Могилы (эрз. *калмо*, мокш. *калма*) в настоящее время достигают двух метров глубины, но раньше наблюдатели отмечали, что их глубина была невелика. Современные мордовские кладбища (эрз. *калмоланго*, *калмазырь*, *калмоньзэрь*, мокш. *калмот*, *калмоланга*) расположены обычно на пригорке возле села, хотя имеются кладбища, находящиеся вдоль рек и речек. В прошлом мордва хоронила покойников на лесных полянах – «кужо», «кужа» (*калмо кужо*, *калма кужа*). А в мордовских сказках сохранились представления, что когда-то очень давно мордва хоронила умерших на деревьях. Об этом, в частности, говорится в сказке «Дуболго Пичай». Эта сказка повествует о том, как братья хоронили свою сестру: «Положили в гроб сестру Дуболго Пичай. Отвезли ее на перекресток трех дорог, в середину какого-то далекого большого леса. На деревья с раздвоенными вершинами положили гроб. Около гроба поставили корзины, наполненные пшеничным зерном» (Эрзянь фольклор, 1939: 93).

В верстах двух от с. Лебежайка Хвалынского уезда Саратовской губернии есть гора, которая по-мордовски называется «Урькс-пря» («Гора Плача»). На эту гору мордва носила своих покойников, умиравших зимой, и привешивала их на березу. Одни из местных жителей объясняли этот обычай тем, что зимой трудно рыть могилу, другие говорили, что это делалось с той целью, чтобы душа покойника в течение зимы очистилась и стала похожа по белизне на снег или кору березы. Весной уже покойника хоронили в могилу, а на горе в продолжении трех дней его родные плакали, отчего гора получила название «Гора Плача». На кладбище таких покойников не носили, а зарывали тайно в лесу под той же березой, на которой он «зимовал».

Как полагал Б.М. Соколов, собравший отмеченные сведения, этот обряд является пережитком «древнего обыкновения в истории человечества – способа хоронить на дереве», который встречается у многих первобытных народов Азии, Африки, Америки и Австралии. Некоторые ученые связывают его с первобытными культами дерева и предков. На взгляд Соколова, дошедшим до XX в. пережитком данного обряда является обычай сильно раскачивать гроб с покойником при выносе его из избы, напоминающий раскачивающийся гроб при его подвешивании на дерево. Отголосок древнего обычая хоронить мертвецов на деревьях или в их дуплах некоторые

ученые видят в гробах-колодах, в которых мордва и ряд других народов до крещения хоронили своих покойников (Миллер, 1911: 125-137; Соколов, 1922: 9; Штернберг, 1936: 338).

Один из исследователей мордовских религиозных верований М.Т. Маркелов писал: «У мордвы все предания о так называемых «урлях, урькспрят, урныма таркат» связаны с похоронами на деревьях. Деталей народная память уже не сохранила. В некоторых местах говорят, что погребения на деревьях носили временный характер, в иных местах уверяют, что трупы висели на деревьях до истления» (Маркелов, 1931: 280).

Трудно сказать, когда практиковался такой погребальный обряд. Вероятнее всего, он существовал в период так называемой «дьяковской культуры» (середина и 2-я половина последнего тыс. до н.э.), центром которой называют древний культурный очаг в Волго-Окском междуречье. Она считается в общем культурой финно-угорских племен, в особенности поволжских финно-угров.

Характерной чертой дьяковской культуры является, в частности, отсутствие погребений. «До сих пор, - писал эстонский археолог Х.А. Моора, - не удалось дать удовлетворительного объяснения этому явлению. Причину его приходится искать, скорее всего, в какой-то неизвестной нам еще особенности погребального обряда, общего для всей этой обширной области. Можно, например, полагать, что покойников хоронили очень близко к поверхности и с незначительным могильным инвентарем или вообще без такового» (Моора, 1956: 85-86).

Отсутствие погребений в ареале распространения дьяковской культуры особенно примечательно в связи с тем, что на территории соседних славянских, западно-балтийских, а также германских племен погребальные памятники 1-го тыс. до н.э. встречаются в большом количестве и нередко в виде своеобразных сооружений. На территории же распространения дьяковской культуры погребения представлены только в значительно более позднее время. Они появляются лишь в 1-м тыс. н.э. и, по-видимому, в связи с продвижением туда славянских племен. Возможно, что этой неизвестной особенностью погребального обряда носителей дьяковской культуры и было захоронение на деревьях.

По представлениям мордвы, существовало специальное божество, держательница, покровительница кладбища Калмо-ава, Кал-

монь кирди (эрз., мокш.); теоним Калмо-ава образован из двух слов: *калмо* (эрз.), *калма* (мокш.) + ава (эрз., мокш.) – женщина, мать; этот теоним можно перевести на русский язык как «женщина кладбища», «женщина могил». В теониме Калмонь кирди второе слово означает держатель, покровитель или держательница. покровительница. Мордва-эрзя иногда это божество называет еще Калмонь паз (*паз* – бог), Калмо-азор-ава (*азор* – хозяин, хозяйка).

В с. Иванцево даже сохранилась молитва, посвященная Калмонь кирди (Калмонь-пазу): «Калмонь кирди, Калмонь паз, пурнык-сэрник авинень, саик виеть кедьбезэть. аравтык виеть боказут, невтни эне тропатнень, кува ломанть а якить, кува нармунть а ливтнить, тува только якакшныть пильге следтэме якицят, пиже имбилявкс ливтницят» («Калмонь кирди. Калмонь паз, собери мою мать (умершую. – Н.М.), возьми под правую руку, помести возле себя с правого бока, покажи те тропы, где люди не ходят, где птицы не летают, там ходят лишь следов от ног не оставляющие, зеленой бабочкой порхающие») (записано от Е.А. Кузюткиной).

После погребения умершего могилу огораживали (эрз. *пирясть*, мокш. *перясть*, от эрз. *пирямс*, мокш. *перямс* – загородить), проводя с этой целью три раза лопатой черту вокруг могильной насыпи. Стремясь очиститься, зажигали костер и прыгали через него; когда приходили домой, то переобувались, а старшая в доме бросала в сени косарь для того, чтобы умерший не приходил в дом и не пугал домашних. Копавшие могилу, как правило, должны были мыться в специально для них приготовленной бане. Все эти детали погребального обряда свидетельствуют о былом существовании у мордвы страха перед умершим, как перед чем-то опасным и нечистым.

В поминальном обряде мордвы страх перед умершим выражен гораздо слабее, чем в погребальном. Конечно, поминали тоже в значительной мере из-за боязни зла от мертвеца, но это был уже не тот первобытный страх перед мертвым, как перед чем-то нечистым. В поминальном обряде прежде всего проявляется боязнь «прогневать» старейших, покровителей рода (*атяттень-покиштяттень* от *поки* – большой, *атя* – старик) и даже простого рядового сородича. В этом обряде мордвы нашло свое отражение почитание предков, столь характерное для патриархально-родового строя, особенно на стадии его разложения. Культ предков – одна из форм религии, ко-

торая отчетливо прослеживается не только в дохристианских верованиях и обрядах мордвы, но и других финно-угорских народов Среднего Поволжья (марийцев, удмуртов).

Поминки у мордвы были семейные и общинные (всем селом). Общинные поминки проводились обычно весной, летом и осенью, когда снимали с полей хлеб. Весенние поминки совпадали с Пасхой, а летние – с семиком. Иногда практиковались внеочередные поминки, причиной которых могли быть засуха, эпидемии, мор или какие-то другие чрезвычайные обстоятельства. Приглашая покойников на поминки, говорили: «Прадеды и прабабушки, услышьте нас, стряхните с себя земную пыль, приходите к нам на праздник, на ваше имя мы блины пекли, брагу варили; соберите всех своих родных и приходите; может быть, между вами есть безродные, которых некому пригласить, вы и их возьмите с собой, чтоб и они не остались без праздника; у нас всего вдоволь, всем хватит; вот вам бочка пива, вот горшок каши; вот вам для отдыха место мы приготовили, после обеда отдыхайте тут» (Маркелов, 1931: 194). Общинные поминки, скорее всего, возникли на базе предшествовавших им общеродовых поминок.

К общинным поминкам готовили *атянь пуре* – медовый напиток предков, на поминках зажигали *атянь штатол* (свечу предков), а накануне их топили баню (*атянь баня*) для предков, в которой мылись сами и приглашали помыться предков. Они могли продолжаться день, два или три, и затем устраивались проводы умерших опять на кладбище (*кучмолият, кучемлят*, от слова *кучомс* – проводить, посылать, отправлять). Шли на кладбище с большими запасами еды и питья, там съедали и выпивали все принесенное, а уходя, говорили умершим: «Оставайтесь, живите дружно и не приходите до тех пор, пока сами не призовем» (Там же: 196).

Одной из характерных особенностей семейных поминок мордвы, посвященных тому или иному умершему, было присутствие на них человека, игравшего на протяжении всех поминок его роль. Человек этот назывался *эземозай* (эрз.), *вастозай* (мокш.). Эрзянское слово *эземозай* образовано от *эзем* – скамья и *озамс* – садиться (буквально «сидящий на скамье»), а мокшанское *вастозай* произведено от *васта* – место и *озамс* – садиться (дословно «сидящий на каком-то особом месте»). В качестве заместителя умершего представлялся обычно его родственник или друг, приятель, похо-

жий на него. Он одевался в одежды покойника и играл его роль. За ним ходили на кладбище, приводили в дом, где начинали поминки.

Вот как описал семейные поминки мордвы во второй половине XIX в. В.А. Ауновский: «Покуда готовится обед дорогому гостю (умершему. – *Н.М.*), один из родных, обыкновенно сверстник умершего и даже несколько похожий на него, уходит на кладбище. Но вот уж и избного дыма не стало видно в деревне, печки истопились, провизия готова: пришла пора поминок, и потащились, наконец, отовсюду, с приличной ношей съестного, старики и старухи по направлению к давно желанному жилью. Сошлись: подняли плач и причитывание к заслугам поминаемого. По окончании плачевной беседы сын или близкий родственник покойного подносит всем присутствующим по стакану пива или вина и уговаривает их сходить на кладбище за самим умершим. Печальная дружина низко кланяется, забирает обрядовые одежды и с диким завыванием выступает в поход. Добравшись до могилы, все падают на нее, целуют и выкликают умершего. Почти на первый же вызов появляется подосланный (заместитель умершего. – *Н.М.*), все общество с криком и визгом бросается к нему, облачает в принесенные одежды и, взявши его под руки, в прежнем отвратительном беспорядке провожает в деревню» (Ауновский, 1869: 94).

Сажали заместителя умершего в доме на самое почетное место, угощали лучшей пищей, поили пуре, а он рассказывал, как ему живется на том свете, как живут там другие умершие: «Ваш там держит хороших лошадей, ездит в лес на извоз. Ваш обеднел. Ваш стал пчел держать. Ваш лапти плетет. Ваш очень пьет вино. Ваш там женился, взял красивую хозяйку». Когда поминки заканчивались, при прощании спрашивали эземозая (вастозая) о том, чего ему не хватает на том свете, достаточно ли леса, одежды, денег, еды. Если он говорил, что ему чего-нибудь не хватает, тогда это «давали». В другой раз даже изображали, что рубят для покойника лес (Маркелов, 1929: 170).

Поминальные обряды среди мокши и эрзи, а также внутри этих субэтносов имеют некоторые локальные особенности. Но они не существенны и никак не изменяют общего единого характера мордовского поминального ритуала, свидетельствующего о том, что перед нами настоящее почитание родовых предков, поклонение им, отношение к умершим предкам как к покровителям рода, а за-

тем и сельской общины в целом. Считалось, что умершие предки, если их хорошо поминать, помогают своим потомкам. К ним обращались с разнообразными просьбами. Думали, например, что предки могут снять с больного потомка болезнь. В связи с этим практиковался вынос больных на кладбище, на могилы своих предков. Приносили туда всякой стряпни и, угостив предков, молились им, прося исцелить больного, снять с него болезнь, пришедшую с ветра, или от сглаза, или от нечистого места, от падения на землю и пр.

Предков приглашали на свадьбу. Перед тем как молодую брали в дом жениха, выводили ее к передним воротам или в огород, где она прощалась с предками своего рода. Стелили скатерть, раскладывали еду и питье, угощали предков, просили их благословить молодую на доброе житье, хранить ее от колдунов и злых людей. Родственники жениха, наоборот, представляли молодую предкам своего рода. Для этого также выходили к передним воротам или в огород, беря с собой еду и питье, невеста несла различные подарки покойникам (рубашки, штаны, платки, портянки). Раскладывали принесенное на скатерти, и одна из старух обращалась к предкам со следующими, к примеру, словами: «Прадеды и прабабушки, да будет ваше благословение! Вот мы взяли сноху – полюбите ее, чтобы она могла и вечером поздно входить в дом, и утром рано ваши красивые имена поминать, земную пыль с вас стряхивать. Вот ее дары-почеты. Старуха Прасковья, вот тебе головной платок. Старик Иван, вот тебе штаны. Мы пируем, пируйте и вы. Вот вам цвета серебра напиток (вино); вот от хлебной силы напиток (пиво). Вот напекли блинов для вас, вот мясо...». Перечисляет все кушанья, отрывая от каждого из них по кусочку и бросает в пятау ворот, а остальное сами съедают (Евсевьев, 1959: 201).

Если сравнить отношение мордвы к умершему при поминальном ритуале и при погребальном, то можно заметить существенную разницу. На нее в свое время указал М.Т. Маркелов, отметивший контрастирующее отношение к мертвецу в погребальном ритуале и к предку в поминальном. «Думается поэтому, - писал он, - что совокупность погребальных элементов сохранила в себе более примитивные черты и воззрения на умершего, нежели обряды, связанные с поминовением» (Маркелов, 1931: 281).

Более определенно эту мысль выразил С.А. Токарев. Отвечая на вопрос, чем объяснить такое характерное противоречие между

погребальным и поминальным обрядами. он писал: «По-видимому, то и другое восходит к разным историческим эпохам. Если погребальный обряд вообще вещь очень архаичная, восходящая к глубокой древности и действительно связанная с первобытным страхом перед умершим, то в поминальном обряде отражается гораздо более поздний культ предков. Культ предков вообще отсталым народам не свойствен: он характерен для патриархально-родового строя и то на стадии его разложения. В эту эпоху возникает отношение к умершим предкам как к покровителям рода. Естественно, что эти две группы обрядов имеют совершенно неодинаковый характер» (Токарев, 1958: 159).

Но предки якобы могут прекратить покровительство, могут разгневаться, если потомки не будут их почитать, поминать. Об опасности «разгневать» мертвых, если их хорошо не поминать, говорили многие информаторы. В с. Иванцево, к примеру, рассказывали следующее: «Умерла бабушка Василиса. К ней сын ее плохо относился. После ее смерти он упал с комбайна и стал инвалидом. Это его наказала бабушка Василиса. В таком случае надо делать помин. Надо идти на кладбище и говорить умершему: «Прости, вылечи, не сердись, сделаю для тебя особый помин». Весь народ созовет на эти поминки. Такие поминки можно делать в любое время года» (записано от Е.А. Кузюткиной).

Другая жительница из этого же села рассказывала, что у них перед поминовением родителей пропала овца. «Недели три искали овцу, никак не могли найти. Тогда мой дед и говорит отцу: «Дриго, обещаю овцу родителям». «Обещаю, только бы пришла. Зарежу родителям», - отвечал Дриго. Пришла овца. Жалко стало ее. «Овец всего лишь две, - говорит отец. - Жалко резать. Не зарежу». Накануне поминок обе овцы были задушены волком на усадьбе в конопле. «Видишь, Дриго, - говорил дед, - что получилось? Родители милостивые. Их надо почитать. Они все знают. Очень быстро свое найдут» (записано в 1961 г. от А.Г. Лапантаевой).

Традиционные воззрения мордвы на смерть и умерших, несмотря на ее христианизацию, можно отнести к разряду наиболее сохранившихся. И по нынешний день немало мордвы верит в существование души и потустороннего мира, соблюдает похоронно-поминальные обряды, пронизанные языческими представлениями, сопровождаемые магическими действиями. Многие, конечно, уже не

понимают подлинного смысла и предназначения тех или иных магических действий, связанных с погребением и поминовением, но исполняют их (ставят возле умершего стакан с водой – *ойме ведь*, *вайме ведь* якобы для омовения и очищения души, приносят деньги умершему и еду, делают на гробе углем или топором изображение окон, иногда двери, проявляют суеверную боязнь при наступлении на щепу от гроба и, если случайно наступают, то просят прощения у покойника, бросают деньги в могилу, чертят лопатой линию вокруг могильной насыпи, проявляют суеверный страх, когда поздно вечером, и особенно ночью, проходят вблизи кладбища). Во время поминок соблюдается еще целый ряд обрядов, носящих религиозный характер: зазыв умерших на поминки (для этого порой ходят на кладбище), посещение кладбища с едой, брагой, вином, приглашение умерших к участию в поминальной трапезе, произнесение плачей (эрз. *лайшемат*, мокш. *явсемат*), адресованных умершему, в которых содержатся элементы дохристианских религиозных представлений и обрядов мордвы.

Приводим для примера подлинный текст поминального плача. «Моли авась калмонтъ лангс, пры калмонтъ трокс, карми лайшеме:

– Стретеимака, эднем (евтасы лемезэ) тиринь тякинем, кавтов явозо, эднем, сия пандо калминеть, котов каладоск, тякинем, кото лазынь кудынетъ, люкштмунеск, эднем, мартут путозь саваннэть, шождыльгатк шожда комулякс, теевк пиже имбилявкс, чалгак, тире тякинем, купоросовой крестот пряс, вантнимак, трявткем-вановт-кем, кода меельдетъ, эднем, нури килеекс нурсиван, пиземевтеме начкунян. (Евтасы лемезэ) тиринь тякинем, аштемкс таркине а мукшнан, писи тол поцо пициван, тиринь тяка, эднем, озак виеть боказун, дай бакулятам-кортнициям, кода, эднем-трявтынем, кото недля ютамсто (примерна) кува ветнидизь-пачнидизь, мейде не-втнизь сельминеть, козой аравтызь пиринеть, ульнесь-арась, эднем, тонтъкак човот-чопачат, ульнесь-арась, эднем, тонтъ аля мар-то свиданья, евтнимик эли эмик...

Лотки, карми озномо:

– Пурны-сэрни, эднем, весе родынтъ-породынтъ, ве тувор экшс, ве паця лангс.

Ярсыть мейле. Тумосто крестынтъ паласызь ды тердить:

– Айда, эднем, кудов писи ямдо ярсамо.

Мейле теить кучмолият» («Идет мать на кладбище, падает поперек могилы и начинает плач:

– Встречай-ка, сыночек (называет имя), дорогой сыночек, да разделится надвое, сыночек, серебряная насыпь твоей могилы, да распадется на шесть, дорогой, из шести досок твой дом, да раскроются, сыночек, саваны, положенные с тобой, стань легче легкого хмеля, сделайся зеленой бабочкой, встань, дорогой сыночек, на вершину медного креста твоего, рассмотри, ненаглядный, как после тебя, сыночек, плакучей березой качаюсь, без дождя мокну (называет имя), дорогой сыночек, места себе не нахожу, в горячем огне горю, дорогой сынок-сыночек, садись с правой стороны от меня, давай поговорим-побеседуем как, сынок-сыночек, после шести недель (к примеру), где тебя водили, что видели глаза твои, куда определили твою головушку, есть или нет, сыночек, у тебя призрак (човот-чопачат), было или нет, сыночек, у тебя свидание с братом, рассказал обо мне или нет...

Перестав плакать, начинает говорить:

– Собери, сынок, весь род за один стол, на один платок.

Затем едят. При уходе целуют крест и зовут:

– Идем, сыночек, домой есть горячий суп.

После этого делают *кучмолият* (обряд проводов умершего. – *Н.М.*)» (записано в 1961 г. от Е.А. Кузюткиной).

Плач этот показывает большое горе матери, вызванное смертью ее сына. Но в нем наряду со словами, выражающими это горе и далекими от религии, заметны религиозные мотивы, как дохристианские, так и христианские.

Анализ религиозных представлений мордвы, связанных со смертью и умершими, свидетельствует, что они носят сложный характер, обусловленный разновременностью формирования тех или иных компонентов, составивших указанные верования. Если погребальные обычаи своими корнями восходят в глубокую первобытную архаику, то поминальные ритуалы носят следы более позднего происхождения, хотя и тоже первобытного. Скорее всего, культ предков вызревает на почве отцовско-родового строя, при котором родовые старейшины, старшие в роде и семье, начинают пользоваться непререкаемым авторитетом. Этот патриархальный авторитет, почти неограниченная власть родовых и семейных *прявтов* (от *пря* – голова), как следствие растущей имущественной и затем со-

циальной дифференциации, порождающая в младших сородичах чувства страха и покорности, переносится в потусторонний мир. Умершие старейшие продолжают вызывать те же чувства страха и покорности, что и при жизни. Данный вывод подтверждается и материалами дохристианских верований и обрядов других финно-угорских народов Поволжья, культ предков у которых отчетливо проявляется в обрядах хозяйственной, лечебной, вредоносной магии, в обычаях советоваться с предками перед всеми важными начинаниями, но особенно ярко запечатлелся он в поминальных обрядах.

Следует заметить, что религиозные представления и обряды финно-угорских народов Волго-Камья, связанные с культом предков, весьма схожи. Но вряд ли можно говорить об их генетическом родстве, таком, к примеру, родстве, какое замечено нами при исследовании более ранних форм религии мордвы и марийцев. Видимо, культ предков у восточно-финских народов возникал в то время, когда они, уже выделившись из единой этнической общности, стали развиваться своеобразно, исходя из собственных жизненных условий. Но об этом более подробно будет сказано ниже в главе «Религиозные верования и обряды мордвы в сравнении с таковыми у других финно-угорских народов Поволжья (марийцев, удмуртов)».

Возникновение веры в верховного бога

В конце 1-го и в начале 2-го тыс. н. э. мордва переживала период больших экономических, общественных и этнокультурных изменений, свидетельствовавших о процессе распада первобытности и становления классовых отношений. На место коллективной собственности, характерной для первобытно-родового строя, приходит собственность частная. Основные богатства рода все больше и больше стали сосредоточиваться в руках родовой, племенной верхушки. Раскопки мордовских могильников свидетельствуют о наличии у мордвы родовой знати еще в начале 1-го тыс. н.э. В конце этого тысячелетия мордовские племена уже стояли на грани классового строя. Судя по материалам могильников, X в. был концом существования у мордвы первобытно-родовых отношений. В XI в. складываются иные социальные отношения, повлекшие за собой ломку всего быта и религиозных представлений. Погребения представителей родовой знати – предводителей рода, воинов, рас-

копанные в мордовских могильниках этого периода, своим богатством резко отличаются от погребений рядовых членов рода (Смирнов, 1952: 154; Алихова, 1959: 15; Жиганов, 1961: 178). Археологические данные, относящиеся к 1-му тыс. н.э. и началу 2-го тыс. н.э., говорят о том, что в это время у мордвы происходило разложение первобытно-общинного строя и возникновение частной собственности, социального неравенства.

Эпоха распада первобытно-родового строя нашла свое отражение и в фольклорных произведениях мордвы. Так, в песне «Мастор шачсь – койне шачсь» («Земля родилась – обряд родился») говорится о том, что эрзянский народ сильно умножился, и стали эрзяне ругаться и драться друг с другом. «Почему они ругаются? Из-за земли, - говорится в песне, - ругаются они и дерутся, и еще ругаются эрзяне оттого, что не могут разделить между собой поля и луга». Дрались-дрались эрзяне и решили собрать совет старейших из семи сел, на котором было решено избрать эрзянского держателя (*эрзянь кирди*). Таким держателем (*кирди*) и был избран самый богатый эрзянин на земле и под небом. Он дал свое согласие быть таковым при условии, если старейшие дадут ему в помощники старосту и полицейского (староста и полицейский, несомненно, позднее наслоение. – *Н.М.*). Старейшины выполнили это условие, и тогда стал он землю делить и леса делить (Raasonen, 1938: 75-82). Хотя, как уже отмечено выше, термины «староста» и «полицейский», упомянутые в песне, позднего происхождения, нельзя отрицать, что какие-то помощники, представители зарождающегося управленческого аппарата у эрзянь кирди были.

В других аналогичных мордовских народных песнях называется имя первого эрзянь кирди – Тюштян, Тюштень или Тюштя. В них говорится о Тюште как о первом эрзянском царе – инязоре. Во всех этих песнях лейтмотивом является избрание эрзянского кирди, инязора. Этот эрзянин отличается от других эрзян или богатством («он самый богатый на земле, самый богатый под небом»), или богатырской силой («семью сабанами Тюштень пашет, на двадцати одной лошади»), или особыми, верховным богом Нишке данными достоинствами «он с железными пятками, с каменным теменем, проволокой завернуты его колени, на лбу у него выходит солнце, на спине у него светлый месяц, на кончиках волос – звездочки» (Там же: 60-70, 82-90, 91-95).

Песни о Тюштене есть и у мокши. В этих песнях он называется оцязором (*оцю* – большой, великий, *азор* – хозяин, предводитель, владетель) или каназором (*кан* – от тюркоязычного хан). Термин *каназоро* встречается и в эрзянских фольклорных произведениях. В мокша-мордовской песне «На восходе солнца, на вершине горы» говорится: «Эй шинь стямаса панда пряса эресь Тюштень оцязор, масторонь кирди каназор, тоса сиянь палатанзэн... Тюштень ашти панда пряса, панда пряса, орта лангса, сон шаф-каряф, сон наряжаф..., акша лишмоц сонь алонза, весть варштакшты – ошке строи, омбоцеде – народ пурдай...» («На восходе солнца, на горе живет Тюштень оцязор, держатель земли каназор, там его серебряные палаты... Тюштень стоит на вершине горы, на вершине горы на воротах, одет-обут он нарядно..., под ним белый конь, раз посмотрит – город строит, второй раз взглянет – народ собирает...») (УПТМН, 1963: 247; Paasonen, 1947: 45-46).

По всей вероятности, процесс консолидации древнемордовских племен в народность привел к тому, что один из племенных предводителей (тюштей) становится единым вождем всей мордвы, как формирующейся феодальной народности, а его прежнее наименование, выступавшее в качестве титула племенного вождя (*тюштя*), т.е. термина нарицательного, трансформируется в личное имя Тюштя, Тюштень, Тюштян, к которому начинают приставляться новые титулы *инязор*, *оцязор*, *каназор* (Мокшин, 1986: 134-138).

Будучи еще племенными вождями, тюшти исполняли определенные религиозные функции, каждый из которых руководил религиозно-обрядовой жизнью своего племени. Более того, само их избрание санкционировалось, сакрализовалось в сознании соплеменников сверхъестественной силой. Так, когда родовые старейшины сообщают пахарю, что они избрали его тюштей, он не сразу соглашается принять на себя эти функции, а ставит необыкновенное условие, исполнение которого должно было символизировать правильность подбора родовыми старейшинами кандидатуры на должность тюшти. Он объявляет им, что если его кнутовище, которое он воткнет в землю, прорастет и превратится в яблоню, зацветет и даст созревшие плоды, пока он вспашет очередную борозду, тогда он будет тюштей. Это условие чудом исполняется, и обыкновенный доселе пахарь становится главой племени.

В других песнях правильность подбора кандидатуры на должность тюшти чудодейственно подтверждается поворотом в его сторону ручки гадального ковша, опущенного родовыми старейшинами в пуре (медовуху), оживлением жареной щуки, ныряющей в брагу, или чудесным оживлением подаваемого на стол старейшинам петуха, который, захлопав крыльями, кукарекает, самозагоранием свечи на столе, за которым восседают родовые старейшины. Разумеется, такие представления способствовали закреплению власти племенного вождя. Еще большими сверхъестественными качествами наделяется в произведениях мордовского фольклора Тюштя инязор, Тюштя оцязор, Тюштя каназор.

Происшедшие изменения в социально-экономической структуре общества нашли свое отражение и в религиозных верованиях мордвы. Понятия о собственности и владычестве из мира людей были перенесены ими в воображаемый мир божеств. По-видимому, именно к данному времени следует отнести возникновение представления о божествах не просто как держателях (*кирди*), покровителях, а как о собственниках, хозяевах, владетелях. Вероятно, именно в это время к названиям тех или иных мордовских божеств стал присоединяться термин *азоро*, *азор*, что означает хозяин, хозяйка, владетель, владетельница. Вирь-ава становится Вирь-азор-авой, Ведь-ава – Ведь-азор-авой, Варма-ава – Варма-азор-авой, Мо-да-ава – Мо-да-азор-авой, Мастор-ава – Мастор-азор-авой, Куд-ава – Куд-азор-авой, Норов-ава – Норов-азор-авой, Пакся-ава – Пакся-азор-авой, Кардаз-ава – Кардаз-азор-авой и т.д. Соответственно, божества, бывшие их мужьями, к своим теонимам также прибавили термин *азор* (Вирь-азор-атя, Ведь-азор-атя, Варма-азор-атя, Мо-да-азор-атя, Мастор-азор-атя, Куд-азор-атя, Норов-азор-атя, Пакся-азор-атя, Кардаз-азор-атя и т.п.).

Вероятно, в это время, в эпоху разделения мордвы на классы эксплуататоров и эксплуатируемых, т.е. с возникновением социального гнета, во главе всех этих божеств (хозяек и хозяев) появился самый могущественный хозяин, верховный бог Нишке, Шкай, подчинивший себе все другие божества, считавшиеся сначала покровителями, держателями, а затем и хозяевами тех или иных областей природы и жизни людей. Думается, что образ верховного бога Шкай, Нишке был создан мордвой по типу инязора у эрзи, оцязора у мокши. Данными словами мордва называла до при-

соединения к России своих, мордовских владык, а после – русских царей.

Некоторая разница в звучании слов Шкай и Нишке, инязор и оцязор, несмотря на общность их происхождения и обозначаемых понятий, объясняется наличием некоторых, уже появившихся к этому времени, субэтнических различий между мордвой-мокшей и мордвой-эрзей. Однако следует отметить, что на их верованиях они сказались настолько несущественно, что с полным на то основанием можно говорить о единой этнической религии мордвы, обычно называемой в христианской теологии мордовским язычеством.

Судя по произведениям мордовского фольклора, в которых обычны выражения *шкамс-трямс* (вскормить, воспитать), *шкинекай-тринекай* (кормилец, воспитатель) (УПТМН, 1965: 90-91, 106-110, 140-148, 179-198, 220-221, 321), можно предполагать, что этимологически слово Шкай восходит именно к значению «бог – творец мироздания». Кроме теонима Нишке, мордва-эрзя называла верховного бога также Нишке-паз (*паз* – бог), Вере-паз (*вере* – верх, верхний). Мордва-мокша именовала его теонимом Шкай, Вярде Шкай (*вярде* – верх, верхний), Шкабавас, Оцю шкайбас. Последний теоним состоит из трех слов: оцю + шкай + бас (*паз*). Одним из первых в письменной форме его зафиксировал в своей дорожной записной книжке во время путешествия по следам Пугачевского восстания А.С. Пушкин: «Оцюш кайбас, бог» (Пушкин, 1981: 137). Неточность его записи проявилась лишь в том, что букву ш следовало бы присоединить не к «Оцю», а к «кайбас».

Попытки некоторых авторов (Мельников, 1867: 222; Маскаев, 1947: 20) возводить этимологию теонима Нишке к мордовскому *нешке* – улей и объявить Нишке-паза особым божеством, покровительствующим исключительно пчеловодству («пчелиным богом»), как и выдавать его за «бога времени» (от морд. *шка* – время), нельзя считать основательными. Как убедительно показал Х. Паасонен, теоним мордовского дохристианского верховного бога Нишке произведен из мордовских слов *ине* (великий) и *шкай* (бог). Эту этимологическую интерпретацию разделял и У. Харва. Думается, такое толкование является наиболее убедительным (Harva, 1952: 143-144; Мокшин, 1991: 94). Типологически мордовский верховный бог Шкай, Нишке близок марийскому Кугу Юмо, удмуртскому Инмару, коми Ену.

В песнях, молитвах, сказках в качестве синонима слова Нишке употребляется нередко термин Вере-паз. Однако, нередко некоторые авторы эти слова неправильно считают именами разных богов, выдавая, к примеру, Нишке-паза за сына Вере-паза, подобно тому, как в христианстве выступают Бог-отец и Бог-сын (Мельников. 1981: 47; Маторова, 1994: 25, 79, 83). Особенностью мордовских песен, молитвенных формул является прием синонимического параллелизма, выражающийся в тождестве или взаимной близости определенных пар строк песни или молитвы. Приводим примеры того, как в различных песнях теоним Нишке или Нишке-паз выступает в качестве синонима теонима Вере-паз или наоборот: «Ужо кевкстяса мон Нишке-пазонть, ужо кевкстяса мон Вере-пазонть, мери а мери канстонь кандомо» («Вот спрошу я Нишке-паза, вот спрошу я Вере-паза, разрешит или нет жертву принести»); «Вай сонсь Нишке-паз неизе, вай сонсь Вере-паз редизе, тон мейс авардят, од цера, уш мейс мелявтат, од аля» («Вай, сам Нишке-паз увидел, вай, сам Вере-паз заметил, ты почему плачешь, молодой парень, почему задумался, молодец»); «Мейс а ознат Нишке-пазнэ, мейс а энялдат Вере-пазнэ? – Секс а ознан Нишке-пазнэ, а энялдан Вере-пазнэ, Нишке-паздо мон сьупаван, Вере-паздо мон эрьмеван» («Почему не молишься Нишке-пазу, почему не обращаешься к Вере-пазу? – Потому не молюсь Нишке-пазу, не обращаюсь к Вере-пазу, я богаче Нишке-паза, я богаче Вере-паза»); «Ней Вере-пазнэ кузекшнесь, сон Нишке-пазнэ молекшнесь» («К Вере-пазу он поднимался, к Нишке-пазу он ходил») (Paasonen, 1938: 32, 64-66, 128).

Из этих и многих других примеров видно, что термин Вере-паз является синонимом термина Нишке-паз, Нишке, что данные имена – обозначение одного и того же верховного бога.

До нашего времени дошло немало произведений устного народного творчества мордвы, из которых видно, что верховный бог Шкай, Нишке выступает в обществе, разделенном на богатых и бедных, и мало обращает внимания на жизнь бедняка. Например, в песне «Большое поле» говорится о том, что посреди большого поля, на большом бугре стоит дуб, на котором сидят Нишке-паз, Норов-паз и Микола (влияние христианства. – *Н.М.*). Задумали они людям счастье раздавать («Богатому-знатному – плоской, бедному-скудному – чаркой, сироте-парню – ложкой, грешному парню – кончиком ложки»). Сироте одному, повествует далее песня, ни-

чего не досталось, и куда он ни пойдет – повсюду плачет. Увидел его Нишке-паз, расспросил – почему плачет молодой парень, почему грустен молодой парень? Сирота рассказал ему, что когда боги раздавали счастье, то ему оно не досталось. Нишке отвечал: «Не плачь, молодой парень, не грусти, молодой парень, я сам положу тебе счастья, я сам уделю тебе счастья. Когда наступят осенние дни, начнется снежная пороша, будешь ты идти по долгой дороге и нести тяжелое ружье». Ударил молодой парень руками, сжал десять пальцев (Там же: 64-66).

Вместе с тем состоятельные мордвины, судя по материалам фольклора, не особо преклонялись перед верховным богом Нишке, почитали его, ибо считали себя чуть ли не равнозначными ему, молились, посмеиваясь, что отчетливо видно из следующей песни: «Богатый молится и посмеивается: - Зачем мне молиться богу? Зачем кланяться Нишке? Семь сыновей у меня, наследников, семь у меня сосватанных снох, семь подвешенных у меня зыбок, всё мальчишки в них (качаются), три поля у меня хлебов, три пасеки у меня ульев, пасется мое стадо. Я сам – маленький божок, я сам – небольшой Нишке» (Евсевьев, 1961: 212).

С возникновением образа верховного бога связано происхождение различных мифов мордвы о создании земли, людей, обычаях. Они дошли до нас главным образом в песенном виде. Творцом (демиургом) мира мордва считала своего верховного бога Шкай (Нишке). Она полагала, что первоначально, судя по ее космогоническим, антропогоническим и этногоническим мифам, на свете ничего не было, кроме воды, из которой Шкай (Нишке) создал землю и все произрастающее на ней. Антиподом Шкаю (Нишке) в этих мифах выступает Идемевсь (в облике утки, совы, летучей мыши и др.). В мордовских мифах держателями земли предстают большие речные осетровые рыбы (севрюга, белуга, осетр), живущие в «середке моря, ужо между морем и Волгой», которая называется Рав. Рыбы эти считаются заповедными, ловить их нельзя, ибо они строго охраняются божеством воды Ведь-авой, именуемой также Рав-авой. Рыбак, задумавший ловить эту рыбу, наказывается – лишается сына. По мифологическим воззрениям мордвы земля четырехугольна, в каждом из углов стоит серебряный столб. Столбы эти «друг с другом не встречаются, друг с другом не видятся» (УПТМН, 1963: 25-27, 137-140).

Большой не только космогонический, антропогонический, как и этногонический интерес представляет миф «Земля родилась – обычай родился»: «Земля родилась – обычай родился, на земле родилась зеленая трава, как посмотрел Нишке-паз, земля-матушка разукрасилась, еще Паз дал на землю черного леса, темного леса, смотрит Нишке-паз на землю, земля-матушка разукрасилась. Затем Нишке-паз думал-думал, некому леса рубить, некому луга косить, несобраным лес гниет, нескошенной трава валится. Смотрит Нишке-паз, сам думает, дам я на землю человеческую душу, человеческий род, сначала выпущу эрзянский народ, сначала выпущу эрзянский язык, эрзянский обычай. Выпустил Нишке-паз эрзянский народ, этот народ сильно возрос-увеличился, на семь сел они размножились, жили-жили семь сел эрзян, и начали эрзяне драться-ругаться. Из-за чего они дерутся-ругаются? Из-за земли они дерутся и ругаются, еще дерутся оттого, что не могут разделить между собой леса, не могут скосить луга...». Далее в песне-мифе говорится о том, как эрзяне избирали себе инязора, поделившего между ними леса и луга (Paasonen, 1938: 75-82).

Однако порядок этот, судя по материалам мордовского фольклора, был далек от идеалов социальной справедливости, в нем четко прослеживаются черты социального неравенства, классового антагонизма. В песне-мифе «Пир богов» устами божества земли Норов-авы говорится: «У богатого железный плуг, у богатого железные бороны, у бедняка соха деревянная, у бедняка бороны деревянные» (УПТМН, 1963: 39).

К Вере-пазу (Нишке), как к верховному богу, мордва обращалась по всякому поводу, приносила ему жертвы, прося содействия в том или ином деле. Так, летом, после Петрова дня, мордва проводила в прошлом праздник «бабань каша» («бабья каша»), на котором произносила, к примеру, следующую молитву: «Вере-Нишке, свет кормилец! Вот пришли к тебе с молением-приготовлением, с хлебом-солью, с поклонами. Кланяемся тебе, обращаемся к тебе, кланяемся тебе с чистым сердцем, обращаемся к тебе с добрым сердцем. Дай на землю-матушку растущий урожай, с толстой соломой, с крупным колосом. Вот тебе яйца, пусть наполняются зерна, точно желток в яйце! Дай, Нишке-паз, кормилец, на землю-матушку спокойного хорошего дождя, прохладу корням зерновых, зерно на голову их. Береги от сильного дождя, от благой (опасной).

– Н.М.) грозы, дай, Нишке-паз, кормилец, пашущим-боронующим, работающим-трудящимся – здоровья. Да посмотри на наши поклоны, услышь моление. Со старым молимся, новое дай! Не оставь нас без присмотра! Сколько в блюде соли, столько дай нам добра. Сверху пусть дождем льется (добро. – Н.М.), снизу родником выходит. Что тратим, на это место дай нового. Верде Вере-Нишке свет кормилец, дай скотине здоровья! Тяжелое пусть мимо проходит, здоровое пусть в село приходит!» (Paasonen, 1941: 22-23).

Видимо, под влиянием широко распространенного обычая исполнять кем-то из родственников или близких роль умершего на поминках, о чем уже говорилось, у мордвы сложился обычай выбирать и заместителя верховного бога Нишке (Шкая). Такие заместители, выдававшие себя за Нишке (Шкая), обходили мордовские селения в дни поминовения умерших, например, на родительский день в Пасху. Они ходили ночью под окнами и передавали пожелания бога людям и, в свою очередь, выполняли поручения последних. Зафиксирован, к примеру, случай, когда в с. Оркино Хвалынского уезда Саратовской губернии кто-то протянул «Нишке» в окно брюки и рубашку с просьбой передать их на том свете сыну. «Нишке» принял их и обещал передать (Шахматов, 1910: 59).

Исполняющий обязанности верховного бога Нишке (Шкая) избирался и при проведении наиболее важных общинных молений, адресовавшихся непосредственно этому всемогущему богу. Для него специально готовили Нишкень пуре – медовую бражку, выпив которой, он затем залезал на высокое дерево в роще, где проводился молян (озкс), и оттуда отвечал на молитвы-просьбы, обращенные к нему: «Нишке-паз! Дай нам плодящийся скот, растущий урожай, тихий дождик и тихий ветер! - вопрошали мордовские крестьяне и, затаив дыхание, ожидали ответа. «Я дам это!» - слышали они с дерева, точно с неба, слова человека, замещавшего верховного бога Нишке, воспринимая их как подлинный ответ самого всевышнего» (Harva, 1952: 155-157).

Некоторые ученые (П. Мельников, В. Шмидт и др.) делали попытки представить этническую религию мордвы так, будто она с самого начала верила во всевышнего верховного бога, создателя и властителя всего мироздания. Однако подобное утверждение не обосновано на конкретном материале. Анализ мордовского язычества, проведенный нами, показывает, что вере мордвы в единого

бога Шкая (Нишке) предшествовало многобожие, сохранившееся и после возникновения веры в верховного, всемогущего бога. Этническая (народная) религия у мордвы, как и у всех других народов, достигших классового общества, началась не с веры в единого бога. Нами в свое время было высказано предположение, что истоки религиозных верований мордвы восходят к первобытности, а еще точнее к той ее стадии, которая получила в науке название материнско-родового строя. Эти верования представляли собой не что иное, как фантастическое отражение в головах людей прежде всего сил природы. Так как они возникали в условиях материнско-родового строя, то, разумеется, этому строю должны были соответствовать и порожденные им формы религиозных верований: божества-олицетворения той или иной силы природы создавались как божества-женщины, матери. Божествам мужского рода принадлежала незначительная, второстепенная роль.

С возникновением классового общества в религиозных верованиях мордвы произошли большие изменения, явившиеся результатом тех перемен, которые состоялись в социально-экономическом строе общества, преобразовавшемся из доклассового в классовое. Именно к этому времени относится возникновение идеи и веры во всемогущего верховного бога Шкая (Нишке). Возглавленный им пантеон мордовских божеств был ни чем иным, как иллюзорным отражением земной, классовой структуры, социальной иерархии мордовского общества, во главе которого стали инязоры (оцязоры). По их типу или образцу и был создан образ верховного бога Шкая (Нишке).

Божества же, связанные с олицетворением той или иной силы (или сферы) жизнедеятельности людей, природы, видоизменились. Если в первобытности, когда не было понятия о частной собственности, они были держательницами и держателями, покровительницами и покровителями соответствующей сферы или силы природы, то с появлением частной собственности это понятие, по-видимому, отразилось и на представлениях о божествах, ставших хозяевами, владельцами своих сфер обитания. Все они были подчинены верховному богу Шкаю (Нишке), который стал считаться творцом и владыкой всего окружающего мира.

МАГИЧЕСКИЕ КОЛДОВСКИЕ ОБРЯДЫ

Выше уже приводились некоторые магические обряды, связанные с почитанием леса, земли, воды, огня, жилища, умерших. Но это не дает возможности более систематически исследовать довольно многочисленные и разнообразные магические обряды, бытовавшие у мордвы, и поэтому есть целесообразность рассмотреть их в отдельном разделе, более компактно. Составляя органическую часть очень многих, если не всех религиозных действий, магию следует считать не формой, а элементом религии, так же, как фетишизм и анимизм. Идея магических обрядов состоит в вере в сверхъестественное воздействие самого человека, как непосредственно, так и опосредованно через те или иные конкретные предметы, слова или движения, на материальный же объект. Корнями своими магические обряды связаны с различными сторонами человеческой деятельности и нередко уходят в глубочайшую древность, примыкая подчас к простейшим, полуинстинктивным действиям, а многие из них своими истоками восходят к рациональным приемам, выработанным стихийным жизненным опытом народа. Магические действия могут быть индивидуальными и групповыми (коллективными). В настоящем изложении магические колдовские обряды мордвы будут систематизироваться по их целевому предназначению: магия лечебная, предохранительная, вредоносная (порча), любовная (половая), хозяйственная и другая.

Лечебная магия (знахарство)

Лечебная магия тесно связана с народной медициной (этномедициной) и в ней имеет свой источник. «Этнографический материал показывает, - пишет С.А. Токарев, - что у всех народов земли, начиная от самых отсталых и до наиболее культурных, магическую (шарлатанскую) медицину не всегда легко отделить от практики применения рациональных народных лечебных средств. У любого народа можно обнаружить и то и другое, причем разграничить приемы рациональные, с одной стороны, и суеверно-магические - с другой, далеко не всегда удастся» (Токарев, 1956: 134). Эта мысль подтверждается и этнографическими материалами, относящимися к мордовскому народу.

В практике врачевания в качестве лечебных средств среди мордвы, как и других народов, применялись и еще до сих пор бы-

туют травы – полынь, крапива, подорожник, тысячелистник, девясил, душица, зверобой, папоротник, цикорий, клевер, бессмертник, лесная земляника, чистотел и другие; культурные растения – редька, репа, лук, чеснок, картофель, а также вода, пюре, мед, масло, зола, моча, пар, жар и прочее. Некоторые из лечебных средств растительного и животного происхождения, также как и физиотерапевтического и хирургического характера, применявшихся или применяемых в мордовской этномедицине, нашли свое место и в современной научной медицине. Однако в практике народного врачевания обращение к вполне рациональным средствам и приемам сопровождалось бесполезными и даже вредными действиями, нередко приводившими к тяжелым последствиям, вплоть до смерти больного. Это обычно происходило от того, что люди часто не знали подлинных причин болезней, настоящих средств и методов лечения от них. Причиной болезней они обычно считали гнев божеств или умерших, козни «злых людей», колдунов и ведунов.

Одним из наиболее распространенных способов лечебной магии у мордвы, впрочем как и у других народов, служил заговор, который сопровождался различными магическими действиями (чертили по больному месту ножом, топором, другим каким-либо острым металлическим предметом). Целью заговора было стремление выгнать болезнь из тела больного. Так как подчас заболевший сам не мог применять те или иные средства и приемы лечения, то он обращался к содействию наиболее опытных людей – знахарок (*содыцят, содай ломанть* – мн. ч., *содыця, содай ломань* – ед. ч.). Этот термин произведен от глагола *содамс* – знать. Данной профессией у мордвы занимались в абсолютном большинстве женщины, преимущественно пожилые.

«Знахарская практика, - отмечает С.А. Токарев, - один из самых устойчивых, мало меняющихся видов человеческой деятельности: она знакома всем народам и существует на всех ступенях общественного развития. Даже в наши дни научная медицина, еще не одержавшая окончательной победы над болезнями, не может вытеснить знахарства – особенно там, где врачей мало. Ввиду устойчивости своей материальной основы лечебная магия и сама оказывается чрезвычайно косной: приемы знахарского лечения почти одни и те же у австралийцев и у народов Европы. Эта форма обрядов и верований на всех ступенях развития остается тесно связан-

ной со своей основой – народной медициной – и не может от нее оторваться» (Там же: 135).

Приведем несколько примеров, в которых действительные приемы лечения сочетаются с шарлатанско-магическими. Так, от лихорадки применялась полынная настойка (Савкин, 1904: 193). Произнеся над ней определенный заговор, ее давали выпить больному, она вызывала рвоту, и ему иногда становилось лучше. Рациональное в этом приеме лечения – вызывание рвоты. От ожога огнем дули на конопляное масло и на ожог, говоря при этом: «Макаронь сельмефтеме неизе (толось. – *Н.М.*), пилефтеме маризе, кургофтомо палызе, пейфтеме сускизе, кельтеме нолызе, пильгефтеме сасызе, кедьтеме кундызе» («Макара без глаз увидел (огонь. – *Н.М.*), без ушей услышал, без рта поцеловал, без ног догнал, без рук поймал») (ЦГА РМ. Фонд Р-267, оп.1, д. 3, л. 21). Произносится заговор три раза. при каждом произношении дуют на ожог, затем смазывают маслом. Действие масла на ожог может быть вполне реальным.

Большое место в народной медицине занимала баня. Больного долго парили, стремясь паром и жаром выгнать из него болезнь. Против такого приема лечения некоторых больных ничего не имеет и научная медицина. Для лечения от простуды практиковался, да и сейчас иногда применяется, пар, исходящий, например, от горшка с горячей картошкой. В этом приеме также есть элемент рационального. Такой способ лечения. разумеется, появился не ранее проникновения в среду мордвы культуры картофеля.

Особенно широко, помимо бани, прибегали к таким методам лечения, как горячие компрессы, различные растирания с приемом настоек, отваров, горячего молока, чая; с этой целью также ставили банки. В каждой семье на случай простуды имелись необходимые средства для оказания первой помощи больному. Растирали грудь горчицей, редькой, салом, в том числе медвежьим, барсучьим. Некоторые растения, например черемуху, специально высаживали около дома, так как знали, что ее плоды обладают целебными свойствами. Отвар из них хорошо помогает при расстройстве кишечника.

Но нередко вследствие суеверий и шарлатанских приемов лечения заболевший человек был обречен на пожизненные страдания и часто даже на смерть. Фактов, подтверждающих это, много. А.

Можаровский, к примеру, писал: «У одного мордвина дочь двенадцати лет, катаясь на Масленице, простудилась и схватила горячку. Позвали знахаря; он потребовал четверть водки и редьки; из редьки выжал соку, смешал его с водкой, прошептал над этой смесью наговор и, налив два стакана этого зелья, один дал девочке выпить, а другой вылил ей в уши. Правда, девочка выздоровела, но только никак не от варварских снадобий и приемов знахаря. От них она только оглохла и осталась навек дурочкой, а перенесла болезнь и знахарские истязания благодаря молодым девическим силам» (Можаровский, 1893: 347).

В царской России питательную почву для знахарства составляло почти полное отсутствие народного здравоохранения. Бедность, эксплуатация трудящихся масс, почти сплошная неграмотность, теснота и грязь в избах крестьян создавали условия для распространения болезней. Эпидемии тифа, холеры, оспы были обычным явлением. Широкое распространение имели такие социально-бытовые болезни, как туберкулез, трахома. По данным земских статистических отчетов за 1913 г. видно, что из каждой тысячи мордовского населения Пензенской губернии болело разными инфекционными болезнями 653 человека. В начале XX в. общая смертность среди взрослого населения Мордовии составляла 35 %, а среди детского – 40-45 % (Очерки истории Мордовской АССР, 1955: 496-497). С тех пор в Мордовии, как и в целом по стране, были достигнуты немалые успехи в области здравоохранения. Расширилась сеть лечебно-профилактических учреждений, укрепилась их материальная база, возросла оснащенность современным оборудованием, повысилась культура медицинского обслуживания.

Нынешний экономический кризис вызвал снижение реальных доходов большинства населения, что повлекло за собой ухудшение питания, сужение возможностей восстановления здоровья в условиях социально-политической нестабильности, стимулирующих этнодемографическую напряженность, нарастание стрессовых ситуаций, ускорение духовного и физического износа человеческого организма, а значит уменьшение продолжительности жизни. Здоровье наиболее уязвимых категорий населения – детей, инвалидов, стариков, беременных женщин в связи с коммерциализацией системы здравоохранения, ростом стоимости лекарственных препаратов, в том числе и первой необходимости, было поставлено под

удар. Многие прежде почти полностью ликвидированные или резко локализованные эпидемические и инфекционные болезни (холера, оспа, дифтерия и др.) появились вновь, чему в немалой степени содействовало разрушение государственной санитарно-эпидемиологической службы.

Использование устаревших технологий, наличие ядерного производства и могильников для его отходов, отравление воды и земли из-за технологически необоснованного и чрезмерного использования химикатов в сельскохозяйственном производстве, концентрация в густонаселенных регионах отходов промышленности и вредных веществ в атмосфере, воде и земле, уменьшение общей площади лесов, особенно истребление лесных массивов в поймах рек, стали важными долгосрочными факторами, негативно воздействующими на здоровье людей. Так, если Чамзинский район страдает от загрязнения среды цементной пылью, то Саранско-Рузаевский промышленный узел – от загрязнения водной среды. Два процента территории Мордовии загрязнены радионуклидами. В результате неблагоприятного воздействия экологических факторов растет число заболеваний, особенно онкологических, отмечается падение средней ожидаемой продолжительности жизни (Каверин, 1995: 74).

Рассуждения по поводу того, что снижение уровня промышленного производства приведет к экологическому возрождению, как показывает современная действительность, чрезмерно оптимистичны. Практически по всем важнейшим причинам (сердечно-сосудистые заболевания, рак, болезни органов дыхания и др.) произошло увеличение смертности; выросла смертность от несчастных случаев, отравлений и травм, от психических, нервных, эндокринных и других пограничных психо-соматических состояний. Ухудшение медицинского обслуживания привело к заметному оживлению знахарских приемов лечения не только в сельской, но и городской среде, увеличению категории людей-врачевателей, которые стали так или иначе обслуживать, удовлетворять нужды и запросы населения в области не только физического, но и психического, нравственного здоровья.

Предохранительная магия

К лечебной магии тесно примыкают магические обряды, целью исполнения которых было предохранение от различных болезней, «дурного» глаза (*сельмедема*), ведуна. Это – предохранительная магия. Одним из характерных обрядов, применявшихся мордвой для предохранения от эпидемий, падежа скота, было «огораживание» – *пирямо, перяма* (от *пирямс* – огородить, загородить). Описание его встречается у нескольких авторов, исследовавших в свое время мордву. «Когда бывает мор, хоть коровий, хоть людской, тогда ходят всем селом огораживать. Возьмут соху и везут ее девушки, не женщины (женщины не чисты, они не берутся, мужчины также не берутся, берутся только холостые парни). Таким образом, пройдет вокруг села народ, сняв пояса, у всех распущены волосы и косы» (Шахматов, 1910: 60-61; Маркелов, 1922: 97-98). При «огораживании» произносились слова, выражавшие желание избавиться от заразы, не допустить ее дальнейшего распространения. Так, в сентябре 1921 г. М.Т. Маркелов записал в с. Синенькие Петровского уезда Саратовской губернии от Надежды Сидоровой, 48 лет, следующую ворожбу: «Черькстасыник, пирясыник, заразаньть кярясыник, ухватса лайсыник, пакся пяв паньцыник, локшоса чавсыник» («Зачертим, загородим, заразу срежем, ухватами проколем, на конец поля угоним, кнутом побьем») (Маркелов, 1922: 98-99).

Магическое значение апотропея (оберега, предохранителя) придавалось кругу, который чертился сохой или делался нитками, чистоте молодого тела (девушки, парня), сохе, нитке. С мордовским обрядом *пирямо, перяма* очень сходен обряд «опахивания», встречаемый у соседних народов – русских, чувашей и других (Токарев, 1957: 132-133; Денисов, 1959: 131). «Огораживание» производилось и после засыпания могилы покойника землей. Возле земляной насыпи лопатой троекратно чертился круг. Это делалось в целях обезвреживания покойника.

Обряды предохранительной магии, применявшиеся для оберега от злого глаза, ведунов, колдунов, козней мертвых, были очень распространены среди мордвы. Так, при взятии невесты из родительского дома практиковалось троекратное обхождение всего свадебного поезда дружкой с большим ножом, а в некоторых местах, когда невесту выводили из дома, возле нее шел дружка (уредев) с косой, оберегая ее якобы от «порчи» ведуна (Примеров, 1870: 528).

И.И. Лепехин писал, что «дружка, стоя перед невестою безмолвен, держит в руках обнаженную саблю, которою помахивает от времени до времени... Как вынесут невесту на двор, то дружка с саблею кричит, чтобы все зрители стояли рядом и чтобы никто невесте навстречу не попадался, ибо встреча тогда за худой знак почитается» (Документы и материалы по истории Мордовской АССР, 1939: 146).

Перед домом жениха молодых встречала женщина, одетая в вывороченный полушубок с вывороченной же шапкой на голове, изображавшая медведя или быка. Обряд этот сохраняется до сих пор. Веником подметали дорогу молодым, чтобы им под ноги не попало заговоренное вещество и не испортило бы их. При заходе молодых в избу один из родственников делал несколько выстрелов в воздух, чтобы разогнать нечистую силу.

Предохранительной силой мордва наделяла огонь, выступавший в качестве оберега. Так, у кадомской эрзи Темниковского уезда Тамбовской губернии невесту, въезжавшую в дом жениха, встречали молодая женщина и девица. Первая держала в одной руке горящую свечу (в старину – пук зажженной лучины), а в другой – чашку с водой, вторая – сковороду с хмелем. Они три раза обходили свадебный поезд, протяжно выкрикивая: «Урьвиньге, тол лифтинь полазут, толсть коньдякс рапуньдяк!» («Сношенька, на твою долю я вынесла огонь, подобно огню будь здорова (цветуща)!»); «Урьвиньге, ведь лифтинь полазут, ведьсть коньдякс кумбулкстак!» («Сношенька, воду я вынесла на твою долю, подобно воде блистай (будь чиста)!») (Евсевьев, 2004: 180).

Много предохранительных магических обрядов было связано с погребением умерших. Приведу лишь некоторые из них. После выноса покойника из дома скамью, на которой он лежал, посыпали золой, вонзали в нее топор или нож, чтобы другие не умирали. Когда умершего погребали, все вещи в избе (посуду, лавки, стол) тщательно мыли, а родственники умершего непременно парились в бане. Придя домой с кладбища, старшая в доме бросала в сени косарь, чтобы умерший не возвращался и не пугал домашних; участники похорон переобувались; в целях очищения после поминок на кладбище перепрыгивали через огонь (Минх, 1890: 135; Новочадов, 1876: 405; Бутузов, 1893: 384; Балаковский, 1867: 292).

Суеверному населению повсюду чудились ведуны, призраки, козни «злых людей». Против них, для оберега от них совершались различные магические действия. Для того, чтобы отгонять от двора чужих домовых, в сараях вешались расколотые кувшины и горшки, челюсти животных; для предохранения дома от ведунов через забор на улицу вешался лапоть с оборками; для предохранения скотины от волков точили нож на шестке, говоря при этом: «Нож волкам в горло, скотину не отдавай»; чтобы ничего плохого не случилось в пути, поднимали с дороги солому или щепку, ломали ее надвое и бросали на две стороны; при продаже лошади, чтобы не отдать счастья, ее хозяин передавал поводья покупателю через полу шубы, а не голыми руками; из этих же соображений решительно отказывали в займах чего бы то ни было в первый день засева хлеба (Новочадов, 1876: 401; Минх, 1890: 57; Шахматов, 1910: 139; Примеров, 1870: 528; ЦГА РМ. Фонд Р-267, оп. 1, д. 3, л. 20, 111).

В качестве оберега использовались медвежьи черепа. Считалось, что нечистая сила, а равно и колдуны, которые имеют с ней связь, боятся медведя. А те, у кого медвежьего черепа не было, вводили на двор живых медведей, за что владельцам последних платили большие деньги. Взгляд на медведя как на зверя, сила которого действует очищающе от всякой нечисти, присущ и некоторым другим народам, например, белорусам. Русские крестьяне вешали медвежью лапу во дворе «от домового». У мордвы известны приемы массажа больного знахарками с использованием медвежьей лапы. Оберегами считала мордва лошадиные черепа. И сейчас на мордовских пасеках можно встретить такие обереги. Аналогичный обряд наблюдался у марийцев, удмуртов, чувашей, башкир и других народов.

Вредоносная магия (порча)

Первоначальная основа вредоносной магии (порча, сглаз, черная магия) восходит к существовавшей с древнейших времен межродовой, межплеменной и прочей вражде. Межплеменная, а точнее сказать межэтническая, рознь и на гораздо более поздних ступенях общественного развития сохраняет свое значение (хотя теперь уже второстепенное) как почва для веры в злую или черную магию, предназначение которой состоит в том, чтобы причинить вред определенному лицу или нескольким лицам. Даже у народов Европы

не ушло полностью в прошлое представление, что самые сильные колдуны – это люди какого-нибудь соседнего народа. У русских, например, таковыми считались финны, карелы, лопари, коми, татары, мордва. У всех народов Европы существовало такое же суеверно-боязливое отношение к цыганам как к колдунам и колдуньям; причиной тут является опять-таки та же межэтническая рознь (Токарев, 1957: 31; 1964: 81).

При расколе общества на антагонистические классы сверхъестественная губительная способность насылки порчи, сглаза стала приписываться не только представителям других народов, но и своего народа, односельчанам, своим же сельским ведунам, колдунам. Одним из наиболее действенных способов вредоносной магии считалось совершение различных заговоров и других магических манипуляций над какими-либо предметами, которые принадлежали жертве: волосы, ногти, след, одежда, остатки еды. «Когда хотят навредить человеку будь то мужчине, будь то женщине, - рассказывали в с. Алькино, - то с левого бока рубашки того, кому вредят, отрезают кусочек и что-нибудь делают, заговаривают кусочек, узнаешь – не наденешь, не узнаешь – наденешь рубашку и заболеешь. Иногда яйцо, или сахар, или пшено, или еще что-нибудь заговорят, а потом бросают под порог, не заметишь – пройдешь и заболеешь» (записано в 1961 г. от Н.М. Фудиной).

Иногда вещь, принадлежащую жертве вредоносной магии, клали в гроб с умершим (волосы, кусочки одежды и пр). Этот способ считался очень действенным. Его эффективность подтверждается и приводимым ниже рассказом, записанным нами в 1961 г. в с. Иванцево Лукояновского района Нижегородской области от А.Г. Лапантаевой, 1870 г. рожд.: «Говорят, злой человек собрал у женщины Б. волосы и еще кое-что и похоронил с умершим. Тогда женщина и заболела, давно заболела, долго лежит. Для того, чтобы человек выздоровел, в прошлом носили его, как умершего, на кладбище. Надо опустить его в могилу, снова поднять, принести домой, и тогда, говорят, выздоровеет. Предлагали и ей, да она не соглашалась».

Чтобы навредить вору, укравшему что-нибудь, ходили на кладбище к покойникам, обращаясь к ним со словами: «Покштят, бабат, тынь кривдань-правдань неецетяда, видичинь варчицятада, кие Матянь ярмакында саиндя, се ломаниньть костеньк кеденда-

пильгинда, тьяиньк угулца аштицякс, алында сярницякс и чурыцякс, чикарда чуфтыкс чикирдаза, чиник-вяник чарыйкс чараза» («Покойники дедушки и бабушки. вы, правду-кривду видящие, кто у Матрены деньги взял, у того человека высушите руки и ноги, сделайте его в углу сидящим, под себя срушим и ссушим, чтоб скрипучим деревом скрипел, и днем и ночью колесом вертелся») (Маркелов, 1922: 99).

С вредоносной магией связана профессия ведуна, колдуна. Она несколько противостоит знахарской, опирающейся прежде всего на знания разных лечебных трав и приемов народной медицины, к чему примешиваются, конечно, и различные шарлатанские магические средства, заговоры. Но различие это все же условно и не так резко. В реальной жизни колдовство и знахарство часто неотделимо одно от другого и сочетается в одном лице.

Ведуны, колдуны, по представлениям мордвы, как, впрочем, и других народов, более склонны приносить вред, чем пользу. Если же они и совершали полезные действия для одних, то они обязательно сопровождалась злыми действиями против других. Ведун мог будто бы так же, как и знахарь, вылечить больного, но он непременно переносил его болезнь на другого человека. Вот один из рассказов информаторов, записанный М.Е. Евсевьевым по этому поводу: «Ведун – ломань. Ведункс тонафлить, истят маштыця ломать улить, конат ведункс тонафтыть. Кона ломансь ведункс тонады, апак ведувак а кирьдеви, каждой вене лифлеме туи. Лиси турбава. Лифти толонь колган прок. Прязо ломань пряшка, верьде неяви теке колган, колган кечеть истят улить. Мельганзо сяткт кадовить. Лифни кудодо сэрейстэ. Эйкакшонтъ шачмосто сэвсазо. Конань ведун сэвсазо, се эйкакшось весе сэньчкады. Се эйкакшось уш а вельми, а лия шачияк кулозь. Вазонтъкак истя жо вазыямсто сэвсазо» («Ведун – человек. На ведуна учатся, есть такие знающие люди, которые обучают на ведуна. Который человек научится быть ведуном, от ведовства не может удержаться, в каждую ночь отправляется летать. Выходит из трубы. Летит, словно огненный клочок. Голова с человеческую голову, похожа на ковш. За ведуном остаются искры. Летает выше домов. При рождении ребенка съедает, которого (ребенка. – Н.М.) ведун съест, тот весь посинеет. Этот ребенок уже не выживает, а иногда и рождается мертвый. И теленка также может при отеле съесть») (ЦГА РМ. Фонд Р-267, оп. 1,

д. 3, л. 76). Вера в ведунов, колдунов цепко держится в быту у части мордовского населения вплоть до нынешнего дня.

Любовная (половая) магия

К первобытно-родовому строю относится также возникновение любовной (половой) магии, корни которой следует искать в приемах ухаживания с целью привлечения к себе лица противоположного пола. В этой области любви и брака магические обряды, по-видимому, не менее древние, чем в области охраны здоровья. В то же время они сохраняются и у народов, находящихся на высоком уровне исторического развития. Живучесть любовной (половой) магии можно объяснить и законами классового общества, которые также не совсем благоприятствуют естественному удовлетворению стремлений человека в этой области. В условиях дореволюционного прошлого молодые люди, как правило, находились в униженном положении; вопрос их женитьбы или замужества решался родителями, которые стремились выдать дочь замуж или женить сына по расчету, смотрели на брак с точки зрения экономической выгоды. «В женитьбе своих детей, - писал И.И. Лепехин в XVIII в., - отцы имеют совершенную власть и не требуют на то ни малейшего детей согласия». Мало что изменилось в этом отношении и в XIX веке. «Браки у мордвы, - сообщал один из местных корреспондентов, - совершались большей частью по воле одних родителей; жених и невеста часто до самого брака и не видали друг друга» (Лепехин, 1771: 170; Иванцев, 1894: 572).

Девушка обычно могла лишь мечтать о любимом. Отсутствие других путей привлечения к себе любимого человека заставляло ее, как и парня, прибегать к средствам религиозно-магическим, к различным способам «привораживания» или «отвораживания» человека. Кроме того, не всегда любовь одного к другому находит взаимное чувство, и это порой заставляет людей прибегать к магии.

Обряды по «привораживанию», «присушке» парня к девушке или, наоборот, называются у мордвы эждямо, эждема (от *эждямс* – согреть) и состояли главным образом из словесного заговора, например, такого: «Ине ведь, ине ведьсэ ашо кудо, ашо кудонтъ конясо ашо доска, ашо доскантъ лангсо ниле гулькат и палсить, и нолсить. Истя Петря Олдань вечкессэ и кельгессэ» («Великая вода, в великой воде белый дом, на крыше белого дома белая доска, на

белой доске четыре голубя и целуются, и лижутся. Так Петр Олду пусть любит и ласкает») (Paasonen, 1941: 189).

Такой же по существу заговор произносился о том, чтобы девушка полюбила парня: «А фу, фту! Ай. Нишке-паз, корьмилець, ай, Вере-паз корьмилець, макст паронзо, макст лезэээ, а фу, фту! А мон пуван, а мон сельган. Сась иневедень томбальде сиянь баба, Нишке-пазонь кельсэ-валсо. Се пуви, се сельги, а фу, фту! Кода сы тундонь чи, мазы чи, кодане пандо бокс лисить цецят, кармить светямо, кодане пазнэ и народнэ вечкевить и кельгевить, истя Петрянь Олда вечкессэ, истя неявозо мазыстэ, а фу, фту! Кодане сы кизэ чи, мазы чи, кодане вирь оршы, кода народ молить вирьс, кодане народнэ, пазнэ вечкеви и неяви весемене мазыстэ, истя Петрянь Олда вечкессэ и кельгессэ, и неявозо мазыстэ, а фу, фту! Кодане рижой эльде вашии, вашендэ мельга яки, нолси-палси эйсэнзэ, коданя вечкеви-кельгиви, истяня Петрянь мельга Олда яказо, нолсезэ и палсезэ эйсэнзэ, вечкевезэ Петра, а фу, фту!» («А фу, фту! (Междометие-заклинание – Н.М.) Ай, Нишке-паз, кормилец, ай, Вере-паз, кормилец, дай добра, дай пользы, а фу, фту! Не я дую, не я плюю. Пришла из-за великой воды серебряная бабушка, с языком-словами Нишке-паза, она дует, она плюет, а фу, фту! Когда придет весенняя пора, когда под горой расцветут цветы, как богу и людям любимы они, так пусть Петра Олда любит, так пусть Петр выглядит красивым, а фу, фту! Когда придет летняя пора, красивая пора, когда лес нарядится, народ пойдет в лес, как лес людям, богу любим, и видится лес всем красивым, так Петра Олда пусть любит и лелеет, и так пусть он ей видится красивым, а фу, фту! Когда рыжая кобыла ожеребится, за жеребенком ходит, лижет-целует его, как любит-лелеет, так за Петром пусть Олда ходит, ласкает и целует его, так пусть любит Петра, а фу, фту!» (Там же: 196).

В любовной магии применялся и контактный тип (давали «привораживаемому» выпить наговоренный напиток, смешанный с потом). «Чтоб жених полюбил снова свою невесту или муж – жену, не покидали их, надо вытирать с тела платком пот, выжать платок и дать пить жениху или мужу с вином натошак. И все будет в порядке» (записано в 1962 г. от Н.М. Фудиной, с. Алькино).

Наряду с «привораживанием» применялась и «отстуда» (кельмевтима, кельмофтема от *кельмевтеме*, *кельмофтеме* – заморозить), целью которой было поссорить влюбленных супругов, унич-

тожить любовь кого-то к кому-то. Вот один из этих заговоров: «Иневедень томбале покш пакся куншкасо ули покш пандо, пандонть кругом пиже луга, пандонть лангсо ледонь кудо, се кудосонть ледонь баба, ледонь сорока прясонзо, ледонь руця лангсонзо, ледонь каркс перьксэнзэ, ледонь карть пильгсэнзэ, ледонь куслят сон каясь, се куслятнеде Левань андызе, кельмесь Левань седеезэ, печька лангс кузи, а эжи. Кода се куслятнеде кельмесь Левань седеезэ, истя Машадояк кельмезэ седеезэ, илязо эже пиньгень пиньгс» («На той стороне великой воды большое поле, посреди поля большая гора, вокруг горы зеленый луг, на горе ледяной дом, в том доме ледяная бабушка, ледяная сорока на голове, ледяная рубашка на ней, ледяным поясом опоясана, ледяные лапти на ногах, ледяной кисель она подала, киселем Леву накормила, остудилось у Левы сердце, так пусть и от Маши остынет его сердце, пусть не нагреется весь век») (Paasonen, 1941: 199-200).

Хозяйственная магия

До нашего времени дошло не так уж много религиозно-магических обрядов, связанных с различными областями хозяйственной деятельности мордвы, но не подлежит сомнению, что в отдаленном прошлом этих обрядов было больше. Люди пытались посредством их обеспечить плодородие полей, приплод скота, успех в других хозяйственных делах и промыслах.

Из различных типов колдовских приемов, употреблявшихся в хозяйственной магии, у мордвы, как и у русских, преобладал, по видимому, имитативный принцип, часто в сочетании со словесной (вербальной) магией. Человек стремился помочь процессам, происходящим в природе, подражая им в своих действиях, имитируя их, прибегая к какому-то сходству явлений. Чтобы вызвать дождь – обливались водой, чтобы подул ветер – свистели. Когда сажали картофель, связывали хвост пашущей лошади в узел. Думали, как велик узел, такими же уродятся картофелины. Считали, что сидеть за столом на большом расстоянии друг от друга нельзя, так как урожай уродится редким, плохим (Шахматов, 1910: 141; ЦГА РМ. Фонд Р-267, оп. 1, д. 3, л. 111).

Когда сеяли коноплю, надевали рваные рубашки, чтобы конопля уродилась на рубашки. Жители с. Вертелим Старошайговского района РМ рассказывали, что в прошлом при посеве льна рано ут-

ром, еще до выгона стада, крестьяне выходили в поле, снимали штаны и начинали сеять лен, прося при этом Пакся-аву уродить его на штаны. Подобный обряд (сеять без штанов) практиковался и у русских (Румянцев, 1936: 261). Смысл обычая сеять без штанов заключается, по-видимому, в идее оплодотворения земли, которая связывалась с представлением о плодородии самого человека, о его воспроизводящей способности.

После обмолота копны на ее месте собирали кучку земли, чтобы и на будущий год там была копна. Зимой, перед Новым годом, ходили на гумно и зубами дергали соломинку. Если выдергивали с полным колосом, считали, что в семейной жизни в новом году будет полный достаток, а если с пустым, то считали, что жизнь будет бедной. При завершении жатвы последний связанный сноп катали по полю, говоря: как этот сноп густой, таким пусть будет урожай в будущем году. Снесется курица в первый раз, яйцо брали через варежку и катали в решете, говоря: «Сколько в решете дырочек, столько пусть будет яиц». На Новый год во всех домах мочили и ели горох, чтобы он уродился в новом году крупным, хорошим. При постройке нового дома место, для него отведенное, предварительно распахивали и засеивали зерном, чтобы в доме водился хлеб (записано от А.Н. Биюшкина, с. Иванцево; Можаровский, 1893: 348; Маркелов, 1922: 106-107). По мере того, как все более накапливались подлинные знания и опыт, росли производительные силы, вера в религиозно-магические обряды, в том числе и хозяйственную магию, затухала.

Другие виды магии

Среди других видов магии, применявшихся мордвой, отметим магию беременности и рождения, которая своим происхождением также архаична. Бесплодие женщины и смерть малолетних детей мордва считала самым большим несчастьем. «В нашей деревне, - рассказывал А.А. Шахматову житель мордовского с. Оркино Саратовского уезда Саратовской губернии в начале XX в., - если женщина не родит, то очень тужит. Можно найти таких; я знаю одну, ее называют баба Лабан. Она умеет ворожить; я отлично ее знаю. Она сделает куклу из теста – это будто ребенок, и пойдет в полночь вместе с нерожавшей женщиной на берег реки. Женщина упадет ничком, без пояса, без креста, распустив свои волосы. А старуха начнет что-то нашептывать. Пошепчет-пошепчет, подует и скажет:

«На вот это тебе (вероятно, Веды-аве. – *Н.М.*), а нам дай своего. Мы просим у тебя и сами мы даем тебе». Встанут и уйдут. После этого женщина начнет рожать» (Шахматов, 1910: 82-83).

«Когда молодая не рождает, - рассказывали в с. Алькино, - то ходят просить Веды-аву. Ночью делают из тряпок куклу, и молодая со старухой идет к воде. Куклу бросают в воду, говоря при этом: «Веды-ава, Веды-атя, максода шабанят ламоня (дайте много детей. – *Н.М.*). Возвращаться надо, ни с кем не разговаривая» (записано в 1961 г. от У.П. Батаевой). Перед родами бабка-повитуха давала роженице выпить раствор соли, предварительно исполнивши над этой солью какой-то заговор. Как только ребенок появлялся на свет, она клала ему под бок березовый прут (для оберега) или нож, а мать ребенка умывала через ухват водой, наговоренной на шестке (от сглаза) (Можаровский, 1893: 345-346).

В прошлом мордовки рожали обычно в бане. Повитуха до прихода роженицы готовила два веника, причем для девочки березовый, а для мальчика дубовый, на пол стелила солому. Сюда же приносила нож, ножницы, топор, служившие в качестве оберега от ведуна. Обязательным считалось протопить баню не менее трех раз. В одном из эрзя-мордовских сел Самарской области зафиксирован обычай при рождении двойни топить шесть бань, в противном случае один из детей может якобы умереть, его «украдет» покровительница воды и деторождения Веды-ава (Никонова, 1995: 37).

К магии «военной» можно отнести обычай гадания на святках, когда молодые ребята, подлежащие призыву, ходили ночью с кольями на пруд и опускали их в прорубь: кто из них легче выдергивал через некоторое время из замерзшей проруби свой кол, считали, что тот освободится от призыва, а кто совсем не вынимал, тот обязательно будет взят на службу в армию (Минх, 1890: 47).

Реалистическое отношение к действительности со временем отодвигало на задний план суеверно-религиозное, в том числе магическое. Но это не означало, что они в настоящее время не существуют и являются лишь предметом научных исследований. Магические представления и действия отличаются живучестью, цепко держатся в сознании и быту значительной массы людей, в том числе мордвы. Они предаются забвению лишь в процессе подлинного роста не только благосостояния, но и общей культуры народов.

ДОХРИСТИАНСКИЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРАЗДНИКИ

Народным праздникам, обрядам, фольклору принадлежит огромная роль в извечной деятельности человека по освоению и обустройству окружающей среды, этнической территории как жизненного пространства. Каждый день мордвина-крестьянина, а мордву с полным на то основанием можно назвать народом крестьянским, сопровождался целостным комплексом праздников и обрядов, обычаев, поверий, народных знаний, примет. Они составляли традиционный аграрный круговорот, своеобразный годовой цикл неписаного земледельческого праздничного календаря, к которому с христианизацией примкнули и престольные (храмовые) праздники.

Как уже было показано выше, в старину элементы среды обитания – земля, вода, лес, поле, луг, ветер, небесные тела, кладбище, жилище и хозяйственные постройки обожествлялись, сакрализировались. Окружающий мир со всем его обжитым пространством функционировал в качестве здорового (не надломленного, не ущербного, не порушенного) организма в своем собственном годичном круге праздников, обрядов, обычаев, наблюдений за чередой природных циклов. Каждая деревня, как частица всего этноса, имела свое годовое календарно-астрономическое «колесо», вращавшееся от одного дня, недели, месяца, времени года (зимы, весны, лета, осени) к другому, составляя годовую ось жизни людей.

Отличительной особенностью этносоциальной и этнокультурной жизни мордвы вплоть до начала XX в. было бытование сельской общины и сохранение общинного землевладения, что во многом определяло повседневный уклад мордовского крестьянства, характер не только этносоциальных связей, но и ритуальную сферу. Даже в советское время смена уклада жизни шла очень медленными темпами. Если на одном полюсе были колхозные и партийные собрания, то на другом – моления на кладбищах, у святых источников, у домашних икон. Общегосударственные, безрелигиозные, советские праздники и обряды так и не смогли вытеснить деревенские, поскольку этносоциальное сознание каждого крестьянского сообщества, каждой деревни как микромира хранило в своей коллективной памяти те этнокультурные и этнобытовые модели поведения, что были созданы и приняты всеми жившими ранее поколениями.

Многие мордовские озксы (от слова *озномс*, *озондомс* – молиться) ведут свое происхождение со времени первобытно-общинного строя и возникали, по-видимому, не просто как религиозно-магические обряды, а в тесной связи с трудовой, хозяйственной практикой, из традиций общинных работ. Впоследствии к ним примешались разные магические представления, молитвы тем или иным божествам, жертвоприношения. В праздниках-озксах мордвы очень четко прослеживается их связь с хозяйственной деятельностью, и прежде всего с земледелием. Они могли быть общинными, т.е. устраивались всем селом, когда имелись в виду интересы всего общества (первый выгон скота на луга, начало пахоты, сева, уборки урожая), и семейными, когда имелись в виду интересы отдельной семьи.

«Общественные моления, - отмечал М.Е. Евсевьев, - всегда совершались за деревней у ручья или родника, а так как в старое время леса находились всегда близко к деревне, то моления обычно происходили у опушки леса под дубом, вязом, липой, березой или сосной, но осину и ель мордва избегала. На одних моленьях участвовали одни только мужчины или только одни женщины, а на других могли участвовать те и другие вместе. Жрецов для совершения обрядов у мордвы не было. Семейные моления совершались старшими в доме, обычно хозяйкою дома, а на общественных молениях для совершения обрядов и чтения молитв каждый раз выбирались особые старики или старухи. Обычно выбирались одни и те же лица» (Евсевьев, 1925: 188). Эти старики и старухи назывались озк-атями (*озкс* – моление, *атя* – старик), озкс-бабами (*баба* – бабушка) или инь-атями, инь-бабами (*ине* – великий, великая).

Основным моментом всех озксов было жертвоприношение божествам, их кормление, преследовавшее цель приобрести их расположение. С этой же целью на озксах произносились молитвы – *озномат* (эрз.), *озондомат* (мокш.). За день до озкса мылись в бане и надевали чистое платье. В дни наиболее важных озксов не работали. Работать в это время считалось за грех. При молении обращались на восток, руки воздевали к небу ладонями вверх или скрещивали их на груди ладонями под мышки, и кланялись, вставали на колени или падали ниц.

Большинство мордовских озксов не имело точной календарной даты проведения. Они, как правило, были связаны с началом,

серединой или завершением тех или иных работ. Поскольку мордва исстари была народом земледельческим, то вполне понятно, что озксы, связанные с земледелием, занимали ведущее место в календаре мордовских озксов. Значительная часть их посвящалась также животноводству и пчеловодству, первоначальной формой которого было бортничество.

Зимний цикл

Центральной темой зимнего цикла аграрного календаря, т.е. времени, когда не производятся полевые работы и деятельность крестьянина сосредоточена на его усадьбе, являлась тема обработки полученных летом и осенью продуктов и наблюдений над природой, отражающих желание предугадать грядущее. Описаний оригинальных мордовских обрядов, связанных с зимним циклом сельскохозяйственного года, в литературе почти нет, до нас дошли лишь фрагментарные сведения о том, что мордва период зимнего солнцестояния и поворота солнца на лето (начало прибывания дня) отмечала праздником *калядань чи* (эрз.), *калядань ши* (мокш.), т.е. «день коляды». В праздник «зимних святок» – коляды совершались разнообразие магические обряды, целью которых было обеспечение благосостояния в будущем году. Многие элементы праздника коляды составили позднее бытовое содержание праздника Рождества Христова. В эти дни ребяташки ходили по домам, пели колядки и собирали пирожки (мокш. *калядань нярякат*, эрз. *калядань прякинеть*). Причем обычай этот был весьма распространен среди мордвы.

«Накануне Рождества, - писал А. Минх, - в мордовских селениях Хвалынского уезда (Саратовской губернии – Н.М.) пекутся в честь коляды небольшие сдобные пироги, имеющие вид коня; во время святок молодежь собирается в особую избу, где проводят вечера в игрищах, начиная с того, что сжигают нарочно изготовленное соломенное чучело; затем идут песни и пляски. У мордвы с. Оркино (Саратовского уезда) дети колядуют под Рождество, и им подают лепешки, называемые «колядашками»; утром на рождественский сочельник мордовские мальчики и девочки, лет десяти, колядуют под окнами изб и, выстроившись в ряд, поют: «Каляда! Шачезэ сюрось. Каляда! Ажияшка олгозо. Каляда! Чирькешка колозозо. Каляда! Калядашка зерназо. Каляда! Лупушки-лапушки.

дайте нам пирожки» («Коляда! Родился бы хлеб соломой с оглоблю, с дугу колосом, с колядовую лепешку зерном») (Минх, 1890: 90-91).

Во многих местностях колядовали не только дети, но и взрослые, просили Коляду об урожае хлеба. «В каждую избу, - писал М.Е. Евсевьев, - перед тем как начать петь коляду, бросают горсть разных хлебных зерен со словами: «Тити-пити, сараскетъ, зняра зернат каинь, зняра одоният пиресэнк улест» («Тити-пити (междо-метие. – Н.М.), курочки, сколько зерен я бросил, пусть столько одоньев будет у вас в гумне») (Евсевьев, 1966: 374).

В это время некоторые из крестьян (мужчины и женщины), сняв кресты, с распущенными волосами, без поясов, выходили в поле гадать. Ходили на перекресток дорог (*ки рашко* – эрз., *ки рашка* – мокш.), падали ниц и слушали: если год будет хороший, тогда слышится будто бы скрип, точно везут снопы, если плохой, то – грохот, словно куда скачут. А если будет мор на коров, тогда ревут коровы, если будет здоровый год, тогда коровы стучат рогами. Если будет людской мор, слышится вопль, не будет мора – пение песен. Женщины выносили на улицу конопляные мочки и оставляли их на ночь. Если мочка заиндевет, то в наступающем году будет хорошая конопля. Об урожае гадали и на снопах хлеба; на ночь выставляли на колья снопы ржи, пшеницы и других хлебов, на котором будет больше инея, тот уродится лучше (Снежницкий, 1870: 707; Шахматов, 1910: 81; Маркелов, 1922: 106-107).

В канун Нового года (*Од ие* – эрз., *Од киза* – мокш.) стряпали «орешки» (*пештть* – эрз., *пяштть* – мокш.), жарили поросенка, гуся или курицу. Вечером устраивали озкс. Хозяйка брала в руки сначала каравай хлеба и, качая его над головой, просила Пакся-аву, чтобы уродился хлеб; потом, взяв в руки чашку с «орешками», просила Вирь-аву об урожае орехов. Качая жареного поросенка, она просила Юрт-аву, Юрхт-аву о размножении скота. Вечером молодые парни, нарядившись в вывороченные шубы и шапки, взяв в руки веники, ходили по домам и собирали «орешки». При этом разговор с хозяевами вели по-русски: «Давай, бабай, орешки!» Хозяева, вручая их парням, говорили: «Нада, нада пештенят, тевсь икелев молеза, чачеза сюра, раштаст жуватат» («Нате, нате Вам орешков; молитесь, чтобы дело шло вперед, чтоб уродился хлеб и умножился скот»). Вениками били тех, кто не давал им орешков

или говорил что-нибудь неприятное. А большею частью вениками пугали детей, которых в этот вечер обыкновенно прятали от ряженных по чуланам. Собрав орешки по всему селу, парни делили их между собой поровну и съедали (Евсевьев, 1915: 31-32; 1966: 376-377).

В день Рождества Христова мордва, как и русские, молили свиную голову. Вечером свиная голова ставилась на стол рядом с горшком каши с воткнутой в нее ложкой, караваем хлеба, чашкой яиц и другими кушаньями. Перед иконами зажигалась свеча. Хозяйка дома читала вслух следующую молитву: «Вере паз, покш паз, кормилец, кардаз сярка матушка, Середа – азэрава, Пятница – Прасковья, Чокшнынь зоря – Дария, Валцкинъ зоря – Мария! Вана тынк лемезынк тувынь пря пидиник, кши-сал анэкстынек. Ванэда ванэмнеценк, трыда трымнеценк. Зняра кашанть ямксэнза, максэда миндеенек зняра зрьме, пара. Ванэда мастэр ланга якамста сякэй таркада, лихойде, злодейде. Ве боксынык чи пазысь, омбыце боксынык ков пазысь, а велькснэнэк сонць пазысь. Покштят-бабат, тыньгак ванэда якамста-пакамста и стямста, и прамста. Куд-юртава корьминець, тонгак ванэк» («Всевышний, великий бог, кормилец, Кардаз-сярко, матушка! Среда – хозяйка, Пятница – Прасковья. Вечерняя заря – Дарья, Утренняя заря – Марья. Для вас мы сварили свиную голову, приготовили хлеба-соли. Берегите, что вам нужно беречь (т.е. живущих в сем доме). Питайте, кого вам следует питать. Сколько крупинок в этом горшке, дайте нам столько добра и богатства. Берегите нас в то время, когда мы ходим по земле, от всякого зла, лиходея и злодея. Пусть будет по одну нашу сторону солнце-бог, по другую – луна-бог, а над нами – сам бог. Прадеды и прабабушки (перечисляет всех), и вы берегите нас, когда мы ходим, встаем, ложимся. Хранительница дома Юрт-ава, кормилица, храни нас и ты») (Евсевьев, 1966: 374-375).

Затем хозяйка отрезала с поставленного на стол каравая горбушку, клала на нее разрезанное на четыре части яйцо и несколько ломтиков свинины, обводила горбушкой несколько раз стол, после чего лежавшие на ней ломтики предлагала присутствовавшим членам семьи. Каждый из них, беря с горбушки кусочек, поминал предков, говоря: «Дедушки, бабушки, да будет на нас ваше благословение. Я молиться не умею, не оставляйте меня без своего питания и хранения» (Там же).

В день Крещения пекли из теста лошадок, другие фигурки в виде скотных дворов с коровами, овцами, свиньями, куриные гнезда с курами и яйцами, улы, одонья, а вечером устраивали моление. В этот и на следующий день катались на лошадях также, как русские на Масленицу. Если кто-то не покатался, считали, что божество двора *Кардаз-сярко* (эрз.), *Кардонь-сярхка* (мокш.) будет щекотать его лошадей, и они отощат.

Таким образом, озксы и магические обряды, сопровождавшие зимний цикл сельскохозяйственного года, хотя и варьировались, имея некоторые локальные особенности, отчетливо проникнуты стремлением предугадать и обеспечить в новом году хороший урожай хлебов, других культур, приплод скота, словом, благополучие в жизни людей.

Весенне-летний цикл

Весенне-летний цикл мордовских озксов открывал *ливтема-совавтома озкс* (эрз.), *лихтема-сувафтома озкс* (мокш.) – моление первого выгона скота (*ливтемс* – выпустить, *совавтомс* – впустить), который обычно проводился в начале апреля. Моление это совершалось на окраине села, на выгоне. Здесь собиралась вся деревня, туда же пригоняли скот. Огонь в этот день во всех домах заливался водой. На месте моления трением сухих деревянных брусьев добывали *од тол* – новый огонь и разводили костер. От этого костра каждый домохозяин брал себе в горшок нового огня и затем поддерживал его в горнушке целый год, вплоть до следующего моления. Тут же расчищали вырытую издавна яму, устраивали на столбах из досок помост, крытый дерном. Во время моления на середину помоста ставили горшок с новым огнем и под ним по яме три раза прогоняли скот, проходили сами (Евсевьев, 1966: 398-399).

В с. Урюм Тетюшского уезда Казанской губернии (ныне Тетюшского района Республики Татарстан. – Н.М.) на молении выгона скота произносили молитву, в которой просили христианских святых, принимавшихся мордвой за богов, покровителей тех или иных пород скота и пчел, которые также считались за домашнюю скотину, дать им здоровья, мягкую травку со спориной и сладостью, холодную водицу. «Флор-лавер – алашень пас, Лась святая – траксэнь пас, Настасия – ревынь пас! Алашатне работаст, эльдетне вашияст, икелий молест, раштаст; тракснэ ловцыяст, вазыяст, ре-

ветне – поныяст. Зосей святой – мекшень пас! Лифни мекшне медне кандэст: лифнест, нарваст, велет панист» («Флор-Лавер (считается за одно лицо. – Н.М.) – лошадиный бог, Лась святая (Власий святой) – коровий бог, Настасия – овечий бог! Лошади работали бы, кобылы жеребились бы, размножались, коровы были бы молочны и телились бы, овцы имели бы густую шерсть. Зосей (Изо-сим) святой – пчелиный бог! Чтобы пчелы летали, мед таскали, детву разводили, рои гнали») (Там же: 399).

Следующим важным моментом весенне-летнего цикла были обряды, связанные с севом яровых хлебов. Они выражали стремление людей как можно лучше обеспечить урожай хлебов. Моление, устраивавшееся всей общиной перед началом сева, называлось *кереть озкс* (эрз.), *керяд озкс* (мокш.), т.е. моление сохи, плуга. В некоторых местах оно носило название *сабан озкс* (*сабан* – деревянный плуг). *Кереть* (эрз.), *керяд* (мокш.) – старинное, в настоящее время забытое, мордовское название плуга, сохранившееся в обозначении озкса, посвященного началу сева. Он совершался всей общиной в конце деревни. От каждой семьи приносили петуха или селезня, которые на месте озкса резались и варились. В некотором отдалении от караваев хлеба расстилали белую скатерть, ставили на нее хлеб-соль и вареную птицу.

Назначенные для моления старики становились возле скатерти лицом к востоку, и один из них произносил следующую молитву: «Шкай-паз, кормилец! Тряй пас, тиряней! Тоньдеть минь ознытама, пидинь-панинь кши марта: акша алынъ ейшниця, эрик вайме сы-вельне и траксынъ и ревынь; ознытама, алэв сюкпре макстама, тон примак минь сюкпренекень. Маряк маряй пилицыт, вант нее сельмысыт, панчк келий кенкшцень, варжак валда вальмават, макст тенец шаче сёра. Мезе видихть мастэр ланкс, мезе зерна ёрдайхть, макст келий коренне, эчке шужерьне, кувака колоске, пешксе зёрнане. Макст, Шкай корьманей, вярде пиземне, лембе онфке. Минь вяштяма кувака валдаши, ознытама шаче сёрынъ кис, раштай скотинанъ кис, шачинь-касынъ кис, аф машты эрьмень кис. Мокшень ила ветятама, чопыда ведет, вант валда шидет, плахой часттэт, пувай вармадыт» («Шкай-пас, кормилец! Тряй-пас, кормилец! Тебе мы молимся с печеным хлебом, с яичницей из белых яиц, с мясом и коровьим, и овечьим. Молимся, вниз поклоны делаем, ты прими наши поклоны, услышь твоим слышащим ухом, взгляни видящим

оком твоим, открой широкую твою дверь, взгляни в светлое окно свое, дай нам урожай хлеба, что посеют в землю, какое зерно бросят – дай им широкий корешок, толстую соломушку, длинный колосок, полное зернышко. Дай, Шкай кормилец, сверху дождичка, теплую росицу. Мы просим у тебя долгий светлый день. Молимся за урожай хлеба, за размножающийся скот, за родящихся и растущих, за некончающееся богатство. Молимся, мокшанский обряд ведем, чего просим, того дай, чего боимся, от того храни. Храни нас в темную твою ночь, храни и в светлый день от плохого часа твоего, от дующего ветра твоего») (Там же: 397-398).

Завершив молитву, назначенные для моления старики обходили все принесенные караваи, вырезали из них по кусочку (*озэн-дема пал*), складывая их в особую корзинку, туда же клали кусок мяса селезня и вешали ее на стоящий тут же вяз. По окончании этой церемонии участники моления разбирали свои караваи десятками, на которые обычно делились земельные паи, садились обедать. Победав, назначали день, когда выезжать на посев, и человека, который должен был выезжать первым. Для этого обычно выбирали счастливого общинника, у кого хлеб родился лучше и нога считалась легкой. Сельскому старосте наказывали следить за тем, чтобы кто-либо другой не выехал раньше выбранного дня и затем расходились по домам.

Как отмечал М.Е. Евсевьев, приведенную выше молитву и ряд других описанных им молений, он зафиксировал со слов 70-летнего урюмского старика Ивана Петровича Исаева, который обычно выбирался общиной для их ведения. Ученый сообщал, что во время последнего посещения им этого села в 1915 г. общественные моления уже не совершались в этом селе, а И.П. Исаев замаливал свои старые грехи за мордовское жречество: два раза ходил в Новый Иерусалим, Киев и в Троице-Сергиевскую лавру (Там же: 398).

Через некоторый промежуток времени после посева яровых хлебов, проводившегося обычно в конце апреля – начале мая, справлялся новый общинный молян – *сараз озкс* (эрз., мокш. *сараз* – курица). Свое название это моление получило оттого, что на нем приносились в жертву куры. Озкс посвящался божеству поля Норов-аве (Пакся-аве). Кур резали на месте моления и варили в общих котлах. Перед трапезой обращались к божеству поля со следующей, к примеру, молитвой: «Норов-ава, Норов-паз, норовонь покш корь-

милець, ума межасо кудот-чить, сеске таркат-эземеть, ума межасо эрят, паксянь перть якат, соказь ума ланга, видезь суро юткова. Вана тонеть сынек суюкунямо-энялдомо, пешксе кедьге маро, мазы леметь кундамо, ашо паро кедьнесэ, шожда паро мельнесэ кандынек тетть кантке – тюжа мазы сараске, почаня толгине. Суюкунинек-пульзинек, прянок алов меньдинек, паро мельсэ ознутано, паро сельмсэ варштак! Макст шачи суро, сови эрьме, макст тенек истямо суро, олгинесь эчкине, прясь стакине. Норов-ава, Норов-паз, кода минь суюкунинек, истя суюкуняст видень суронок, эчке олгонок. Кода прянок меньдинек, истя прясст меньдявост! Вана тетть, Норов ава, тюжа мазы алнэть, вана тенеть суюкорнэть! Суюкпря маро кандынек, таштонть саик, одонть максык, пештитть ума лангонок, пештитть тиньге пиринек!» («Норов-ава. Норов-паз. глава поля, кормилица, на полевой меже твой дом, там же твое место-скамья, на полевой меже живешь, вокруг поля ходишь, ходишь по вспаханному полю, по посеянной ржи. Вот тебе пришли кланяться-проситься, с полной ношей, красивое имя твое вспомнать, белыми хорошими руками, с легким сердцем принесли тебе жертву – желтую красивую курицу, с рассыпчатыми перьями. Кланяемся-кланяемся, головы вниз сгибаем, с добрым сердцем молимся, добрыми глазами взгляни! Дай нам хлеба, возрастающего богатства, дай нам такого хлеба, чтоб солома была толстой, колос – тяжелым. Норов-ава, Норов-паз, как мы кланялись, так пусть кланяются посеянные нами хлеба, толстая наша солома. Как мы сгибали головы, так пусть их головы сгибаются! Вот тебе, Норов-ава, желтые красивые яйца, вот тебе пирожки! Со склоненной головой принесли, старое возьми, новое дай, наполни наши поля, наполни наши гумна!») (Paasonen, 1941: 16).

Много общинных молений совершалось летом. В начале июня проходило моление *алашань озкс*, посвященное лошадям (эрз., мокш. *алаша* – лошадь). Если иметь в виду, что для земледельца в прошлом лошадь была незаменимой опорой в хозяйстве, залогом и источником его благополучия, то будут понятны причины проведения этого озкса. На нем мужчины молились о здоровье и размножении лошадей. Так, в с. Бaeво Ардатовского уезда Симбирской губернии (ныне Ардатовского р-на РМ) Х. Паасонен записал в 1899 г. следующую молитву, произносившуюся мужчинами этого села во время *алашань озкса*: «Вере-паз, корьминець, макст минек

алашатнень седейзыст седей вийне, пильгенезыст – шумбрачи, велева ютамсто ведун ломаньде ваньць сынст, колдун ломаньде пирить сынст, нолды ашо коромнэс, нолды пиже тикшенес, а тыньгак покштят-бабат, улезэ чанстиньк-милостиньк, арседе парыне. Кардо-сярко матушка, анды-симди, ваны-пири лихой ломаньде» («Верепаз, кормилец, дай нашим лошадям силу сердца, ноженькам их – здоровья, при прохождении по селу береги их от человека-ведуна, загороди от человека-колдуна, пусти на чистый корм, на зеленый луг, и вы, прадедушки-прабабушки, да будет ваша милость, желайте добра. Кардо-сярдо матушка, накорми-напои, обереги-загороди от лихих людей») (Там же: 38).

Через неделю после алашань озкса совершался *скал озкс* или *тракс озкс* (эрз. *скал*, мокш. *тракс* – корова). Подобно лошади, корова также была важной опорой хозяйства, кормилицей семьи. Этот озкс сопровождался молитвой о сохранности и приплоде крупного рогатого скота (Смирнов, 1895: 240; ЦГА РМ. Фонд Р-267, оп. 1, д. 2, л. 53).

Одним из самых торжественных и многолюдных летних молений был общинный *веле озкс* (эрз., мокш. *веле* – село), проводившийся в конце июня в течение трех дней. В первый день резали быка, во второй – телку, варили пиво. В первые два дня молились Верьде Шкаю о здоровье сельчан и урожае хлебов, а в последний – о здоровье солдат, находившихся в это время на военной службе, чтоб Верьде Шкай дал им легкую службу, чтобы начальники не обижали их, чтобы они вернулись домой здоровыми. Для этого дня оставляли бочку пива, варили кашу. В молении участвовали и мужчины, и женщины, и дети, не расходились до позднего вечера. Старшие пили общинное пиво, а молодежь заводила игры. Особенно популярной была игра – бег за лепешку *цюкырынъ ласьф-тема* (мокш.). Вызывались бегуны попарно. Одному из них давали сдобную лепешку под мышку, он пускался бежать, а другой должен был его догнать. Если догонял, то брал эту лепешку себе, в противном случае она оставалась у напарника (Евсевьев, 1925: 192).

Накануне сенокоса (начало июля) устраивали луговое моление (мокш. *лайме озкс*), на котором резали двух овец и просили Шкай помочь скосить луга, высушить хорошо сено и сметать его в стога, чтобы оно пошло на здоровье скоту, чтобы скот тучнел от него. А перед прополкой полей проводили моление, посвященное началу

прополки полевых овощей (мокш. *пакся иможонь кочкама озкс*, эрз. *пакся эмежень кочкамо озкс*), на котором просили божество поля Норов-аву помочь в работе: «*Пильге виень или сае, сельме виень или машто*» («Силы ног не забирай, силу глаз не уничтожь»). Когда созревали хлеба (август), проводили моление, посвященное ветру (мокш., эрз. *варма озкс*), на котором просили божество ветра Варма-аву не губить урожай, не пускать «своего ветра на созревшие хлеба во время уборки сена, во время уборки соломы» (Raasonen, 1941: 41).

К летним молениям относился *грань озкс* – моление на грани, т.е. на меже, отделявшей поля одной сельской общины от другой. На этом озксе молились Норов-аве об урожае хлебов и о спорине в хлебе, без которой он мало питателен, и чтобы спорина эта не ушла к соседям на поля. По поверьям мордвы, спорину могли взять к себе на поля соседние деревни, для этого стоило только перенести к себе частичку земли. Она же могла быть передана соседям нечаянно и односельчанами, например, в процессе пахоты, когда частичка земли могла упасть от плуга на поля соседей. Обряды перенесения плодородных свойств или урожая с чужого поля на свое собственное были распространены и у других народов Поволжья, например, у чувашей.

При выколашивании ржи проводили общинное моление *бука озкс* (эрз., мокш. *бука – бык*). Это праздничное моление назначалось заранее. Один из крестьян ходил по домам и говорил, что завтра праздник *бука озкс*. Быка для жертвоприношения выбирали пестрого, деньги за него платила вся община. Моление это устраивалось в ржаном поле. Молились о дожде, об урожае. Потом садились на лугу обедать, пили пиво, устраивали гулянье (Бутусов, 1893: 383).

Территория между Окой и Волгой, на которой искони проживала мордва, характеризуется неустойчивым летом. Периодически повторяются засухи, нередко бывают и суховеи. Особенно опасны для сельскохозяйственных культур засухи конца весны и начала лета, когда почва без осадков пересыхает, а растения еще не набрали сил. Особенностью атмосферных осадков на данной территории является то, что они часто выпадают в виде ливней, сопровождаемых грозами. Наибольшее число дней с грозами приходится

на июль. Случается и так, что вместе с ливнем выпадает град, нанося большой ущерб сельскому хозяйству.

Каждое засушливое лето мордвой совершались моления о дожде – *пиземень озкст* (эрз. *пиземе*, мокш. *пизем* – дождь). Они проводились по мере того, насколько необходим был дождь для хозяйственных работ. При данном молении обращались с просьбами о хорошем дожде к водяному божеству Ведь-аве, божествам грома Пурьгине-пазу (эрз.), Атям-шкаю (мокш.) или к верховному богу Шкаю (Нишке).

Когда созревали хлеба (август), устраивался *варма озкс* (эрз., мокш. *варма* – ветер). Сильные ветры в это время были губительными для урожая, и люди считали, что надобно задобрить покровительницу ветров Варма-аву. Ей делали различные жертвоприношения, говоря, к примеру, так: «Варма-ава, матушка, вармань кирди варманзей, иневедень томбальде сыргат, иневедь ланга ютат, весе тоне отендить иневедьга якитне. Иневеденть ютасак, мастор лангслисят, масторонть ве песта омбоце пев ютасак, састынесть пуват, ламо паро теят, леза паро теят, паро валнэ марят, виевста пуват, ламо берянь теят, видень суро чукат, берянь валнэ марят. Вана минь печкинек лемзэть сёрмав сараске, тонь лемс печкинек, тонь икелей пульзинек, тонь леметь кундынек, пульзядонь пильгть аштитяно, кепедень кедь ознутано, кшине-салнэ маро, Норов-ава маро, иляк нолда вармат кенерезь суро ланга, тикшень пурнамо ланга, олгонь кепсима ланга. Се шкастонть-порагонть сэтьминестэ пувак, паро валнэ маряк. Мезе лемзэть печкинек, се тоне улезэ! Мезе кедьстэть вештяно, сень тенек максык!» («Варма-ава, матушка, Вармань кирди варманзей, с той стороны великой воды исходишь, по великой воде проходишь, все тебе молятся по великой воде ходящие. Великую воду проходишь, на землю выходишь, землю с одного конца до другого конца проходишь, тихонько подуешь – много добра делаешь, много пользы делаешь, хорошее слово услышишь, сильно подуешь – много плохого делаешь, посеянные хлеба сотрясаешь, плохое слово услышишь. Вот мы зарезали на твое имя серую курочку, на твое имя зарезали, перед тобой встали на колени, твое имя держали на устах, на коленях стоим, с поднятыми руками молимся, с хлебом-солью, с Норов-авой, не пускай своего ветра на созревшие хлеба, во время уборки сена, во время уборки соломы. Дуй в эту пору тихонько, хорошее слово услышишь. Что на твое имя за-

резали, да пусть тебе будет! Что от тебя просим, этого нам дай!») (Paasonen, 1941: 19-20).

В середине августа, когда сеяли озимые, справлялся *видьме озкс*, *видемань озкс* (эрз., мокш. *видемс* – сеять), а после посева озимых – *озим озкс* (ЦГА РМ. Фонд Р-267, оп. 1, д. 2, л. 53).

Осенний цикл

Третий цикл аграрных озксов приходился на осеннее время. Среди них следует отметить *уча озкс* или *реве озкс* (мокш. *уча*, эрз. *реве* – овца), проводимый по окончании полевых работ. Все село, являвшееся единым социальным организмом – общиной, собиралось на поле, неся с собой брагу, пироги, хлеб, соль, чашки, ложки. На общинные деньги покупалась самая хорошая овца и варилась в больших котлах. На этом озксе благодарили Шкая (Нишке) и других богов по поводу уже собранного урожая.

Осенью совершалось несколько семейных молений, в ряду которых важное место занимал *Юрт-ава озкс* – моление в честь божества жилища Юрт-авы. Этот озкс совершался глубокой осенью, когда семьи со двора и поля возвращались на зимнее житье в дом. На нем резали овцу, в честь Юрт-авы варили брагу и готовили разную стряпню. Обычно хозяйка дома обращалась к богу Шкаю со следующими словами, молитвенными просьбами: «Шкай-пас, корьмакай, Трей-пас, тирякай! Тондеть ознытама валда штатол марта, пидень-банень кши сал марта. Акша кеца, пара мельца пидюф-паньф. Ва каша сякане пидинек. Мзяра эзынза ямске, салнэ, зняра макст эряма-аштема шине, ули парыне, аф маштувикс эрьме, шаче сёрыне, раштай скотинане. Вант Оцю Шкай-пас, корьмакай, сякэй вастэда, стямста-прамста, ютамста-потамста. Вант, Оцю Шкай-пас, шопыда вене, валда шине, карча вастэмста, парыть – карча, аф парыть – вакска» («Шкай пас, кормилец, Трей-пас, кормилец! Тебе молимся со светлой свечой, с разной стряпней. Приготовлено белыми руками, с добрыми мыслями. Вот сварили горшок каши. Сколько в нем крупинок пшена, соли, столько дай нам для жизни добра, нескончаемого имущества, урожайного хлеба, размножающегося скота, детей. Храни нас, Оцю Шкай-пас, на всяком месте, во время лежания и хождения. Храни нас во время темной ночи, светлого дня. Добрый пусть идет навстречу, а злой – мимо») (Евсевьев, 1925: 193-194).

По окончании молитвы хозяйка брала по частице от каждого кушанья, складывала на горбушку хлеба и клала на божницу, это – Верде Шкаю. Здесь Верде Шкай уже отождествился с христианским богом. Затем она с двумя-тремя членами семьи брала новые кушанья и вместе с ними спускалась в подполье. Там к завалинке прикрепляли свечу, раскладывали кушанья и повторяли то же самое, что и в избе, изменив лишь в молитве обращение к богу Шкаю на обращение к домовому божеству Юрхт-аве. По возвращении из подполья семья садилась за стол и начинала обедать.

В конце октября – начале ноября заканчивался выпас скота на лугах. В это время с летнего пастбища скот возвращался домой на зимовку. По такому поводу совершался *кардаз озкс* – моление двора (эрз., мокш. *кардаз* – двор), последнее моление осеннего цикла. По середине двора ставили стол, покрытый белой скатертью, на нем раскладывали различные кушанья. Произносились молитвы, обращенные к божеству двора Кардаз сярко, содержавшие просьбы о сохранении и увеличении скота. По окончании молитв оставляли кусочки стряпни в хлевах и возвращались домой обедать (ЦГА РМ. Фонд Р-267, оп. 1, д. 3, л. 10).

Кроме изложенных общинных и семейных озксов, имевших довольно определенные календарные сроки проведения, приуроченные к началу или завершению тех или иных хозяйственных мероприятий, порой, в случае необходимости, устраивались и «чрезвычайные» озксы, например, при эпидемии или эпизоотиях, пожарах, наводнениях и других бедствиях. Так, в случае появления на полях саранчи устраивался *таста озкс* (эрз. *таста* – саранча) – моление от саранчи. Молились посреди поля, просили Шкай-паза усмирить пущенных им птиц (саранчу. – Н.М.), поедающих хлеб и траву: «Шкай-пас, тоньдет ознытама, тоньдет сюзк пре макстама. Сэтьмафты тонь нолдавт нармутнинь, серынь-салынь сэвитнень, улеза милосце, прощеньеце» («Шкай-пас, тебе молимся, тебе поклонны делаем, усмири посланных тобой птиц, поедающих наш хлеб-соль, пусть будет твоя милость к нам и прощение») (Евсевьев, 1925: 193).

В случае частых заболеваний в семье, болезни скота проводился *вень озкс* (мокш., эрз. *ве* – ночь) – ночное моление, посвященное Юрт-аве. Домохозяйка пекла большой пирог, закрепляла на нем сорок свечей и просила Юрт-аву выгнать все болезни как из

дома, так и со двора. Затем с жаром в горшочке обходили дом и двор. Вень озкс некоторые домохозяйки проводят и сейчас, например, в Темниковском районе Мордовии.

Помимо молений-озксов, связанных с земледелием и животноводством, мордва исполняла и ряд других, также непосредственно сопрягавшихся с ее хозяйственной жизнедеятельностью, в частности с пчеловодством. Первые моляны на пчельниках проходили в конце июня – начале июля. На это время приходилось роевание пчел. В конце июля – начале августа перед выемкой меда хозяин ставил около пеньков медовые соты и приглашал Нешкеперь-азор-аву (божество пчельника, покровительница пасеки, ее держательница, хозяйка. – *Н.М.*) попить меду, угощал ее. Во время выемки меда население обычно отправлялось на пчельники. Там готовились огромные кадушки с пуре (медовухой. – *Н.М.*). Пурепитие в лесу продолжалось в течение двух дней (Савкин, 1904: 193).

Таким образом, изложенный материал показывает, что базой для возникновения годового цикла мордовских озксов служили основные хозяйственные занятия мордвы, и прежде всего ее земледельческая деятельность. Бессилие земледельца перед грозными стихийными явлениями природы (засухи, ветры, град, заморозки, эпидемии, наводнения и пр.), от которых зависели судьба и благополучие людей, постоянная боязнь подвергнуться нищете, разорению и даже смерти – вот что нашло свое выражение в озксах мордвы. Конечно, в них выражалось не только это. Здесь имели место, по крайней мере на некоторых озксах, и оптимистические мотивы, выражавшие радость жизни, стремление коллективно, всей общиной, отдохнуть, повеселиться после завершения тех или иных утомительных трудовых процессов.

РЕЛИГИОЗНЫЕ ВЕРОВАНИЯ И ОБРЯДЫ МОРДВЫ В СРАВНЕНИИ С ТАКОВЫМИ У ДРУГИХ ФИННО-УГОРСКИХ НАРОДОВ ПОВОЛЖЬЯ (МАРИЙЦЕВ, УДМУРТОВ)

В связи с тем, что религиозные верования и обряды финно-угорских народов Поволжья изучены еще недостаточно, их сравнительная характеристика представляет большую трудность. В данной работе сделана некоторая попытка такого сравнительного изучения, основанная главным образом на собственных полевых материалах и наблюдениях, собранных авторами в результате экспедиционных поездок к марийцам, удмуртам и коми. По религиозным верованиям и обрядам наиболее близкими к мордве являются марийцы. При сравнении религии мордвы и марийцев нами сделан вывод, что здесь речь должна идти не о «стадиальной» близости, а об общности происхождения, особенно ярко прослеживающейся на ранней ступени развития той и другой религии.

В предыдущем изложении было высказано предположение, что возникновение религиозных верований мордвы восходит к материнско-родовому строю. Мордовские божества в то время создавались как божества женского пола. Среди них еще не было главного, верховного бога и подчиненных ему божеств, как не было в то время господства и подчинения среди людей. Все они являлись покровительницами определенных сил природы и связанных с ними занятий. То же самое можно сказать и о происхождении марийских божеств. У марийцев, как и у мордвы, слово *ава* означает женщину, мать. Теонимы божеств, возникавших в эпоху материнско-родового строя, предки мордвы и марийцев производили от названия олицетворяемой силы природы или места обитания людей с прибавлением слова *ава*, поскольку это олицетворение было в образе женщины, матери.

Многие из мордовских и марийских божеств не только по своим функциям, но и теонимам очень сходны или одинаковы. Сравните: божество земли по-мордовски называется *Мода-ава*, а по-марийски *Мланда-ава*; поля – *Норов-ава* или *Пакся-ава* (морд.), *Нур-ава*, *Пасу-ава* (мар.); воды – *Ведь-ава* (морд.), *Вуд-ава* (мар.); огня – *Тол-ава* (морд.), *Тул-ава* (мар.); дома – *Кудо-ава* (морд., мар.) и т.д. Тождество или полное сходство теонимов многих мордовских и марийских божеств – свидетельство тому, что в тот отдаленный период, когда они создавались, предки мордвы и марийцев еще не

обособились в отдельные, самостоятельные этнические общности, составляя единую этническую общность, или, по меньшей мере, были близкородственными.

Здесь мы не будем останавливаться на описании функций тех или иных марийских божеств, ибо они очень сходны или тождественны с рассмотренными выше функциями божеств мордвы. Подобно мордовским, божества марийцев также носили двойственный характер. Думается, что эта их амбивалентность, нерасчлененность на злых и добрых объясняется реальными свойствами обожествляемых сил природы и общества, которые могут нести людям не только пользу, но и вред.

Правда, в религии марийцев употребляется слово «кереметь» в значении «черт», «нечистая сила», имеющем только злое начало. Вероятно, что это влияние религии волжских булгар. Слово кереметь, хотя уже под несколько иным значением, встречается и в религиозных верованиях некоторых других народов Поволжья, в том числе мордвы. Как предполагает У. Харва, в мордовские верования оно попало от булгар (Harva, 1952: 8). Может быть, оно заимствовано позднее от чувашей. Но у мордвы это слово не получило такого широкого распространения, как у марийцев и тем более чувашей. Во время экспедиционных поездок по мордовским селам нам нигде не довелось ничего услышать и узнать о «керемети». Однако в литературе, посвященной мордве, есть некоторые, правда, довольно смутные, упоминания о кереметях. В одних случаях исследователи пишут, что под ними мордва разумела огороженные места для жертвоприношений, в других – злого бога, в третьих – общинное моление (Перетяткович, 1877: 123; Рычков, 1887: 129-130; Минх, 1890: 113).

Об этимологии слова кереметь мнения также расходятся. Некоторые авторы считают, что оно связано с мусульманской религиозной идеологией и является заимствованием из арабского языка, имевшим первоначальное значение «чудо, творимое пророком или другим святым». Н.Я. Марр полагал, что слово кереметь означает бог и родственно грузинскому керп, армянскому Карапет, греческому Гермес (Ахметьянов, 1981: 31; Марр, 1935: 29-30; Токарев, 1964: 174).

По-видимому, под кереметью в религиозных верованиях разных народов Поволжья подразумевалось разное. Если у марийцев

это слово употребляется в значении черт, нечистая сила, а место моления у них называется кюсот, то у чувашей этим словом обозначается не только злой дух, но и жертвенное место (место моления). Что касается верований мордвы, то это слово здесь распространилось менее всего, и под ним, вероятно, подразумевались различные понятия: то это место моления, то это злой бог, то это название моления. По-удмуртски место моления также иногда называется кереметью, хотя более распространено название луд, вёсяськон (Яковлев, 1887: 77-80; Денисов, 1959: 66-68; Ахметьянов, 1981: 32-33; Владыкин, 1994: 109).

Период возникновения частной собственности, антагонистических классов и государственных форм сильно сказался и на религиозных воззрениях марийцев. К этому времени мордва и марийцы, видимо, уже не составляли единой этнической общности, хотя и продолжали и до сих пор продолжают сохранять значительное родство. Развитие религиозных верований и обрядов получило определенную специфику, детерминированную изменившимися условиями жизнедеятельности.

В предыдущем изложении было сказано, как, на наш взгляд, происходило формирование образа верховного бога мордвы Шкая, Нишке. Он был создан, видимо, по типу инязора у эрзи, оцязора у мокши. Так мордва называла до присоединения к России своих верховных владык, а затем – русских царей. Что касается верховного бога мари Кугу Юмо (*кугу* – великий, *юмо* – бог), то думается, он возник как небесный кугыжа (*кугу* – великий, *ожа* – хозяин, владетель). Этим словом марийцы называли своих верховных властителей, а после присоединения к России – ее царей.

При сравнении мордовских верований с удмуртскими того родства, какое выявилось при сравнительном анализе таковых у мордвы и марийцев, не обнаруживается. В религии удмуртов божества-олицетворения той или иной силы природы и пр. являются божествами мужского пола, хотя по своим функциям они мало чем отличаются от мордовских и марийских божеств.

Попытки проследить эволюцию некоторых удмуртских божеств, например, Ву-мурта, привели В.Е. Владыкина к выводу о том, что этот образ восходит к древнейшему, берущему свои истоки в материнской родовой организации образу божества. Неслучайно к Ву-мурту верующие удмурты обращались со словом «му-

мы» (мать). Думается, однако, что в сравнении с мордовскими и марийскими божествами женского пола удмуртские божества имеют более позднее происхождение. Они проявляют большую близость к божествам коми, которые также мужские (сравните: удм. божество воды Ву-мурт – коми-пермяцкое Ва-мурт, соответственно дома Корка-мурт – Керку-мурт). Как верно отмечает Владыкин, по мере развития социальной дифференциации удмуртского общества не замедлили произойти и соответствующие изменения в статусе, терминологии представителей религиозно-мифологического мира: мурт (человек) уступил место в их теонимах кузё (хозяин, господин), Корка-мурт превратился в Корка-кузё, Ву-мурт стал Ву-кузё и т.д. (Владыкин, 1994: 97-98).

Подобно мордве и марийцам, у удмуртов также имелся верховный бог, носивший имя Инмар. Но в отличие от мордвы и марийцев, у которых вера в верховного бога возникала на почве развития собственных дохристианских верований, отражавших, пусть и иллюзорно, их социальную структуру, на вершине которой стояли инязоры (оцязоры), кугыжи, возвышение Инмара над остальными божествами, как полагает В.Е. Владыкин, происходило под влиянием ислама и христианства. «Видимо, со времени подчинения части удмуртов Булгарскому государству, - пишет он, - а затем вхождения всех групп удмуртов в состав Русского государства, когда и на присоединенные земли распространилась власть единого царя, только тогда стали складываться условия для возникновения представлений о едином боге, таковым постепенно и становился удмуртский Инмар. Большое значение в этом процессе имело крещение удмуртов, именно в этот период Инмар приобретает черты христианского бога» (Там же: 102).

Большое сходство в религиозных верованиях и обрядах мордвы, марийцев и удмуртов наблюдается в семейно-родовом культе, связанном с культом умерших. По представлениям этих народов, души умерших, покидая тело, направляются на «тот свет» – *тоначи*, *тонаши* (у мордвы), *вэсь туньча*, *весь тунья* (у марийцев), *сояз дуннее* (у удмуртов). Погребальные обряды этих трех народов свидетельствуют об отношении к покойнику как к чему-то опасному, нечистому. В параграфе «Верования и обряды, связанные с умершими» данной книги приведен целый ряд деталей погребального

обряда мордвы, подтверждающий это. Примерно то же самое наблюдается и в погребальном обряде марийцев и удмуртов.

Так, в с. Мустаево Сернурского района Республики Марий Эл в 1962 г. нам рассказывали, что щепу от гроба марийцы выбрасывают куда-нибудь подальше в овраг. Роющие могилу по возвращении с кладбища должны мыться в бане, ее окуривали дымом от можжевельника или от березового веника. Лопаты, использованные при рытье могилы, оставались на кладбище, а телега, на которой возили покойника, не ставилась с улицы во двор в течение трех дней (записано в 1962 г. от В.М. Мамаева).

У удмуртов также встречаются аналогичные обряды. В с. Нижние Юри Мало-Пургинского района Удмуртской республики рассказывали: «Лохань с водой, в которой мыли покойника, тряпки, которыми его вытирали, одежду покойника – все кладут в телегу, везут к кладбищу и бросают в ров возле кладбища. Раньше при выносе покойника из дома снимали дверь с петель, хотя гроб пролезал и так. Люди, выкапывающие могилу, возвращаются домой на санях или в телеге, оставляя лопаты, топоры на улице. Во двор заезжать нельзя, а то снова сможет зайти покойник. Затем идут в баню, моются, а одежду на следующий день стирают, чтоб зараза от покойника не попала. У могилы делают лопатой черту, чтобы покойник не перешел ее» (записано в 1961 г. от А.П. Кузнецова, 1895 г. рожд.).

Одной из характерных особенностей поминального обряда восточно-финских народов являлось участие умершего в поминках, проводившихся обычно на 3-й, 7-й, 40-й день после смерти. Поминающие ходили на кладбище и зазывали покойника, которому посвящались поминки, на поминальную трапезу. Приглашались и другие ранее умершие сородичи, а также все умершие, не имеющие роду-племени. Говорили в таком случае, к примеру, следующие слова: «Садо мартунок ярсамо, садо седеень педтямо, пешкедеск пекиненк, печтявоск седейненк...» («Приходите с нами есть, приходите сердце удовлетворить, да наполнятся ваши животы, да удовлетворятся ваши сердца») (записано в 1962 г. от А.Л. Пчеляковой, 1891 г. рожд., с. Салдоманово Лукояновского р-на Нижегородской области). Перед поминками топили бани для умерших.

Марийцы для поминовения в 40-й день варили пиво, покупали ведра два вина, а богатые – три, резали барана либо овцу, обяза-

тельно курицу и приглашали всех родственников и соседей. В тот день, в который должны совершаться сорокадневные поминки, около заката солнца ехали на могилу приглашать покойника, положив на телегу для него подушки, взяв каравай хлеба или блинов и бутылку вина. Приехавши на кладбище, поминая покойника, в честь его отламывали хлеба крошечками и клали на его могилу, поливали понемножку вина, говоря при этом «шужо» – да дойдет до тебя. Потом приглашали покойника на поминки так: «Вот настал сороковой твой праздник, приходи на свой праздник. Дедушки, бабушки, дядюшки и тетушки и родственники, все приходите. Начальник того света, судья и распорядитель того света, отпустите его на праздник, и сами на его праздник приходите вместе» (Яковлев, 1887: 68).

У марийцев, как и у мордвы, для исполнения роли умершего на поминках выделялся специальный человек, «заместитель» умершего, который по-марийски называется «вюргемчийше». Этот человек назначался умершим перед смертью. Он облачался в его одежды и представлял на поминках покойника. К «вюргемчийше» обращались со словами: «Ой, дядюшка Иван! Ты уже пришел на свой праздник, пойдика взойди в избу с нами пировать; ночевавши, уйдешь завтра утром». Священник Г. Яковлев, изучавший религиозные верования и обряды марийцев, в том числе поминальные, отмечал: «Выйдут навстречу ему («вюргемчийше». – *Н.М.*) все, зовут, а он упрямится, не идет; вынесут вина и пива и потчуют в сенях; когда он войдет в избу, посадят его на первое место. Все станут его звать именем покойника; если же жива жена покойника, она будет звать его своим стариком, а дети покойника – отцом. И он от лица поминаемого покойника будет детей умершего называть детьми своими, а жену – своей женой. Играют на волынке или на гуслях и представляющего собою покойника-старика позовут плясать, говоря так: твой сороковой праздник, на своем сороковом празднике сначала сам спляши... За ним и другие станут плясать по череду, как обыкновенно у них ведется и на прочих праздниках, и будут петь песни... Пропировавши почти всю ночь, переряженный снимает с себя одежды умершего и этим заканчивается обряд поминок в 40-й день» (Там же: 70-71).

Обычай приглашать умерших на поминки существовал и у удмуртов. «Вечером, во время поминок, говорили мне вотяки, - пи-

сал П. Богаевский, - иногда топят баню и приглашают туда покойников: «Айда, старики, в баню, париться будем, мойтесь, очищайтесь»» (Богаевский, 1890: 46). Поминающие должны были заботиться о том, чтобы покойникам, пришедшим на пиршество, не было скучно, чтобы они не ушли голодными.

На семейно-родовых и общесельских поминках мордвы, маришцев, удмуртов произносились молитвы, смысл которых сводился к тому, чтобы умершие предки покровительствовали живым, содействовали их благополучной жизни. «Эй, вы, там, прадедушки-прабабушки, - говорили, например, удмурты, - пусть будет это вам! Для вас мы наварили и напекли. Дайте нам удачу в посеянном хлебе и сохраните его. Дайте детям нашим успех, сохраняйте их» (Маркелов, 1931: 270). «Вот мы делаем в честь вас праздник, - обращались к покойникам во время поминок маришцы, - приходите, ешьте, пейте; не евши, не пивши, не уходите. Дайте нам здоровье, прибыль, богатство; расплодите число голов нашего скота: лошадей, коров, овец и пчел; скотине и прочим не вредите, а дайте здоровье, благополучие и мир; посеянный хлеб хорошо уродите, пригоните благотворный хороший ветер, дайте прибыль и богатство, в полном богатстве помогайте нам жить» (Смирнов, 1889: 162).

Все эти примеры свидетельствуют о том, что в поминальном обряде восточно-финских народов перед нами выступает настоящий культ предков – характерная форма религии для стадии патриархально-родового строя, выражающаяся в поклонении умершим прародителям и сородичам, в вере в то, что они покровительствуют своим живым сородичам-потомкам. В связи с культом предков практикуются и соответствующие умиловительные обряды, устраиваемые в честь умерших прародителей и сородичей членами рода или семьи. В эпоху материнско-родового строя данная форма религии, как правило, еще не развивается. Развившись в эпоху патриархально-родового строя, культ семейно-родовых предков вместе с пережитками этого строя держится чрезвычайно устойчиво и в классовом обществе, уживаясь рядом с более поздними, классовыми формами религии или даже сплетаясь с ними.

Древнее родство, вековое соседство, взаимные сношения и прежде всего сходство хозяйственно-бытового уклада мордвы, маришцев и удмуртов, проявляющееся, в частности, в оседло-земледельческой культуре, породило много общего и в аграрных обрядах

этих трех народов. Земледелие издавна составляет основу хозяйства мордвы, марийцев и удмуртов. Различие здесь лишь в том, что земледельческие занятия у мордвы имели решительно преобладающее значение, в то время как марийцы и особенно удмурты занимались, кроме того, другими промыслами неземледельческого характера (охота на пушного зверя и пр.).

Приводим примеры сходных религиозных праздников, предшествовавших, сопровождавших или завершавших те или иные этапы земледельческих работ у этих народов. Таковы общинные праздники весенней пашни *кереть озкс*, *керьд озкс* у мордвы, *ага пайрэм* у марийцев, *геры поттон* у удмуртов. У всех трех народов указанные праздники сопровождались молитвами о даровании успешного сева и благословении посева.

Общинными молениями, посвященными заботам о тепле, дожде, урожае, скоте, сопровождались летние праздники. Они обычно проводились около Петрова дня. Таков мордовский *веле озкс*, марийский *сурэм*, удмуртский *гербер*. На гербере, например, удмурты просили верховного бога Инмара уродить такой обильный урожай, чтобы на том месте, где можно взять горсть, уродился бы сноп, а где нужно быть снопу, там урожай вырос бы с овин (записано в 1961 г. от А.П. Кузнецова, 1895 г. рожд., с. Нижние Юри Мало-Пургинского р-на Удмуртской Республики).

Третья полоса молений-праздников приходилась на осень, когда проводились моления по поводу озимого сева и урожая озимых, а также благодарственные моления-праздники по поводу собранного урожая. При этом приносили в жертву хлеб, блины и пиво, приготовленные из зерна нового урожая. Таков мордовский *уча озкс* или *реве озкс*, марийский *у киндэ-пайрэм* (праздник нового хлеба), удмуртский *выль джук* (праздник свежей каши). Зимний период сельскохозяйственного календаря мордвы, марийцев и удмуртов, как и других земледельческих народов, характеризовался разнообразными гаданиями об урожае нового года.

Не только на перечисленных, но и на всех других мордовских, марийских и удмуртских праздниках произносились молитвы об изобилии в доме, здоровье, урожае, сбережении от всяких опасностей (болезней, пожаров, эпизоотий, наводнений). Жертвами богам могли быть лошади, быки, коровы, овцы, различная домашняя птица, хлеб, мед, пиво, хмель, пшено, а с появлением денег и

металлические монеты, некоторые украшения, например, кольца, серьги. Размеры жертвоприношений зависели от важности того или иного моления и указывались обычно теми стариками или старухами, которые выбирались для его проведения. У марийцев такой старик-жрец назывался *карт*, у удмуртов – *восясь*, у мордвы – *озкс-атя*. Иногда в качестве жрицы выступала женщина, чаще старуха, по-мордовски называемая *озкс-баба*.

Жертвенный скот покупали всей общиной за любую цену, торговаться было не принято. Для жертвоприношения годилась только та скотина, которая вздрагивала, когда ее неожиданно обливали водой. Если животное встрепенется, то считали, что жертва будет угодна божеству. Иногда эту операцию терпеливо проделывали несколько раз, пока не добивались своего.

Дальнейшее сравнительное исследование дохристианских религиозных верований и обрядов финно-угорских народов Поволжья поможет уточнить сделанные в этой работе наблюдения и предположения. Думается, что оно даст благодатный материал не только по истории их религии, что само по себе важно, но и для вопросов, касающихся их этногенеза и этнической истории, этногенетических и этнокультурных взаимосвязей, будет содействовать более глубокому раскрытию образа жизни этих народов в целом, их традиционного и современного менталитета, духовной культуры, места мордовского, марийского и удмуртского язычества в этнической идентификации данных народов.

ХРИСТИАНИЗАЦИЯ МОРДВЫ

Христианизация мордовского народа – сложный, длительный и противоречивый процесс, так или иначе сопряженный в структуру другого, исторически гораздо более широкого и многозначительного процесса присоединения и последующего его развития в составе Российского государства. Обращение в христианство было одной из важных мер царского самодержавия, предпринятой для укрепления власти среди народов Поволжья. Еще Иван IV раздавал боярам, ходившим с ним под Казань, вотчины мордовских князей для того, чтобы новые владельцы «приводили мордву во крещение».

«Иоанн понимал, - писал церковный историк А. Можаровский, - что водружение здесь (среди народов Поволжья. – *Н.М.*) креста, особенно же привитие православия к покоренным не может свершиться вдруг, тем более без сопротивления и борьбы со стороны недавно покоренных буйных иноверческих инородческих племен. И вот мы видим возведение в покоренном краю городов или крепостей, основание монастырей, учреждение епархии и переселение сюда русских из внутренних областей государства» (Можаровский, 1880: 6). Мордовские крестьяне видели в русском православии одно из важных орудий их угнетения, притеснения, подчинения господствующим классам и принимали его неохотно, особенно противясь насильственной христианизации.

Начало крещения

Наиболее ранние письменные свидетельства о проникновении христианства в мордовскую среду сохранились лишь с начала XVI в., хотя, судя по некоторым косвенным данным (археологическим, фольклористическим, ономастическим), можно предполагать, что оно так или иначе было известно мордве еще в первой половине 2-го тыс. н.э. Так, в одном из документов Русского государства, датированном сентябрем 1508 г., говорится о новокрещене-мордвине Федоре, которому в качестве толмача (переводчика. – *Н.М.*) было поручено сопровождать «от Коломны до украины (т.е. до границы. – *Н.М.*) ногайских послов» (Герасимов, 1931: 79).

С XVI в. на территории мордвы начали воздвигаться монастыри и церкви. Царское правительство наделяло их пахотными, лесными, водными угодьями и приписывало к ним целые мордов-

ские поселения. Уже во второй половине XVI в. буквально по пятам русского войска, разгромившего Казанское ханство, через Шацкий, Арзамасский, Темниковский и Алатырский уезды, населенные мордвой, в «подрайскую землицу» потянулись монахи из Москвы, подмосковных и других русских уездов, спеша захватить лучшие уголья (Смирнова, 1989: 5). Крупнейшими монастырями были Никольский Чернеев (основан в 1573 г.) – в Шацком, Саввина Сторожевский, Пурдышевский (основаны в XVI в.), Санаксарский (1659 г.), Саровский (1705 г.) – в Темниковском, Новоспасский (основан в 60-х гг. XVII в.) – в Арзамасском, Мамонтова пустынь – в Моршанском, Троицкий – в Алатырском уездах. Одной из главнейших задач, поставленных перед монастырями, было утверждение мордвы в русской православной вере. Монастыри и церкви развернули широкую миссионерскую деятельность, всяческими средствами обращая в христианство мордовское население своих вотчин и близлежащих мест.

Среди мордвы-эрзи особенно активно действовали Спасский монастырь – в Арзамасе и Троицкий – в Алатыре. Не стерпев притеснений от спасских монахов, арзамасская мордва разбежалась и поселилась на местах пустых, никому тогда не принадлежавших. Но игумен Спасского монастыря Иов ловил их и силой крестил. Подобным же образом действовали и другие монастыри. Так, миссионерская деятельность Троицкого монастыря довела алатырскую мордву в начале XVII в. (в смутное время) до восстания. Восставшие крестьяне утопили игумена в реке Суре, монахи выбрали другого, и этому выпала та же участь; выбрали третьего – тогда мордва, ворвавшись в монастырь, захватила все жалованные ему грамоты и завладела его вотчинами (Мельников, 1867: 516-517).

Среди мордвы-мокши особенную активность проявляли монастыри Пурдышевский – в Темниковском и Никольский Чернеев – в Шацком уездах. Но мокша, как и эрзя, встречала миссионеров не приветливо. В 1606 г. Никольского Чернеева монастыря черный поп Матвей с братьею писал царю Василию Шуйскому, что с благословения владыки рязанского архиепископа Леонида заново перестроил Николин монастырь, «а лес на церковь, и на отынь, и на кельи братьии покуповал де я, Матфий, у мордвы. И ныне де мордва, - жаловался царю миссионер, - ни мне, Матфию, ни братьям от черни на монастырское на устройство ни леса сечь, ни повального

древа брать не пускае. А за то де то, что я де, черный поп, кстил у мордвы подговором многие жены и дети, аки бы душ 20 с исполна, да и инная де мордва на лебезу мою сдается и кститьсяя хочет. И за то де наше святое крещение ныне мордва некщоная мне де, попу Матфию, и с братами чинят великую всякую пакость и грозит де она, мордва, и на церковь Николы чудотворца посквернить, да в разор разорить Николин монастырь разором и меня де, попа Матфея, с братами на степи выгнать. И крадут де они, те люди мордовские, у меня, у попа Матфея, лошадь, скот и всякую дворную птицу животами, да и бортник де наш монастырской погаными выжжен. А как де ни лесу, ни укусов у меня де, у попа, ныне нет, а нам де, братьям, без леса и без укусов напредки проживать немочно», то Матвей просил государя выделить ему леса и земли вокруг монастыря. Государь удовлетворил просьбу попа Матвея и повелел приказчику Дурову «от мордвы, и от сторонних людей, и от всяких обид их, черного попа Матфия с братами... беречь» (Документы и материалы по истории Мордовской АССР. Т. 1. 1940: 215-216).

Во второй половине XVII в. патриарший стол в Москве занял Никон, сам мордвин-эрзя, уроженец с. Вельдеманово Княгининского уезда, ныне Перевозовского района Нижегородской области. Неудовлетворенный медленными темпами крещения родного народа, он ревностно принялся за его христианизацию. Еще будучи митрополитом в Новгороде, «собинный друг» царя Алексея Михайловича упросил его назначить рязанским архиепископом иеромонаха Деревяницкого монастыря Мисаила для обращения мордвы в русскую православную веру. В 1651 г. Мисаил становится архиепископом в Рязани и начинает активно крестить мордву. В своей челобитной от 1655 г., направленной «великому государю и отцу нашему святейшему Никону, патриарху Московскому и всея Великия и Малыя, и Белья Росии», Мисаил докладывал, что «крестил в Шацком и Тамбовском уездах 4200 человек» и просил благословения вновь ехать крестить мордву (Там же: 297-298).

Получив такое благословение, архиепископ Мисаил продолжал миссионерское дело. Некрещеную мордву с помощью служилых людей вызывали в селение, где он останавливался, и крестили. В начале крещение шло более или менее удачно, но затем архиепископ встретил сильное сопротивление. Мордва Шацкого уезда деревень Березова, Амбирева и других не поехала креститься, заявив,

что не будет креститься до тех пор, пока не получит приказа от самого царя. «И преосвященный Мисаил архиепископ писал к великому государю к Москве, что оне, мордва, учинились непослушны и креститься не восхотели» (Там же: 298).

Государь приказал Мисаилу взять с собой служилых людей и продолжать крещение. Когда Мисаил в сопровождении служилых людей «поехал наперед сам к мордве и хотел великого государя указ прочесть, что указал великий государь их, мордву, крестить..., вышли многие люди мордва и с ружьем и дубьем из срубов и нас, домовых людей, - показывал сын боярский Акиндин, - всех разогнали. А в то время был снег глубок, от них, мордвы, было убежать немочно, а они все гонят на лыжах с ружьем. И учале по архиепископе Мисаиле из луков стрелять... И в то время один мордвин преосвященного архиепископа из лука прострелил и убил» (Там же: 298-300). Возмущенное местное мордовское население разогнало и команду служилых людей, сопровождавших архиепископа.

Забрызганная кровью голубая походная мантия Мисаила хранится сейчас в Свято-Богословском монастыре г. Рязани. По благословению патриарха Московского и всея Руси Пимена 12 января 1987 г. святитель-мученик Мисаил был причислен к лику рязанских святых. Проведенное в с. Конобеево Шацкого уезда местными краеведами расследование обстоятельств убийства архиепископа Мисаила показало, что убил его мордвин Гаричушка (Потапов, 2002: 40). Думается, однако, что Гаричушка, скорее прозвище, чем подлинное имя, поскольку такого имени в мордовском дохристианском именнике не обнаружено.

Царскому правительству, руководству русской православной церкви стало ясно, что одними насильственными мерами невозможно привести мордву в лоно этой церкви. Поэтому 16 мая 1681 г. царем Федором Алексеевичем был подписан указ о предоставлении льгот мордве в случае крещения. «Да и мордве сказать, - повелевалось в указе, - чтоб они, поискав благочестивые христианские веры греческого закона, крестились все. А как они крестятся, и им во всяких податях дано будет льготы на шесть лет» (Документы и материалы по истории Мордовской АССР. Т. 2. 1939: 47). Для приведения этого указа в исполнение в мордовские станы были посланы подьячие и приставы. Немалое количество мордвы польстилось на льготы и крестилось, но их обращение в христианство было чисто

формальным, так как едва удалялись священники и приставы, как новокрещеные снимали с себя кресты и продолжали жить по-старому.

В период крестьянской войны под предводительством С. Разина (1670-1671 гг.) мордва, как и другие народы Поволжья, вместе с русскими крестьянами вела борьбу не только против русских и своих феодалов, царской администрации, но и против монастырей и миссионеров.

В 1686 г. вышел указ царского правительства, чтобы епархиальные архиереи и монастырские власти обращали особенное внимание на новокрещеную мордву, которая «в христианской вере не тверда, в церкви божии не приходит и отцов духовных у себя не имеет» (Кузнецов, 1912: 53). Этим указом повелевалось составить именные списки новокрещеных, жены и дети которых оставались в язычестве, и всех таких брать в архиерейские дома или в монастыри для наставления и утверждения в христианстве. Но более всего на обращение мордвы в христианство подействовала правительственная мера, принятая в конце XVII в., согласно которой в деревнях мордовских стали селить русских, а также и мордву переселять в русские деревни (Мельников, 1981: 43). В целом же в течение XVI–XVII вв. царским властям, которые напрямую занимались христианизацией мордвы, не удалось достичь в этом особо существенных результатов, большая часть ее даже формально оставалась некрещеной.

В 1740 г. была открыта Контора новокрещенских дел с центром в Казани, призванная ускорить христианизацию народов, проживавших на территории Казанской, Нижегородской, Воронежской и Астраханской губерний. В указе царского правительства от 11 сентября 1740 г. об отправлении архимандрита Д. Сеченова, назначенного главой конторы, в эти губернии, говорилось, что новообращаемым надо давать на три года льготы от податей, освобождать от рекрутской повинности, работы на казенных заводах, давать некоторое денежное вознаграждение, одежду и ряд других льгот.

При определении размеров материального вознаграждения обращающимся в христианство принималось во внимание их социальное положение. Местная знать в отличие от простых крестьян получала большие льготы и более богатое вознаграждение. Она быстрее воспринимала русское православие. Указом повелевалось

«приходящим ко крещению, в награждение за восприятие святого крещения... давать каждому по кресту медному, что на персях носят, весом каждый по пяти золотников, да по одной рубахе с порты, и по сермяжному кафтану с шапкою, и рукавицы, обуви чирики с чулками. А кто познатнее, тем при крещении давать кресты серебряные по четыре золотника, кафтан из сукон крашенных, какого цвета кто похочет, ценою по 50 копеек аршин, а вместо чириков сапоги ценою в 45 копеек, женскому полу волосники и очельники, по рубахе холщевой. Да от денег, мужеска пола, кои от рождения выше 15 лет, по рублю по 50 копеек, а от 10 до 15 лет – по рублю, а кои ниже 10 лет, тем – по 50 копеек». В этом же указе отмечалось: «...потребно, чтоб новокрещенные с русскими брачились и чрез то свойство и дружбу меж собою возобновляли, а наипаче для того, что, имея в доме своем зятя или невестку русских, таких дел, которые христианскому закону противны, в домах своих чинить опасаться будут и прежнее свое заблуждение от времени до времени покидать и забывать станут» (Там же: 271, 275).

Увольнение от податей и поборов на три года, освобождение от рекрутства и другие льготы – все это привлекало некрещеных к принятию христианства. «Но дело в том, - писал А. Можаровский, - что самая большая часть иноверцев, увлекаясь одними материальными выгодами, принимали христианство без всякого внутреннего убеждения и веры. А проповедники, к сожалению, большею частью и ограничивались только этим легким способом обращения, не вменяя себе в обязанность – возбуждать в сердцах и мыслях новокрещеных живую и искреннюю веру в Христа и научать христианству» (Можаровский, 1880: 6).

Намного ухудшилось положение тех, кто, несмотря на подачки, не хотел креститься, ибо все повинности и подати крестившихся в льготные годы было приказано «взыскивать на оставшихся в тех местах некрещеных иноверцах» (Документы и материалы по истории Мордовской АССР. Т. 2. 1939: 274). Этой мерой царское правительство рассчитывало ускорить крещение упорствующих, не желавших отказаться от своей мордовской веры. С увеличением числа крещеных налоги с некрещеных все больше и больше росли.

Командированный императрицей Екатериной II для обследования причин бедственного положения жителей Казанской губернии, где проживало, в частности, и значительное количество морд-

вы, полковник А. Свечин докладывал в рапорте: «А оставшие в неверии за всех сих (новокрещен. – *Н.М.*) принуждены были платить подушные деньги, отчего в крайнее изнеможение и бедность приведены быв, почти все не по желанию, но по усилию и совершенной бедности восприняли закон греческого исповедания... протчие же, обессилевши, в воровство устремились, отчего якобы в губернской и воеводских канцеляриях по великому числу в тюрьмах содержано было. А как уже трехлетняя льгота им миновала, тогда от приставленных к ним, то есть от защитителей, проповедников, от Новокрещенской конторы и протчих командиров, всякие тягости, кои по простоте и незнанию российского языка... под образом подушных денег самопроизвольные раскладки, по чему хотели на душу, собираемы были» (Документы и материалы по истории Мордовской АССР. Т. 3. Ч. 1. 1939: 109).

Далее полковник А. Свечин писал о том, что «проповедники и помощники, ездя по новокрещенским жителям, тех, кои еще и поныне не крестились, не чрез проповеди слова божия оных приводили в закон, но совершенным разорением, а именно: окна и двери рубили, печи и трубы ломали, били плетьюми без всякого милосердия и сему подобные дела делали, что с монашеским и священным чином нимало не согласно». Справедливые слова не понравились царскому правительству, и полковник Свечин был подвергнут гонению (Там же: 111, 139).

В целях быстреего крещения продолжалось насильственное переселение некрещеной мордвы в русские или инородческие православные регионы. Не желавшие креститься покидали обжитые их предками и ими самими родные места, уходили на новые, незаселенные земли. Начинается широкое расселение мордвы по Среднему и Нижнему Поволжью и другим регионам.

От 6 апреля 1742 г. принят указ, объявленный из Синода Военной Коллегии, о том, чтобы «полковым священникам, обретающимся в полках, святым крещением непросвещенных калмык, татар, мордву, чуваш, черемис и других разноверцев о обращении их к святой церкви прилежно стараться и тщательное о том усердие иметь... и в вере, чтоб оную твердо содержали, крайне наблюдать» (Там же: 282-283). В целях ускорения христианизации из тюрем выпускались некрещеные, содержащиеся по маловажным делам: из-за воровства, ссор, драк (кроме убийц и разбойников), в случае,

если они требовали святого крещения и крестились. В документальных материалах тех времен очень часто упоминается о насильственном крещении лиц, находящихся под судом, следствием или в тюрьмах. «Бывший конокрад показывал, - говорится, например, в одном из источников, - крещен за то, что в Саранскую воеводскую канцелярию был приведен с краденою коровою» (Там же: 311; Денисов, 1959: 191).

Во многих селениях усиленно строились церкви. Возведение церквей, расходы не только на их сооружение, но и покупку колоколов, другого церковного имущества также ложились на плечи инородцев. Царское правительство в указе от 4 февраля 1744 г., адресованном Конторе новокрещенских дел, постановляло: «...на строение в новокрещенских деревнях деревянных церквей, дабы излишнего казенного расхода не последовало, лес, где оной имеется, вывозить и те церкви строить тех мест и приходов жителям, також и тем, кои и креститься не пожелают» (История Татарии в документах и материалах, 1937: 330).

Терюшевское восстание 1743-45 годов

Православные миссионеры стремились воздвигать церкви на местах традиционных дохристианских молений мордвы, вырубали многие роши, где они совершались, предавали огню мордовские языческие «кладбища, молебные анбары и посуду» (РГАДА. Фонд 248, оп. 14, д. 805. л. 414 об.). И тем не менее христианизация шла медленно, мордва упорно не желала отказываться от своей веры.

Ярким примером, подтверждающим это, было восстание мордвы Терюшевской волости Нижегородской губернии, которая с близлежащей Лысковской волостью, где проживали русские, в 1690 г. была пожалована Петром I царю Имеретии и Кахетии Арчиле II (1647-1713), эмигрировавшему в Россию после безуспешной борьбы с Персией и Турцией. Мордовские крестьяне восьми деревень Терюшевской волости, принадлежавших грузинскому царевичу Бакару Дадиани, писали ему в апреле 1743 г.: «...А мы, нижепоименованные, сироты ваши, христианской веры принять не можем, а желаем быть в своей старой мордовской вере по-прежнему, а мечетев у себя никаких не имеем, а молимся по своей старой мордовской вере в полях и лесах. А ежели, паче чаяния, нас, сирот ваших, будут принуждать к крещению неволею, то мы, сироты ваши,

оставя дома свои, будем бегать и укрываться по лесам и по другим местам, как и наперед дедов и отцов и сродников наших к крещению приводили, отчего они, дома свои оставя, разбежались и ныне жительство имеют в дворцовых волостях, також и ныне, дома свои и пожитки зажигать будут и сами, собрався семьями, пожгутся или всякими видами себя к смерти приводить будут, которые образцы и являются, и крестившиеся из-под неволи в Арзамасском уезде предали себя давлению, тако ж и в нас во многом находиться будет, отчего мы, сироты ваши, во всеконечное разорение придем, и ее императорского величества подушных и вашего высочества оброчных денег и всяких сборов взыскивать будет не на ком... Просим ваше высочество, чтобы нас, сирот ваших, не повелено было из-под неволи крестить, и прислать вашего высочества указ, чтобы к нам в Терюшевскую волость для крещения никого не впускать» (Евсевьев, 1925: 186-187).

Но те, кому адресовались это и подобные прошения, оставались глухи к ним. Царское правительство требовало от своих миссионеров быстрой и массовой христианизации. Миссионеры не останавливались ни перед чем, превращая христианизацию в массовое ограбление нерусских народов Поволжья. Это приводило к тому, что нередко пассивное сопротивление вырастало в грозные народные восстания против произвола угнетателей, против насильственной христианизации.

В 1743 г. вспыхнуло крупное восстание мордвы Терюшевской волости Нижегородского уезда, продолжавшееся до 1745 года. Началось оно на религиозной почве, но по существу носило национально-освободительный характер. Выше приводилось прошение крестьян этой волости о том, чтобы к ним не посылали миссионеров, ибо они хотели оставаться в своей старой мордовской вере. Но это прошение осталось невыполненным, мордву Терюшевской волости стали насильственно обращать в православие. Ревностный миссионер епископ Дмитрий Сеченов, занимавший нижегородскую епископскую кафедру с 1743 по 1748 год, сам разъезжал по мордовским селам и силой принуждал креститься.

18 мая 1743 г. он прибыл в с. Сарлей Терюшевской волости. Увидев близ церкви мордовское кладбище с деревянными намогильными срубам, Сеченов приказал «оное кладбище, разруша, сжечь». Когда мордовские крестьяне увидели, что их кладбище за-

жжено миссионерами, они напали на них. Епископу удалось «скорым обежанием» скрыться у местного священника в погребе. В письме в губернскую канцелярию он потребовал, чтобы «указом ее императорского величества повелено было в показанную волость доброго обер-офицера с довольною партией... дабы всех злодеев, забрав в оную губернскую канцелярию... немедленно, кем надлежит, следствие произвесть и достойное им решение учинить... а кладбища их, близ святых церквей и сел обретающихся, все, разоряя, зжечь... в приношении идольских скверных жертв и бесовских игралищ накрепко запретить» (Документы и материалы по истории Мордовской АССР. Т. 2. 1939: 290-294).

Так начиналось Терюшевское восстание мордвы 1743-45 гг., возглавленное Несмеяном Кривовым и Пумрасом Семеновым. Хорошо понимая, какую опасность оно представляет, епископ Нижегородский и Алатырский Дмитрий просил Святейший Правительствующий Синод в доношении, написанном в мае 1743 г., быстрее подавить его, ибо «протчих мест некрещеные народы идолаторы и сущая мордва, и черемиса, и чуваша вси от того возмутятся и воссвирепеть могут» (РГАДА. Фонд 248, оп. 14, д. 805, л. 14 об.).

После отъезда епископа из Сарлея управляющий вотчиной грузинского царевича Бакара Дадиани князь М. Баратаев арестовал «человек с 20 мордвы и переслал их, в качестве мятежников, в Нижегородскую губернскую канцелярию». Епископ Дмитрий держал их «под крепким караулом в кандалах и колодках, бил мучительно, смертно; многих из них и в купель окунал связанных и крест надевал на связанных же». А царское правительство вместо того, чтобы прекратить насилия, в наказание за волнения мордвы 20 июня 1743 г. прислало в Нижегородскую губернскую канцелярию указ ее императорского величества, в котором повелевалось взыскать с мордвы новый рекрутский набор (Документы и материалы по истории Мордовской АССР. Т. 2. 1939: 296, 305; Малов, 1878: 59).

В июле этого же года мордва Терюшевской волости писала грузинскому царевичу Б. Дадиани: «1. Преосвященный епископ Дмитрий Нижегородский и Алатырский забрал Терюшевской волости мордву несколько человек, и держаны были в тюрьмах, в каменном остроге, и у преосвященного в семинарии, и в других местах. И, держав оных мордву, крестили из-под неволи, а они, мордва, христианской веры принять не желают. 2. А сего июля 1 числа 1743

года присланы в Терюшевскую волость от преосвященного два игумена и, по требованию его преосвященства, из Нижегородской губернской канцелярии для вспоможения при оных игуменах — капитан Лазарь Шмаков с командою и Терюшевской волости мордву крестят неволею. 3. И, уведав мордва, что из-под неволи крещение, изо всех сел и деревень, оставя дома свои и с пожитками, всякое движимое имение и недвижимое без охранения, с женами своими и детьми, от престарелого и до сущего младенца. бежаша, и ни единого ныне в домах Терюшевской волости не находится... Из чего все имеем разориться и без хлеба остаться, а который ныне хлеб приспел в жнитву, весь пропасть может, ибо убрать будет некому, тако ж в сентябре месяце подушные деньги и оброк вашего высочества взыскивать будет не на ком» (Документы и материалы по истории Мордовской АССР. Т. 2. 1939: 299-300). В письме содержалась просьба к Дадиани защитить мордву от невольного крещения или же отпустить ее представителей в Санкт-Петербург для челобитья в Правительствующий Сенат.

Однако войска и игумены-миссионеры не были отозваны. Они начали с того, что «сожгли мордовские кладбища в шести деревнях и при тех кладбищах лес и деревья со пчелами, которые к пожжению и не следовали, и хотя б надлежало и пожечь, чтоб объявить мордве, чтобы пчелы или мед хозяин выбрал, и того выбрать не дали, а растощили они, пожигатели, по себе». Присланный капитан ездил с командою по деревням и «мордву для невольного крещения сыскивал, и возил под караулом под шпагами, и у мордовских жен косы обрезывал», деньги же, скот, различные домашние вещи — обирали. А управляющий князь Баратаев бил крестьян кнутом и после того по битой спине натирал солью для того, чтобы крестились, от чего «поныне больны и будут ли живы или нет!» (Там же: 305-306).

«Да он же, управитель, с подьячими (перечисляются фамилии. — Н.М.), - жаловались крестьяне, - брал с нас, мордвы, по четыре копейки с души, чтоб нас, мордву, до крещения не допустить, собрал со двора по тридцати по пяти копеек; да с нас же, мордвы, собрано на оное ж дело по семи гривен с двора. Да он же, управитель, ныне собирает с нас по пяти копеек с души, а на какие потребности — не ведаем». Грабительскими поборами занимались и представители царской администрации, наводнившие волость. Дадиани, по-види-

тому, решился расследовать дело об излишних сборах, обязав, однако же, просителей подпиской в том, что они не будут голословны, а подтвердят все выше изложенное неопровержимыми доказательствами. Мордва, конечно, согласилась и дала подписку (Там же: 305, 313).

Тем временем в Терюшевскую волость продолжали прибывать новые отряды солдат. Так, в ноябре 1743 г. в с. Борцово прибыли два поручика «с командою со сто человек». Когда они узнали, что мордовские крестьяне хотели послать к Бакару Дадиани Кондратия Надежина и Лобку Чанаева с товарищами, «то, поймав оных двух мордвинов, вышеуказанные порутчики били их двух всенародно кнутом на страх мордве всей волости и, бив кнутом, на другой день насильно их окрестили», «при этом порутчики объявили всенародно, что если и мы креститься не будем, то де всем нам будет такое же наказание». Вновь сильно взволновалась мордва. «Оные ж порутчики, - писали мордовские крестьяне к Дадиани, - озлобясь на всю мордву, приказали команде своей солдатам стрелять из ружей... и при этом побили несколько человек до смерти, которые в то же время, не отходя с места, померли, да ранено 11 человек» (Там же: 313).

16 ноября 1743 г. управляющий князь Баратаев «за непорядочные дела и за лишние сборы» был отстранен царевичем Бакаром Дадиани с этой должности, а для следствия о «безпорядочных делах его» был послан капитан Шмаевский, которому, кроме того, поручено было «до времени ведать крестьян и мордву судом и расправой». Капитан Шмаевский ездил в Нижний Новгород с письмами его высочества к губернатору и архиерею. Несмотря на представления его о крайнем разорении вотчины, губернатор князь Друцкой объявил, что в силу полученных им указов Сената и Синода «команды вывести не может до тех пор, пока не будут переловлены зачинщики и пока вся мордва не будет крещена». Архиерей сказал ему почти то же самое, что и губернатор, прибавив, между прочим, что «он неотменно крещение мордве учинить намерен, ибо кроме полтора ста человек прислан еще майор Онгор с пятисотною командой» (Там же: 315-316).

Когда эта команда вступила в деревню Лапшиха, то на арьергард ее «напала мордва с оружием и визгом, наподобие татар, и вступила в бой». Как сообщал капитан Шмаевский Дадиани, во

время этого сражения «мордвы побито наповал 74, ранено 30, в плен взято 130 человек». Пленные были немедленно препровождены в Нижний Новгород. Капитан сообщал также о своем разговоре с губернатором, который выразил надежду, что после такого страха мордва примет крещение добровольно (Там же).

Царское правительство сурово подавило восстание. Его предводителя крестьянина-новокрещена деревни Сескино Несмеяна Кривого (Кривова) «за снятие с себя креста и за расколотие святой иконы» и за то, что «он во всем был первой возмутитель и заводчик», «богохульник и иконоборец», Правительствующий Сенат приговорил «зжечь при собрании всей Терюшевской волости новокрещеных и некрещеных мордвы при селе Сарлее, при котором собрание и на преосвященного епископа Дмитрия нападение от мордвы было». «За возмущение мордвы... учинить смертную казнь» Правительствующий Сенат постановил и другому предводителю восстания – бурмистру деревни Клеиха Пумрасу Семенову. Правда, императрица Елизавета Петровна, отметив в своем указе от 15 июля 1744 г., что Пумрас Семенов «за те свои вины достоин был смертной казни», повелела всемилостивейше «от той смертной казни освободить и послать его в Сибирь в работу вечно». Жестоким наказаниям подверглись остальные руководители и повстанцы. «В страх другим» они были всенародно биты «кнутом и плетью» (РГАДА. Фонд 248, оп. 14, д. 805, л. 264-266 об.).

Средневековой казнью – сожжением на костре руководителя восстания царское правительство стремилось запугать крестьян и предотвратить возможность нового выступления. Действительно, на некоторое время, ввиду того, что в районы движения были стянуты значительные войска и усилились репрессии, движение затихло.

Новый управляющий вотчиной Бакара Даднани докладывал в 1744 г. царевичу, что, несмотря на все его просьбы у губернатора о выводе команды, она продолжает стоять в Терюшевской волости, причиняя крайнее разорение крестьянам, так что «в платеже подушных денег отрицаются». Когда же он стал просить губернскую канцелярию о зачете этого постоя в подушные деньги, то ему было сказано, что «зачтено быть не может за противность мордовскую и за сборища». Описывая рекрутские наборы, управляющий сообщал, что «непрестанно происходит мена пяти человекам рекрутам, од-

них, крестя, отпускают, а других некрещеных взыскивают, и так без конца». По распоряжению епископа Нижегородского и Алатырского Дмитрия в Нижнем Новгороде была запрещена продажа соли некрещеной мордве (Документы и материалы по истории Мордовской АССР. Т. 2. 1939: 320; РГАДА. Фонд 248, оп. 14, д. 805, л. 414).

8 июля 1744 г. Правительствующий Сенат, рассмотрев челобитную Бакара Дадиани, который «просил, чтоб имеющуюся в Терюшевской волости команду вывести, и с которого времени та команда довольствовалась, зачесть мордве в подушный оклад, а о насильном крещении мордвы исследовать, как ее императорского величества указы повелевают, согласно приказали: Терюшевской волости из Нижегородской губернской канцелярии указ с крепким подтверждением, дабы они впредь таких противностей, как прежде от них оказались, чинить не дерзали. И когда той вотчины в которых деревнях случится быть от Конторы новокрещеных дел или нижегородского архиерея духовные персоны для проповеди слова божия, то оной вотчины крестьянам тем проповедникам никакого озлобления и препятствия, под опасением тяжкого истязания, отнюдь не чинить, и ежели кто из некрещеных добровольно пожелает воспринять веру греческого исповедания, таковому бы в том воспрещения не чинить же. Также той волости управителей обязать письменно, чтоб они ту мордву ни до каких противностей не допускали, за ними смотрели накрепко, а ежели от слабого тех управителей смотрения, от того мордвы хотя малое что в противность произойдет, то в ту волость прислана будет наибольшая военная команда, и как с ним, управителем, так и с противными мордвою поступлено будет, яко с противниками, как указы повелевают, без всякие пощады, не приемля от них никаких отговорок. И по объявлению им о том указе и по взятии подписок, обретающуюся ныне в той волости команду отвести возвратно. А из Святейшего Синода и нижегородскому епископу накрепко подтвердить, дабы он в призвании и крещении в веру греческого исповедания мордвы и прочих иноверцев поступал, как правило святых отцов и указы повелевают, а неволею и по принуждению в христианскую веру не крестить, дабы в прежнем от того не могло произойти никаких худых следствий» (Документы и материалы по истории Мордовской АССР. Т. 2. 1939: 329-330).

В этом же году к Бакару Дадиани, жившему в Москве, прибыли с челобитной два мордвина – Афанасий Бакаров и Вогородин. Они жаловались на то, что им приходится платить за крещеных из мордвы, притом числящихся в других вотчинах. Царевич приказал управляющему передать мордве, что «за такое замерзлое объявление присланный по приговору мордвин был жестоко наказан и скован», а тех, которые давали ему приговоры, он распорядился «наказать жестоко и держать под караулом до указа». Дадиани писал, что жаловаться на такого рода платеж – значит жаловаться на высочайший указ, «которым повелено за крещение иноверцев наистрожайше некрещеным подати класть» (Документы и материалы по истории Мордовской АССР. Т. 2. 1939: 331).

Управляющий сообщал господину Бакару Дадиани, что он неоднократно посылал приставов и пищиков для сбора с некрещеной мордвы денег, но они на сборы не являлись и говорили, что платить за посторонних не будут. А потом мордва, «собрався многолюдством в Сескине Большом, учинили присланному капралу Федору Безделкину с солдаты в крещении, такожде в платеже денег, противность и драку и прибили села Успенского попа Алексея Мокеева едва не досмерти, а капрал с солдаты и протопопом села Терюшева Алексеем Михайловым спасся, запершись в мордовской избе» (Там же: 332).

Вновь в Терюшевскую волость была прислана команда в 25 человек с поручением забирать мордву и отсылать к следствию в Нижний Новгород. Но эта воинская команда встретила такое сопротивление, что поручик вынужден был просить новых подкреплений. Однако это была уже последняя открытая вспышка народного гнева. В следующем донесении управляющего к Б. Дадиани сообщалось, что «оная некрещеная мордва» по прибытии команды из Нижнего, «вторичной противности никакой уже не показала и склонилась ко крещению. И уже осталось весьма малое число некрещеных, и то от того, что такое множество вдруг окрестить успеть невозможно; однако, уповательно, что чрез одну неделю и все крещены быть имеют» (Там же: 332). Ясно, что такое крещение было формальным.

В марте 1746 г. в инструкции епископа Нижегородского и Алатырского Дмитрия, бывшего одновременно и главой Конторы новокрещенских дел, об искоренении языческих верований и обря-

дов среди новокрещеной мордвы Терюшевской волости отмечалось, что новокрещены «на молитвословие к божественным службам не приходят, и святых крестов на себе не носят (во святые посты едят все мясо и млеко), и новорожденных детей своих ко крещению не объявляют, и умерших для погребения к часовне не привозят, и во всем чинятся противны» (Документы и материалы по истории Мордовской АССР. Т. 3. Ч. 2. 1953: 206).

Страх перед нарастающим движением крестьян вынудил царское правительство пойти на некоторые уступки (не стали брать в рекруты «язычников» взамен крестившимся, приостановили массовое переселение некрещеных из селений, в которых жили новокрещеные). В середине XVIII в. болезненно завершалось официальное крещение мордвы, бывшее во многом невольным, принудительным, приносившим ей новые «обиды и разорения» (РГАДА. Фонд 248, оп. 14, д. 796, л. 652-658, 676-726; д. 805, л. 140 об., 371-409 об.; д. 808. л. 252-256, 712-753).

В 1764 г. была закрыта и сама Контора новокрещенских дел. Делами новокрещен стали ведать духовные консистории, губернские, провинциальные и воеводские канцелярии. «Действие Новокрещенской конторы, - писал А. Можаровский, - не осталось без вредного влияния. Оно отчасти предрасположило и приготовило умы иноверцев и новокрещеных к принятию Пугачева». Можаровский правильно отмечал, что «когда явился Пугачев, новокрещеные инородцы, пристав к нему, первым долгом почли отомстить духовенству. Почти во всех инородческих селениях духовенство было избито ими или перевешано» (Можаровский, 1880: 96-98).

Кузьма Алексеев – религиозный реформатор

В начале XIX в., в связи с дальнейшим усилением феодально-крепостнической эксплуатации и общего этнического угнетения, мордовские крестьяне Терюшевской волости Нижегородской губернии подняли новое восстание, длившееся с перерывами с 1804 по 1810 год. Оно, по существу, вспыхнуло на углях прежнего, первого Терюшевского восстания, прошедшего чуть более полвека назад, память о котором была сравнительно свежа.

Летом 1804 г. крестьяне некоторых деревень Терюшевской волости отказались убирать хлеб у помещика, а когда управляющий попробовал применить угрозу, они убили его. Затем крестьяне

разбили контору, начали убирать помещичий хлеб, свозя его на свои гумна. На место восстания был прислан военный отряд, и эта вспышка была подавлена. Но после некоторого перерыва народное волнение разгорелось вновь, но уже в иной форме – в виде своеобразного религиозно-реформаторского движения за возврат к старой мордовской вере. Возглавил его местный крестьянин – житель деревни Большое Сескино Терюшевской волости, принадлежавшей графине С.А. Сен-Приест, Кузьма Алексеев. Мордовские крестьяне указанной волости стали собираться в лесах на общие моления (озксы), проводившиеся, как докладывал нижегородский губернатор А.М. Руновский министру внутренних дел князю А.Б. Куракину, «по древнему их идолопоклонническому мордовскому заблуждению» (Зевакин, 1936: 40).

В донесениях светских и духовных властей вышестоящему начальству сохранились описания этих волостных молений, на которые собиралось «народу бесчисленное множество», отправляя мольбу «по старинным их (мордвы. – *Н.М.*) обрядам в небольшой при оном селе (Большом Сескине. – *Н.М.*) роще, наделав для питья меду, наваря гусей и принеся всяких съестных припасов». На этих молениях у ключа Рахлейка Кузьма Алексеев говорил крестьянам «соблазнительные слова» о том, что «слово Христос есть чин; Христос, будучи стар, чин сей с себя сложил и его уже больше нет», а значит, «не будет больше и христианской веры», она «упадет», прежняя же «мордовская вера возвысится», что мордва «будут первыми людьми, особенно те, кои его, Алексеева, ближние», что они должны быть свободными, не должны платить оброка и принадлежать помещикам, что скоро «весь свет примет мордовский закон, и будут все ходить в мордовском платье», что и «господа их все оденутся в мордовское платье и будут такие же мордва». К. Алексеев предсказывал скорый страшный суд на том самом месте, где у них происходило мольбище, что «при мольбе будет знамение, сойдет дом Давидов, и будет столб огненный от земли до небес, Давид будет судить, и что ударит 12 громов в один раз, и будет конец света». По этой причине некоторые из новокрещен, «веря сему, раздают имение, а другие и парового хлеба не сеяли ни зерна». Если по дохристианским представлениям мордва обычно при молении обращалась на восток, то К. Алексеев призывал молиться на запад, «сказывая, что с запада будет и спасение» (Там же: 27-33, 42, 62).

В религиозных воззрениях «пророка» К. Алексеева, как новокрещена, посещавшего и церковные православные службы, дохристианские представления смешались с христианскими. Так, он заявлял, что «пророчить его послали Богородица и Николай Чудотворец», а на молениях в роще подле кадок с медом стоял образ Николая Чудотворца. «Для преподания наставлений и увещаний Нижегородского уезда из мордвы новокрещенам, вовлеченным в соблазн... деревни Большого Сескина крестьянином Алексеевым и его сообщниками» в октябре 1809 г. выезжал архиепископ Нижегородский и Арзамасский Вениамин. В каждом приходском мордовском селе Терюшевской волости он проводил богослужение, взывая к истинному почитанию христианской веры и «оставлению суеверных мольбищ», призывал сверх того «к себе в квартиры некоторых из них (мордовских крестьян. — *Н.М.*), внушал им о святости исповедания христианской религии, да чтоб они пребывали в оной неуклонно». По договоренности архиепископа с местными помещиками, в каждой десятидворке или пятнадцати дворах новокрещен были назначены смотрители, получившие приказание «наблюдать, дабы живущие в оных препорученных им дворах новокрещены не исправляли никакого моления по мордовским обрядам, а молились бы по-христиански» (Там же: 30-33, 45-51).

Вскоре после большой волостной мольбы Кузьма Алексеев, а за ним и главные его помощники Никита Иванов, Михаил Фролов, Петр Максимов, Николай Алексеев, Борис Иванов, Филипп Савельев, Аким Иванов были арестованы и преданы суду, приговорившему «лжепророка» крестьянина-новокрещена Кузьму Алексеева «наказать кнутом с вырезанием ноздрей, постановлением на лбу и щеках указных литерных знаков, и потом сослать в работу в Иркутскую губернию». Перечисленные выше его помощники были присуждены каждый к сорока ударам плетьюми, а Никита и Борис Ивановы, первому из которых было 45 лет, а второму 27, приговаривались к отправке в солдаты с зачетом помещице за рекрут, в случае же негодности их к военной службе, к поселению в ту же Иркутскую губернию. Решение суда немедленно было приведено в исполнение, и только после этого приговор был направлен в Министерство внутренних дел, хотя тогда приводить приговоры по крупным уголовно-политическим преступлениям без санкции этого министерства законом не разрешалось (Там же: 64).

Нижегородский губернатор А.М. Руновский в целях лучшей охраны интересов правительства, помещиков-крепостников и Русской православной церкви нашел целесообразным обойти этот закон. Министр внутренних дел князь А.В. Куракин, ознакомившись с приговором суда, вынес мнение об этом движении, как достойном доклада самому императору Александру I. Царь во всем с решением суда согласился, отменив лишь телесное наказание кнутом. «Высочайшее» решение было направлено нижегородскому губернатору для исполнения. Поскольку решение суда уже было приведено в исполнение, губернатор отписал в министерство о том, что в связи с соответствием решения суда закону наказание было совершено, не ожидая согласия министерства (Там же: 18, 70-71).

Но, несмотря на жестокое преследование, репрессии со стороны как светских, так и духовных властей, действовавших заодно, мордва продолжала придерживаться своих дохристианских верований и обрядов, ее принадлежность к христианству была в основном формальной. Это подтверждается дошедшими до нас документами и этнографическими материалами, которые нашли отражение в работах исследователей мордвы XVIII – XX вв. П. Рычкова, И. Лепехина, П. Палласа, П. Мельникова, В. Ауновского, В. Майнова, А. Шахматова, И. Смирнова, С. Кузнецова, Х. Паасонена, А. Юртова, М. Евсевьева, М. Маркелова и других. В работах этих исследователей, в которых широко использованы полевые материалы, можно найти самые разнообразные сведения о дохристианских религиозных верованиях и обрядах мордвы. Этнографические материалы, собранные нами в процессе экспедиционных выездов, также подтверждают эту мысль.

Подготовка миссионеров

Задачи христианизации народов Поволжья, в том числе мордвы, особенно остро вставшие после падения Казанского ханства (1552 г.), требовали подготовки соответствующих кадров миссионеров, знакомых не только с культурой и бытом этих народов, но и их языками. Между тем в ученых священниках, как констатировал архимандрит Макарий, «был ощутимый недостаток». «Во всей Нижегородской епархии (до 1721 г. – Е.М.) не было ни одного училища. А от необразованности в духовенстве часто являлись грубые предрассудки и пороки. Все это препятствовало обращению раскольников и инородцев в православную веру» (Макарий, 1999:

77).

Коммуникативные трудности, особенно языковой барьер, серьезно мешали межэтническому общению, тем более в такой чувствительной сфере, как конфессиональная. Во властных структурах все более вызревала и актуализировалась мысль о том, что расширения влияния на недавно присоединенных территориях можно достичь не столько путем приведения в лоно православия взрослого населения, сколько через воспитание и обучение молодого поколения. В любом случае необходимо было преодолевать языковой барьер. Перед светскими и духовными властями встала дилемма: или учить этим языкам русских миссионеров, или же готовить таковых из среды местных народов через соответствующие школы, которые предстояло создать.

Служба в нерусских приходах требовала от духовенства знания не только христианской теологии, догматов вероучения, обрядов церкви, но и образа жизни своих прихожан, в том числе их языка. Еще в XVIII в. известный российский историк и публицист, князь М.М. Щербатов, указывая на причины неудач в миссионерской деятельности церкви, писал: «Духовный российский чин, отступая от правил Первенствующей Церкви, не брал труда их сперва изучить, иже знающих их язык к ним проповедников посылать» (Можаровский, 1880: 106).

В течение второй половины XVI и в XVII в. при некоторых монастырях было открыто несколько так называемых монастырских школ. Установлено, что в Макарьевской, Васильсурской, Нижегородской, Арзамасской, Спасо-Преображенской, Зилантовской и в других школах вместе с русскими обучались мордовские, чувашские, татарские дети. Монастырские школы вплоть до XVIII в. оставались основным типом образовательных учреждений, не считая небольшого количества ремесленных школ (Кудаева, 1996: 13).

В первой четверти XVIII в., в царствование Петра I, когда вопрос о массовой христианизации мордовского народа встал особенно остро, идея открытия подобных школ стала еще более злободневной. Выдающийся русский мыслитель тех лет И.Т. Посошков, автор знаменитой «Книги о скудости и богатстве», напрямую с ее страниц обращался к властям, настоятельно советуя им заняться просвещением мордвы, чуваш и черемис (марийцев): «А чаю не худо указ послать и в низовые города, чтобы и у мордвы детей брать

и грамоте учить отдавать, хотя бы и насильно. А егда научатся, то и самим им слюбится потому, что к ним паче русских деревень приезжая солдаты и приставы и подьячие овогда с указом, овогда и без указу, и чинят, что хотят, потому что они люди безграмотные и беззаступные. И того ради всех их избегают, и чего никогда в указе не бывало, того на них спрашивают и правежем правят. А егда дети их научатся грамоте, то грамотные будут у них владельцами и попрежнему в обиду их уже не дадут, но будут свою братью от всяких напрасных нападок оберегать. А иные, выучась грамоте, познают святую христианскую веру, возжелают и креститься, то те грамотники мало по малу и иных свою братью к христианской вере приводить будут. И кои мордва иль чуваша или черемиса крестятся, то тех уж воеводам и всяким правителям и приказным людям надлежит почитать и всячески их утешать и беречь их паче некрещеных и во всем от некрещеных чинить им милостивую отмену, чтобы некрещеные крещеным завидовали» (Посошков, 1951: 172).

Для придания «делу христианской проповеди иноверцам более целесообразного и разумного направления» Петр I повелевал епархиальным архиереям открывать «при домах своих» славяно-латинские и эллино-греческие школы для детей духовенства, а в епархиях с инородческим населением и для детей инородцев «нужды ради священства для новопросвещенных», предоставляя миссию среди них пока «монашествующей братии» (Можаровский, 1890: 667).

Первая известная школа для нерусских народов Поволжья была открыта в 1707 г. при Казанском архиерейском доме стараниями митрополита Иоанна (Воинова). Она просуществовала до 1709 г. и была закрыта губернатором князем П.М. Апраксиным из-за нежелания нести расходы на ее содержание. В 1721 г. школа была восстановлена и просуществовала вплоть до 1801 года. Обучали в ней основам христианского вероучения, славянскому и русскому письму, чтению книг богослужебного обихода и азам арифметики (Мотыка, 2002: 1).

О религиозной жизни мордвы первой четверти XVIII в., т.е. в царствование Петра I, можно судить по проекту об устройстве школ для обучения крещеной и некрещеной мордвы, обитающей во всех епархиях, славяно-российской грамоте, направленному в Святейший Правительствующий Синод 27 февраля 1723 г. подканце-

ляристом Конторы поташных дел, располагавшейся в Починковской волости Нижегородской губернии Василием Симановым. В своем донесении он отмечал, что в уездах «живут язычницы мордва, не ведущие бога, и погибают в неверии... А которые и крещены, и те за неведением писания держатся древних своих обычаев и в вере заблуждают». В. Симанов «всепокорно молил» ниспослать по благословению Синода его императорского величества указ «прзреть светом и извести омраченные слепотою неверием, чтоб просветить книжным учением мордовских детей, которые породились от крещеных и от некрещеных». «И егда познают писание, и в нем уразумеют истинного бога, тогда самовольно обратятся ко крещению, обратят же и протчих к вере христианской», - заявлял подканцелярист, «ревнуя по святому писанию о учении книжном означенных язычниц» (Документы и материалы по истории Мордовской АССР. Т. 2. 1940: 238).

Вызванный в Синод для того, чтобы «взять с сего доносителя в пополнение скаску, в которой епархии она мордва, из которых он хочет грамоте учить, обретается, и он сам где учился и от кого; и знает ли которую либо науку школьную; и на каком коште и каким способом оное учение произвести уповает, и о протчих к тому приличных обстоятельствах, испытно и достоверно освидетельствовав и из указов выписав, доложить», В. Симанов 8 марта 1723 г. докладывал, что он разумел о необходимости обучения мордовских детей во всех епархиях, «в которых обретается мордва», начав с Нижегородской и Алатырской, в Арзамасском и Алатырском уездах которой «понеже оные мордва живут». Составитель проекта сообщил, что сам он научился грамоте в Макарьевском Желтоводском монастыре, что в Нижегородском уезде, «от деда своего родного иеромонаха Сергия Власова, а в школьном учении не бывал» (Там же: 238).

Что касается «кошта» и «каким способом учение производить уповает», то В. Симанов изложил в 13 пунктах свои предложения. Вот некоторые из них: «дворы» для проживания учеников и «школьные светлицы для учения» предлагалось строить «в русских селах» в «близости мордовских деревень для того, чтоб отцам со взятыми к учению детьми видеться было свободно, понеже не будут о детях своих тужения иметь». Строения же указанные «сочинить из пустовых мордовских дворов и ис хором чрез помощество-

вание русских людей и мордвы окольных жителей», а где таковых не будет, то «до исправления учить на постоянных дворах».

В качестве учителей предлагалось использовать «попов и дьяконов вдовых и дьячков, которые у церквей не действительны, понеже оные в домах своих и у детей живут, а иные и у чужих в скудости и в беспокойстве», а «учителем и учеником на прокормление хлеб и харч собирать с мордвы, усматривая, чем можно пропитать: исчисляя на человека с десяти дворов тех уездов, из которых взяты будут ученики ...от двоюнадесяти лет и ниже». Реализовать этот проект автор предлагал «под ведением» епископа Нижегородского и Алатырского и непосредственном руководстве его самого в качестве управителя (Там же: 239-240).

Проект этот остался на бумаге. Тому, видимо, были причины. Синод не доверял тем безместным и вдовым попам, дьяконам и дьячкам, которых в качестве учителей предлагал использовать В. Симанов. Тем более, когда сам преосвященный Питирим, епископ Нижегородский и Алатырский, нашел для своей епархии иной путь – брать инородческих детей в нижние духовные школы, проводить через семинарию, которую учредил он в 1721 г. у себя в доме, и готовить из них таким образом понимающих свои обязанности священников.

Мордовские дети отбирались в качестве кандидатов на должности священно- и церковнослужителей и обучались в 13 приготовительных школах, организованных Питиримом в Работкинской, Лысковской, Алатырской, Порецковской, Терюшевской, Павловской, Катунской, Курмышской пятинах и в городах Синодальной области: в Балахне, Юрьевце-Поволжском, Арзамасе, Вязниковской слободе и Галицком уезде (Макарий, 1999: 109).

В 1732 г. казанский архиепископ Илларион (Рогалевский) потребовал от Киевской духовной академии способных людей для заведения училищ в своей епархии. В Казань для обучения в Казанском славяно-латинском училище, учрежденном в 1733 г. на базе прежней школы в Зилантовом монастыре, новоприсланные студенты Василий Григорович и Стефан Гловацкий, как лучшие из студентов Киевской академии, «воспитавшей для всей России знаменитых просвещением и добродетелями пастырей», обучали русскому и латинскому языкам, христианскому закону и другим наукам до философии воспитанников не только славяно-латинского

училища, но и других новооткрытых при преосвященном Илларионе школ. В 1738 г. при архиепископе Луке (Конашевич) в Казани была «заведена семинария» (Там же: 134-135).

Аналогичного подхода придерживалась и Контора новокрещенских дел во главе с архимандритом Дмитрием Сеченовым, открывшаяся в 1740 г. в Казани, призванная завершить крещение народов, проживавших в Казанской, Нижегородской, Воронежской и Астраханской губерниях. Закрыта была указанная Контора в 1763 г. Учрежденная 11 сентября 1740 г. для проповеди слова Божия иноверцам-инородцам четырех губерний (Казанской, Нижегородской, Воронежской и Астраханской) Контора новокрещенских дел крестила и наставляла в христианской вере только за два года (1741-1742) в Нижегородской и Казанской губерниях 17 362 человека мужского и женского пола, которые крестились целыми деревнями все до единого человека.

Из таблицы, составленной по Именному указу 16 января 1746 г. и посланной Дмитрием (Сеченовым) в Святейший Синод, видно, что в это время новокрещенных в Нижегородской епархии считалось 50 430 человек, проживавших в 4 981 дворе; деревень, населенных ими, насчитывалось 132, а церквей при них 74, из которых 36 были построены, 16 строились и 22 были воздвигнуты прежде, к ним приписывались новокрещенные деревни. Святейший Синод разрешил согласно представления управителя Конторы новокрещенских дел закрепить к каждому 250 дворам по два священника, по одному диакону и по три церковника с производством им жалованья: священникам по 60 рублей, хлеба по 60 четвертей, диаконам по 40 рублей, хлеба по 40 четвертей, церковникам по 30 рублей, хлеба по 30 четвертей на год каждому с тем, чтобы они «новокрещенных закону и детей их грамоте обучали и всячески тщилися в них христианские обычаи вводить» (Можаровский, 1890: 701-704).

С образованием этого ведомства было связано появление нового типа школы, так называемой новокрещенской, а позднее – архиерейской, в которых обучались совместно с русскими дети новокрещен из мордвы и других народов Поволжья, а затем и школ другого типа – вотчинных и частных домашних, малых училищ, приказных и волостных. Указом от 11 сентября 1740 г. императрица Анна Иоановна повелевала открыть школы для новокрещенских детей в Казани, в Федоровском монастыре, дворцовом селе Ела-

буге, Царевококшайске и Цивильске. Занятия в них начались лишь осенью 1749 года. В 1751 г. была закрыта Елабужская школа, в 1752 г. – Царевококшайская. Учащиеся были переведены в школу при церкви Захарии и Елизаветы в Казани. В 1764 г. императрица Екатерина II перевела новокрещенские школы в ведение епархиальных архиереев. Они функционировали до 1801 года. За пятьдесят лет своего существования новокрещенские школы подготовили несколько тысяч священников и диаконов в инородческие приходы, писарей и других мелких чиновников для волостных управлений и уездных канцелярий. Это был первый шаг в создании системы начального образования для нерусских народов Поволжья в целом и мордвы в частности (Мотыка, 2002: 15).

На территории Мордовии первая школа появилась в середине XVIII в. в имении графа П.А. Румянцева в с. Чеберчино Алатырского уезда. В 1778 г. в Саранске открылась духовная гимназия, в которой занимались по семинарской программе. Сначала она располагалась в здании упраздненного Петровского монастыря, в 1787 г. переведена в Петропавловский монастырь (бывший Ильинский). Обучение в ней вели префект и два учителя, выпускники Нижегородской духовной семинарии Афанасий Черновский и Григорий Семилейский. Гимназия включала три класса: информаторский, грамматический и синтаксический. Гимназистам преподавали Закон Божий, чтение, пение, арифметику, чистописание, русскую и латинскую грамматику. Плата за обучение учителям сначала вносилась родителями, но позднее им было положено казенное жалование в сумме 120 рублей в год. Саранская духовная гимназия была закрыта в 1803 г. в связи с учреждением епархии Пензенской и Саратовской и открытием в губернском городе Пензе духовной семинарии.

Золотой век Екатерины II был временем, когда российское общество включилось в глобальный культурный процесс, получивший в истории название эпохи Просвещения. И хотя Россия вступила в него одной из последних в Европе, ей удалось в относительно короткие сроки достичь замечательных успехов, и к середине XIX в. культурный менталитет страны занял важное место в интеллектуальных и этических ценностях мировой цивилизации. Одним из выдающихся просветителей Екатерининской эпохи, активных сторонников использования в целях христианизации род-

ного языка был епископ Дамаскин (ректор Московской духовной академии, член Российской Академии наук), занимавший Нижегородскую и Алатырскую епархиальную кафедру с 22 сентября 1783 по 20 января 1794 года.

Именно в эти годы по распоряжению Дамаскина вводилось в Нижегородской духовной семинарии преподавание языков мордовского, татарского и чувашского, а в 1785 г. был составлен рукописный «Словарь языков разных народов в Нижегородской епархии обитающих, именно: россиян, татар, чувашей, мордвы и черемис. По Высочайшему соизволению и повелению Ея Императорского Величества Премудрой Государыни Екатерины Алексеевны, Императрицы и Самодержицы Всероссийской по Алфавиту российских слов расположенной; и в Нижегородской Семинарии от знающих оныя языки Священников и Семинаристов под присмотром Преосвященнаго Дамаскина Епископа Нижегородскаго и Алатырскаго сочиненной 1785 года».

Указанный «Словарь...», изготовленный в двух томах за семь месяцев, был готов к отправке в столицу в 1785 г. – в срок необычно малый, учитывая, что объем его составлял 1038 страниц. Он был составлен по рескрипту императрицы Екатерины II, в котором было сказано: «Преосвященный Епископ Нижегородский Дамаскин! Считая, что в нижегородской Семинарии преподавается учение языков разных народов в Епархии вашей обитающих, я желаю, чтобы ваше преосвященство доставили Мне Словарь тех языков с российским переводом, расположа оный по алфавету российских слов и сверх письмян оных народов написав по российски каждое слово, как оно произносится. Пребываю впрочем Вам доброжелательная. Екатерина. В Царском селе августа 26-го дня 1784-го года» (Феоктистов, 1968: 58-77; Он же, 1971: 26; Титков, Никулин, 1999: 92).

К составлению словаря Дамаскин приступил сразу же, считая его безусловно важным для развития письменности и образования народов, обитавших в подведомственной ему епархии. В предисловии к «Словарю...» говорилось, что поскольку «народы, в Нижегородской епархии обитающие, не имеют собственных своих письмян или букв, то и слова их в сем словаре писаны российскими буквами. Татаре же нижегородские хотя и употребляют в своем письме буквы арабские, но токмо те, кои обучались у казанских татар, ка-

ковых весьма мало здесь между ими сыскать можно. А прочие татаре пишут и мысли свои на письме сообщают по большей части российскими письменами. Для того и в сем словаре все их слова изображены российскими буквами, так точно, как они произносятся» (Феоктистов, 1968: 61).

В разделе о мордве Дамаскин подчеркнул, что язык мордовцев «с татарским и русским премного перемешан, поелику прежде долгое время были они у татар в подданстве, а ныне у россиян, и русскими селениями так перемешаны, что инде от русских и различить их невозможно. А как они единой с россиянами греко-российской веры, и по сей причине и русских девок берут в замужество за своих детей, и своих дочерей отдают за русских, то язык свой час от часу забывают и привыкают к русскому. У них же нет письмен или букв своих, а кто из них учился читать и писать, тот пишет русскими литерами» (Там же).

При написании мордовских слов составители «Словаря...» использовали не только буквы русского алфавита, но и в целом орфографическую систему, которая была свойственна русскому письму последней четверти XVIII века. В процессе работы над «Словарем...» Дамаскин изучил языки этих народов, особенно мордовский: для этого языка он со своими помощниками составил грамматику, но издать ее не сумел. Период работы над «Словарем...» позитивно сказался и на совершенствовании преподавания в семинарии татарского, чувашского и мордовского языков. Некоторых студентов, отличившихся в знании этих языков, Дамаскин посылал в Казань для усовершенствования и с тем, чтобы по возвращении они могли работать учителями в семинарии (Титков, Никулин, 1999: 92-93, 134).

15 апреля 1785 г. Дамаскин отправил копию (список) «Словаря...» в столицу, а подлинник передал в библиотеку Нижегородской семинарии «для хранения в вечные годы». К сожалению, этот замечательный труд полностью так и не был напечатан, остался в рукописи. Счастливым исключением является русско-мордовская часть словаря, опубликованная отдельной книгой известным мордовским лексикографом А.П. Феоктистовым (см.: Феоктистов А.П. Русско-мордовский словарь. Из истории отечественной лексикографии. М.: Наука, 1971. 371 с.). Как верно отмечает А.П. Феоктистов, данные «Русско-мордовского словаря» имеют немаловажное

значение для изучения истории мордовских языков, особенно труднейших вопросов исторической лексикологии и диалектологии эрзя-мордовского языка, ибо источник, по которому он составлен, а именно «Словарь языков разных народов...» Дамаскина, «занимает первое место среди немногих памятников мордовской лексикографии XVIII в., который имеет определяющее значение в истории мордовской письменности вообще» (Феоктистов, 1968: 60).

Содержащий в себе обильный материал по мордовской лексике (11 тыс. лексем), «Словарь...» Дамаскина сыграл большую положительную роль, послужив не просто основой для ведения в Нижегородской семинарии занятий на языках народов Поволжья, но и став предметом этнокультурного достоинства, одним из ценнейших памятников духовности народов Поволжья.

Открытая в 1721 г. стараниями архиепископа Нижегородского и Алатырского Питирима Нижегородская духовная семинария на протяжении длительного времени оставалась центром культурной жизни не только города и его округа, но также входивших в состав этой епархии обширных территорий, населенных мордвой, чувашами, марийцами, татарами. «Сверх оной семинарии, - рапортовал в Синод 7 мая 1785 г. епископ Дамаскин, - имеются в епархии моей четыре гимназии: первая – в городе Алатыре, вторая – в городе Саранске, третья – в городе Курмыше, четвертая – близ города Макарьева, в селе Лыскове, из которых алатырская, саранская и лысковская были созданы в 1778 году преосвященным Антонием, бывшим нижегородским епископом, что ныне архиепископом..., а Курмышская гимназия заведена в 1783 году синодальным членом преосвященным Иоасафом, епископом бывшим Нижегородским, кои ныне Тверской...» (Титков, Никулин, 1999: 112-113).

Во время архиерейства Дамаскина число гимназий, как и учащихся и учащихся в них, увеличилось, о чем свидетельствует отправленная в Святейший Синод в 1792 г. ведомость. В ней показаны в качестве действующих еще три гимназии – Арзамасская, Ардатовская и Починковская. Преподавательский состав для духовных гимназий готовился в Нижегородской духовной семинарии, в том числе из мордвы. Например, в Починковской гимназии преподавал Иван Тихов, которому в 1790 г. было 23 года, в Арзамасской – Илья Поздеев (20 лет), в Саранской – Григорий Семилейский (в 1790 г. ему было «осмнадцать лет»). Старшему преподавателю Саранской

гимназии Афанасию Черновскому в 1790 г. исполнилось 24 года.

Григорий Васильевич Семилейский родом из эрзя-мордовского с. Семилей (ныне Кочкуровского района РМ. – *Е.М.*), обучался в Саранской гимназии с 1782 по 1784 г., в 1784-1790 гг. – в Нижегородской духовной семинарии, где после нижних классов слушал философию, российское богословие, сверх сего в Главном Нижегородском народном училище обучался новому методу и арифметике. В 1790 г. был определен в Саранск к Богословской церкви в диаконы и в гимназию учителем информаторского класса (Титков, Никулин, 1999: 114).

Иван Тихов, Григорий Семилейский, Семен Березовский принимали непосредственное участие не только в подготовке пятиязычного «Словаря...», составлявшегося под руководством Дамаскина, но и в переводах на эрзянское наречие мордовского языка ряда канонических текстов («Символ веры», «Священная история...», «Краткий катехизис...»), и других пособий. Так, в конце рукописи «Краткий катехизис, переведенный на мордовский язык с наблюдением российского и мордовского просторечия, ради удобнейшего оного познания восприявших святое крещение, 1788-го года», хранящегося в отделе рукописей Национальной библиотеки Санкт-Петербурга (фонд 35, л. 162-194), имеется приписка Дамаскина: «Переводил на мордовский язык Нижегородской семинарии богословия слушатель Иван Тихов, природою из мордвы» (Феоктистов, 1968: 12, 25, 38, 47).

Для поощрения миссионеров епископ Дамаскин выхлопотал у начальства им жалованья по 50 рублей в год. Из выдаваемых по этому поводу 150 рублей он распределил в 1788 г. священнику эрзя-мордовского с. Парадеево (ныне в Ичалковском районе РМ. – *Е.М.*) Тимофею Иванову, крестившему мордву, и священнику г. Курмыш Еремею Иванову, обращавшему в христианскую веру чуваш и татар, 100 рублей, а остальные 50 рублей – на содержание обучавшихся в семинарии инородческим языкам. Кроме названных выше проповедников христианства – соратников Дамаскина, упомянем диакона из эрзя-мордовского с. Ичалки (ныне райцентр РМ. – *Е.М.*), затем священнослужителя Трехсвятительской церкви г. Саранска Григория Васильева и из с. Порецкое (ныне райцентр в Чувашии. – *Е.М.*) священника Матвея Андреева (Макарий, 1999: 174; Кузнецов, Никулин, Титков, 1998: 71).

Можно сказать, что при Дамаскине Нижегородская духовная семинария превратилась в центр культурного развития народов Поволжья, лучшее учебное заведение, дававшее образование намного выше среднего. Следует подчеркнуть, что инородческая политика русского духовенства XVIII в. и позднее базировалась в первую очередь на уважении к традициям тех народов, среди которых велась миссионерская работа (Бессмертный, 1989: 142; Кузнецова, 1991: 59-60), хотя и не обходилось без перегибов (злоупотреблений и притеснений) на местах.

Если в XVIII в. публикации на мордовских языках представляли из себя, как правило, «всерадостные приветствия» по поводу посещения поволжских городов Нижний Новгород, Казань царствующими особами Екатериной II, Павлом I или других важных событий, например, в связи с открытием Казанского наместничества в 1782 г., то в первой трети XIX в. на них стала печататься каноническая литература, предназначавшаяся для духовного просвещения народа. В Санкт-Петербурге были изданы: «Священная история, в пользу мордвов на их природном языке, для удобнейшего им уразумения православного христианского закона и чудес божиих. Переведена с русского языка на мордовский Симбирской губернии Алатырского уезда села Напольного священником Андреем Ивановым Охотиным. СПб., 1820»; «Господань минек Иисусань Христань святой евангелья Матфей, Марко, Лука и Иоанн пелдест. Сермадозь эрзянь келсе. Пецятазь ярмак велга Россиянь библейскоень промксонь. Петербургсе, 1821 иень»; «Господань минек Иисусань святой евангелья евангелистань Лукасто. Сермадозь эрзянь келсе. Петербургсе, типографиясо Николаень Гречань, 1821 иень»; «Тявть святойть апостолтнень кучовкст... Сермадозь эрзянь келсе... Петербургсе, типографиясо Николаень Гречень, 1827 иень» и некоторые другие книги христианского канона.

«Невозможно без восторга душевного и искреннейшей благодарности к Господу, - писал Казанский библейский комитет аналогичному Санкт-Петербургскому комитету, - пройти вниманием те новые и неожиданные явления, кои во многочисленности начинают показываться от действия слова Божия на сердца людей мордовского, чувашского и черемисского племени, обращающиеся искренно к истинам христианским, открывшимся им в переводах евангелия на языки их. Священнослужители, состоящие в мордов-

ских и чувашских приходах, розданные им книги святого евангелия на мордовском и чувашском языках читают прихожанам своим при всяком приличном случае, и успех от сего чтения делается явным и очевидно увеличивается» (Можаровский, 1880: 112).

В середине XIX в. в тех же целях в Москве опубликованы «Краткий катехизис, переведенный на мордовский язык с наблюдением российского и мордовского просторечия, ради удобнейшего оного познания восприявших святое крещение, 1788 года. Печатано третьим тиснением. М., 1853»; «Краткий катехизис на (мокша-) мордовском языке. Изд. 1-е. М., 1861».

Понадобилась также учебная литература для будущих священнослужителей, которые готовились в духовных семинариях для работы в приходах с мордовским населением. Озабоченное решением этой проблемы правление Казанской духовной академии направило в начале 1840-х годов запросы во все духовные семинарии Казанского духовно-учебного округа по поводу того, в каком состоянии преподаются в них и преподаются ли вообще местные языки. Из Казанской, Нижегородской, Оренбургской семинарий поступили ответы, в которых отмечалось, что мордва проживает в пределах их епархий, но мордовский язык в этих семинариях не изучается. Только исполняющий обязанности ректора Тамбовской духовной семинарии иеромонах Макарий ответил на указанный запрос положительно, сообщив, что во вверенной ему семинарии преподаются местные языки – мордовский и татарский. «Знание сих языков, - писал иеромонах, - имеет быть доведено по крайней мере в некоторых учениках до такой степени, чтобы они могли свободно говорить на сих языках с природными татарами и мордвою» (Мокшин, 1977: 135).

Преподавание мокша-мордовского языка в Тамбовской духовной семинарии началось с 1834 г. и, естественно, нуждалось в соответствующих пособиях, особенно грамматике. «Мордовская грамматика, составленная на наречии мордвы мокши» (опубликована в 1838 г. в Москве) представляла собой первую попытку системного изложения основ мокша-мордовского языка. Ее составителем был профессор, магистр Тамбовской духовной семинарии, выпускник Санкт-Петербургской духовной академии Павел Петрович Орнатов (годы жизни 1808-1840), преподававший по поручению Тамбовской епархии этот язык семинаристам. Возглавлял эту епар-

хию в те годы епископ Арсений, выпускник Тамбовской же семинарии, а затем Санкт-Петербургской духовной академии. По словам П. Орнатова, мордовскую грамматику необходимо было составить на наречии той части мордвы, которая населяла Тамбовскую епархию. А это была мордва-мокша, проживавшая в основном на территории Спасского и Темниковского уездов Тамбовской губернии. «Мордва Тамбовской губернии, - отмечал Орнатов в своем предисловии к учебнику, - едва понимает русский язык». По этой причине комиссия духовных училищ решила «ввести в классическое употребление (т.е. преподавание в классах. – Е.М.) в местной гимназии язык мордовский для приготовления воспитанников к священническим должностям в мордовские селения» (Орнатов, 1838: 9-10).

Ученый отмечал, что при работе над грамматикой столкнулся с большими трудностями, поскольку не имел под руками никаких пособий. «Нужно было, - писал он, - следить за каждым словом во всех его изменениях и сочетаниях его с другими в речи, чтобы получить ясное понятие о количестве видов слов, о количестве различных форм их изменения и разнообразного сочетания их в речи». Составитель грамматики подчеркивал, что во всех случаях собственные наблюдения он «проверял грамматически со знающими мордовский язык как природный», при участии студента и учителя Евстафия Нечаева (Там же: 11).

«Мордовская грамматика...» П. Орнатова была составлена по типу и схеме грамматик русского языка, из которого были заимствованы также графика, как и орфографические принципы передачи мокша-мордовских слов и форм. «Мордовский язык, - писал он, - собственных литер не имеет. Недостаток сей удобно может быть восполнен литерами языка русского», что им и было сделано. Все это П. Орнатов мотивировал следующим образом: «Для выражения мордовских слов я употребил литеры языка русского с тем намерением, чтобы и самим мордвам дать возможность за один раз научиться и своему, и вместе языку русскому». Как видно, намерения его были чисто практические: научить мордву русскому языку через родной. Но вершилось все это во имя «прочнейшего укоренения в сердце сего народа учения христианского» (Там же: 9-11).

Как отмечает А.П. Феоктистов, «Мордовская грамматика» П. Орнатова сыграла значительную роль в истории мокша-мордовской

письменности. В других пособиях по мокша-мордовскому языку, написанных позже, можно обнаружить следы влияния грамматики Орнатова. Даже в первое десятилетие своего существования, уже в советские годы, мокшанский литературный язык также базировался на западном диалекте, лежавшем в основе грамматики Орнатова. В этом нельзя не усмотреть большой исторической преемственности в письменных традициях мордвы-мокши (Феоктистов, 1976: 130), как и существенной роли в их формировании РПЦ.

В 1830-1840 гг. в соответствии со школьным уставом 1828 г. на территории Мордовии появляются школы Министерства государственных имуществ. Содержались они на средства сельских обществ, а преподавали в них безвозмездно приходские священники. Предметы были традиционными: Закон Божий, славянская и русская грамота, чтение книг богослужебного обихода и четыре правила арифметики (Мотыка, 2002: 17).

Система Н.И. Ильминского и ее реализация у мордвы

Окончательное выражение идея христианизации нерусских народов Российской империи на их родных языках получила в так называемой «системе Н.И. Ильминского», утвержденной Советом министра народного просвещения 26 марта 1870 г. циркуляром «О мерах к образованию населяющих Россию инородцев». Перед церковно-школьной системой была поставлена задача сохранения и закрепления формально крещеных инородцев в новом вероисповедании, ознакомления их с христианским вероучением и превращения из формально крещеных в истинно верующих.

Николай Иванович Ильминский (1822-1891) – выдающийся русский ученый, миссионер-просветитель, сын протоиерея Николаевской церкви г. Пензы, выпускник Пензенской духовной семинарии, затем Казанской духовной академии (1846), был оставлен в последней «наставником естественных наук и турецко-татарского языка», с 1847 г. утвержден в степени магистра, затем профессор Казанской духовной академии и Императорского Казанского университета, действительный статский советник, член-корреспондент Российской Академии наук (1870). Монархист по своим идейным убеждениям, он всю свою сознательную жизнь верой и правдой служил самодержавию и православию, но в отличие от многих своих предшественников отвергал силовые методы христианизации, резонно полагая, что таковые приводят к противоположным по-

следствиям, вызывают обратную реакцию.

В «оправославлении» на национальном языке неправославных народов видел Ильминский средство их русификации. «Мои снаряды, - писал он обер-прокурору Святейшего Синода К.П. Победоносцеву, с которым был близко связан, - инородческие книги, инородческое богослужение, инородческий причт церковный со священником во главе» (Письма Н.И. Ильминского. Казань, 1898: 147). Как и другие руководители школьно-миссионерской деятельности, Ильминский негативно относился к светской школе, особенно в национальных регионах, считая, что она не обеспечивает религиозного воспитания.

Для разработки мер по русификации нерусских народов в православно-монархическом духе в 1865 г. был созван съезд архиереев из епархий с нерусским этническим составом населения, на котором были приняты решения по дальнейшему расширению сети церковно-приходских школ как очагов «истинно русского благочестия». Церковные школы получили большое развитие в Среднем Поволжье, в губерниях с мордовским, чувашским, удмуртским, марийским населением.

«Начальные школы для инородцев-христиан, - говорил на заседании Совета министра народного просвещения 2 февраля 1870 г. министр граф Д.А. Толстой, - должны иметь целью религиозно-нравственное их образование и утверждение в православной вере, а также обрусение путем утверждения в православной вере и ознакомления с русским языком. Общим для всех инородцев-христиан в системе образования их должно быть следующее: а) орудием первоначального обучения для каждого племени должно быть родное наречие его; б) учителя инородческих школ должны быть из среды соответствующего племени инородцев и притом хорошо знающие русский язык, или же русские, владеющие соответствующим инородческим наречием; в) должно быть обращено внимание на образование женщин, так как племенное наречие и племенные особенности инородцев преимущественно сохраняются и поддерживаются матерями» (ПЕВ. 1870. № 22: 419-421).

Учебными книгами служили буквари, необходимые молитвы, краткие рассказы из священной истории Ветхого и Нового завета и религиозно-нравственные книги. Во всех школах обязательной дисциплиной было церковное пение, как «важное орудие христиан-

ского просвещения инородцев», причем оно должно было исполняться «как на местном инородческом наречии, так и на церковно-славянском языке» (Там же).

Считая, что женщины могут сыграть важную роль в русификации и христианизации, церковные власти старались привлечь в эти школы девочек. Для них организовывались школы при церковных общинах, по окончании которых ученицы, ставшие затем матерями, должны были внедрять в семьях православные воззрения и обряды. Епископ Вениамин, определяя задачи православного духовенства среди нерусских народов, откровенно писал: «Православие должно вести борьбу не просто с чужой верой, но и с чужой национальностью, с нравами, с привычками, убеждать их в превосходстве русского национального быта, чтобы сделаться им не только по вере, но и по национальности русскими» (Базанов, 1936: 9).

Насильственное обрусение и христианизация встречали отпор мордовского народа, проявившийся, в частности, в убийстве в 1655 г. рязанского архиепископа Мисаила, в Терюшевском восстании 1743-1745 гг., в нередких отказах субсидировать содержание церковных школ, в нежелании платить духовенству за обязательные требы, посещать церкви, что, естественно, вызывало репрессии со стороны духовенства и светских властей. Сопrotивление русификаторской политике самодержавия принимало также религиозную форму, ярким подтверждением чему может служить религиозно-реформаторское движение мордвы той же Терюшевской волости 1804-1810 гг. под руководством Кузьмы Алексеева, массовое отпадение мордовских крестьян от насильственно навязанного православия в сектантство, рост свободомыслия, некоторое ослабление значимости религии в жизнедеятельности мордвы, нашедшее отражение и в ее фольклоре.

Глубоко вникнув в религиозную жизнь народов Поволжья, Н.И. Ильминский констатировал, что они «не знают христианства», не только понятия не имеют о догматике, Священном Писании, «но не знают даже самых главных событий священной истории». Слабую приверженность к христианству поволжских народов, не говоря уже о более восточных регионах Российской империи, отмечали и правительственные, официальные лица. Так, министр народного просвещения граф Д.А. Толстой, он же – обер-прокурор Святейшего Синода, проведя инспектирование Казанского учеб-

ного округа в 1866 г., объявил, что «народы восточной окраины Российской империи – калмыки, киргизы, мордва, чувашаи, черемисы и татары – дики и невежественны, а посему нуждаются в цивилизации путем христианского просвещения». В речи, которую в том же году произнес он в Императорском Казанском университете, прозвучал призыв положить начало просвещению инородцев востока «совокупным действием веры и науки». Контакты Д.А. Толстого с Н.И. Ильминским по этим проблемам привели к тому, что вскоре специальной комиссии было предложено обсудить миссионерско-просветительные идеи последнего в качестве важнейшего государственного вопроса (Ильминский, 1875: 6; Машанов, 1892: 8).

В основе системы Н.И. Ильминского лежало стремление посредством использования родного языка, изучения местного быта, традиционного образа жизни народов внедрять в среду учащих инородцев не только начала грамоты, но и православную религию. «Религиозное движение сердца несравненно сильнее и глубже возбуждается, - писал он, - когда христианские истины слышатся инородцами на языке родном, нежели на русском, хотя бы последний и был для них знаком в некоторой степени. Это потому, что родной язык непосредственно говорит и уму и сердцу. Как скоро в инородцах утвердились посредством родного языка христианские понятия и правила, они охотно и с успехом занимаются и русским языком, и ищут русского образования». Чтобы передать им христианское догматическое и нравственное учение, передать не абстрактно, не как омертвевшую букву, а так, чтобы оно сделалось «основою их мышления и жизни», необходимо, по Ильминскому, «приноровиться к их религиозным понятиям и нравственным убеждениям, к их своеобразному ходу и направлению мышления» (Знаменский, 1892: 204; Машанов, 1892: 8).

Ильминский считал, что церковнослужителями в приходах с нерусским населением должны быть выходцы из этой среды, ибо «инородец, движимый только врожденным инстинктом, прямо и непосредственно может действовать на ум и сердце единоплеменных ему инородцев, и с теплым умиленным убеждением будут приняты ими его христианские беседы и наставления. К этому надобно присоединить то естественное обстоятельство, что к человеку своего племени инородцы, и вообще простолюдины, имеют

более доверия, нежели к человеку чужому» (Машанов, 1892: 171).

В циркуляре «О мерах к образованию населяющих Россию инородцев», принятом 26 марта 1870 г. Советом министра народного просвещения, указывалось, что «орудием первоначального обучения для каждого племени должно быть народное наречие его»; учителя инородческих школ должны быть из среды соответствующего племени инородцев и притом хорошо знавшие не только свой, но и русский язык, или же русские, владевшие соответственно инородческим наречием: для подготовки учителей в эти школы постановлялось открыть учительскую семинарию – закрытое заведение на 240 человек, «пополам из русских и инородцев главнейших племен: мордвы, черемис, чуваш, вотяков и крещеных татар, которое по возможности было бы соразмерно численности сих племен в губерниях, составляющих Казанский учебный округ. Как в русское, так и в инородческие отделения учительской семинарии избираются лучшие, по засвидетельствованию инспекторов народных училищ, ученики общих и инородческих начальных училищ» (Там же: 58-59).

Таким учебным заведением стала открытая в 1872 г. Казанская учительская семинария, директором которой был назначен Н.И. Ильминский. Для «практических упражнений в преподавании учеников семинарии» при ней учреждались «особые четыре инородческие начальные училища (для мордвы, черемис, чуваш и вотяков)». Татары должны были «практиковаться в имеющемся в Казани училище для крещеных татар, а русские – в одной из начальных «русских школ, находящихся в Казани» (ПЕВ. 1870. № 22: 423).

Полный курс семинарии с четырехлетним сроком обучения, которое могло быть за «казенный счет» (без доплаты) и с доплатой, включал 13 дисциплин (Закон Божий, педагогику, русский язык, церковнославянский язык, арифметику, геометрию, русскую историю, географию, естествознание, физику, чистописание, черчение с рисованием, церковное пение). При поступлении в семинарию вместе с прошением о приеме абитуриенту надобно было представить свидетельство об окончании церковно-приходской школы и сельского училища, автобиографию, удостоверение от священника местного прихода о благонадежности и сдать «приемный экзамен» (написать сочинение, «диктовку», т.е. диктант, и решить задачу).

Как пишет в своих воспоминаниях один из выпускников этой семинарии, впоследствии известный мордовский писатель П.С. Глухов, «преподавательский состав в семинарии был квалифицированный. Помимо Макара Евсевьевича (Евсевьева. – Е.М.), самые лучшие воспоминания у меня остались об Н.И. Ашмарине – преподавателе географии, Г.П. Каминском – преподавателе теории словесности литературы, К.И. Травине – преподавателе средней, новой истории, а также истории российского государства... Само собой разумеется, в Казанской учительской семинарии во всех классах много времени отводилось на Закон Божий. Кроме Ветхого и Нового Завета, изучали Евангелие, псалмы, Жития святых, историю церкви, катехизис, порядок церковного богослужения. Закон Божий преподавал священник семинарской церкви Успенский, окончивший Духовную академию» (Глухов, 2003: 167).

В течение всех лет обучения в основных классах семинарии преподавался родной язык, что преследовало две цели: подготовку к переводу религиозной литературы и богослужению на родном языке, поскольку выпускники семинарии могли занимать должность священника, и практическую подготовку к работе в школе с инородческим контингентом учащихся. Инородческие занятия реализовывали официальную программу, тренируя учеников в пересказе и заучивании религиозных текстов. Творческая активность семинаристов пробуждалась в работе с живым языком, когда читались мордовские сказки, песни, собранные педагогом (сначала А.Ф. Юртовым, затем М.Е. Евсевьевым), а то и самими семинаристами.

Известно, что педагогическая практика М.Е. Евсевьева во многом опережала достижения официальной педагогики в инородческой школе. Так, сохранилось 127 вопросов педагога-просветителя, подготовленных для мордовских семинаристов и посвященных религиозным верованиям и обрядам мордвы. Они охватывают весь обширный комплекс религиозно-мифологических представлений народа, включающий как доправославный, так и православный их аспекты. Вопросы эти сами по себе представляют ценный источник для изучения мордовского менталитета. Вот некоторые из них: «Не может ли кто-нибудь рассказать про Вираву?», «Что говорят, когда тихо (громко) свистит ветер?», «Что приносят Ведяве в день свадьбы в гостинец, и что говорят, когда в воду бросают?», «Не называют ли христианских святых мордовскими именами?»,

«Как называют домового и домовую: «куд-атя, куд-ава» или «юрт-атя, юрт-ава», или «юртонь кирди», или «кудонь Шибавас?»» (Осовский, Зеткина, 2003: 99).

Представляет интерес дошедшая до нас в личном деле характеристика выпускника семинарии Захара Федоровича Дорофеева, впоследствии выдающегося мордовского педагога, поэта, общественного деятеля, данная ему в 1909 г. преподавателями-кураторами мордовской группы М. Евсевьевым и А. Емельяновым. «Дорофеев Захар родился 24 марта 1890 года в селе Салазгоре Спасского уезда Тамбовской губернии. Родители его крестьяне, занимаются крестьянством. Семья Дорофеевых состоит из отца с матерью, четырех братьев и четырех сестер. Старший брат женат и имеет двух детей. По старшинству Дорофеев Захар – второй брат. Все взрослые члены семьи, кроме матери, грамотные. Училище в Салазгоре существует давно и находится недалеко от дома Дорофеевых. По окончании курса в своей школе Дорофеев в 1901 году делает попытку поступить в начальную мордовскую при Казанской учительской семинарии школу, но принят не был. По возвращении домой он поступил во второклассную церковно-приходскую школу, но мечта о семинарии не покидала его. «Завернусь, бывало, - пишет Дорофеев в своей автобиографии, - в зимнюю ночь в мордовскую шубенку и долго-долго не засыпаю: все мечтаю о семинаристах, семинарии, где жизнь мне казалась как в раю».

По окончании курса во второклассной школе Дорофеев опять едет в Казань. Приемный экзамен, как окончивший курс второклассной школы, выдержал отлично и 21-го августа зачислен воспитанником пригготовительного класса семинарии. Учиться в семинарии Дорофееву было легко, так как в двух младших классах ему приходилось только повторять пройденное, и во всех классах он шел наряду с первыми учениками. Особенно интересовался Дорофеев русской литературой и естественными науками. В третьем классе делал попытки писать стихи, причем некоторые из них выходили недурно. На семинарских литературных вечерах он всегда выступал со своими произведениями. На выпускном экзамене Дорофеев дал отличный пробный урок в начальной мордовской при семинарии школе по географии. Довольно хорошо знает пение и может вести классное и хоровое пение в школе.

Характера Дорофеев мягкого и добродушного. С товарищами

находился всегда в хороших отношениях. Имеет расположение к церкви: последние два года исполнял обязанности церковного старосты при семинарской церкви и вел отчетность по церкви. Можно надеяться, что из него выйдет хороший учитель. Знает хорошо свой родной мордовский язык мокшанского наречия. М. Евсевьев. А. Емельянов» (НА РТ. Фонд 93, оп. 1, д. 993, л. 3-3 об.).

В полученном З.Ф. Дорофеевым свидетельстве об окончании семинарии было сказано: «Дорофеев Захар Федорович обучался в Казанской учительской семинарии с 20 августа 1905 по 5 июня 1909 года, в том числе на казенный счет с доплатою 20 рублей один год и 3 года без доплаты, окончил полный курс семинарии, в преподаваемых предметах оказал успехи: Закон Божий – отличные (5), педагогика – хорошие (4), русский язык – отличные (5), церковнославянский язык – отличные (5), арифметика – отличные (5), геометрия – хорошие (4), русская история – отличные (5), география – отличные (5), естествознание – отличные (5), физика – отличные (5), чистописание – отличные (5), черчение с рисованием – отличные (5), церковное пение – хорошие (4). Во все время учебы был поведения отличного» (Там же: 12-17).

Еще несколькими годами раньше, чем названная выше гимназия, а именно в 1867 г., в Казани при кафедральном соборе было основано Братство святителя Гурия, названное в честь Гурия (в миру Григория Руготина), святителя, первого архиепископа Казанской епархии (с 1555 г.), который при обращении в христианство отличался мягкостью нрава, добротой и любовью к ближним. Братство, как сказано в уставе, ставило своей целью «утверждение и распространение христианства среди инородцев главным образом через христианское образование», открывая для этого соответствующие «братские» школы.

Епархиальные братства, аналогичные по целям и методам действия казанскому «Братству святителя Гурия», создавались и в других губернских центрах: в Тамбове – Богородично-Казанское, в Пензе – Иннокентиевское, в Симбирске – Трех святителей, в Нижнем Новгороде – Великого князя Георгия. Но если «Братство св. Гурия» в своей миссионерской деятельности большое внимание уделяло переводу и изданию богослужебных, религиозно-нравственных книг, учебников и учебных пособий на родных языках нерусских народов (с 1876 по 1899 год, к примеру, были переведены

на мордовские языки 23 книги, изданные общим тиражом более 11 200 экземпляров), то остальные «Братства», хотя на их территории проживала мордва, этим по существу не занимались, вели миссионерско-просветительскую деятельность среди мордвы через систему церковно-приходских школ и школ грамоты, в которых обучение осуществлялось на русском языке.

В первый год своей деятельности Братство открыло 22 школы, в 1867 г. их было 69, а концу 1890-х гг. стало 147 (Грекулов, 1969: 52). Первую школу для мордвы Братство открыло в 1882 г. Это была Мордовско-Каратаевская крещено-татарская школа Тетюшского уезда Казанской губернии, в которой обучалось всего 22 ученика (14 мальчиков и 8 девочек). Учительницей в ней с жалованием от Братства работала кряшенка Домна Трофимова, получившая образование в Казанской (центральной) крещено-татарской школе, открытой Ильминским в 1864 году. Через год открылась братская школа для мордвы в с. Базарные Юрткули Спасского уезда этой же губернии. К 1892 г. было открыто для мордвы уже восемь таких школ с общим количеством учащихся в 289 человек (НА РТ. Фонд 968, оп. 1, д. 116, л. 11-12; Отчет Братства св. Гурия за восемнадцатый братский год с 4 октября 1884 по 4 октября 1885 г. Казань, 1885. С. 41, 108-109, 120-121; Машанов, 1892: 72-75). В этих школах основное внимание уделялось знанию священной истории, начального христианского учения, молитв и церковных песнопений.

Помимо сети братских школ, в ведении Братства святителя Гурия ежегодно в каждом уезде открывалось до десяти школ, которые делились на три типа: одноклассные, двухклассные и школы грамоты. В одноклассных школах учащиеся обучались в течение двух-трех лет по следующим предметам: Закон Божий, церковное пение, славянская и русская грамота, четыре правила арифметики. В двухклассных школах обучались пять лет. Во втором классе изучались история, география, естествознание. В школах грамоты обучали навыкам чтения и письма. Этот тип школ не был популярен у населения. Крестьяне пытались перевести детей в одноклассные школы. К началу XX в. школы грамоты закрылись (Мотыка, 2002: 18).

Существенно различалось положение приходских и монастырских школ. Последние были обеспечены добротными зданиями, всеми необходимыми учебными пособиями, профессио-

нальными учительскими кадрами. Подобная тенденция прослеживается на примерах Саровского и Санаксарского монастырей Темниковского уезда Тамбовской губернии и Пайгармского монастыря Инсарского уезда Пензенской губернии. В то же время большая часть церковно-приходских школ испытывала нужду в самом необходимом: хороших помещениях, дровах, свечах, учебных пособиях. В 1880-1890-х гг. церковно-приходские школы испытывали большую текучесть учительских кадров из-за крайне низкого их финансового содержания. Несмотря на скудные финансовые возможности, епархиальные училищные советы обеспечивали школы необходимыми учебными разработками и пособиями, платили заработную плату учителям, правда, невысокую. Так, в Пензенской губернии в 1891 г. она колебалась от 80 до 120 рублей в год. К началу XX в. практически во всех церковно-приходских школах появляются аптеки, в 1899 г. – библиотеки. К примеру, в 1914 г. в школах Пензенской губернии было свыше 427 таких библиотек. В связи с чередой неурожайных лет в 1880-х гг. Пензенский епархиальный училищный совет принял в 1891 г. решение о снабжении детей из бедных семей горячим питанием, выделив на эти цели в период с февраля по декабрь указанного года 41 тыс. 600 рублей. В начале XX в. в церковно-приходской школе происходят значительные изменения. Повышается образовательный уровень учителей, заработная плата вырастает до 400 рублей в год, делая начальную школу более привлекательной для выпускников учительских институтов. Происходит переход с одноклассной школы к двухклассной. Благодаря конкуренции земств и духовенства, к 1914 г. на территории Мордовии, к примеру, было открыто 787 начальных школ всех ведомств (Там же: 18-19). В 1876 г. при Казанской учительской семинарии открылась мордовская начальная школа, где первым учителем был А.Ф. Юртов.

В 1850-1860 гг. школы государственных имуществ заменяются земскими. Земские деятели начинают беспрецедентную кампанию по вытеснению из школ приходского духовенства. Так, их стараниями из 40 церковно-приходских школ, существовавших в Мордовском крае в 1849 г., к 1884 г. осталось только две. По мере роста в обществе либеральных настроений и борьбы с революционным терроризмом правительство искало опору в сельском населении, получавшем образование в церковно-приходских школах,

делая ставку на эту школу, как на заслон «либеральной заразе» в деревне. 13 июня 1884 г. царь Александр III утвердил «Правила церковно-приходских школ», оформив этим актом юридический статус данных учебных заведений, определив схему управления ими. Согласно этим правилам, во всех епархиях создавались епархиальные училищные советы. подотчетные местным архиереям. Они решали вопросы об открытии школ, приобретении учебных пособий, найма, перемещения и оплаты труда учителей. Получив поддержку правительства, духовенство активизировало свою деятельность по созданию сети начальных школ. Если в 1884 г. по стране оставалось всего четыре тысячи школ данного типа, а в уездах Пензенской губернии, вошедших впоследствии в Мордовию, всего две, то к 1891 г. стало 59 церковно-приходских школ (Дворжанский, 1999: 218; Мотыка, 2002: 18).

Помимо сети братских школ, в ведении Братства святителя Гурия, как православного миссионерского общества, находились Казанская духовная семинария и Казанская духовная академия. Для обеспечения миссионеров богослужебными книгами и учебно-методической литературой на языках народов Казанского духовно-учебного округа при Совете Братства была в 1876 г. создана Переводческая комиссия, а в сентябре 1877 г. этим же Советом составлены и архиепископом казанским Антонием одобрены общие положения относительно этой комиссии, определявшие ее устав, предмет занятий и размеры вознаграждений за переводы.

Лица, входившие в Переводческую комиссию, делились на две категории: руководящие делом перевода и занимающиеся собственно переводом. Первых было трое (директор Казанской инородческой учительской семинарии Н.И. Ильминский, бывший профессор Казанской духовной академии Г.С. Саблуков и той же академии профессор, кандидат монголо-калмыцкой словесности В.В. Миротворцев). Что касается переводчиков, то в их ряду были названы специалисты по чувашскому языку Н.И. Золотницкий и И.Я. Яковлев, впоследствии – выдающийся миссионер и просветитель чувашского народа, по черемисскому (марийскому) языку – священник Гавриил Яковлев и остяцкому (хантыйскому) языку – Борис Гаврилов. Отмечалось, что кроме сих лиц, к делу переводов будут привлечены и другие специалисты по приглашению председателя и членов комиссии.

Эта комиссия на первых порах мало обращала внимания на мордовские переводы, считая мордву довольно обрусевшей. Видимо, данным обстоятельством можно объяснить отсутствие в ее первоначальном составе переводчиков из мордвы. Взгляд, что мордва в сравнении с другими народами Поволжья, лучше знает русский язык был довольно распространен. Так, к примеру, Симбирское семинарское правление считало «нужным» знание следующих языков: татарского, чувашского и калмыцкого, «что ж касается мордвов, то сей народ, - полагали члены правления, - по тесной связи с русскими различают русский язык и объясняются на сем языке довольно вразумительно» (Лаптун, 2004: 131).

Такого мнения некоторое время придерживался и сам Н.И. Ильминский, писавший: «Инородческих племен в пределах Казанского учебного округа девять: татары, башкиры, киргизы, калмыки, чувашаи, черемисы, вотяки, мордва и зыряне. Из них мордва, как наиболее обруселое племя, может заимствовать образование непосредственно из русских училищ». Но вскоре он изменил эту точку зрения, что подтверждается, в частности, и письмом, отправленным им к обер-прокурору Святейшего Синода К.П. Победоносцеву, в котором отмечал: «Замечание о мордовском племени, что оно совсем обрусело, не приложимо к большинству мордовского населения» (Ильминский, 1895: 324). «Есть, конечно, - писал он, - большая разница между этими племенами в отношении религиозном, бытовом, государственном и политическом, но собственно с педагогическо-учебной точки ни одному племени нельзя отдать предпочтение пред другим, и было бы несправедливо радеть об образовании одних, а другими пренебречь» (НА РТ. Фонд 968, оп. 1, д. 60, л. 1).

Хотя мордва по сравнению с другими народами Поволжья в целом несколько лучше владела русским языком, но владение это было не настолько глубоким, чтобы мордовские дети могли сразу обучаться на русском языке, и что к ним не следовало применять систему Н.И. Ильминского. Выводы об «обруселости» мордвы делались преимущественно на основе наблюдений за взрослыми мужчинами, т.е. наиболее активной частью этноса. Что касается женщин и детей, то они гораздо хуже, а то и совсем не владели русским языком.

К 1891 г. Братство святителя Гурия учредило на более чем

миллион мордвы одну школу, в то время как для 100 тыс. крещеных татар – 61, на 400 тыс. марийцев – 3, чувашей – 51. Такое обстоятельство объясняется конфессиональными соображениями: мордва не проявляла склонности к исламизации, в отличие от чувашей, в какой-то мере марийцев и удмуртов. По подсчетам Н.В. Никольского, в начале XX в. в десяти губерниях России было не более 480 человек из мордвы, отправших в ислам, в то время как исламизированных чувашей, марийцев и удмуртов насчитывалось несколько десятков тысяч (Грачев, 2000: 106-107, 119).

В письме обер-прокурору Святейшего Синода К.П. Победоносцеву от 13 декабря 1891 года, в котором шла речь о целесообразности издания книг религиозно-нравственного содержания на мокшанском наречии для мордвы, жившей в Пензенской и Тамбовской губерниях, министр народного просвещения И.Д. Делянов недвусмысленно формулировал государственную концепцию по национальному вопросу в Российской империи. «Государственный интерес естественно должен склонять всякое правительственное ведомство принимать меры к скорейшему обрусению живущих смежно с русским населением инородцев; и в этом отношении условия жизни мордовского населения Пензенской и Тамбовской губерний представляются весьма благоприятными, так как, живя смешанно с русскими и не отличаясь от них по вероисповеданию, сказанное население имеет все данные к сравнительно быстрому и вполне беспрепятственному слиянию с господствующею народностью. Одним из существенных условий для успешного хода обрусения означенного населения является и то обстоятельство, что мокшанское наречие, на котором оно говорит, не имеет донныне никакой литературной обработки. Между тем, поощряя упомянутые выше переводы (выполненные М.Е. Евсевьевым на мокшанском наречии, признанные полезными Переводческой комиссией Братства святителя Гурия и частично уже напечатанные. – Е.М.), учебное ведомство может способствовать сей обработке, а, следовательно, и упрочению в мокше сознания своей племенной особенности» (Делянов, 2003: 134-135).

Последствием такого отношения к мордве стало заметное ее отставание в распространении грамотности на родном языке. Статистика показывает, что в Казанскую учительскую семинарию поступали с лучшими результатами крещеные татары и чувашаи, среди

которых с 1860-х гг. систематически открывались инородческие школы. Значительно худшими учебными показателями характеризовались мордва, мари́йцы и удмурты, к просвещению которых система Ильминского была применена позднее и не столь интенсивно. За весь период существования Казанской семинарии из ее стен вышло около 1,5 тыс. учителей, в ряду которых лишь 160 было из мордвы (Осовский, Зеткина, 2003: 91), что явно не отражало количественного соотношения народов Поволжья. Незадолго до смерти Н.И. Ильминский в письме министру просвещения И.Д. Делянову признал, что невнимание к просвещению мордвы было большой политической ошибкой. Он писал о том, что этим «затрагиваются государственные интересы» и призывал поспешить наверстать упущенное, привлекая к этому важному делу выходцев из самой мордвы.

«Учителей-инородцев нельзя иметь, если не представлять инородческим юношам некоторого числа мест в учительских семинариях, - писал Н.И. Ильминский 20 ноября 1891 г. министру народного просвещения И.Д. Делянову. - Между тем что-то не слышно, чтобы в Пензенской учительской семинарии была мордва между учениками, а там обучают русских юношей мордовскому языку. Мне было бы понятно, если бы было предписано директору Пензенской учительской семинарии иметь в числе своих воспитанников мордвов. Три года пребывания в русском учебном заведении совершенно достаточно, чтобы инородцы порядочно усвоили русскую речь. Этих же лет, даже при ежедневном уроке мордовского языка, совершенно недостаточно для того, чтобы выучить шестнадцатилетнего русского парня говорить по-мордовски. Изучить язык такой сложный и своеобразный, как мордовский, дело чрезвычайной трудности и невозможное вообще в средних заведениях. Между сплошными инородцами селятся иногда русские семейства; рождающиеся и вообще малолетние дети таких семейств легко приучаются говорить на местных наречиях и иные владеют ими свободно. Вот такие русские знатоки инородческих языков желательны для обучения инородческих детей. Но, во всяком случае, природный инородец всегда будет ближе стоять к своему народу и потому гораздо скорее и вернее введет в этот народ русские понятия и нравы» (Ильминский, 2003: 133-134).

По подсчетам финского исследователя С. Лаллукки, сделан-

ным по данным Всероссийской переписи 1897 г., грамотность населения старше 10 лет в Российской империи составляла (в %) у русских – 24,4, мордвы – 11, 6, марийцев – 8,9, удмуртов – 6,8. Однако распределение учащихся по языку обучения у мордовских детей был явно не в пользу родного – у мордвы 19,4, марийцев – 43,5 (Lallukka, 1987: 68, 150; Грачев, 2000: 106-107).

Учитывая указанное обстоятельство, руководство Казанского учебного округа пересмотрело свое отношение к переводам церковно-миссионерской литературы на эрзянское и мокшанское наречия этого языка. Первым «братским» изданием на этом языке стал перевод Евангелия от Матфея на мокшанское наречие, осуществленный в 1868 г. профессором Тамбовской духовной семинарии Александром Тюменевым. Бывший обер-прокурор Святейшего Синода и министр народного просвещения граф Д.А. Толстой дал распоряжение напечатать несколько листов этого перевода и разослать приходским священникам 11 епархий, где проживала мордва с просьбою сообщить их мнение о том, понятен ли этот перевод для простого народа. Хотя отзывы были не совсем благоприятны, тем не менее он со временем был напечатан за неимением лучшего. В 1879 г. в Казани «Евангелие от Матфея», переведенное на мокшанское наречие мордовского языка А. Тюменевым, было опубликовано (Можаровский, 1880: 149).

Возможность к составлению переводов на мордовский язык представилась прежде в отношении эрзянского наречия, потому что большинство мордвы указанного учебного округа, включавшего, кроме Казанской, Вятскую, Самарскую, Саратовскую, Симбирскую и Астраханскую губернии, разговаривало на этом наречии и, по открытии Казанской учительской семинарии, в начальную при ней мордовскую школу раньше стали поступать мальчики из эрзян. Переводы на мокшанское наречие мордовского языка появились только с 1891 году.

Повод к ним был следующий. В 1889 г. попечитель Харьковского учебного округа обратился к попечителю Казанского учебного округа П.Н. Масленникову с письмом, в котором, сообщив о неудовлетворительной постановке учебного дела в мокшанских школах его округа, просил казанского коллегу, как имевшего в своем округе инородческие учебные заведения, указать ему способы к улучшению учебной части в этих школах. П.Н. Масленников пере-

дал письмо Н.И. Ильминскому, который изложил по этому поводу свои соображения. Он считал сначала необходимым пробудить религиозное сознание мокши, дав ей некоторое количество религиозно-вероучительных книг на ее природном языке, и тогда она сама наполнит пустующие школы. Когда попечитель Харьковского учебного округа согласился с соображениями Н.И. Ильминского, Переводческая комиссия Братства святителя Гурия командировала за свой счет в Пензенскую губернию, входившую тогда в состав Харьковского учебного округа, учителя мордовской школы при Казанской учительской семинарии М.Е. Евсевьева. При соучастии священников с. Пшенево Инсарского уезда Николая Барсова и с. Рыбкино Краснослободского уезда М. Беляева, М.Е. Евсевьев, проработав там целое лето, составил несколько переводов, напечатанных в 1891 г. («Молитвы и ирмосы св. Пасхи, на мокшанском наречии», 2 000 экз.; «Крещение Руси, на мокшанском наречии», 1 200 экз.; «Св. Евангелие от Луки, на мокшанском наречии», 1 200 экз.).

Переводы на эрзянское и мокшанское наречия мордовского языка осуществлялись главным образом учителями мордовской школы при семинарии А.Ф. Юртовым и М.Е. Евсевьевым. Тиражи изданий варьировали от 1,2 до 2,4 тыс. экземпляров. Однако недостаток переводов для мордвы остро ощущался даже в начале XX века. Так, если к 1910 г. Переводческая комиссия Братства святителя Гурия выпустила татарских изданий 247, чувашских 245, то мордовских – лишь 27. Один из участников Миссионерского съезда, состоявшегося в 1910 г. в Казани, выступая в прениях по докладу М.Е. Евсевьева, сетовал, что «дети среди мордвы у матерей, почти сплошь не говорящих по-русски, лишены всякого воздействия церкви и христианской школы, потому что нет переводов на мордовский язык» (Грачев, 2000: 101).

Основатели Братства хорошо понимали, что миссионерско-просветительная деятельность среди нерусских народов не может ограничиваться переводом на их родные языки только богослужебной литературы. Необходимо было создать и соответствующую учебно-методическую литературу, что было немыслимо без разработки норм письменно-литературных языков этих народов.

Как известно, на первых порах своего развития эрзя- и мокшамордовские письменные языки (в дореволюционной традиции их обычно именовали наречиями мордовского языка. – *Е.М.*) не имели

общепризнанных и сколько-нибудь устойчивых норм. В таком состоянии они находились около двух веков. В досоветский период письменная форма мордовских литературных языков развивалась в локальных вариантах на базе какого-либо эрзянского или мокшанского диалекта. В истории мордовской письменности насчитывается пять таких вариантов, а именно нижегородский, тамбовский, пензенский и два казанских (Феоктистов, 1995: 14).

Создание первого из них связано с именами императрицы Екатерины II и епископа Нижегородской и Алатырской епархии Дамаскина, семинаристов из мордвы-эрзи Ивана Тихова и Григория Семилейского; второго – епископа Тамбовской епархии Арсения, профессоров Тамбовской духовной семинарии П. Орнатова и А. Тюменева, как и семинариста из мордвы-мокши Евстафия Нечаева; третьего – инспектора начальных училищ Пензенской губернии В.Х. Хохрякова, выпускника Пензенской духовной семинарии мордвина-мокши Николая Барсова. Что касается двух казанских вариантов, то их формирование связано с именами таких выдающихся просветителей мордовского народа, какими являются А.Ф. Юртов и М.Е. Евсевьев, вдохновлявшихся одним из основателей Братства святителя Гурия Н.И. Ильминским.

Нижегородский вариант представлял тенденцию к формированию устойчивой нормативной системы эрзянского письменно-литературного языка конца XVIII в., а тамбовский – мокша-мордовского письменно-литературного языка, основанного на наречии, носители которого проживали в Темниковском и Спасском уездах Тамбовской губернии. Диалектной основой пензенского варианта такового было выбрано не западное, а юго-восточное наречие, которое Н.П. Барсов считал «центральной мокшанским наречием мордовского языка» (Феоктистов, 1995: 16).

Важно отметить, что пензенское языковое нормотворчество, литературно-языковое строительство развивались под воздействием Казани, в том числе Братства святителя Гурия. Так, в фонде Н.И. Ильминского, хранящемся в Национальном архиве Республики Татарстан, имеется адресованное ему письмо попечителя Казанского учебного округа П.Д. Шестакова (датировано ноябрем 1870 г.), в котором он просил Н.И. Ильминского «доставить несколько учебников на народном татарском языке, употребляемых в Казанской крещено-татарской школе, для отсылки оных к инспек-

тору Хохрякову, который предполагает изготовить по образцу этих книг учебники для мордовских школ Пензенской губернии» (НА РТ. Фонд 968, оп. 1, д. 331, л. 60).

Значительный вклад в разработку мокша-мордовского письменно-литературного языка внес Николай Петрович Барсов, мордвин-мокша, уроженец с. Старое Синдрово Краснослободского уезда Пензенской губернии (ныне Краснослободского района РМ. – *Е.М.*). Дата его рождения неизвестна, умер он 7 ноября 1904 г. в с. Паево Инсарского уезда этой же губернии, что сейчас в Кадошкинском районе РМ. Он окончил Пензенскую духовную семинарию, содержался на казенный счет в бурсе, затем был назначен учителем Пичелейского народного училища, был священнослужителем прихода мокша-мордовского с. Старое Пшенево Инсарского уезда Пензенской губернии (ныне Ковылкинского района РМ. – *Е.М.*). В 1878 г. совместно с учащимся Пензенской учительской семинарии мордвином-мокшей Ф. Кечиным под руководством В.Х. Хохрякова составил учебные пособия «Указания учителя, как учить по азбуке», «Первоначальные уроки русского языка для мордвы-мокши», которые рецензировал академик Российской Академии наук Ф.И. Видеман. Хотя эти работы изданы не были, они использовались в качестве учебных пособий в Пензенской учительской семинарии.

В начале 1880-х гг. Н.П. Барсов служил священником в мокша-мордовских селах Катмис Городищенского уезда, Старое Пшенево, Паево Инсарского уезда Пензенской губернии, продолжая в то же время параллельно учительствовать в церковно-приходских школах указанных сел. Углубленно занимавшийся изучением истории, археологии, фольклора, языка мордвы-мокши, Н.П. Барсов был избран членом Финно-угорского общества, активно сотрудничал с Переводческой комиссией Братства святителя Гурия. В 1882 г. составил «Грамматику мокша-мордовского языка», к сожалению, оставшуюся в рукописи, опорным наречием которого считал старопшеневский диалект (РФ Научной библиотеки им. Н.И. Лобачевского при Казанском университете. Рукописи № 4012, 6527). В 1889 г. по рекомендации Н.И. Ильминского Н.П. Барсов оказывал содействие М.Е. Евсевьеву в сборе материалов и составлении «Букваря для мордвы-мокши» и «Образцов мордовской народной словесности», перевел на мокша-мордовский язык Еванге-

лие от Иоанна, изданное в 1901 г. в Гельсингфорсе. Как опытный краевед, Н.П. Барсов был членом Пензенского губернского статистического комитета, собирал и публиковал произведения мордовского фольклора (См.: Сборник Пензенского губернского статистического комитета, 1895. Вып. 3; 1905. Вып. 6). Труды Барсова оказали немалое воздействие на разработку основ мокша-мордовского литературного языка. Принципы, изложенные в них, использовались и в ранних советских учебниках этого языка, вплоть до 1930-х годов.

Создателями казанского варианта эрзя-мордовского письменно-литературного наречия мордовского языка были А.Ф. Юртов и М.Е. Евсевьев, трудившиеся над ним более четверти века (80-е гг. XIX – начало XX в.). В Казани примерно в это же время формировался и новый вариант мокшанского письменно-литературного наречия мордовского языка, в основу которого легли говоры центрального мокшанского диалекта. Его создателем также был М.Е. Евсевьев, широко привлекавший к работе над ним как слушателей, так и выпускников Казанской учительской семинарии из мордвы-мокши. В отличие от публикаций доевсевьевской поры, издания на мокша-мордовском письменно-литературном наречии в казанском варианте характеризуются не только точностью выражения, но и яркостью, демонстрируя в своих постоянных признаках всю атрибутику нормированного литературного наречия (языка). Следует заметить, что и современный мокша-мордовский литературный язык базируется на этом диалекте (Феоктистов, 1995: 18).

В 1884 г. в Казани тиражом в три тысячи экземпляров был издан составленный А.Ф. Юртовым «Букварь для мордвы-эрзи с присоединением молитв и русской азбуки», на титульном листе которого значилось: «От Совета Братства св. Гурия дозволяется 9-го августа 1884 года. Председатель Совета Братства Кирилл, епископ Чебоксарский». Это был первый в истории букварь, предназначенный для обучения грамоте мордвы-эрзи. Последующие выпуски букварей для нее имели место в 1892-1894 годах. Первый букварь для мордвы-мокши был опубликован в Казани же в 1892 г. (переиздан в 1897 г.).

Переводческой комиссией Братства святителя Гурия на «эрзянском наречии мордовского языка», как официально указывалось на титульных листах изданий, были подготовлены и опубликованы

«Евангелие от Матфея» (1882), «Евангелие от Луки» (1889, 1897), «Священная история Ветхого и Нового Завета» (1880, 1883), «Покш праздникть...» (1881, 1888), «Чин исповедания и како причащати больного» (1894), «Крещение Руси при святом князе Владимире» (1888), «Молитвы и церковные песнопения» (1890, 1898), «Священная история Ветхого Завета» (1894), «Рассказ о болезни и смерти Александра III» (1894), «Евангелие от Матфея, Марка, Луки и Иоанна» (1910) и др. На «мокшанском наречии мордовского языка» изданы «Евангелие от Луки» (1891), «Молитвы и ирмосы св. Пасхи» (1891), «Крещение Руси при святом князе Владимире» (1891), «Священная история Ветхого Завета» (1897), «Рассказ о болезни и смерти Александра III» (1894) и др.

Несколько особняком от непосредственной миссионерско-просветительской деятельности стояли изданные двумя выпусками «Образцы мордовской народной словесности» (Вып. 1. Песни на эрзянском и некоторые на мокшанском наречии, 1882; Вып. 2. Сказки и загадки на эрзянском наречии мордовского языка с русским переводом, 1883), публикация которых вызвала негативную реакцию со стороны официальных властей.

Однако нарекания эти вытекали из поверхностного взгляда на дело. Комиссия была вынуждена издать данные материалы главным образом с той целью, чтобы иметь под рукою слова и формы языка, на который нужно было переводить и который при своей неразработанности представлял немало затруднений при переводе, особенно сложных мест. Других источников для этого не существовало. Словом, эти материалы заменяли собой грамматику и словарь. Председательствующий в то время в Переводческой комиссии Братства святителя Гурия профессор Казанской духовной академии М.А. Машанов вынужден был оправдываться, объясняя издание «Образцов...», необходимостью иметь лексику и языковые формы в связи с отсутствием грамматики и словаря мордовских языков (Можаровский, 1880: 151; Машанов, 1892: 149-151).

В «Инструкции и программе для практических упражнений в употреблении инородческих языков при начальном обучении», утвержденной 19 сентября 1890 г., подчеркивалось, что для учителя сельской школы чрезвычайно важно уметь свободно и толково рассказывать детям на их родном наречии, что это единственный способ, которым можно ввести в душу ребенка искренние чувства, а

следовательно, и правила жизни, что без умения свободно излагать на родном языке учитель школы не может достигать тех миссионерских и просветительных целей, которые составляют первую и важнейшую задачу русской школы в инородческих местностях. Для приучения к пользованию родным языком при начальном обучении еженедельно отводилось не менее двух часов упражнений, обязательных для всех без исключения природных инородцев и русских, знающих инородческие языки, которые должны были вестись при ближайшем надзоре учителей начальных училищ. Главнейшую часть их составляли упражнения в рассказывании по-инородчески священной истории Ветхого и Нового Завета. Назначенная для изучения глава прочитывалась по книге на инородческом языке одним из воспитанников и затем другими, которые слушали чтение, рассказывалась. Воспитанники выучивали наизусть по-инородчески употребительные молитвы и упражнялись в церковном пении по-инородчески (НА РТ. Фонд 93, оп. 1. д. 346, л. 1-1 об.).

Братством святителя Гурия подготовлено и опубликовано более двадцати учебных пособий на эрзянском и мокшанском наречиях мордовского языка. Переводческая комиссия Братства сыграла фундаментальную роль в разработке мордовского алфавита на основе кириллицы, используемой и поныне (Мокшин, 2002: 60-63). А.Ф. Юртовым и М.Е. Евсевьевым, привлеченными Братством святителя Гурия для этих целей, были заложены национальные основы мордовских письменно-литературных языков в казанских вариантах. Выпускниками Казанской учительской семинарии были первые представители мордовской интеллигенции, не только сохранившие свою этническую идентичность, но и внесшие впоследствии немалый вклад в развитие духовной культуры родного народа (А.Ф. Юртов, М.Е. Евсевьев, З.Ф. Дорофеев, П.С. Глухов, Л.П. Кирюков, И.П. Кривошеев, И.Я. Бондяков, Е.В. Скобелев, И.Ф. Прокаев, М.И. Наумкин, А.М. Чурин, С.Г. Потапкин, Е.Б. Буртаев, С.З. Варламов, К.К. Кондратьев, В.Н. Калюжнов, Т.И. Данилов, В.П. Ямушкин, И.И. Московкин, Ф.К. Садков, Ф.П. Стрелков и др.).

Однако, несмотря на явные успехи, достигнутые в миссионерско-просветительской деятельности в результате внедрения «системы Ильминского», она применялась крайне непоследовательно, преподавание на языках нерусских народов Поволжья казалось многим представителям светских и духовных властей делом опас-

ным, тормозящим процесс их абсорбции в состав русского народа, а проще – русификации. Так, член Ученого комитета Министерства народного просвещения А.И. Георгиевский в 1867 г. при обсуждении указанного вопроса настаивал на том, что нельзя обучать инородцев на родном языке, нельзя его вводить в школу, ибо это «может послужить к пробуждению племенного самолюбия и уважения к собственному языку» (Атмашкин, Лазарев, Шишканов, 1927: 106).

В дискуссии, развернутой по этому вопросу на страницах «Журнала Министерства народного просвещения», редактором которого являлся тот же А.И. Георгиевский, было высказано такое суждение: «Язык – это народ: утвердите язык письменностью, дайте ему некоторую литературную обработку, изложите его грамматические правила. введите его в школу и в церковь, и вы тем самым утвердите соответствующую народность, и доселе безразличную в отношении к языку массу инородцев, с явным даже влечением к усвоению русского языка, вы обратите в племя, которое будет дорожить своими особенностями и будет настаивать на своем обособлении» (Журнал Министерства народного просвещения, 1867: 91-92).

Адепты христианизации народов Поволжья посредством родного языка не рассчитывали на их дальнейшее развитие, считая данный метод тактическим шагом для решения стратегической задачи – скорейшего приобщения их к новой вере и обрусения. Царские власти, в том числе Департамент духовных дел и иностранных исповеданий МВД, внимательно следили за развитием образовательной ситуации в восточных губерниях, за школьной и вероисповедной политикой в среде нерусских народов. Чиновники от жандармерии не раз указывали руководству Министерства народного просвещения на необходимость иметь осведомителей русской национальности, знающих местные языки, как среди администрации, так и среди учебного персонала, «ибо только через таких лиц учебное ведомство может быть вполне точно осведомлено как о способах, так и о результатах воздействия школы на местную среду», хотя сам Н.И. Ильминский считал, что «полицейская строгость не властна проникать во внутреннее святилище мысли и совести». Консервативно-охранительная печать писала, что он «изменяет большому национальному русскому делу в пользу мелких инород-

ческих племен» (Ильминский. 1892: 19; Яковлев. 1997: 223; Грачев, 2001: 76).

С обрусительной задачей российского школьного образования, решавшейся Министерством народного просвещения, был полностью солидарен Святейший Синод, что убедительно подтверждается и речью официального представителя этого высшего органа РПЦ В.М. Скворцова на съезде православных миссионеров, состоявшемся в Казани в июне 1910 года. «Если инородцы настолько сближаются с русскими, что забывают даже о своей национальности, то в этом деле, с православно-русской точки зрения, не может быть ничего худого, - говорил В.М. Скворцов. - Напротив, в этом именно и заключается государственная задача русской школы» (Миссионерский съезд в гор. Казани 13-26 июня 1910 г. Казань, 1910: 552).

Эта же мысль откровенно и недвусмысленно была выражена в решении VII съезда русского дворянства в 1911 г. «Правительственная школа, сказано в этом документе, - не может иметь инородческого характера, в ней должен без каких-либо уступок господствовать государственный язык, обучение должно вестись на русском языке..., дворянам надлежит сказать, что школа должна быть русской и Россия – для русских» (Дорожкин, 1957: 42).

Первым учеником Казанской учительской семинарии из мордвы был Авксентий Филиппович Юртов. Он родился 8 февраля по старому стилю (20 февраля по новому стилю) 1854 г. в эрзя-мордовском с. Калейкино Мензелинского уезда Уфимской губернии, что ныне в Альметьевском районе Республики Татарстан, в крестьянской семье. До поступления в семинарию он успешно окончил Казанскую крещено-татарскую школу, которая, как и Казанская учительская семинария, открылась по инициативе Ильминского. Уже в этой школе Ильминский обратил внимание на Юртова как на даровитого ученика, с которым поддерживал тесные связи до конца своей жизни.

По окончании учительской семинарии (1876 г.) А.Ф. Юртов был оставлен преподавателем мордовской школы при ней, в качестве которого работал до 1883 г., когда на этой должности его сменил М.Е. Кобаев (Евсевьев). Работая в течение семи лет в мордовской школе при семинарии, Юртов, особенно в летнее время, много ходил и ездил по мордовским селениям поволжских губерний, вел

миссионерскую деятельность, набирал способную молодежь для обучения в семинарии.

В фонде Ильминского (НА РТ, фонд 968) сохранилось 32 письма Юртова Ильминскому, в которых молодой мордовский миссионер откровенно делится со своим учителем, духовным наставником наблюдениями над деревенской жизнью, раздумьями относительно просвещения родного народа. Эти письма по праву можно назвать письмами-исповедями, в которых нет ни единого слова фальши. Они – ценнейший источник для изучения народных традиций, обычаев, образа жизни, уровня грамотности, состояния сельской школы, расселения, многих сторон религиозной жизни мордовского народа, его материальной и духовной культуры, мордовско-русских взаимоотношений в последней трети XIX века. Большая часть из них впервые опубликована Н.Ф. Мокшиным в оригинале (Сятко. 1993. № 7-8: 54-64).

Так, в одном из писем Юртов сообщал Ильминскому: «Я в Секлетаре (деревня. – *Е.М.*) вышел на улицу, сел на лавочку, тут подошло ко мне несколько старичков, которым я рассказывал, зачем пришел к ним и еще, между прочим, сказал, что кое-что из Св. Писания перевожу на мордовский язык. Старики просили меня что-нибудь прочитывать из переведенного мною. Я, конечно, с полным удовольствием удовлетворил их желание. После чтения некоторые старики со слезами на глазах говорили: «Экой, Вере Нишке Паз Корьминецкем! Кода Инязоропазось минек кискак стараи, коли Сон а стараяволь, зярдо бу минь эрзянь кельсэ Паздо марявлинек» («Эка, Всевышний Бог, Кормилец! Как за нас Великий Бог старается. Если бы Он не старался, когда бы мы на эрзянском языке о Боге слышали». – *Е.М.*). После этого долго беседовал я с ними» (Сятко. 1993. № 7-8: 56).

В процессе своих многочисленных поездок, а точнее сказать, хождений по мордовским селениям, Юртов собирал произведения устного народного творчества, выявлял и накапливал необходимые материалы для издания образцов живого народного языка, как основы для учебной и вероучительной литературы. Результатом этой работы явились два выпуска образцов мордовского фольклора, о которых уже было сказано выше. В 1877 г. в «Известиях по Казанской епархии» публикуется статья его «Погребальные обряды и поверья крещеной мордвы Уфимской губернии», в которой автор об-

ращает внимание читателей на синкретические формы похоронных обрядов и поверий мордвы, возникших как результат смешения русского православия с мордовским язычеством (Юртов, 2004: 28-29).

С переведенными на родной язык церковными книгами, еще пахнувшими типографской краской, шел Авксентий Юртов к людям, неся Слово Божье. «Ваше Превосходительство, Николай Иванович! - обращался он к учителю. - Извините меня, что я Вам долго не писал. С приезде моего домой были дожди, неудобно было мне идти с книгами. Но вот наконец я 23 сего июля (1880 г. – *Е.М.*) собрался и пошел. Я пошел пешком и, пройдя верст 19, пришел в мордовскую деревню Казябаши. Здесь я оставил только две книги: кроме двух грамотных солдат (введение в 1874 г. всеобщей воинской повинности способствовало распространению грамотности на селе, ибо находившихся на службе солдат обучали грамоте. – *Е.М.*), грамотных никого нет. Я отсюда пошел было в мордовскую деревню Ивановку (Баллы), но, не дойдя до нее, у чуваш ночевал. В Ивановку я пришел на другой день около 10 часов утра. Зашел я к двум братьям, грамотным солдатам, у них оставил две книги. Потом я здесь же был у одного богатого мордвина (говорят, у него около 2000 пеньков пчел), у него есть двое грамотных мальчиков, но их не было дома и вышеназванных грамотеев (солдат. – *Е.М.*) дома не было: теперь самая горячая страда начинается. Я в этой деревне всего пять книг оставил. Ночевать в мордовскую же деревню Кузьминку пришел. Здесь ни одного грамотного. Отсюда я 25 июля пришел в село Куваки, в котором есть несколько домов мордвы. Здесь одному некоему мордвину Сергею Филипповичу 26 книг оставил: 2 книги для его внуков, а остальные для раздачи другим мордвам, он на церковь собирает. Из села Куваки я пришел ночевать в мордовскую деревню Афонкино, в которой оставил 3 книги. Отсюда уж я домой пришел. Домой пришел я около 3 часов утра. Никогда я так не уставал, как теперь: несносная жара была. Если бы не вода, то наверное я захворал бы и домой не дошел бы, и теперь уж еле-еле доплелся до дома» (Там же: 57).

С 1883 по 1888 г. включительно А.Ф. Юртов работает учителем народного училища в эрзя-мордовском с. Старая Бесовка Ставропольского уезда Самарской губернии (ныне Новомалаклинского района Ульяновской области. – *Е.М.*), а с 1889 по 1891 г. – в долж-

ности народного учителя в училище мокша-мордовского с. Старая Бинарадка этого же уезда (ныне Красноярского района Самарской области. – Е.М.). Именно в этих селах впервые в истории мордовского народа начиналось школьное обучение в сельской местности на родном языке (в Старой Бесовке – на эрзянском, а в Старой Бинарадке – на мокшанском). Зачинателем его был А.Ф. Юртов.

Учитель в работе с учащимися не ограничивался стенами школы, широко привлекал их к внеклассной деятельности, в частности по сбору произведений устного народного творчества. Во «внеклассное время, - писал он 21 декабря 1884 г. Ильминскому, - занимаюсь переписыванием и приведением в некоторый порядок мордовских песен, которые добываю чрез учеников». В свободное от школьных дел время молодой учитель обходил соседние мордовские села и деревни, распространяя христианскую литературу на родном языке. «Здесь у меня в окрестностях, - писал он 2 ноября 1884 г. из Старой Бесовки Ильминскому, - немало мордовских селений, в которых я начинаю пропагандировать чтение мордовских книг» (НА РТ. Фонд 968, оп. 1, д. 166, л. 10-12 об.).

«В библиотеке здешней школы было, - сообщал Юртов Ильминскому, - по 10 экземпляров «Евангелия от Матфея», «Священной истории...» и «Покш праздникть...», которые были без всякого употребления: но теперь, благодаря моим стараниям, книги разобрали все: бываю в частных домах и беседую по-мордовски, спрашиваю, слышали ли они чтение мордовских книг. - Слышать-то слышали, да не по-нашему написаны они! - Я доказывал им противное: сейчас же читал им по-мордовски, и они убеждаются и просят еще и еще приходить читать, а грамотные просят самим почитать». 16 июля 1885 г. Юртов писал учителю в Казань о том, как он проводит свободное время: «В свободное время занимаюсь записыванием интересных преданий и молений, которых здесь довольно много еще; занимаюсь дополнением и проверкою известного Вам предполагаемого мордовско-русского словаря» (Сятко. 1993. № 7-8: 57-58). Значительный фрагмент этого словаря на 160 половинках листов, включающего около 2 000 слов (от буквы К до буквы Т), в настоящее время хранится в рукописном фонде Научной библиотеки им. Н.И. Лобачевского Казанского университета, но, к сожалению, пока на него не обратили внимания мордовские лексикографы (РФ Научной библиотеки им. Н.И. Лобачевского.

Шифр 2580).

На каникулы А.Ф. Юртов отправлялся к своим родителям в с. Калейкино, что находилось в Мензелинском уезде Уфимской губернии. «Все каникулярное время, - писал он Ильминскому 25 июля 1887 г., - провожу дома у родителей и, работая, помогаю родителям и брату, ибо родители двух братьев выделили, предварительно построивши им дома... В мордовскую школу (при Казанской учительской семинарии. – Е.М.) рекомендую 12-летнего мордвиненка Федора Михеева Рябова. Он неграмотный и круглый сирота из села Мордовский Акташ. Мальчик этот, думаю, будет подходящ для школы при семинарии, ибо голос и слух он имеет порядочные, если я не ошибаюсь. Об нем, впрочем, пишу я и Макару Евсевьевичу (Евсевьеву. – Е.М.)... Извините, больше писать некогда: конопель молотим, а потом примемся за гречу, торопимся» (Сятко. 1993. № 7-8: 59).

Рассказывая о своей педагогической деятельности, Юртов писал 16 декабря 1888 г. Ильминскому: «Мои школьные дела ныне идут более добропорядочно: несмотря на гололедицу сначала, а теперь – страшные морозы, ученики всех отделений довольно аккуратно посещают школу. Всех учеников у меня 47, но по тесноте помещения ужасная спертость воздуха и пыль, так что теперь я совсем охрип и еле слышно говорю... Встаю в 7 часов, пью чай наполовину в школе (ученики еще когда темно приходят уже), часов в 8 молитва утренняя (читает среднее отделение – третьегодники), в 2 или 3 кончаю занятия, обедаю, часов до 9 сижу за тетрадами (которых ежедневно бывает до 50-80), ужинаю, до 11-12 читаю» (Там же: 59).

29 декабря 1889 г. А.Ф. Юртов писал Н.И. Ильминскому: «Я не знаю, известно ли Вам, Николай Иванович, что я теперь живу не в Старой Бесовке, а в Бинарадке Старой же: мы с Ф. Жирновым поменялись местами. Учеников здесь много больше, чем в Ст. Бесовке, а именно: 16 человек в старшем отделении, 21 в среднем, 36 в младшем; они все мокшенята. Язык русский понимают плохо: не только младшие, но и средние и старшие часто затрудняются перевести с русского на свой язык и обратно самые простые фразы. Диктую, например, среднему отделению: Капля мала. «Понимаете», - спрашиваю. «Понимаем», - отвечают. - Скажите эти два слова по-вашему. «Капля мала», - читают. - Нет, не так, не по-рус-

ски, а по-мокшански. «Каплятне аф лама». - Неверно, не так! Смотрите! Это как по-вашему называется? (Из ковша капаю на пол). «А-а! Те петнявкс!» - А по-русски как будет? «Капля». - Ну повторите теперь по-вашему! «Петнявкстня аф лама». - Неправильно. Слушайте: Анна больша, а Ксения мала. - Анна отсю, Окся ёмлане. Мала значит? «Ёмлане». Ну теперь: Капля мала? «Петнявкстне аф лама» (Капель не много). Нужно минут 20 биться, чтобы дети среднего отделения поняли такие простые фразы, не говорю уж о более и менее трудных выражениях и статьях. Из арифметики сплошь и рядом, как попугаи за учителем, повторяют заданную им простенькую задачку, решить ее не могут, а почему? Заставьте перевести эту простенькую задачку на их язык – не переведут, потому что по-русски плохо понимают, не привыкли на чем бы то ни было останавливаться. А наш брат, нерадивый учитель, и рад тому, если ученик-инородец еле-еле может лепетать по-русски и давай его (ученика) пичкать одними русскими словами, без объяснения их значения.

То правда, что учителю по-русски только заниматься много легче, чем и по-инородчески и по-русски: меньше работы, меньше хлопот; вся вина сваливается на неспособность и тупость ученика. Начальствующим лицам такие учителя отвечают, что, дескать, мы потому с ними (учениками-инородцами) занимаемся только по-русски, что они отлично владеют последним. Я не говорю, чтобы учеников непременно учить только на их родном языке, но говорю, что как пособием надо пользоваться в начале обучения непременно их (учеников) родным языком» (Там же: 60).

17 декабря 1890 г. Старо-Бинарадскую сельскую школу посетил инспектор народных училищ Самарской губернии Г. Гравицкий, подвергший А.Ф. Юртова резкой критике. В отзыве этого инспектора о Старо-Бинарадской школе и ее учителе говорилось (привожу его полностью. – *Е.М.*): «Посещено мною училище 17 декабря 1890 года (во второй раз). Учащиеся, за исключением одного русского мальчика, – мордва. Читают дети слабо (и в старшем отделении), монотонно и с погрешностями против грамматических ударений. Наизусть почти ничего не знали. В арифметике познания тоже недостаточны: в старшем отделении не твердо даже усвоили таблицу умножения; задачи решают, в пределах пройденного, неуверенно, обнаруживая весьма мало сообразительности. По Закону Божию равно ничего не сделали. В старшем отделении не знали ни

одной заповеди, из Священной истории не могли рассказать даже об Адаме. О среднем и младшем отделениях и говорить нечего. К сожалению, отца законоучителя в школе я не видел и вынужден был обратиться к нему письменно с просьбой обратить внимание на успехи учащихся по Закону Божию. В ответном мне письме отец законоучитель обещал это сделать, а также и записывать, как я просил, свои уроки в классном журнале. И письменные работы учеников не производят приятного впечатления: пишут некрасиво, нечисто и неправильно в отношении изображения букв. По моему мнению, успехи школы много выиграли бы, если бы учитель не злоупотреблял мордовским языком, к пособию которого он слишком часто при классных занятиях обращается. Он, как мордвин сам, любит больше объясняться с учащимися по-мордовски, чем по-русски. И если это было заметно мне при посещении школы, то надо предположить, что и вообще на уроках русский язык в загоне. Вследствие этого, по-моему, мальчики так плохо читают по-русски и так плохо объясняются. К мордовскому языку следовало бы обращаться только в редких случаях, чтобы объяснить для учащихся понимание сообщаемого им, преимущественно же на первых порах поступления детей в школу, когда объяснения на русском языке кажутся для них недостаточно вразумительными. На это указано мною учителю, которому вообще рекомендованы потребные меры для поднятия уровня успехов учащихся. Инспектор народных училищ Гр. Гравицкий» (Там же: 62).

До глубины души оскорбленный этим тенденциозным отзывом высокопоставленного чиновника от Министерства народного просвещения, учитель народной школы А.Ф. Юртов писал 5 апреля 1891 г. Н.И. Ильминскому: «То правда, что успехи учеников моей школы не блестящи, несмотря на все мое старание и почти нечеловеческие усилия с моей стороны – занимался и занимаюсь от зари и почти до зари: теперь начинаю занятия в 6 час. утра, а кончаю в 3 и 4 часа вечера. Успехи эти не блестящи от малого знания детьми русского языка: большая часть поступающих в школу детей вовсе не умеет говорить по-русски, а затем как в истекший, так и нынешний год ходили аккуратно в школу только до апреля месяца; ныне в конце марта посещало школу 58 человек, а теперь только 10 человек ходит всего. Не стану перечислять все причины малоуспеваемости (да и не настолько плохи они на самом деле, какими выстав-

ляет их г. Инспектор!) детей моей школы, а скажу только, что никак не от злоупотребления мною мордовским языком. Как Вам известно, я плоховато понимаю мокшанское наречие, а еще хуже говорю на нем.

Всего на бумаге передать нельзя, о чем бы хотелось порассказать и в чем попросить Вашего совета. Быть может, я сам причиною неблаговоления ко мне г. Инспектора: в последнее его посещение не слишком длинное, повторяющееся, последовало запутанное и ни к чему не ведущее нравоучение; я сказал ему, что я, как инородец сам, знаю, как тяжело инородцам без передачи на их родной язык понимать некоторые вещи» (Там же).

Работа в качестве учителя народного училища в с. Старая Бинарадка А.Ф. Юртовым прерывается в связи с пожаром, в результате которого выгорело почти все село вместе со школой. Зловещий пожар, случившийся 1 июля 1891 г., превратил в пепел 126 домов. В пожаре пострадали жена и дочь Юртова, они «ослепли совершенно», сгорело четверо крестьянских детей. Все это предрешило дальнейший путь сельского учителя. 20 июля 1891 г. его преосвященством епископом Уфимской епархии Дионисием он был рукоположен в сан священника и назначен священнослужителем во вновь образовавшийся Андреевский мордовский приход Уфимского уезда. Село Андреевка, где проживала мордва-эрзя, отстояло от Уфы на 35 верст (ныне в Кармаскалинском районе Республики Башкортостан. – *Е.М.*).

О своем прибытии в Андреевку Юртов писал Ильминскому 18 сентября 1891 г.: «...Приехал я в село Андреевку (Новый Энгалыш, или Гайгалыш тож) 24 числа (июля 1891 г. – *Е.М.*). Село малюсенькое, в 273 ревизских души; дома и вообще все строения очень неказисты. Церковь маленькая, без колокольни, построенная крестьянами первоначально для молитвенного дома, еще не освященная; причтовых домов тоже нет. Я на своих будущих прихожан, видимо, произвел впечатление хорошее: несколько старушек со слезами радости высказали мне, что их кости старые Господь сподобит похоронить своему Андреевскому священнику, а главное – своему по племени и языку родному. Прихожане обещали дом священнику начать строить на другой же день... После долгого пути я привез свое семейство в Уфу 22 августа, а 24 числа с снова разболевшимся и ослепшим семейством переехал на место настоящего моего слу-

жения. Андреевское общество от себя положило причту 150 руб. жалованья в год и 33 десятины земли. Условились с причтом платить последнему за венчание свадьбы по 3 руб. и 1 руб. в церковь (до меня в церковь они платили 25 коп., а причту – от 4 до 7 руб.), за крестины 20 коп., похороны детей 40 коп., а взрослых – 1 руб. и т.д. Если миссионерского жалованья на помощь к сему будет очень мало, то причту придется, пожалуй, зубы на полку положить или заняться не свойственным и неуместным ремеслом – кулачеством, да избавит меня Господь от последнего.

8-го сего сентября было освящение нашей церкви, построенной во имя Архангела Михаила. Освящал отец Благодинный. Церковь наша очень бедна и не хватает для нее самых необходимых вещей (церковных). Общество вследствие прошлогоднего градобития очень бедно. Хотелось бы мне хоть основание положить церковно-приходской школе, да средств негде взять. Не найдете ли Вы, Николай Иванович, возможным снабдить предполагаемую школу (человек на 15) самым необходимым: книгами, учебными пособиями (аспидными досками, грифелями, карандашами, ручками и перьями)?» (Там же: 63-64).

Будучи священнослужителем, А.Ф. Юртов продолжал не только миссионерскую, но и педагогическую деятельность. В 1895 г. ему удалось открыть в Андреевке трехклассную церковно-приходскую школу. Он способствовал преобразованию этой школы в земскую, что произошло в 1906 г.; оказывал всяческое содействие созданию в этом селе библиотеки для крестьян; продолжал давно начатую работу по сбору произведений мордовского фольклора и составлению эрзянско-мокшанско-русского словаря.

Превосходный знаток мордовских языков и этнографии мордовского народа, А.Ф. Юртов пользовался известностью и по праву считался авторитетом в этих областях знаний. В одном из писем Н.И. Ильминскому (от 10 августа 1889 г.) он сообщал, что получил письмо от стипендиата Гельсингфорсского университета, доктора философии Арвида Генеца, в котором тот просил его быть руководителем при изучении им мордовского языка, на что Юртов дал положительный ответ. Просьбу свою А. Генец направил Юртову из с. Юски Вятской губернии, где занимался изучением вотского (удмуртского) языка. К сожалению, у нас пока нет сведений, состоялась ли их встреча (Там же: 60).

Переводческая комиссия Братства святителя Гурия неоднократно обращалась к А.Ф. Юртову за советами, просила дать оценку тому или иному переводу сакральной литературы. Так, она возвратила в Самарскую духовную консисторию рукопись «Переводные поучения с русского языка на мордовское наречие» диакона Петра Ильина, присланную Консistorией в Совет Братства в 1897 году. В отзыве на эту рукопись Юртов констатировал: «Насчет перевода этого должен сказать, что отец диакон Ильин человек, как видно, очень трудолюбив, но еще не натерел в переводном деле и не совершенен в мордовском языке. На мой взгляд, перевод этот главным образом неудовлетворителен вследствие подстрочной передачи каждого слова. Вероятно, отец диакон Ильин не обратил еще должного внимания на то, что между русским и мордовским языком нет никакого сходства ни в значении слов и форме, ни, главным образом, в конструкции речи. При том поучения отца Путьятина слишком поэтичны и богаты образами и формами, которые по-мордовски буквально передать почти невозможно. По моему мнению, как бы то ни было, поучения на мордовский язык нужно не переводить, а перелагать, перестраивать благоразумно, по-своему, по требованию языка, держась общего строя поучения, не искажая истины: неудобопереводимые слова пропускать или заменять их другими словами...» (НА РТ. Фонд 93, оп. 1, д. 623, л. 13-14).

В то же время А.Ф. Юртов давал высокую оценку переводам вероучительной литературы, выполненным М.Е. Евсевьевым. В одном из писем Н.И. Ильминскому он, в частности, отмечал, что перевод (а правильное, на его взгляд, переложение) «Крещения Руси» на эрзянский язык, сделанный Макаром Евсевьевичем, «очень хорош, так что ни одной книги нет еще так хорошо переложенной на мордовский язык» (Сятко. 1993. № 7-8: 61). «Крещение Руси» в переводе М.Е. Евсевьева было опубликовано в 1888 году.

Умер А.Ф. Юртов в 1916 г. в с. Андреевка Уфимского уезда Уфимской губернии, где и похоронен. Его самоотверженная просветительско-миссионерская, педагогическая, переводческая, научная деятельность только начинает изучаться, но уже сейчас ясно, что заслуги этой яркой личности в развитии духовной культуры родного народа, в его нравственном воспитании велики.

Противоположно инспектору народных училищ Самарской губернии Г. Гравицкому и ему подобным подходил к вопросу об

обучении мордовских учащихся на родном языке инспектор народных училищ Симбирской губернии И.Н. Ульянов – один из последователей Н.И. Ильминского, внесший немалый вклад в просвещение мордовского народа. Он неоднократно отмечал, что учитель, не знающий мордовского языка, не сможет хорошо поставить дело обучения, требовал от них владения мордовским языком и преподавания на нем. Так, посетив во время инспекторской поездки в 1877 г. эрзя-мордовское начальное народное училище в с. Напольное Алатырского уезда Симбирской губернии (ныне в Порецком районе Чувашии. – *Е.М.*), он написал в отчете: «Хотя учитель с мордовским языком пока еще не знаком основательно, но он довольно хорошо применился к ученикам, понял их, и уже в значительной степени овладел самим языком, так что нередко обращается к нему в своих объяснениях» (Кузнецов, Лашко, 1970: 125-126).

От знания учителями мордовского языка во многом зависела успеваемость учащихся не только народных, земских (светских), но и церковно-приходских школ, в том числе по русскому языку, Закону Божию, на что обращали внимание и церковные иерархи. Так, в августе-сентябре 1902 г. во время обозрения Тамбовской и Шацкой епархии епископ Дмитрий посетил несколько церковно-приходских школ Спасского и Темниковского уездов. Внимания владыки была удостоена и Атюрьевская церковная школа для девочек (мокша-мордовское с. Атюрьево – ныне районный центр Атюрьевского района РМ. – *Е.М.*). Она размещалась в тесной и сырой церковной караулке. На встрече с епископом присутствовало девять школьниц: пять из них составляли младшую группу, остальные – старшую. Девочки были опрошены владыкой по Закону Божию.

Ответами старших он остался доволен, а младшие отвечали слабо, так как плохо понимали русскую речь, плохо читали по-русски и по-церковнославянски, а следовательно, не могли осмысленно усвоить молитвы. Владыка пришел к заключению, что успеваемость школьниц во многом страдает от того, что главный учитель школы – приходской дьякон – не знает мордовского языка, а потому дети с трудом понимают его объяснения. Кроме того, им было высказано предположение, что именно это обстоятельство наряду с другими «является причиной малолюдства школы церковной в многолюдном Атюрьевском приходе (пять тысяч мордов-

ского населения)». В связи с этим владыка рекомендовал дьякону-учителю в целях достижения лучших успехов в обучении изучать язык своих прихожан хотя бы на бытовом уровне. Такое пожелание он высказал и в эрзя-мордовском с. Стандрово Темниковского уезда (ныне Теньгушевского района РМ. – *Е.М.*), когда после осмотра школы и беседы с учащимися благодарил причт за усердие в школьном деле и просил «в видах достижения хороших успехов в обучении мордовских детей русской грамоте, по возможности изучить мордовский язык своих прихожан и вести первоначальные занятия с детьми при помощи этого языка» (ТЕВ. 1903. №8: 185, №11: 299).

На хорошем счету в Тамбовской епархии была мужская второклассная церковно-приходская школа мокша-мордовского с. Виндрей Спасского уезда (ныне Торбеевского района РМ. – *Е.М.*). Так, в «Отчете о состоянии церковных школ Тамбовской епархии в учебно-воспитательном отношении за 1899-1900 учебный год» сообщалось: «В Виндреевской школе из 17 экзаменовавшихся 8 человек получили балл 5, пять человек – 4, трое – 3 и один – 2. Эта школа обращает на себя особенно внимание по достигнутым результатам, так как в ней большинство учеников кровная мордва, начинавшая ученье в одноклассных церковных школах Спасского уезда, не зная ни одного русского слова. Особенно были поразительны ответы одного ученика, коренного мордвина (Эрзина Павла), обнаружившие в нем общую развитость и основательные знания Закона Божия. Только по выговору его – отрывистому и грубоватому и коротким фразам можно видеть в нем инородца. Кстати сказать, Эрзин получил круглое 5 по всем предметам, написал прекрасно изложенное сочинение по русскому языку, и в настоящее время, после сдачи вскоре же отдельного экзамена на звание учителя одноклассной школы, состоит учителем таковой в мордовском селе» (Лаптун, 2003: 206).

По свидетельству М.Е. Евсевьева, больших успехов в обучении детей на родном языке в это время добился воспитанник Казанской учительской семинарии П.А. Поверенов, мордвин-мокша, знаток и любитель церковного пения, работавший в земской школе, открытой в мокша-мордовском с. Волгапино Краснослободского уезда Пензенской губернии (ныне Ковылкинского района РМ. – *Е.М.*). Еще при Н.И. Ильминском он был привезен Евсевьевым в

Казань и определен в начальную мордовскую школу при семинарии, а затем и в саму семинарию. Пройдя начальную школу по системе Ильминского, он, естественно, и в своей практике учителя стал вести преподавание по этой системе, т.е. на родном языке. В с. Волгапино он уже явился с некоторым опытом в деле преподавания, ибо прослужил до этого два года учителем в другом мордовском селе того же уезда. «Поверенов в Волгапине, - писал Евсевьев, - образовал прекрасный хор из учеников и взрослых прихожан и начал петь в церкви. Скоро слава о его хоре распространилась не только по приходу, но и далеко за его пределами. Волгапинцы полюбили свою школу и учителя» (Евсевьев, 1966: 344).

К сожалению, большая часть времени во многих школах, в которых обучались мордовские дети, тратилась на механическое восприятие русской речи на слух, поэтому программа младшего отделения оставалась практически непройденной, неосвоенной, неосмысленной. Так, в одном из отчетов о состоянии начальных училищ Симбирской губернии инспектор И.Н. Ульянов констатировал: «Учителя этих школ учат детей почти так же, как фокусники учат попугаев, скворцов и т.д. искусству говорить. Мне довелось встречать весьма много учеников из мордвы, которые безошибочно знают наизусть по-церковнославянски все главные молитвы, почти ни слова не зная по-русски» (Кузнецов, Лашко, 1970: 124).

При посещении инспектором Маресевского мордовского училища было обнаружено, что дети плохо освоили счет и чтение. Учитель Апраксин объяснил это «бессилием справиться с мордвами», поскольку сам он не владел наречием учеников (Кудаева, 2001: 144).

В письме от 1 апреля 1891 г. министру народного просвещения графу И.Д. Делянову попечитель Харьковского учебного округа откровенно сообщал, что во вверенном ему учебном округе имелось значительное количество школ для мордвы Пензенской и Тамбовской губерний: в Пензенской губернии 38 одноклассных училищ, из которых 6 были непосредственно подведомственны Министерству народного просвещения и 32 – училищным советам, а в Тамбовской губернии – 13 одноклассных училищ, подведомственных училищным советам. Учебное дело в большинстве этих школ, как информировал министра попечитель, находилось в состоянии неудовлетворительном, о чем не раз заявляли их дирек-

тора, что объяснялось незнанием поступающими в школу детьми русского языка, на котором велось преподавание и составлялись употребляемые в них учебники, как и тем, что значительная часть учителей этих школ или совершенно не знала мордовского языка, прибегая при ведении класных занятий к посредничеству одного из старших учеников в качестве переводчика, или знала его плохо.

Но и учителя, считавшиеся знающими мордовский язык, получали незначительную к тому подготовку в Пензенской учительской семинарии и знакомились с языком практически, более существенно, уже состоя на службе в мордовских училищах. Из 40 учителей и учительниц мордовских школ Пензенской губернии только 9 были родом из мордвы и потому вполне владели мордовским языком, 8 при объяснении с учениками первого года обучения прибегали к помощи старших учеников. Остальные вели занятия сами, как успевшие сравнительно достаточно ознакомиться на практике с мордовским языком. Из учителей школ Тамбовской губернии лишь один происходил из мордвы, и трое хорошо знали мордовский язык, а все остальные не понимали его и в класных занятиях прибегали к помощи старших учеников (Осовский, Зеткина, 2003: 120-125).

В 1877 г. Министерством народного просвещения было построено 2-х классное училище на земле двух обществ – эрзя-мордовского с. Папулево и русского с. Береговые Сыреси Симбирской губернии. Оно называлось Берегово-Сыресинским, хотя числилось в Папулевском приходе и законоучителем в нем был священник с. Папулево. К этим селениям примыкали многолюдные эрзя-мордовские села Болдасево и Селище. В окрестностях названного куста сел было много и других мордовских селений, дети из которых могли бы учиться в данном училище, по крайней мере во 2-м классе. Но, как отмечал М.Е. Евсевьев, посетивший училище в 1890 г., мордва, для которых, собственно, и было открыто оно, остается вне училища.

Учитель Дмитрий Иванович объяснял это тем, что мордва де – народ тупой и не может учиться вместе с русскими. Чтобы мордвину успевать наравне с ними, ему нужно сидеть в каждом отделении по два года, т.е. чтобы пройти курс 2-х классного училища русскому нужно употребить 5 лет, а мордвину – 10. «Это, по-моему, - писал М.Е. Евсевьев, - клевета на мордву». При этом он ссылался

на опыт, накопленный в Казанской учительской инородческой семинарии, в которой мордва ничуть не отставала от русских. «Должна быть другая причина такого равнодушного отношения к министерскому училищу, - отмечал М.Е. Евсевьев. – Сами мордва объясняли, что там учителя русские, учат по-русски, а их дети не понимают русскую речь. Поэтому они открыли свое училище церковно-приходское (в нескольких шагах от большого). Там учатся одни мордва. Учат их приходской дьякон. Замечательно и то обстоятельство, что селищенская мордва отдает своих детей в это маленькое училище, несмотря на то, что им приходится ходить в церковно-приходское училище мимо министерского училища... Училище, как видно, не достигает своей цели единственно только потому, что в нем учителя русские не знают мордовского языка, хотя и служат в этом училище довольно давно (учитель первого класса Винокуров с открытия училища в 1877 году, а второго класса – с 1884 года)» (Осовский, Зеткина, 2003: 119-120).

На вопрос анкеты «Назовите имя и фамилию учителей и учительниц из мордвы, служащих в школе вашего прихода», разосланной в 1917 г. Мордовским культурно-просветительным обществом, ответы были практически однотипными: «К сожалению, в нашу школу назначили русского учителя, не знающего ни языка, ни духа нации. В результате ученики не посещают школу, так как дети не умеют говорить по-русски, а учитель – по-мордовски» (ЦГА РМ. Фонд Р-267, оп. 1, д. 337, л. 2, 7, 8).

К началу XX в. в Российской империи так и не была создана общегосударственная система народного образования. В этот период церковно-приходские школы конкурировали со школами других ведомств, имея при этом в сравнении с последними несколько плюсов: разветвленную сеть приходов, а также более или менее подготовленных священнослужителей, способных открыть школу практически в каждом селе. Ярким примером этому является семья священнослужителей Архангельских, осуществлявшая миссионерско-просветительскую деятельность в Краснослободском уезде Пензенской губернии. По служебной лестнице выше всех стоял соборный протоиерей г. Краснослободска П.А. Архангельский, признанный глава уездного духовенства. С его помощью в уезде было открыто не менее полутора десятков школ, в том числе в мокшамордовском с. Старое Синдрово и др. Он был также организатором

курсов для учителей, которые каждым летом проходили в Краснослободском духовном училище. Все ближайшие родственники его служили в уезде: отец А.В. Архангельский был священником монастырской Успенской церкви, затем Троицкого собора, сын П.П. Архангельский служил священником в мокша-мордовском с. Паево Инсарского уезда (ныне Кадошкинского района РМ. – Е.М.), брат А.Я. Архангельский преподавал в Краснослободском духовном училище, племянник П.И. Архангельский был диаконом Троицкого собора (Бахмустов, 2002: 40).

Церковно-школьное начальство постоянно стремилось улучшить качество обучения. Это проявилось первоначально в устройстве учительских курсов, потом в создании специальных классов при двухклассных ЦПШ и, наконец, в появлении церковно-учительских школ и семинарий. Стремление к улучшению образования видно также в качественно-количественном соотношении различных типов школ. Вопреки распространенным позднее утверждениям, школы ведомства православного исповедания не были оторваны от жизни. Их выпускники, как и выпускники других типов школ, поступали в учебные заведения более высоких ступеней, могли повышать свой социальный статус. Таким образом, Православная церковь вносила свой вклад в решение проблемы всеобщего образования (Филиппов, 2002: 19-20).

Грамотность, как практическая необходимость, все более осознавалась и самими крестьянами. Помимо школ, учреждавшихся Министерством народного просвещения и земствами, а позже (в 1880-1890 гг.) церковно-приходских, находившихся в ведении Святейшего синода, крестьяне нередко создавали сами «школы грамотности», «вольные крестьянские школы», которые содержались за их счет, без какой либо поддержки со стороны властей. Эти школы обычно не имели особого помещения и размещались в крестьянской избе. Занятия поочередно переносились в избу каждого ученика, и учитель (сельский церковнослужитель, грамотная женщина-«черничка», отставной солдат) кормился в той семье, где в данный момент «квартировала» эта школа, получая вознаграждение от крестьян теплой печкой, куском хлеба и медными грошами. Эти школы давали крестьянам самую элементарную грамотность (Федоров, 1990: 95-96).

Представители русской миссионерской педагогики, несмотря

на ряд негативных сторон миссионерского просвещения (политическую ангажированность, конфессиональную узость целей и др.), были главными проводниками в среду мордвы, как и ряда других народов Волго-Камья, достижений русской, а через нее и мировой культуры, трансляторами этих функций к региональному этническому просветительству, сформировавшемуся в лоне православного миссионерского образования. Наиболее дальновидные миссионеры усматривали в православном христианстве не механизм обрусения нерусских народов, а средство приобщения их к русско-православной культуре на базе этнической самобытности.

Не в силу благих намерений, а самими жизненными обстоятельствами и логикой педагогического процесса миссионерство было вынуждено использовать тактику культивирования этнической школы, письменности, интеллигенции, облегчавшей диалог с носителями культур этнических соседей по общему этносоциальному пространству. Ведь существовало много факторов, которые не способствовали этому процессу: мздоимство администрации (воевод, сборщиков податей, подьячих, приставов, писарей, в среду которых попадалось немало самозванцев в мундирах и рясах), захват лучших земель в пользу монастырей, произвол помещиков и другие несправедливости. Но, к счастью, в среде образованной части русского народа оказалось достаточно бескорыстных личностей, искренне радевших за будущее полиэтнической России, под благотворным влиянием которых получили возможность развиваться школа и просветительство народов Поволжья.

Эти политические, церковные и общественные деятели не отличались революционной яростью и непримиримостью, как революционеры-демократы и либералы прошлых времен, но их мысли и действия были весомыми в жизни государства, функционировании его социальных институтов. Именно такие люди, при естественной их скромности в самооценках, сыграли важную роль в российской истории. И теперь, после того как угас послереволюционный порыв масс, опыт мыслительной и практической деятельности этих уравновешенных, ответственных перед соотечественниками людей должен служить образцом для строителей будущей России – России XXI столетия (Титков, Никулин, 1999: 3).

В число образцов для активного гражданина нынешнего и будущего времен можно, вне сомнения, взять образы и подвижниче-

ские труды патриарха Московского и всея Руси Никона, Дмитрия Семенова-Руднева (в монашестве Дамаскина), Федора Федоровича Ушакова, Серафима Саровского (в миру Прохора Исидоровича Мошнина), митрополита Санкт-Петербургского и Ладожского Антония (в миру Александра Вадковского), Павла Петровича Орнатова, Николая Ивановича Ильминского, Петра Григорьевича Алгеброва, Алексея Илларионовича и Петра Павловича Масловских, Авксентия Филипповича Юртова, Макара Евсевьевича Евсевьева, Николая Петровича Барсова, Владимира Харлампиевича Хохрякова, Ивана Матвеевича Петяева, Степана Захаровича Варламова, Алексея Александровича Шахматова, Степана Дмитриевича Нефедова (Эрзя) и др., внесших крупный вклад в этнокультурное и этноконфессиональное развитие мордвы, в здоровый диалог межэтнического мордовско-русского взаимодействия.

Так, выпускник Пензенской духовной семинарии священник Саранской Троицкой церкви А.И. Масловский (1838-1892) был не только одним из даровитых пастырей, но и выдающимся организатором народного образования, писателем-краеведом, первым создавшим историческое описание родного города, одним из пионеров библиотечного дела в Саранске. В конце 1880-х гг. при Спасском соборе г. Саранска он открыл первую в городе благочинническую библиотеку, ряд земских училищ и более двадцати церковно-приходских школ, руководил Саранским уездным комитетом помощи голодающим.

Его однофамилец П.П. Масловский (1843-1889) – священник, педагог, лингвист, окончивший Казанское духовное училище и семинарию, владел 12 языками, в том числе мордовским. В 1866 г. он составил «Методический словарь мордовского языка по эрзянскому наречию» (РФ Научной библиотеки им. Н.И. Лобачевского при Казанском университете. Рукописи № 1776, 6526). В 1876-1880 гг. П.П. Масловский был инспектором начальных училищ Самарской губернии по Николаевскому и Новоузенскому уездам, в которых проживала мордва, где содействовал открытию ряда школ для нее, написал учебники русского языка для начального обучения мордвы-мокши и мордвы-эрзи.

Священник М.П. Модератов (1833-1901), окончивший в 1842 г. Нижегородскую духовную семинарию, всю свою сознательную жизнь посвятил приходу эрзя-мордовского с. Лобаски Лу-

кояновского уезда Нижегородской губернии (ныне Ичалковского района РМ. – Е.М.), жители которого и теперь спустя более ста лет вспоминают своего батюшку как Учителя. В 1844 г. после долгих переговоров с крестьянами он открыл одну из первых церковных школ для мордовских детей, в которой в разное время обучалось от 100 до 200 детей (Бахмустов, 2003: 224).

35 лет прослужил в мордовском с. Сабаново Городищенского уезда Пензенской губернии священник П.Г. Алгебров (первая треть XIX – 1896), выпускник Пензенской духовной семинарии. Он глубоко познал образ жизни мордвы, постоянно общался с прихожанами на их родном языке, которым хорошо владел, пользовался не только доверием, но и искренним уважением народа, как вдумчивый и авторитетный просветитель. В 1862 г. П.Г. Алгебров открыл в Сабанове училище, в котором в течение пяти лет был единственным учителем, затем, с выделением земством ставки штатного преподавателя, вел уроки Закона Божия. Привлекая своих учеников к просветительской деятельности среди взрослых, поручая им чтение книг неграмотным родителям, родственникам и соседям, организовал в Сабанове большой и хорошо подготовленный хор. По свидетельству современников, мордовские ученики П.Г. Алгеброва, как правило, на школьных экзаменах «отвечали лучше, чем ученики даже русских школ» (Бахмустов, 2003: 18).

Хотя оценка В.Г. Белинским русского духовенства как невежественного и косного имела широкое хождение среди значительной части российской интеллигенции, считавшей «неистового Виссариона» своим духовным кумиром, и особо не оспаривалась даже самим духовенством, ибо содержала немало справедливого, в целом ее нельзя признать достаточно объективной. Правда, нередко затруднительное материальное положение сельского клира не способствовало устранению из его быта тех негативных черт, на которые обращал внимание общественности известный русский критик.

Одним из наиболее ярких документов, в котором анализировалось внутреннее положение России в первой четверти XIX в. является письмо декабриста А.А. Бестужева (1797-1837) к императору Николаю I, написанное из Петропавловской крепости, куда Бестужев был заключен 15 декабря 1825 года. Автор подробно останавливается на положении в царской России различных социальных групп, в том числе сельского духовенства: «Духовенство сель-

ское в жалком состоянии. Не имея никакого оклада, оно вовсе предано милости крестьян, и от того, принужденное угождать им, впадало само в пороки, для удаления коих учреждено...» (Бестужев, 1998: 8).

Материальное обеспечение доставляли духовенству почти одни добровольные пожертвования прихожан, при некоторых только церквях имелось небольшое количество земли (35 десятин). Жалованья, какой-либо руги не полагалось. «Находясь всецело в материальной зависимости от прихожан, - писал А. Масловский в 1881 г., - священник, очевидно, вынуждаем был послаблять им, воздерживаться от строгих внушений, обличений; всякие крутые меры со стороны его, раздражая прихожан, могли привести к сокращению и без того небогатых его доходов. Рисковать этим семейному было опасно. Только сильные характером могли смотреть на эти потери равнодушно и не стеснять себя в пастырской деятельности, но таких было мало» (Масловский, 1999: 158).

Отчасти именно этим А. Масловский объясняет тот факт, что хотя в Саранске было немало умных и деятельных пастырей, нравственное состояние его жителей «нисколько не улучшалось, а год от года падало», «пороки не слабели». При таких условиях, конечно, многого нельзя было сделать, и пастыри несли свой крест скромно, тихо, стараясь больше жить в мире с прихожанами. «Но если в доброе старое время, - отмечает А. Масловский, - эти условия много тормозили дело пастырей, то в настоящее время они невыносимы: они, как тяжелые цепи, связывают все благородные порывы пастыря; мы связаны, у нас не может быть сильного, энергического слова против порочных людей, потому что мы живем, существуем с своею семьею по их милости. А это много значит в настоящее время, в которое требуется слово громкое, строгое, энергичное» (Там же).

То же самое в принципе можно сказать и относительно сельских православных приходов, как русских, так и нерусских. К примеру, один из пастырей мордовского прихода с. Катмис Городищенского уезда Пензенской губернии А. Терновский в своих воспоминаниях писал: «Сколько упущений по своим святейшим обязанностям сделает священник из-за этой гонки за куском хлеба! Сколько свежих талантов гибнет от этой причины и сменяется апатией ко всему, кроме требника! Те упущения по должности для по-

*Никон — патриарх Московский
и всея Великия, и Малыя,
и Белья России*



*Мисаил — архиепископ Рязанский
и Муромский*

Аввакум — пророк



*Дамаскин — епископ
Нижегородский и Алатырский*



*Антоний (Вадковский) —
митрополит Санкт-Петербургский и Ладожский*



Н.И. Ильминский

*Н.И. Ильминский — директор
Казанской учительской семинарии,
профессор Казанского университета и
Казанской духовной академии*



*А.Ф. Юртов — учитель,
священнослужитель*



Казанская учительская семинария

сторонних глаз решительно незаметны: но их знает Бог и собственная совесть священника. Умственных талантов и стремлений к цели повыше куска хлеба в сельском священнике привыкли не воображать: но есть все это в большинстве наших сельских собратий. Только «помочи» с неизбежными при них поклонами прихожанину и разные другие приемы для приобретения себе способов кормления покрывают те таланты и высшие стремления толстою корою, и они действительно часто сохнут» (Т-ский, 1870: 16-22).

Помочи (м. лездама, э. лездамо) – старинный обычай взаимопомощи, социальный институт, широко бытующий у мордвы до настоящего времени. Они устраиваются при выполнении тяжелых сельскохозяйственных работ, строительстве жилых и подсобных помещений, разных сооружений, при оказании помощи прихожан причту. Обычай требовал, чтобы устроитель помочей, не оплачивая помочан за труд, угощал их со спиртным. Духовенству же во второй половине XIX в. вменялось в обязанность пропагандировать трезвый образ жизни. Поэтому помочи традиционно порицались благочинными как компрометирующие духовенство.

Клир Православной церкви постоянно поднимал проблему денежного обеспечения причта сельских приходов, финансовое положение которого оставалось нестабильным. Достаток, как правило, многочисленного семейства сельского батюшки складывался обычно из оплаты за исполнение треб и дохода с земельного надела, будучи нередко единственным надежным источником существования. Этот надел под усадьбу, пашню и сенокос в среднем размером в 30-40 десятин выделяла сельскому священнику из своего фонда крестьянская община. Прихожане-общинники на добровольных началах строили вновь прибывшему священнику дом, обрабатывали вместе с батюшкой и его домочадцами земельный пай.

Деревенский бытовой уклад не давал возможности священникам далеко дистанцироваться от их паствы, что, безусловно, позволяло им оказывать наиболее эффективное просветительно-миссионерское воздействие на нее. Прихожане многое прощали своему священнику за умение давать полезные советы, подчас больше житейские, чем духовные, предостеречь от дурного поступка. Мерами нравственного просветительного влияния на пасомых были личный пример, слово, порой не столько в виде церковной проповеди, сколько внецерковного собеседования, деятельное участие в

школьном обучении их детей. Исповедь и внецерковные собеседования, особенно на родном языке, посещения на дому позволяли пастырям ближе узнать своих прихожан, их чаяния и нужды, традиции, духовно слиться с их делами, надеждами и проблемами. Как верно утверждал один из благочинных Пензенской епархии, «научая своих прихожан вере, в живых беседах с ними и сам (священнослужитель. – Е.М.) приобретает много полезных сведений через непосредственное знакомство с понятиями, нравами, обычаями и языком прихожан, что составляет необходимое условие для успеха пастырских наставлений» (ПЕВ, 1876, № 4: 27).

Церковное учительство носило не только проповеднический или дидактический характер. Естественно, что к требованиям с церковных кафедр добавлялись не учтенные «Духовным регламентом» виды деятельности, такие, как врачевание, популяризация агротехнических знаний, создание народных училищ и поиск средств на их содержание, приобретение учебной литературы, историко-статистические описания приходов, фиксация народных обрядов, создание библиотек, аптечных пунктов и многое другое. Не следует забывать, что поп и попадья в прошлом подчас были единственными грамотными людьми на селе, способными оказать необходимую первую помощь во всех сферах жизнеобеспечения, не говоря уже о том, что простой приходской батюшка, как правило, стоял у истоков местной школы, который зачастую учил детей у себя дома, бесплатно или даже себе в убыток, потому что покупал аспидные (грифельные) доски, тетрадки и книжки на свое скудное жалованье.

Проповеди с церковных кафедр посвящались самой разной тематике: от катехизических положений до поучений о том, «как много зла происходит от сиделок или ночных собраний крестьянских девиц во время осени». Епархиальные ведомости всех церковных округов регулярно печатали образцы подобных поучений в качестве примеров «живого слова к простому народу». Темами этих проповедей-поучений становились пьянство, сквернословие, непочтение к родителям, помощь неимущим, призрение больных, о пользе грамоты и школьных училищ, необходимости их финансирования, распространение гигиенических и медицинских знаний, в частности, необходимости оспопрививания, соблюдение определенных правил поведения во время эпидемий холеры и т.п.

В мордовских приходах произносились проповеди против языческих предрассудков, например, «опахивания села», «молянов» (*озксов*), говорилось о воспитании детей и устройстве семейной жизни на христианских началах. В воспоминаниях священнослужителя А. Терновского про житье-бытье в мордовском с. Катмис описан такой эпизод: «Раз в воскресенье между заутреней и литургиею встретила меня на улице старушка и спрашивает: «Бачка (батюшка), ныне будешь калякать (говорить) в церкви?». - «Стану, - говорю, - тебе что?». - «Да хочу сноху привести в церковь: ух, какая она злая! Пусть-ка послушает святую книгу и узнает, как жить надо». - «Приводи, - говорю, - ныне я буду читать, как заведено людям жить в семье» (Т-ский, 1870: 16-22).

В отличие от духовенства центральных губерний России, в Мордовском крае одной из основных обязанностей православного духовенства оставалось миссионерство, нацеленное на искоренение приверженности значительной части мордовских прихожан языческим верованиям и обрядам, неформальное их приобщение к православию. Правила поведения и образ жизни приходского духовенства, как русского, так и мордовского происхождения, определялись нормами церковного права, распоряжениями светской и духовной властей. Идеал клириков был особенно актуален в «новокрещеных» приходах, где они должны были личным примером благочестивой жизни утверждать прихожан в православной вере.

Духовно-нравственный облик приходского духовенства в целом был довольно неоднозначным, во многом противоречивым. Отдельным его представителям были присущи такие пороки, как пьянство, грубость, несправедная семейная жизнь, за что они подвергались наказаниям в виде ссылки в «монастырские труды» и в архиерейские дома, вплоть до отрешения от духовного сана. Но отступления от православных норм поведения, предъявлявшихся приходскому духовенству, были не столько правилом, сколько исключением. Многие священнослужители и причетники добросовестно исполняли свои обязанности, получая за безупречную службу от светских и духовных властей награды и поощрения.

Лучшие «батюшки» – представители приходского духовенства прошлых лет поныне остаются примером для подражания. Так, рассуждая о житье-бытье сельского священника, настоятель Пичурского прихода Чамзинского района РМ, уроженец эрзя-мордов-

ского с. Старое Иванцево Шатковского района Нижегородской области отец Петр (Агеев) выражает надежду на то, что сельскому священнику вернут его место в жизни: «Когда-то он был душой деревни, жил той же жизнью, что и прихожане, так же болел за урожай и вместе со всеми скорбил в неурожайные лета. Он был воплощенной совестью для односельчан, разрешал споры между ними, призывал враждующих к примирению и провожал в последний путь. Почему бы и теперь, в период обновления нашего общества, не дать пастырю возможность быть не только требоисправителем, закрытым в стенах храма, но и духовным наставником, выразителем интересов и чаяний деревни?» (Терехин, 1999: 20 мая).

Миссионерско-просветительская деятельность Н.И. Ильминского и его последователей среди нерусских народов Поволжья и Приуралья встретила искреннюю поддержку со стороны церковнослужителей – выходцев из среды этих народов, участвовавших в работе 1-го общего собрания народностей этого региона, состоявшегося 15-22 мая 1917 г. в Казани. В собрании приняло участие свыше 500 человек из чувашей, мордвы, черемис (марийцев), вотяков (удмуртов), калмыков, коми-зырян и коми-пермяков, в основном учителя и священнослужители. Рассмотрев вопрос о будущем страны, только что пережившей Февральскую революцию и свержение самодержавия, оно рекомендовало предстоящему Учредительному собранию установить в России демократическую республику с предоставлением всем нерусским народам культурной автономии.

Один из активистов 1-го общего собрания народностей Поволжья, кандидат богословия, миссионер Уфимской епархии диакон Федор Садков, мордвин, в своем выступлении изложил основные положения программы инородческого духовенства. Он превозносил миссионерскую деятельность Н.И. Ильминского, считая важнейшей задачей выдвижение «народных епископов», способных нести «слово истины на родном для своей паствы языке». И тогда, говорил он, «чувашаи не будут отатариваться, черемисы и вотяки уходить обратно в язычество, мордва коснеть в своем религиозном невежестве, ибо пастырь – начальник их – будет глашать каждого по имени, и они, услышавши родной и знакомый голос, побегут на зов его, и тогда никакие магометы, ни керемети, ни колдуны не отвлекут их от ограды Христовой» (Протоколы..., 1917:

44).

Во время работы указанного собрания было основано Мордовское культурно-просветительное общество. Председателем его правления стал М.Е. Евсевьев, секретарем – П.С. Глухов. В состав правления вошли и два священнослужителя – уже упомянутый диакон Федор Киреевич Садков и протоиерей Феофил Порфирьевич Стрелков. Учредители Общества приняли и разослали по уездам и волостям многих губерний, где проживала мордва, «Воззвание к мордовскому народу», в котором призывали «всю интеллигентную мордву» к «великому и святому делу – делу просвещения своей нации». Большое значение в этом деле они придавали христианской религии, внедрению ее на родном языке. «Религия, - сказано в «Воззвании...» - есть святая святых души человека, поэтому весьма желательно введение богослужения на родном языке. В настоящее время пусть священники говорят мордве проповеди на родном языке. Великую пользу принесут они этим религии и национальному делу» (ЦГА РМ. Фонд Р-267, оп. 1, д. 96, л. 17).

Итак, середина XIX – начало XX в. в религиозной жизни мордовского народа были временем, когда он через Русскую православную церковь все более инкорпорировался не просто в единый российский православно-конфессиональный, но и этноконфессиональный организм, что, естественно, накладывало кардинальный отпечаток на его менталитет и этнический идентитет.

Православие – конфессия христианская, и его восприятие способствовало вхождению мордвы в более широкое общехристианское пространство, открывало перед ней немалые перспективы. Но как христианская конфессия, православие у мордвы стало бытовать не в своей первоизданной греко-византийской ортодоксии, а в виде русского православия, в котором указанная ортодоксия составляла по сути лишь, если можно так выразиться, верхний, концептуальный уровень вероисповедания, в глубине же массового религиозного сознания превалировал этнически окрашенный православно-языческий синкретизм. Не случайно в русском обыденном самосознании православие зачастую выступает как «национальная религия русских», а конфессионим «православный» отождествляется с этнонимом «русский».

С момента возникновения на долю Русской церкви выпала непростая миссия утверждать себя в среде, сохранявшей вполне раз-

витые дохристианские (языческие) традиции, в которых издревле немалое место занимал «финский» компонент, как результат более широкого процесса русско-финского взаимодействия. Как отмечал еще В.О. Ключевский, то и другое племя нашло в своем мифологическом созерцании подобающее место тем и другим верованиям, финским и славянским, языческим и христианским. «Вот почему русский летописец XI в., говоря о волхвах, о поверьях или обычаях, очевидно, финских, не делает и намека на то, что ведет речь о чужом племени, о чуди: язычество, поганство русское или финское для него совершенно одно и то же; его нисколько не занимает племенное происхождение или этнографическое различие языческих верований» (Ключевский, 1956: 303-304).

Существование этой традиции продолжалось и в последующем, чему способствовали относительная стабильность общинно-патриархальных отношений и связанные с ними бытовые особенности, нравы, социально-психологические черты русского народа. Испытывая воздействие «традиционных факторов», Русская церковь подверглась закономерной эволюции в этноконфессиональном направлении, все более дистанцируясь от фундаментальной космополитической установки христианства, как религии метаэтнической, наднациональной (так называемой мировой), трансформируясь в сугубо национально-государственный институт (Смирнов, 1998: 163).

Завязавшийся в стародавние времена при первых контактах восточного славянства с финно-угорскими народами, этот религиозный процесс продолжается по существу и поныне и будет продолжаться, как полагал В.О. Ключевский, «пока длится обрусение восточных финнов», приводя к формированию в религиозном сознании русского народа даже не «двоеверия» (язычество русское + христианство), а «троеверия» (язычество русское + язычество финно-угорское + христианство) (Ключевский, 1956: 305-307).

Вместе с тем этот процесс, который однозначно мыслился с «православно-русской точки зрения» как обрусение мордвы, не был так прямолинеен. Меры, принимавшиеся «во имя прочнейшего укоренения в сердце сего народа (мордвы. – *Е.М.*) учения христианского», а именно употребление на уроках Закона Божьего и русского языка родного (мордовского) языка, создание мордовской письменности на кириллической основе, переводы канонической

литературы на родной язык, пусть и не ставили целью развитие мордовского самосознания, преследуя другие задачи, но объективно способствовали этому, пробуждая у мордвы стремление не только к самосохранению, но и к укреплению чувства национального достоинства, формировали кадры национальной интеллигенции, которая все более задумывалась над судьбами своего народа, перспективами его развития.

Миссионерское просвещение хотя и несло в себе утилитарно-клерикальную направленность, объективно стимулировало сохранение и изучение культуры мордовского народа как и других «восточных инородцев». Система христианского просвещения, разработанная Н.И. Ильминским, была наиболее приемлемой для своего времени концепцией просвещения нерусских народов России. Требование Ильминского изучать этнопсихологические, этнолингвистические, как и этнокультурные и этнобытовые особенности народа, исходило из необходимости наладить эффективную трансляцию христианских идей. В становлении национального просветительства большую роль сыграли идеи обязательного первоначального обучения на родном языке «соплеменными» учителями или учителями, владеющими этим языком, создания учебной и вероучительной литературы на родном языке. Миссионерство было безусловным стимулом устремлений нарастающей мордовской национальной интеллигенции сохранить и популяризировать достижения духовной и материальной культуры родного этноса, приобщить его к ценностям русской культуры и мировой цивилизации.

Несмотря на то, что самостоятельная будущность культур поволжских народов не рассматривалась даже в отдаленной перспективе, остановить развитие национальной школы, письменности, общественно-педагогического движения мордвы, как и других нерусских народов Поволжья, было уже невозможно. Сменились вектор и источники просветительских устремлений: если прежде они определялись внешним культурным воздействием, то теперь развитие поволжских народов обрело национальную основу. На всероссийских учительских съездах 1908-1913 гг., на страницах педагогических и общественно-политических изданий все громче звучали требования снять ограничения, связанные с национальностью, сословием, полом, вероисповеданием, равноправия родного с русским как предмета преподавания, научного изучения и культивиро-

вания, свободы выбора учебников и пособий, передачи управления народным образованием просветительским организациям. Создание национальной школы, базирующейся на этнических традициях, нацеленной на их воспроизводство и развитие, впервые становится лозунгом наиболее передовых кругов национальной интеллигенции (Грачев, 2001: 79).

В то же время веками проводившаяся официальными властями и церковью русификаторская политика породила у части мордовской интеллигенции нигилистическое отношение ко всему национальному, мордовскому; некоторые из нее скрывали свою национальность, отказывались разговаривать на родном языке. Например, учитель-мордвин в мокша-мордовском с. Покровские Селищи Темниковского уезда Тамбовской губернии (ныне Zubovo-Полянского района РМ. – Е.М.) на уроках говорил только по-русски, хотя дети плохо понимали его. Он называл себя обруселым и говорить по-мордовски считал для себя унижительным. Такие факты не были единичными. Это было специфической особенностью значительной части мордовской интеллигенции. «Развертыванию просветительской работы среди мордвы, - писала газета «Жизнь национальностей» (орган Наркомнаца. – Е.М.) 19 ноября 1921 г., - мешало то, что среди местных деятелей бытовало мнение об ассимиляции мордовского народа русским... Большая часть мордовской интеллигенции отстала от народа и уже почти ассимилировалась с русскими. Лишь небольшая группа собралась вокруг мордовского этнографа Евсевьева, посвятив свои силы народу» (Ивашкин, 1972: 45-46).

Поэтому надуманным, беспочвенным следует считать утверждение С.Б. Бахмутова о том, что система Н.И. Ильминского в связи с созданием ею предпосылок возникновения православной этнической интеллигенции и широкого распространения норм православия в повседневной народной жизни «вызвала недовольство той части местного образованного слоя, который изначально вынашивал идеи реставрации язычества и этноизоляционизма» (Бахмутов, 2003: 142-143), поскольку такого «слоя», по крайней мере на том этапе истории мордовского народа, не было.

Преодоление индифферентности значительной части мордовской интеллигенции к судьбе родного народа было одной из существенных мер, направленных к его возрождению, на что акцентиро-

вал внимание и Всероссийский съезд коммунистов мордовской национальности, состоявшийся 10 июня 1921 г. в г. Самаре. «К вам, мордва-интеллигенты, обращается съезд: идите к своему народу и поднимите культуру мордвы, - сказано в обращении съезда. - Помните, что вы сознательны, что если до сих пор многие из вас скрывали свою национальность, то это ложь, и теперь маска сорвана, мы равны. Нам не приходится краснеть за то, что мы мордва, но приходится болеть душой, жалеть, что мы темны, невежественны, разбиты. Исправить все это – дело наших рук, дело сознательных масс и интеллигенции, - вот к этому вас призывает съезд». Он призвал также «усилить работу по ликвидации национальных предрассудков и суеверий, учитывая психологию, обычаи и специфические особенности мордвы, при проведении всевозможных недель и кампаний посылать в мордовские селения по возможности тех товарищей, которые знают язык мордвы и особенные черты ее характера» (Мокшин, 1989: 91-92).

Хотя конец XIX – начало XX в. в истории православной России был отмечен некоторыми религиозно-реформаторскими тенденциями, направленными на обретение церковью большей свободы в управлении ее собственными делами, но они были весьма робкими, вялотекущими. Общий настрой православного богословского самосознания оставался в целом традиционно-консервативным, а роль РПЦ в системе государственной, общественной и духовной жизни страны была велика. В дореволюционной России верующие составляли абсолютное большинство населения, в том числе и мордовского.

В начале 60-х годов XIX в. в Российской империи действовало 37 428 церквей и 12 392 часовни, их обслуживало 37 409 священников, 12 153 дьякона, 64 105 причетников (дьячков, пономарей, псаломщиков). Одна церковь приходилась на 1 375 человек (один врач – на 4 300 человек), а одна начальная школа, даже в такой промышленной губернии, как Московская, – на 8 345 человек. В 1886 г. в Пензенской губернии работал всего лишь 31 врач. Через тридцать лет, т.е. в начале 1890-х гг., число церквей возросло до 56 900, духовенства – до 109 900 человек. За 1906-1912 гг. построено еще 5 527 церквей и 2 621 часовня, кадры духовенства в 1912 г. насчитывали 110 970 человек. Возрастала и численность монастырей. Если в начале 1860-х гг. их было 614 с 21 600 монахами и монахи-

нями, послушниками и послушницами, то в начале 1890-х гг. стало 774 с 44 700 монахами и монахинями, послушниками обоего пола, в 1905 – 860 с 62 720 монахами и монахинями, послушниками обоего пола, в 1913 – 1 005 с 20 935 монахами и монахинями и 71 188 послушниками и послушницами (Отчет обер-прокурора Синода за 1905-1907 гг. Спб., 1910: 99; То же за 1911-1912 гг. Спб., 1914. Табл. № 33-36; То же за 1913 г. Спб., 1915: 104; Грекулов, 1969: 102-103; Назаркин, 1973: 123).

К началу XX в. в России числилось 47 429 церквей (в подавляющем большинстве уже каменных), 18 979 часовен, 724 монастыря, 104 202 человека белого духовенства, 103 архиерея (штатных), 40 286 монашествующих (монахов и послушников). Трудно исчислить всю ценность церковного имущества. Во всяком случае, она непрерывно возрастала за все время империи и достигла громадных размеров. Приведем несколько цифр. Церковной земли в 1905 г. насчитывалось 2,2 млн. десятин, т.е. в среднем по 20 десятин на каждого церковника. Кроме того, 570 лиц духовного звания имели в частной собственности от 50 до 100 десятин каждое; 589 лиц – от 100 до 1000 десятин и 28 лиц – 47 845 десятин (т.е. по 1 840 десятин на брата) (Преображенский, 1901: 12-13; Кильчевский, 1908: 41-42; Ярославский, 1957: 203; Гантаев, 1960: 153-154).

Опять успели обрасти большими земельными угодьями монастыри, на каждого монаха к началу XX в. приходилось уже более 40 десятин земли. Только за 10 лет царствования Александра III было открыто 180 монастырей. Земельная площадь только трех монастырей, располагавшихся на территории бывшего Темниковского уезда Тамбовской губернии, равнялась площади всех надельных земель (10 тысяч десятин, или 45 %) крестьянских дворов этого уезда. В начале XX в. 14 монастырей, находившихся на территории Мордовии, имели около 39 тыс. десятин земли и лесных угодий (Агеев, 1960: 3, 11; Гантаев, 1960: 153).

Одним из крупнейших на территории Мордовии был Саровский монастырь, утвержденный законодательно в 1705 г. для обращения в православие мордвы, татар и раскольников. По данным на 1905 г. в монастыре было 9 соборов и церквей с количеством более 500 монахов. К моменту секуляризации церковных имуществ, произведенной Петром I, владения Саровского монастыря составляли до 50 тысяч десятин. После секуляризации монастырских земель за

ним было оставлено 26 340 десятин земли, преимущественно леса. Это количество земли Саровский монастырь сохранял вплоть до Октябрьской революции (ЦГА РМ. Фонд 1. Обзор фонда Саровского мужского монастыря. Составители: В.И. Беззубов, М.И. Зевакин, С.С. Ивашкин, Н.П. Митрофанова. Л. 1-64).

Для подготовки кадров духовенства РПЦ располагала многочисленной, устоявшейся веками системой специальных учебных заведений, в том числе четырьмя духовными академиями (Московской, Санкт-Петербургской, Киевской, Казанской), 58 духовными семинариями (среди них Казанская, Нижегородская, Тамбовская, Пензенская), 186 духовными училищами, 49 епархиальными женскими училищами и 13 женскими училищами духовного ведомства. По данным на 1897 г., в духовных академиях насчитывалось 900 слушателей, в духовных семинариях – 19 000 учащихся, в духовных училищах – 3 200, в епархиальных женских училищах – 13 300, в женских училищах духовного ведомства – 2 100. Таким образом, во всех этих учебных заведениях одновременно обучалось 67 300 человек (Россия, 1991: 168, 396).

Накануне Октябрьской революции в четырех уездах Пензенской губернии, которые впоследствии вошли в состав Мордовской АССР, имелись 546 различных учреждений религиозного культа и более тысячи кабаков и других питейных заведений. Школ же всего было немногим более 400, 9/10 из которых являлись начальными. В пяти уездных городах (Ардатов, Инсар, Краснослободск, Саранск, Темников), которые позднее вошли в Мордовию, действовали 65 храмов и монастырей, 102 трактира, а учебных заведений всех типов только 34, библиотек – 12. На каждый храм приходилось в среднем 679 жителей, трактир – 425, на школу – 1 276 и на библиотеку – более 3 600. В 1913 г. по всей Пензенской губернии приходилась в среднем одна школа на 1 675 человек обоего пола, а в мордовских селах – на 2 606 человек (Полумордвинов, 1927: 62; Яшкин, 1978: 46).

По данным Всероссийской всеобщей переписи населения 1897 г., общий процент грамотных всех народов, проживавших на территории Пензенской губернии, составлял среди мужчин 23,7, среди женщин – 6,3, а у мордвы и того ниже (среди мужчин – 11,1, женщин – 1,5). На промышленных предприятиях дореволюционной Мордовии не было ни одного специалиста с высшим образованием,

а из имевшихся 20 специалистов со средним образованием – ни одного мордвина. Лишь отдельные выходцы из среды кулачества были допущены на службу в государственные учреждения и органы местного самоуправления в качестве низших должностных чинов. Из 240 599 человек занятого самодеятельного мордовского населения Пензенской губернии только 792 были служащими, в том числе 182 учителями, 1 врачом, 15 акушерами и фельдшерами. В семи уездах теперешней Мордовии, где проживало 290 150 человек мордвы, только 54 человека состояли на службе в общественно-сословных органах, 35 – в учреждениях просвещения. К 1917 г. всего из мордвы было около ста человек с высшим и двух тысяч – со средним образованием (Ивашкин, 1972: 10; Яшкин, 1978: 46-48, 147).

Не только поддержанию, но и росту религиозных чувств, как и процаристских настроений среди мордвы в начале XX в. послужила состоявшаяся 19 июля 1903 г. канонизация мощей Серафима Саровского (в миру Прохор Исидорович Мошнин, годы жизни 1759-1833) – иеромонаха Саровского монастыря, одним из инициаторов которой был митрополит Санкт-Петербургский и Ладожский Антоний (в миру Александр Васильевич Вадковский, годы жизни 1846-1912), уроженец с. Ширингуши Спасского уезда Тамбовской губернии, ныне Zubovo-Полянского района РМ.

В саровских торжествах принял участие император Николай II с императрицей Александрой Федоровной, прибывший сюда из столицы по железной дороге до г. Арзамаса, а затем до обители – в каретах. Местным властям пришлось в пожарном порядке чинить дороги и мосты. По их приказам крестьяне высаживали вдоль дорог молодые березки, а крестьянки пололи на обочинах сорные травы. Избы, которые можно было разглядеть с дороги, покрывались свежим тесом и железом. Нижегородский губернатор генерал Унтербергер издал «Приказ жителям селений по пути высочайшего следования от г. Арзамаса в Саровскую пустынь и Дивеевский монастырь и обратно», содержащий подробные предписания, как вести себя «жителям каждого селения, через которое будет следовать высочайший проезд». Сельские старосты, сотские и десятские должны были собирать их у околиц своих сел к определенному часу, сообщаемому им земским начальником, группировать по обе стороны дороги, следить, «чтобы никто из посторонних, к жителям селения

не принадлежащий, в группе не был», а если таковой будет обнаружен, «то он становится за группой под надзором полиции и благонадежных лиц»; от линии проезда группы эти должны были стоять на расстоянии «около десяти саженьей», расходиться только с разрешения старшего полицейского офицера, «когда последний экипаж скроется из виду». При въезде в селение жителям разрешалось «устраивать арку и украшать дома свои зеленью и флагами». В особой инструкции, врученной чинам полиции, тоже все было расписано до мелочей. В ней, к примеру, был и такой пункт: «С раннего утра высочайшего проезда в попутных селениях все собаки должны быть на привязи и находящийся в селении скот загнан» (Шамаро, 1964: 188-189).

Не отставал от своего нижегородского коллеги и исполняющий дела тамбовского губернатора В.Ф. фон-дер Лауниц. По его распоряжению августейших гостей встречали молодые и красивые женщины в ярких национальных русских, мордовских, чувашских и других костюмах. Царскую палатку в Саровском монастыре в день открытия мощей окружало 6 715 таких молодок. Царь подарил Саровскому монастырю мраморную раку для «всечестных останков», приложился к мощам и иконам, пожертвовал монастырю 20 тысяч рублей «на вечное поминовение их величеств и всего царствующего дома» и вместе со всей светской и духовной свитой отбыл в обратный путь в экипажах, для которых было приготовлено 540 лошадей (Шамаро, 1964: 189-191; ЦГА РМ. Фонд 1, оп. 1, д. 1284, л. 25).

Канонизация Серафима Саровского свершалась при огромном стечении богомольцев. Как извещали, к примеру, «Пензенские епархиальные ведомости», народное море текло к месту торжеств по всем трактам, ведущим к Сарову. «Шагает чуваш Василий Иванович, - писал безымянный корреспондент, - поодаль плетется и мордва между ярославским и питерским мастеровым. И все они с умилением распевают церковные песни». Священник П.И. Боголюбов, служивший в храме мокша-мордовского с. Старое Синдрово Краснослободского уезда Пензенской губернии, в 1903 г. сообщал, что Саровская пустынь пользовалась «самым большим религиозным вниманием у населения», где «всегда православный народ находил отдых и покой душевный от мелочных мирских забот», а с открытием мощей «иные усугубили паломничество в эту чтимую

обитель». «Помолившись в Серафимо-Дивеевском монастыре, мордовские крестьянки идут на богомолье в Саров», - так назвал один из своих снимков известный фотограф М.П. Дмитриев, создавший уникальную фотолетопись Нижегородского края XIX – начала XX веков (Савин, 2003: 271).

Вместе с тем было бы неправильным говорить, что в мордовском менталитете в рассматриваемый нами период совсем отсутствовали элементы свободомыслия и даже атеизма, хотя они подчас были не столько антирелигиозными вообще, сколько антипоповскими. Подробнее об этом будет сказано ниже в параграфе «Свободомыслие в мордовском фольклоре». Однако те или иные факты имевшегося недовольства крестьян местным попом, осуждения его поведения, даже насмешки над ним, думается, было бы не совсем верно однозначно квалифицировать как проявление атеизма. Обычно они выступали не «против бога», а против унижающего свой сан и оскорбляющего религиозные чувства верующих «недостойного служителя бога». Позиции Православной церкви в деревне были весьма прочными, а ее воздействие на сознание крестьянства значительным. Зависимость крестьянина от церкви заключалась и в том, что она выполняла также официальные функции регистрации актов гражданского состояния – крещения, венчания, похорон.

РЕЛИГИОЗНАЯ ЖИЗНЬ МОРДВЫ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX – НАЧАЛЕ XX ВЕКА

Вторая половина XIX – начало XX в. для Российской империи ознаменовались дальнейшими решающими победами капитализма в общественно-экономической жизни, в том числе и в крестьянской среде. Правда, степень зрелости капиталистических отношений была не везде одинаковой. Так, исследование крестьянского хозяйства Казанской, Симбирской и Самарской губерний в период капитализма, проведенное Ю.И. Смыковым, дало ему основание для вывода о том, что в этих губерниях «чувашское, марийское и мордовское крестьянство по степени капиталистического расслоения заметно отставало от русского и татарского» (Смыков, 1984: 154). Но, несмотря на сильные сдерживающие факторы, ведущим, определяющим процессом в пореформенном средневожском полиэтническом регионе стало развитие капитализма.

Проникновение капитализма в сельскую местность приводило к дифференциации крестьянства, выделению значительной массы бедняков, сельских пролетариев – с одной стороны, и кулачества – с другой. «Мордва, - писал в 1870-х гг. В.Н. Майнов, - знает цену деньгам, а как народ предприимчивый, она ценность денег повысила до чрезвычайности. Повелось так здесь, как и везде, что деньги займы дает тот, кто живет побогаче и успел накопить капитал; таких хозяев по мордовским селам встретить не редкость» (Майнов, 1883: 240).

Богачи-предприниматели скупали земли, торговали хлебом, имели собственные лавки, постоянные дворы, мельницы, пасеки, перевозки, занимались промыслами или скупали по дешевой цене у кустарей для дальнейшей их реализации изделия ремесла, арендовали лесные участки для промышленной разработки леса. «Помимо земледелия, - писал А. Смирнов, - многие из мордвы занимаются торговлей: скупают у русских сало, хлеб, кожи, пеньку, лен, мочало и т.п. сельские произведения для перепродажи. У многих есть маслобойни, выбивающие конопляное масло из перекупного семени на тысячи рублей» (Смирнов, 1893: 5). Из среды мордвы выделялись состоятельные купцы и промышленники. Так, по статистике 1897 г., купцов и промышленников из мордвы числилось 175 человек (Дорожкин, 1965: 105).

Несмотря на частичное сохранение полукрепостнических пе-

режитков, капиталистические отношения накануне Октябрьской революции в мордовской деревне стали доминировать. Развитие капитализма приводило к значительной унификации, стандартизации быта и культуры, особенно материальной, обусловило переход не только в городах, в которых в целом проживало не более одного процента всей мордвы, но и в деревне от традиционных форм к русским и общеевропейским. Более замедленно эти процессы протекали в области духовной культуры, особенно в такой ее составляющей, каковой является религиозная сфера, хотя и здесь, разумеется, не обошлось без новаций.

Мордовское язычество

Характеризуя религиозную жизнь мордвы д. Кардафлей Городищенского уезда Пензенской губернии начала XX в., замечательный знаток ее культуры и быта М.Е. Евсевьев писал, что мордва, «несмотря на свое почти двухсотлетнее пребывание в лоне православной церкви, весьма немного успела заимствовать от нее, кроме чисто внешней стороны: она усердно соблюдает посты, ходит в церковь, ставит свечи перед иконами и в то же время – и, кажется, еще усерднее – исполняет все языческие обряды» (Евсевьев, 1966: 363).

Аналогичная картина имела место и в других селениях. Так, в архиве Пензенской духовной консистории под 1826 г. хранится «Дело по доносу священнослужителя Городищенского уезда с. Сыромьяс Дмитрия Андреева об идолопоклонстве мордвов его прихода». В адресованном епископу Пензенскому и Саратовскому Иринею доношении священник докладывал, что «приходской его деревни Вязовка (в 7-ми верстах от Мувала) жители ясашные крестьяне из мордвы новокрещенные, идолопоклонствуя, обоготворяют идола, называемого ими кереметь, которому они производят какую-то мольбу; постов, установленных святыми отцами, не соблюдают; тела умерших кладут в шапках; рукописей, по христианскому обряду, умершим не берут». На докладе консистории о доносе священника Андреева и показании вязовской мордвы епископ Ириней наложил следующую резолюцию: «Поелику кроме сего дела доходят до нашего сведения, что таковые суеверные поклонения происходят в обеих губерниях Пензенской епархии (Пензенской и Саратовской. – Е.М.) у крещеных из мордвичей и доселе не прекрати-

лись... предписать благочинным, дабы они имели особенный надзор за теми священнослужителями, где находятся крещеные мордвичи, и, дознав, что происходят суеверные моления, доносили мне немедленно». Во исполнение указанной резолюции консистория предписала рапортовать преосвященному Иринею через каждые три месяца о мордовских молениях и празднествах до совершенного их искоренения (Там же: 377).

Сохранилось несколько ответов на это предписание, последовавших от благочинных Саранской округи с. Большой Вяяс Старосивильского, г. Городище Миловского, с. Коржевка Городищенского уезда Крестогорского. В рапорте от 3 мая 1827 г. священник Старосивильский сообщал, что «хотя по ведомству его в селениях Турдаки, Умыс, Тепловка, Кочкурово, Тавла и находятся новокрещеные мордвичи и дознано, что наперед сего происходили у них некоторые суеверные моления и празднества, однако ж ныне, как приметно, при помощи божией, совершенно хладеть начинают к прежде бывшим у них суевериям; сие доказательство тем паче, что сии мордвичи, когда приходит урочное время, в каковое они прежде толпами собирались, празднествовали и проч., ныне, при внушении им, что это есть одно только заблуждение, оставили уже многое и стараются приближать себя к цели молитвословий и обрядов, православными христианами совершаемых». В том же смысле рапортовал благочинный г. Городище протоиерей Миловский о деревне Мордовский Ишим, о приходах сел Катмис, Тешняр, Селиксы, Пазелки, Вашелей. А благочинный с. Коржевка священник Андрей Крестогорский в рапорте от 14 августа 1827 г. категорически заявил, что «живущие в его ведомстве крещеные мордвичи не производят суеверных молений» (Там же).

Будучи чиновником по особым поручениям при нижегородском генерал-губернаторе, П.И. Мельников, проявлявший немалый интерес к верованиям мордвы, произвел в 1848 г. по заданию властей следствие по поводу мордовского общественного моления, совершенного в роще возле д. Сескино Нижегородского уезда, той самой деревни, которая в свое время (в 1804-1810 гг.) была центром религиозно-реформаторского движения (второго Терюшевского восстания, первое было в 1743-1745 гг.), возглавленного крестьянином этой деревни Кузьмой Алексеевым, иронически прозванным царскими и церковными властями «Кузькой – мордовским богом».

Архиепископ Нижегородский и Арзамасский Вениамин II (Краснопевков) принимал решительные меры к искоренению «грубого суеверия», которое «начало опять увлекать мордву по случаю явившегося мордовского провещателя Кузьки». Для этого «он ездил сам к терюханам, слушавшим сидевшего на сосне лжепророка. Труды его увенчались желаемым успехом. Схваченный Кузька по следствию был наказан близ заветного его дерева и сослан в Сибирь, а вместе с ним и рассеваемое им лжеучение исчезло навсегда» (Макарий, 1999: 193).

По свидетельству Мельникова, летом 1848 г. в Нижегородской губернии свирепствовала холера, вызывая панический ужас в народе. В городах и селах творились молебствия, совершались крестные ходы. Приготовляясь к скорой, неизбежной смерти, как старые, так и молодые люди говели, исповедовались и причащались. Восьмого июля в роще д. Сескино, принадлежавшей графу Сен-Приест, было совершено мордовское моление с принесением в жертву теленка, пива, яичницы. Бурмистр имения захватил молельщиков и представил их суду, называя это обрядовое деяние отступничеством от православной веры. «Мордву посадили в тюремный замок, - писал П.И. Мельников, - и мне было поручено произвести об них формальное следствие. Арестованные, разумеется, были отпущены и отданы на увещание духовному начальству» (Мельников, 1981: 66).

Хотя все крещеные народы Поволжья в официальных документах начала XIX в. считались православными, уровень крепости их в христианской вере была различной. В ряду этих народов только определенную часть мордвы в рассматриваемый период можно и то с оговорками относить к истинно православным. Что же касается марийцев, удмуртов, чувашей, татар, то их религиозное состояние, обладая в разной степени внешними, преимущественно символическими, обрядовыми формами, в целом характеризовалось преданностью традиционной вере. Это хорошо понимали и иерархи русского православия. Так, Казанский архиепископ Филарет (Ф. Амфитеатров), обосновывая необходимость возобновления православной миссии в Поволжье, писал в 1828 г., что наиболее утвердившейся в православной вере является мордва. Он увязывал это обстоятельство с чересполосным расселением ее с русскими, а также большим культурным и религиозным влиянием последних на

мордву. Аналогичную точку зрения высказывали и высокопоставленные светские чиновники. «Постоянное сношение с русскими, приятие христианской веры и большая смышленность их содействует в значительной мере тому, что особенности этого племени (мордвы. – Е.М.) все более и более исчезают», - отмечал в своем отчете за 1863 г. симбирский губернатор (Таймасов, 2004: 68).

Любопытный факт из религиозной жизни мордвы первой половины XIX в. приводит Н.И. Ильминский. «В один из 40-х годов в Казанской губернии была засуха. Мордва пошла к своему приходскому священнику просить, чтобы он позволил крестьянам принести жертву по их старому обычаю для испрошения дождя. Священнику много трудов стоило отклонить их от этого языческого действия, да и то подействовал больше *ultima ratio* – страх земской полиции» (Ильминский, 1863: 4).

Отмечая пережитки языческих верований в пасхальной обрядности мордвы конца XIX в., И.Н. Смирнов писал: «Даже для самого Христа считается необходимым угощение. В четверг, когда он, предполагается, сходит с неба и через волоковое окно проникает в каждый дом, на это окно ставят кисель, который вечером съедают. Более обильное угощение предполагается в день воскресения, когда Христос по приготовленным для него в каждом доме лестницам из теста поднимается на небо» (Таймасов, 2004: 69).

По-своему мордва представляла и церковные таинства. Так, священник из Пензенской губернии сообщал, что «на исповедь мордва смотрела как на секретный допрос, и когда мордвина спрашивали, не грешен ли он в том-то, он отвечал: «Я не грешен, а вот такой-то грешен делает»» (Там же: 69-70).

Таким образом, христианская религия, по словам, сказанным 18 февраля 1848 г. выдающимся русским педагогом и ученым К.Д. Ушинским, входила «в финские племена медленно и трудно» (Ушинский, 1948: 111).

«Нынешняя мордва, - писал в 1862 г. В.А. Ауновский, - вся без исключения исповедания православного, но, по правде сказать, далеко не вся окрепла в нем. Церкви мордовских селений, особенно в Краснослободском уезде, не совсем украшаются приношениями прихожан и даже, говоря о массе, не очень часто посещаются ими». Многие мордвины мало молились и редко ходили в церковь. Отдельные попы, по свидетельству Ауновского, с иронией объясняли

это тем, что «молодым молиться рано, взрослым некогда, а старикам тяжело» (Федоров, 1955: 230).

Указанные наблюдения, сделанные светскими представителями российского общества, подтверждаются и свидетельствами церковных деятелей как тех, которые стояли на верхних ступенях духовной иерархии, так и особенно тех, кто непосредственно осуществлял миссионерско-просветительскую деятельность на местах. Так, характеризуя религиозную жизнь мордвы Наровчатского уезда Пензенской губернии, протоиерей Парнасский писал в 1852 г.: «Нынешние мордовцы все хорошо знают русский язык, а на своем говорят только между собою и то не всегда. Христианская религия в них укоренена; храмы Божии посещаются ими усердно; все от мала до велика знают употребительнейшие молитвы. Кроткие, трудолюбивые и почтительные, мордовцы хотя не чужды суеверий и предрассудков, но эти недостатки общи всем простолюдинам здешнего края» (Евсевьев, 1966: 357).

Один из священнослужителей, преподаватель Нижегородской духовной семинарии, ставший известным церковным историком, глубоким знатоком православного миссионерства в Поволжье, член Нижегородской епархиальной церковно-археологической комиссии А. Можаровский, говоря о религиозно-нравственном состоянии мордвы-эрзи Сергачского уезда Нижегородской епархии (сел Акузово, Какино, Селищи, Чукалы, деревень Петровка, Роксажен), их суеверных «языческих» традициях, писал: «Но как бы ни были суеверны, как бы ни были мало просвещены светом учения христианского, мордва все-таки народ набожный, к службе церковной усердный и в жизни более или менее нравственный» (Можаровский, 1890: 826).

Что же представляли собой отмеченные выше очевидцами «суеверные моления и празднества», собиравшие толпы мордовских крестьян, «пользовавшиеся особенным уважением и привязанностью к ним мордовцев»?

Вот как, к примеру, проводился ежегодно один из таких молянов в мордовской деревне Самодуровка Городищенского уезда Пензенской губернии, описанный местным священнослужителем А. Балаковским. Еще с ранней весны мордва покупала для моляна всей деревней хорошего быка. Он должен быть белым с черными пятнами на лбу и особенно в нижней части брюха, иначе принесе-

ние его в жертву не достигнет желаемой цели. С этими знаменательными приметами «моленого» быка пасли в стаде до Петрова дня, оберегая «как свой глаз». По вечерам, когда стадо пригоняли в деревню и разбирали по домам, мордовские крестьяне брали его по очереди на свои дворы, кормили до следующего выгона. Так проходило время до Петрова дня.

Наконец, в первый четверток после этого праздника, то есть в первых числах июля, обреченного быка вели в рощу. В толпе около него теснились старые и малые, мужчины и женщины с грудными детьми. Самые старые из женщин брали из домов по горшку каши, заранее приготовленной для моляна. В роще быка привязывали к дубу и несколько стариков, выбранных всем обществом (общиной), начинали его резать. Шкура снималась почти мгновенно и вешалась на том дереве, под сенью которого начиналась трапеза. Тушу разрубали на несколько частей, смотря по величине котлов, принесенных для приготовления «беззаконной трапезы» и начинали варить. Когда жертвенное животное было сварено, его делили по родам или семьям, а кашу, принесенную старухами, выкладывали в одну большую посуду и мешали, потом также делили по семьям. Завершив, таким образом, приготовления насчет пищи, все от мала до велика становились на колени и молились. Вот одна из молитв, произносившихся ими в это время: «Уроди, Господи Никола милостивый, хлеб; сохрани, Господи, его от града; сохрани, Господи, скот от мора; уроди, Господи, побольше детков, и чтобы побольше жили; пошли, Господи, хороших и смирных начальников; дай Бог, чтобы у нас водились деньги, чтобы оплачивать сполна все подати» (Балаковский, 1867: 129-130).

Непосредственно после молитвы все садились по родам и разделенная между ними пища съедалась без остатка. Затем все вставали с мест и отправлялись домой, только не вместе, а врозь – мужчины с мужчинами, женщины с женщинами. При этом выбранные старики снимали с дерева и захватывали с собой шкуру принесенного в жертву быка. Во всю дорогу пелись песни. Празднество продолжалось не менее трех дней по домам, после чего проводилась общинная сходка. На ней выбирали несколько стариков, которым поручали продать шкуру быка, назначив тут же и цену, какую должны были за нее взять. Вырученные деньги употреблялись на общинные потребности (Там же: 131).

Как видно из сказанного, мордва обращалась к Николаю-угоднику, словно к Богу, прося его о хорошем урожае хлеба, предохранении его от града, об успехах в скотоводстве, о плодородии жен, здоровье и долголетию детей точно также, как она раньше просила о том свои дохристианские божества. Все эти молитвенные просьбы выражали нужды житейские, телесные, интересы практические, связанные непосредственно с теми или иными конкретными аспектами жизнеобеспечения. «Можем легко представить, - заключал А. Балаковский, - какого смешения понятий, христианских и языческих, надо ждать от людей, не вполне уразумевших христианское учение. И у мордвов, по всей вероятности, существует не одна вышепоказанная молитва с двоеверным характером, а найдутся и другие произведения подобного рода... Не у места имя св. Николая в мордовской молитве. Но подобная мордвам замена языческих богов христианскими святыми – не редкость. Точно такой же случай замены языческого божества христианским святым замечается в почитании народом св. Власия за бога домашнего скота» (Там же: 289-290).

А вот другой пример. По свидетельству М.Е. Евсевьева в мокша-мордовском с. Старое Пшенево Инсарского уезда Пензенской губернии приблизительно около 14 сентября (число точно не соблюдалось, ориентировались по новолунию) совершали моление *уча озкс* (*уча* – овца, *озкс* – моление), посвященное окончанию полевых работ. Все село собиралось в поле в сотне шагов от села под тремя громадными липами, хранимыми как святыни. Из каждого дома приходил один человек, приносил с собой кувшин браги, пирог, ложку, чашку и непременно соли. Утром в этот день на общинные деньги покупали самую хорошую овцу, предназначавшуюся для заклания, мыли ее, после чего почтенные старики (человек десять) начинали молиться, обратившись лицом к востоку: «Шкабавас, корминец, макснек пиземнят лембинят, шачеза паксяс серыне, раштаст калдазэс шуватанят...» («Шкабавас, кормилец, давай дождей теплых, да уродится в поле хлебушко, да умножится во дворе скотинушка...»), затем овцу резали, сливая первые капли крови в особую чашку. Когда все было готово, начинал собираться народ и вновь обращались к верховному богу Шкабавасу, повторяя прежнюю молитву. Чашку с первой каплей крови, куском мяса, пирогом, ложкой бульона, обмотав травой, уносили в сторону сажен

на 20 от места моления и там оставляли для Шкабаваса. Оставшееся мясо делили поровну всем домохозяевам, наливали щей и каждый отдельно, а то и вдвоем, втроем начинали есть (ЦГА РМ. Фонд Р-267, оп. 1, д. 2, л. 57).

Итак, отмеченные наблюдателями «мольбы», «суеверные поклонения» мордвы, как правило, были общинными молениями, посвященными тем или иным существенным событиям и явлениям в жизнедеятельности сельской общины. Они довольно обстоятельно описаны в этнографической литературе (Смирнов, 2002: 210-232; Евсевьев, 1966: 342-407; Мокшин, 1998: 119-133), и мы не станем здесь более подробно останавливаться на них, отметим лишь, что, кроме общинных молений, традиционно практиковавшихся в связи с аграрным циклом работ, как и животноводством, пчеловодством, рыболовством и другими хозяйственными занятиями мордвы, совершались и так называемые чрезвычайные *озксы*, которые не вписывались в этот цикл обычной жизнедеятельности народа, а были обусловлены экстраординарными обстоятельствами, какими-либо чрезвычайными событиями, например, эпидемиями, эпизоотиями, стихийными бедствиями (засухами, смерчами, грозами, наводнениями, пожарами и др.).

Помимо общинных, проводились также братчинные (патронимические) и семейные моления. Если первые ставили целью обеспечить интересы общины, села, группы общин или селений, то братчинные (патронимические) моления преследовали цель удовлетворить интересы братчины (группы родственных семей или патронимии), а семейные – семьи, дома, двора, и проводились в избе, во дворе, в амбаре, в овине, в бане и даже в погребе.

Каждая братчина включала группу семей, хозяева которых происходили от одного общего предка (патрона) – основателя этой родственной группы. Например, по подсчетам М.Е. Евсевьева в мокша-мордовском с. Волгапино Краснослободского уезда Пензенской губернии, посещенном им в 1910 г., при 162 дворах было всего 11 братчин. «Бедные» братчины включали не более 10-15 домов, в «богатых» число дворов достигало 30-40. У каждой братчины имелась своя восковая свеча (*штатол*), хранившаяся по одному году поочередно в каждом доме братчины, в амбаре, в длинном узком кузове из вязовой коры, подвешенном к слеге. Штатол вносили в избу только перед самым молением, которое всегда совершалось

в том доме, где хранилась свеча в течение года. В этом доме собирались все остальные члены братчины. Женщины приносили разные кушанья и кувшин браги, отрезок холста, аршина в полтора длиною, и медную монету в 2-3 копейки. Кушанья ставили на стол, а брагу выливали в поставленный среди избы ушат; холст же и деньги пока хранили при себе.

Когда собирались все члены братчины, хозяин вносил в избу священный штатол и вместе с кузовом передавал его старейшему в братчине. Тот с благоговением вынимал штатол из кузова и при помощи перевязанного вокруг него полотенца прикреплял к ушку поставленного среди избы ушата с брагой. Хозяйка дома зажигала лучиной священный штатол, а самая старшая в братчине старушка подходила к нему, молча делала перед ним три земных поклона, которому следовали все присутствовавшие, и читала вслух молитву: «Кормилец воск, вот настал твой праздник; все мы собрались к тебе с хлебом-солью; дай нам здоровья и хорошую жизнь. Пусть уродится у нас хлеб и размножится скот. Дома наши сохрани от огня и всякого несчастья» (Евсевьев, 1966: 346-348).

В качестве примера семейного озкса, которых было множество, можно привести «Ознома кардыне» («Дворовое моление»), посвященное божеству-покровителю двора и домашнего скота Кардаз-сярко-пазу, местом жительства которого считалась конюшня. Мордва полагала, что если этот бог любит скотину, то она бывает справной, опрятной, никакого порока или болезни не имеет, ибо бог двора бережет и заботится о ней. Когда скотина начинала худеть, хворать, полагали, что она не нравится ему и он не заботится о ней. Так, в эрзя-мордовском с. Сабанчеево Алатырского уезда Симбирской губернии накануне этого праздника в конюшнях резали баранов. На следующий день созывали родственников. В конюшне приготавливали стол для обеда. Ставили на него чашку с мясом зарезанного барана, хлеб и все, что нужно для обеда. Зажигали восковые свечи и молились, говоря: «Кардазонь кирди паз, ащек скотинань кис, Кардаз-сярко-паз, матушка» («Бог – держатель двора, оберегай нашу скотину, Бог – держатель двора, матушка»). Помолившись, садились за стол, обедали и пили пиво (Бутузов, 1893: 381).

Богов, которым мордва адресовала свои моления, было множество. Все они представлялись антропоморфными, телесными,

обладали способностью трансформироваться в зооморфные, орнитоморфные, ихтиоморфные и фитоморфные образы. Людям они показывались редко и только в том случае, когда их ожидало какое-либо несчастье: смерть человека, пожар. Изображать своих богов у мордвы было не принято. Для проведения общинных молений каждый раз на общинном собрании (мокш. *пуромкс*, эрз. *промкс*) выбирались особые старики или старухи, как правило, фертильного возраста обычно одни и те же лица, а семейные моления совершались старшими в доме, как правило, хозяйкою дома. Все необходимое для моления приобреталось общиной, в складчину. Ни к воеводам на местах и головам, ни к губернаторам, ни к каким другим властным структурам по поводу финансирования расходов, связанных с организацией и проведением озксов, не обращались.

Разумеется, в озксах мордвы нашли отражение не только надежды и чаяния, мольбы о насущных нуждах, потребностях обеспечить все необходимое для жизнедеятельности народа, хотя к достижению именно данной цели сводилась их суть (отсюда и их название, произведенное от слова «молиться»). На этих действиях, по крайней мере на многих из них, звучали не только молитвы-просьбы или молитвы-благодарения, адресованные божествам, здесь имели место и мажорные мотивы, оптимистические настроения, выражавшие радость бытия, стремление всей общиной отметить успешное завершение тех или иных утомительных трудовых процессов, расслабиться за ковшиком *пуре* или *позы* – некрепких алкогольных напитков, приготовлявшихся специально для озксов, обсудить новости, обменяться впечатлениями, непринужденно пообщаться друг с другом. Молодежь устраивала гулянья, игры.

Хотя больших секретов из своих молений мордва не делала, проводила их открыто, не чуралась пришедших нередко на них соседей – русских, чувашских крестьян, но остерегалась властей, церковнослужителей, других посторонних людей, в том числе и не в меру любопытных исследователей. Так, М.Е. Евсевьев писал по этому поводу сотруднику этнографического отдела Русского музея Н.М. Могилянскому 9 мая 1911 г.: «В прошлом году я сделал несколько фотографических снимков с языческих молений мордвы в селе Волгапине Краснослободского уезда. То же самое хотел сделать и в соседней с Волгапином деревне Керетино, но не удалось. Керетинцы оказались более фанатичными в отношении своих ста-

ринных обычаев, не допустили на свое моление» (Евсевьев, 1966: 489).

Особую, можно сказать, теневую или потайную сферу мордовских дохристианских верований и обрядов составляли магические колдовские обряды и ритуалы как индивидуальные, так и групповые (коллективные), направленные на предохранение от болезней, злого глаза, ведунов, колдунов, козней мертвых (магия лечебная или знахарство, вредоносная или порча, любовная, хозяйственная, магия беременности и рождения, некоторые другие ее виды).

Магические действия обычно совершались втайне от окружающих, даже если они были направлены не на отдельного человека, а детерминированы особыми обстоятельствами, угрожавшими благополучию всей общины. К примеру, в эрзя-мордовском с. Андреевка Хвалынского уезда Саратовской губернии, по свидетельству М.Т. Маркелова, имело место еще в 1920 г. «опахивание от заразы», когда «девушек впрягали в старую соху в 12 часов ночи». В с. Новая Лебежайка этого же уезда ему тогда же рассказывали, что лет десять – пятнадцать назад «девушки во время холеры запрягались в соху и вокруг села делали борозду», а в с. Савкино, чтобы не допустить заразу, заставляли «девицу, сохранившую девственность, чистую в полном смысле слова, приблизительно до 12 лет, даже не имеющую еще месячных, спрясть суровых ниток и этими нитками троекратно обносили село» (Маркелов, 1922: 97-98).

Немало религиозных поверий у мордвы было связано с умершими. «Мордва боялась и боится мертвых, - отмечал А.Н. Минх. - Между ними нет такого смельчака, который бы пошел ночью на гумно, что лежит недалеко от кладбища: «Ну, как мертвец-то встанет». В былые годы скоропостижно умерших, опойцев, утопленников и самоубийц хоронила мордва вне кладбища: их зарывали далеко от села, в лесу, и мордвин боится ходить туда, потому что похороненный там убивец бродит по лесу и пугает своим страшным криком, в особенности под вечер; на деле это кричит филин, поселившийся в диком лесном ущелье, но мордва и слушать не хочет такого толкования. Верят они, что убивец потому ходит, что «век жизни его не кончился», и будет ходить он до тех пор, пока не придет время, когда бы он должен был умереть своей естественной смертью: тогда ляжет он в могилу и не станет больше бродить,

кричать и пугать народ» (Минх, 1890: 28-29).

Суеверным людям повсюду мерещились колдуны, призраки, оборотни, предохраниться от которых возможно было лишь посредством заговоров, разного рода оберегов, амулетов, талисманов или магических действий. «Мордва верит, - писал А. Можаровский в 1890 г., - что среди них есть колдуны, знахари, которые посредством различных заговоров могут многое будто бы сделать, могут и червей заговорить и кровь остановить, могут и людей испортить, особенно новобрачных» (Можаровский, 1890: 826). По поверьям мордвы, колдуны, ведуны, знахари и знахарки могут оборачиваться, принимая на себя вид волков, собак, кошек, свиней и других животных (Минх, 1890: 28). «Из суеверий особенно крепко держится вера в ворожбу, - свидетельствовал А. Можаровский, - и имеются специальные ворожеи, к коим обращаются многие и русские» (Можаровский, 1890: 1051).

Начиная сватовство, родители жениха в один из «легких» дней, которыми считались воскресенье, вторник и четверг, приглашали к себе родственников и объявляли им о выборе невесты своему сыну. Тщательно обсудив все обстоятельства выбора, начинали молиться – просить помощи в задуманном деле у высшего бога (*Верешки паз*), у бога домашнего очага (*Кудонь кирди*) и у предков (*покитят-бабат*). Во время моления тщательно следили, чтобы дверь, окна, труба и даже печь были закрыты, иначе нечистая сила могла проникнуть и помешать начатому делу.

Обычно для предварительных переговоров по поводу сватовства с родными невесты посылался один из родственников жениха (м. *ингольц якай*, э. *икельць яки*) – вперед ходящий. Для этого выбирался поздний вечер, когда народ успокаивался, чтобы чужие не могли видеть его, перейти ему дорогу и тем самым расстроить задуманное дело. «Мордвин большое значение придает первому встречному и поперечному, - писал М.Е. Евсевьев, - по ним он определяет успех и неудачу своего предприятия. Хорошим признаком считается встреча с полными руками (*пешиксе кедь* – полная рука) и дурным – встреча с пустыми руками (*чаво кедь* – пустая рука). Особенно неприятна встреча, когда встретившийся спросит: «Куда идешь?», в таком случае хоть ворочайся назад – все равно успеха не будет. Многие, более суеверные, чтобы посланный имел успех, при выходе его из дома бросают вслед ему старый лапоть со словами:

«Как мягок и слаб этот лапоть, пусть также будет мягко и слабо сердце родителей избранной нами девушки, чтобы выдали нам свою дочь» (Евсевьев, 1966: 10-11).

Немалое значение придавалось магии чисел. Например, на свадьбу все подарки приносились в нечетном числе, тем самым указывалось на то, что в доме не хватало человека для пары. Нечетным должно быть и число поезжан. А на поминки, наоборот, все должно быть в четном числе, чем показывалось, что в семье нет лишнего человека и умирать больше некому.

«Мордва в высшей степени суеверна, - отмечал Евсевьев. - Всякое расстройство молодых во время свадьбы приписывает действию колдунов и нечистой силы. Колдуны, по мнению мордвы, при виде молодых не могут удержаться, чтобы не испортить их, они портят даже собственных детей. Они дают молодым наговоренного пива, вина или что-нибудь съестного, подбрасывают наговоренные предметы по тем местам, где должны пройти молодые и проч.». Верили, что молодых «можно испортить» в любой момент свадьбы, но особенно легко они поддавались порче, когда садились рядом и жених брал невесту за руку до помещения их в амбар. Поэтому особенно зорко присматривали за ними дружка и сваха в этот период свадьбы. Дружка вел молодых за руку, расталкивая присутствующих, подметал веником дорогу. Сваха шла сзади, следя, чтобы никто не прикасался к ним. В грудь и спину жениха и невесты втыкали иголки, чтобы колдун уколол свои руки, подпоясывали кусочком бредня с адресованными колдуну словами: «Когда развяжешь все узлы, тогда испорти его». Подозрительным, при появлении их на свадьбе, подносили пиво или вино с растворенным куриным пометом или собачьим калом, которые, по мнению мордвы, парализуют способность портить. Но, несмотря на указанные предосторожности, колдунам, по поверью мордвы, все же иногда удавалось испортить молодых: они начинали плакать и бегать друг от друга, казаться друг другу страшными. «Начинается непрерывное лечение испорченных при помощи знахарок, которые нередко «залечивают» их до смерти», - заключал он (Евсевьев, 1966: 93-94).

Полагали, что нечистая сила, злые духи, колдуны особенно боялись медведя. Поэтому молодых после венчания встречала женщина, наряженная в вывороченную шубу, называвшаяся медве-

дем (м. *офта*, э. *овто*). «По понятиям мордвы, - писал М.Е. Евсевьев, - нечистая сила, а равно и колдуны, которые имеют с ней связь, боятся медведя, поэтому мордва, чтобы злые духи не могли проникнуть в конюшни и хлева и вредить скотине, в старину держали в них медвежьих черепа. А те, у кого такого черепа не было, вводили на двор и в конюшни живых медведей, когда в село приезжали поводыри медведей, за что владельцам последних платили большие деньги» (Евсевьев, 1966: 341).

Сам по себе медвежий промысел уходит корнями в глубокую древность и связан с архаичными верованиями, получившими название «медвежьего культа». Медведь – самый сильный зверь лесов региона, их повелитель, которого чествовали все финно-угорские народы Поволжья и Приуралья во время зимних и летних языческих праздников. Почтение, которым окружался этот зверь, восходило к первобытным представлениям о медведе-прародителе, тотемном животном, к вере в его непосредственную связь с плодородием, здоровьем, благополучием. В некоторых мордовских сказках медведи женятся на мордовках, умыкая их в лесу во время сбора ими ягод, грибов, орехов и уводят в свою медвежью страну. Там у них рождаются дети, с которыми они навещают родителей своих жен. Уважительное отношение мордвы, как народа лесного, к медведю – могущественному лесному существу сказалось и в том, что из его наименования мордва произвела дохристианские имена Автай, Офтай, легшие в основу бытующих у нее поныне фамилий Автаев, Автайкин, Офтин, которые выступают в качестве имен-оберегов.

Внешнее сходство медведя с человеком нередко подчеркивается и в мордовском фольклоре. На признание за медведем особых магических свойств указывает его использование как целителя больных людей, предохранителя от болезней. В качестве такого предохранителя выступает не только он сам, но и его зубы, когти. «Медвежьей лапой» является одно из традиционных мясных блюд мордовской кухни, которое до сих пор сохраняет свою популярность в народе, считающем, что тот, кто съедает это блюдо, обретает медвежью силу. Медвежью лапу мордва вешала на воротах хлева в качестве талисмана-предохранителя двора и всей его живности от порчи, нечистой силы. С помощью медвежьей лапы мордовские знахари и знахарки изгоняли болезни, вода ею по больному

месту. Медвежьи потехи мордвы, как и русских соседей, отчетливо осознавались православной церковью в качестве языческих «бесовских игрищ», они неоднократно запрещались церковной и светской властью. Известно, что в борьбе с медвежьим культом в изучаемом нами регионе участвовал такой ревностный церковный деятель, блюститель домостроевских порядков, освященных православием, как лидер старообрядчества Аввакум Петров.

Подчас медведь оказывался по сути кормильцем семьи, а ремесло медвежатника выступало в качестве одного из доходных отхожих промыслов. Сохранилась, к примеру, грамота всесильного боярина Б.И. Морозова, в которой говорилось о вотчинном с. Арать Нижегородского уезда, где проживал «бобыль Максимко поводчик», который «кормитца медведем» (Хозяйство крупного феодала семнадцатого века, 1936: 216). Масштабы этого промысла были таковы, что медвежатники расходились из Сергачского уезда Нижегородской губернии на заработки по всей стране (Морохин, 1999: 96).

Заметное место в традиционных верованиях и обрядах мордвы занимал культ предков, отчасти сохранившийся поныне, хотя и в значительной контаминации с христианскими представлениями о душе и потустороннем мире. Как отмечал один из приходских священнослужителей, когда умирает кто-либо из мордвы, родственники умершего собираются в дом, принося с собою горшки с кашею. После того, как тело покойника будет обмыто и одето, около него ставят столы и родственники умершего садятся обедать. Но прежде чем начать обед, все выходят к воротам и кланяются в землю на восток, прощаясь таким образом с душою умершего.

«Когда тело кладут в гроб, то вместе с ним кладут еще лапти, которые еще только начали плесть, и кочедык, а если женщина, - то кладут в гроб недошитую рубаху с иголкой в надежде, что они там, на том свете окончат свою работу. Впрочем, теперь эти суеверия мало-помалу уничтожаются, - писал священнослужитель. - Над умершим постоянно вопят родственники; иногда для этого нанимают особую плакальщицу. После погребения умершего все вещи в избе – посуда, лавки и стол тщательно вымываются, а родственники умершего непременно парятся в бане» (Новочадов, 1876: 405-406).

Особенной торжественностью до сих пор отличается помино-

вение усопшего в сороковой день после его смерти (сороковины). В этот день мордовские женщины еще до света пекут блины (мокш. *пачат*, эрз. *пачалксеть*) и пироги (мокш. *цюкурт*, *перякат*, эрз. *сюкорт*, *прякат*). Родственники умершего собираются в дом и ждут, когда из церкви вернется женщина, ходившая туда с блинами поминать усопшего. «В это время вопли родственниц умершего и плакальщиц почти не прекращаются. Пред обедом все опять с блинами выходят к воротам, кланяются на восток и, простившись таким образом совершенно с душою умершего, здесь же начинают есть блины и пироги. Если поминают на кладбище, то всегда на могиле зарывают несколько блинов и мяса, льют в землю вина или браги, чтобы покойник на том свете не голодал» (Там же: 405-406).

Традиционные похоронно-поминальные обряды мордвы, связанные с культом предков, оказались, пожалуй, наиболее устойчивыми обрядами жизненного цикла вплоть до настоящего времени. На их своеобразии обращали внимание довольно давно. «Похоронные обряды мордвы, - писал, к примеру, А.Н. Минх, - отличаются полной своеобразностью. Лишь только больной начинает томиться (с. Оркино Саратовского уезда), как торопятся перенести его в передний угол, а на стол или около окна ставят чашку с водой, чтобы душа умершего, как только вылетит из тела, могла омыться в ней. Сказывают, что некоторые бабы «из досужих» (знахарки и монашествующие в селе девки) видели, как колыхалась вода в этих чашках, лишь только умрет человек и душа вылетит. Тело покойного обмывают, надевают чистое белье и обувают в лапти; к умершему собираются с разными съестными припасами родственники, знакомые, соседи и, прежде всего, бабы-старухи. Плакать по умершим считается обязанностью женщин; каждая приносит с собою по пирогу (хлебу); вошедшая молится Богу, потом плачет и причитает над покойником. Плачущую унимают и она после долгих увещаний, перестав, наконец, рыдать, отламывает кусок от принесенного хлеба, ест и тем поминает покойника» (Минх, 1890: 134).

Так делала каждая вошедшая женщина, и как только она начинала причитать, старшая или старший в доме брал медную монету и, став перед лицом покойника, начинал скоблить ее ножом, говоря: «Вот тебе деньги, делай на них там все, что хочешь; пойдешь, может, в беседу, на крестины, свадьбу или еще куда, поворожи за нас (живых) там и кланяйся там Ивану, Дарье...» и прочим,

называя всех родственников. Когда собиралась вся родня, посылали за священником, который отпевал покойника. Наступала ночь, и собравшиеся женщины садились вокруг по лавкам, ведя шепотом разговоры преимущественно о покойном. Некоторые зажиточные крестьяне приглашали чтецов читать псалтырь. Поздно ночью несколько женщин ложились спать, а проснувшись, рассказывали сны, как кто видел покойника. По этим снам судили о том, в чем он нуждается, чем надо поминать его и что подать за него.

«В былое время, лет 20 тому назад, - отмечал А.Н. Минх, - вместе с покойником клали в гроб лепешки, яйца, лапти, кочедык (чем плетут лапти) и даже трубку, так как по тогдашнему верованию мордвы все это пригодится на том свете» (Там же: 135). Покойника выносили в церковь, а скамейку в доме, на которой он лежал, посыпали золой, втыкали в нее топор или нож, чтобы не умирали другие. Пол подметали, сор вместе с веником и щепой, оставшейся после изготовления гроба, вывозили за околицу, сваливали где-либо поблизости от кладбища при дороге.

По окончании погребения присутствующие располагались около могилы умершего и в честь него начиналось общее угощение. На могильной насыпи делали ямку, куда клали хлеб, мясо, лили вино и брагу. После похорон делали поминки, проводившиеся на третий, девятый и сороковой дни. Особенно большое значение придавалось поминкам на сороковой день, ибо считалось, что именно через сорок дней после смерти душа окончательно покидает мир посюсторонний, уходя в мир иной – потусторонний.

В этот день родственники и знакомые приносили в дом покойного разные печенья, ставили на стол и молились Богу перед образами, в то время как хозяйка дома окуривала глиняной ладанницей троекратно стол, на котором расставлялись кушанья, столько же раз обводила его ножом и, нашептывая, прикладывала платок ко всем яствам. По окончании молитвы начиналась трапеза, после которой из среды присутствовавших выбирали старуху или старика, смотря по тому, кого поминали, изображавших покойного. Сажали заместителя умершего в самодельное кресло, на руках выносили из избы, ставили среди двора лицом к воротам. Участвующие в поминках падали перед ним, не касаясь лицом земли, на четвереньки и в таком положении оставались до тех пор, пока он читал молитву, в которой просил Бога, чтобы были деньги, размножались лошади,

коровы, овцы, свиньи, гуси, индейки, утки и куры, чтобы выросло много ржи, пшеницы, овса, гороха и гречихи. После этих причитаний заместитель умершего вновь считался простым смертным, все вставали и, обращаясь к пяте приворотного столба, падая перед ним на колени, начинали плакать и прощаться с душой умершего, которая, «по понятиям мордвы, уходит в это время по столбу на небо» (Минх, 1890: 136). Затем все ехали на кладбище, а вернувшись оттуда в дом умершего, плясали и пели, чтобы радостно жилось новому хозяину.

Имели место общинные поминки на родительскую после Пасхи и на Дмитриев день, когда ходили на могилы с брагой, водкой, блинами и другой пищей поминать умерших предков, служить по ним панихиды. На кладбище обычно ходили женщины с детьми. Поплавав над могилой, расстилали кусок холста и, вылив стакан водки или браги на могилу, пили и ели сами. Плакать («вопить») над могильным крестом во весь голос считалось обязанностью, а потому во время родительских поминаний, по свидетельству очевидцев, на мордовском кладбище стоял «стон от бабьего вопля и рыданий» (Там же: 137). Часть еды и напитков, как и одежды (рубашки, штаны, платки и т.п.), оставляли на могилах, говоря при этом: «На вот тебе одежду, может там нужно».

Существенный компонент обрядовой жизни мордвы составляли гадания, в том числе о предстоящем урожае. Так на святки брали луковицу и, разрезав ее пополам, снимали чешуйки. Из них 12 клали на стол и насыпали в каждую по щепотке соли, оставляя их так на ночь. Утром смотрели, в которой из них больше воды от распустившейся соли. Поскольку каждая чешуйка изображала собой один из 12 месяцев в году, то по этому судили, в котором месяце какая будет погода – дождливая или сухая. Об урожае гадали также на снопах хлеба: на ночь выставляли на кольях снопы ржи, пшеницы и других хлебов, на котором будет больше инея, тот уродится лучше.

Под Новый год женщины-мордовки ходили по ночам на перекресток дорог, в поле, к реке, садясь верхом на помело, снявши предварительно кресты. Дорогой между собой не говорили, шли молча, о молитве и думать не могли. На перекрестках в разных местах ложились на землю и прислушивались к малейшему шороху. Немного погодя вставали и молча расходились по домам, где рас-

сказывали о том, что слышали: одним показалось, что молотят, другим, что жнут, третьим, что плачут и т.п. По этим приметам судили, что предстоит в течение года.

С религиозными представлениями у мордвы связано немало примет (мокш. *содамат*, эрз. *содамот*). Приведу некоторые из них: «Кие тол ваномать аф вечксы, сень тона шись шобда ули» («Кто не любит беречь огонь, для того тот свет будет темным»); «Кудонь пумсто маткати кшить сотнить, кели кунтф прай, аф пара» («При строительстве дома к матице подвешивают хлеб, если он упадет – не к добру»); «Мештезэст салмокст шочсесть, ведунонди аф сиввишть» («На грудь втыкали иголки, ведуну их не сломать»); «Менельсь офсе маласэль, фке ава пещуфтаса тулкадизе» («Небосвод когда-то был совсем близко, да одна женщина подняла его сковородником»); «Пиземстэ верев аф ванондыхть, кудсь кольгема туи» («В дождь вверх не смотрят, иначе изба протечет»); «Теште пры – ломань кулы» («Звезда упадет – человек помрет»); «Од иень каршо ламо тешть – кснав парсте шачи» («На Новый год много звезд – горох хорошо уродится»); «Сараз мукорсонзо шужерь ускси, се кудса кулы ули» («Если курица таскает на хвосте солому – в этом доме будет покойник»); «Атям енксть сурса аф нефтнихть – сурсь коськи» («На радугу пальцем не показывают – палец высохнет») и др. (ЦГА РМ. Фонд Р-267, оп. 1, д. 3, л. 11-112; Raasonen, 1947: 717-728).

Итак, в конце XIX – начале XX в. языческие представления и обряды в религиозной жизни мордвы занимали существенное место, бытуя как в первоизданном виде, так и в контаминации с русским православием.

Православие и православно-языческий синкретизм

Русская православная церковь – крупнейшая из автокефальных церквей, т.е. самостоятельно функционирующих национальных православных общин, хотя в официальном списке («диптихесте») православия, как христианской конфессии, она стоит на пятом месте (после Константинопольской, Александрийской, Антиохийской и Иерусалимской). На Русь христианство начинает проникать с конца IX в. из Византии в своей восточной форме, которая позднее стала называться православием. Массовое принятие христианства здесь началось с 988 г., когда киевский князь Владимир,

принявший новую веру, повелел крестить в Днепре киевлян. С этого года христианство становится официальной религией Древнерусского государства и начинает распространяться по территории страны. В дальнейшем по мере расширения границ Русского государства в христианство обращаются жители все новых территорий, в том числе и народы Среднего Поволжья (мордва, удмурты, чуваша, большая часть марийцев, часть татар. именуемых кряше-нами).

Из-за разорения Киева монголо-татарами Русская митрополичья кафедра, находившаяся до 1148 г. в юрисдикции Вселенского (Константинопольского) патриархата, была перенесена во Владимир (по одним данным в 1299 г., по другим – в 1309 г.), а в 1325 г. – в Москву. Согласно этой юрисдикции, митрополиты Русской митрополии ставились Вселенским патриархатом. Официально автокефалию РПЦ получила в 1589 г., когда Вселенский патриарх дал митрополиту Московскому Иову сан Патриарха Московского и Всея Руси. В 1590 г. автокефалия и патриаршество РПЦ юридически были закреплены на созванном в Константинополе соборе.

Разделяя греко-византийскую вероучительную традицию, РПЦ неуклонно продвигалась по пути все большей независимости от любых зарубежных церковных центров. Лейтмотивом, определившим содержание и темпы этого процесса, стало развитие отечественной государственности. Обратной стороной освобождения РПЦ от вмешательства «второго Рима» (Константинополя) была предназначенная ей миссия поддержки и обоснования державных устремлений российских правителей (князей, царей, императоров). В имевших место время от времени богословских дебатах стержневой становится тема о роли православия в российской истории и Святой Руси – в мировой (парадигма «Москва – третий Рим, и четвертому не бывать»). Постепенно в церковной среде изживается несбыточный для Руси идеал возвышения «священства» над «царством».

В 1653 г. патриарх Никон начал проводить церковную реформу, целью которой было приведение в соответствие с греческими (каноническими) некоторых обрядов и богослужебных книг, подвергшихся в течение времени тем или иным изменениям, деформациям. И хотя они не касались основоположений православной веры, ее догматов, тем не менее вызвали резкий протест со сто-

роны части духовенства и верующих. «Новины» включали в себя троеперстное крестное знамение (которое старообрядцы презрительно именовали «чертовой щепотью») вместо привычного двоеперстного, трегубую «аллилуйю» вместо сугубой (т.е. «аллилуйя» во время церковной службы должна была провозглашаться не дважды, а трижды), написание второго «и» в слове «Иисус» (раньше писали «Исус») и др. Произошел раскол, который особенно усилился после предания сторонников старого обряда (старообрядцев) анафеме. Одним из его лидеров был протопоп Аввакум (годы жизни 1620 или 1621 – 1.04.1682), уроженец соседнего с селом Вельдеманово (откуда происходил патриарх Никон) с. Григорово Нижегородского же уезда, что ныне в Перевозовском районе Нижегородской области. Некоторые деятели русской культуры (Л.Н. Толстой, Д.С. Лихачев) считали его мордвином. Он был непреклонным ревнителем «истинно русской веры», последовательным оппонентом «никоновских новин», неоднократно подвергался ссылкам и был вместе с тремя ближайшими сторонниками сожжен в срубе в г. Пустозерск (в низовьях р. Печоры) «за великие на царский дом хулы» (Аввакум, 1960; Абрамов, 2003: 97).

Протест принимал весьма драматичные формы, вплоть до самоуморения и «огненных крещений» (самосожжения). Возбужденные Аввакумом тысячи сторонников староверия были казнены, десятки тысяч подверглись пыткам, а затем заключены в тюрьмы или сосланы. Преследование сторонников «старой веры» правительством заставило некоторые группы старообрядцев бежать подальше от властей. В лесах Заволжья, по рекам Керженец и Ветлуга, в других местах расселились заволжские старообрядцы. Часть их с Керженца бежала на Алтай, где стала известна под именем «кержаков». Мордвы среди них было мало, ибо основная ее масса еще продолжала оставаться некрещеной. Старообрядчество было узаконено только в 1905 году (Миловидов, 1979: 98).

При Петре I церковь окончательно становится частью государственного аппарата. В 1720 г. издается «Духовный регламент», согласно которому высшая власть в церкви передавалась царю, а церковное управление стало осуществляться от его имени особой духовной коллегией – Святейшим Синодом во главе с президентом в сане митрополита. Надзор за деятельностью этой коллегии возлагался на особого государственного чиновника – обер-прокурора

Святейшего Синода. В 1721 г. «Духовный регламент» был утвержден архиереями епархий и настоятелями крупнейших монастырей и патриаршее правление церковью упразднено. Весь имперский период отечественной истории возглавление церкви было законодательно закреплено за монархом.

Вопрос о восстановлении соборного начала в системе церковного управления стал активно обсуждаться в 1900-е годы. Большой вклад в активизацию этого вопроса, как и в целом проблем, связанных с назревшими преобразованиями церкви, внес Антоний – митрополит Санкт-Петербургский и Ладужский, первенствующий член Святейшего Синода (с 1898 г.). Он разработал меморандум «Вопросы о желательных преобразованиях в постановке у нас Православной церкви», в котором высказался за новые формы отношений между государством и церковью, предоставление последней большей свободы в управлении ее собственными делами, за необходимость созыва Поместного собора.

6 марта 1906 г. митрополит Антоний открыл первое заседание Предсоборного присутствия, учрежденного Святейшим Синодом во главе с императором Николаем II 16 января 1906 года. В его работе участвовали духовенство и миряне, среди которых В.О. Ключевский, Е.Н. Трубецкой и др. Предсоборное присутствие приняло решение в пользу канонического «соборного» устройства церкви и избрания патриарха с двойными обязанностями – предстоятеля церкви и председателя Святейшего Синода, рекомендовало параграф 42 Основного Закона Российской империи изложить так: «Император, Православный Государь, – верховный хранитель государственной Православной церкви и хранитель ее правильного порядка» (Очерки истории Санкт-Петербургской епархии, 1994: 232). Все документы Предсоборного присутствия были опубликованы, подробный доклад представлен императору, который 25 марта 1907 г. сообщил митрополиту Антонию, что ознакомился с документами и созывает Собор «в подходящее время». Однако созван он был лишь после свержения самодержавия Февральской революцией 1917 года. Временное правительство, созданное в результате этой революции, санкционировало созыв Поместного собора, который восстановил в России патриаршество и избрал Патриархом Московским и Всея Руси митрополита Московского Тихона (Белавина).

В конце XIX в. православное духовенство по разным побуждениям не прилагало особых стараний к тому, чтобы изменить у мордвы оставшиеся от языческой поры формы культа. Помирившись на компромиссе, а именно на служении перед мордовскими молениями православного молебна, оно старалось истолковать сам факт молебных трапез согласно христианским преданиям и приравнивало их к древним «вечерям любви». Однако жизненные обстоятельства все более вводили, нередко исподволь, без особого принуждения, официально православную, но еще так или иначе язычествующую мордву в российское православное пространство, чему в немалой степени содействовала и народная школа.

Такая политика иерархов РПЦ оказалась более дальновидной и эффективной в сравнении с той, которая резко противопоставляла христианство язычеству, «православных христиан» «поганым татарам и мордве» и сформулирована в афоризмах «Домостроя» – регламента семейной, хозяйственной и религиозной жизни средневекового дома «святой Руси», первая полная редакция которого сложилась в конце XV века. Ссылаясь на изречение апостола Павла, «Домострой» предписывал с «идолослужителями», т.е. с язычниками, «ни ясти, ни пити» (Домострой, 1991: 33).

В одной из уставных грамот, поступившей от тамбовского епископа протопопу Темниковского собора, строго повелевалось, чтобы православные христиане «и по корчмам и к некрещеным татарам и к мордве в дома не приходили и к себе в дома их не призывали, и с ними вместе не пили и не ели» (Документы и материалы по истории Мордовской АССР. Т.1. 1940: 297).

Иерархи РПЦ объявляли «грехом» житейские связи русских православных христиан с некрещеной мордвой, пытались накладывать на них именитые церковные запреты. Однако жизнь вносила свои поправки. Складывание единого экономического пространства, отсутствие каких-либо принципиальных отличий в уровне развития мордовского и русского крестьянского хозяйства, расселение вперемежку, формировавшееся по мере миграций русских в мордовские земли, совместное сопротивление угнетателям внутри страны, как и ее защита от внешних нападений, участие мордвы в качестве спутника русских в освоении других земель содействовали выработке идеологии добрососедства и даже толерантности. Видимо, еще в условиях подчинения древнерусских княжеств Золо-

той Орде, русские люди сложили поговорку: «Хоть в мордве (хоть в орде), да в добре» (Даль, Т. 2. 2002: 346). Весьма любопытна в этой связи и русская пословица, записанная молодым Н.А. Добролюбовым в середине прошлого века в Нижегородской губернии: «С боярами знаться честно, с попами свято, а с мордвой хоть грех, да лучше всех» (Мокшин, 1977: 24-25).

Неоднократные попытки православного духовенства наложить церковное табу на контакты русского крещеного крестьянства с мордвой, еще не подвергшейся христианизации, оказались безуспешными, были обречены самой жизнью на провал. Как доносил в Синод епископ Нижегородский и Алатырский Дмитрий, «неученые христиане (т.е. русские крестьяне. – *Е.М.*) при их (мордвы. – *Е.М.*) бесовских игралищах приходят обществом и скверным их жертвам приобщаются, пьют и едят с ними заедино» (Мокшин, 1989: 54).

Некоторые наиболее дальновидные миссионеры стремились поощрять браки новокрещен с русскими. Единство веры, естественно, создавало возможности к заключению таких браков, на что обратил внимание Нижегородский и Алатырский епископ Дамаскин. «А как они (мордва. – *Е.М.*) единой с россиянами греко-российской веры, - писал он в 1785 г., - и по сей причине и русских девиц берут в замужество за своих детей и своих дочерей отдают за русских» (Документы и материалы по истории Мордовской АССР. Т.2. 1940: 171).

Принятие православия хотя и облегчило браки мордвы, марийцев, удмуртов, чувашей с русскими, но еще более затруднило их с народами, исповедовавшими ислам, каковыми являлись жившие по соседству с ними татары и башкиры. Губернаторам и воеводам на местах не раз спускались предписания «смотреть накрепко», чтоб «махометане мордву, чувашей, черемис, вотяков и протчих тому подобных иноверцев в свою веру не превращали и не обрезывали». Давая характеристику степени христианизации поволжских народов, ректор Казанской духовной семинарии архимандрит Климент писал в 1844 г.: «Из числа обращенных в христианство народов более всего утвержден и наставлен в православие народ мордовский. Всех многочисленнее из числа обращенных есть народ чувашский... Можно бы ожидать от него таких же успехов в христианстве, какие видны и в мордве, если бы и чуваша были расселены между русскими» (Мокшин, 1977: 134-135; 1997: 32).

Мордва и чуваша, мари́йцы и удмурты, так или иначе приобщаясь к РПЦ, сближались не только с русскими – давними носителями этой конфессии, но и между собой, как и с другими народами России, исповедовавшими православие. И хотя оно у мордвы не укоренилось настолько глубоко, чтобы полностью идентифицироваться с ее этническим самосознанием, как это имело место у русского народа (Михайлов, 2001: 92), тем не менее было бы неверно утверждать, как это подчас делается, что будто бы христианизация мордвы была сугубо формальной. Русское православие все более проникало в ее культуру и быт, вносило немалые коррективы в традиционный образ мышления народа, в его менталитет. Разумеется, процесс этот не был одноактным, он потребовал определенного и немалого времени, был детерминирован рядом обстоятельств не только объективного, но и субъективного порядка.

«Хотя с 1743 году всевозможное старание было прилагается нашим духовенством, дабы их (народов Поволжья. – Е.М.) просветить правоверием, - писал современник действий Новокрещенской конторы в Казанском крае И.И. Лепехин, - но как по темноте их разума никакого твердого основания в вере вперить им было невозможно, то старались их склонить другими средствами. Сначала пользовались они многими выгодами, как-то увольнением от податей, которые собирались с некрещеных и за принявших правоверие. Наконец, давались желающим принять крещение и награды, почему нередко лакомые до денег раза по два – по три в разных местах крестились. Но из сего произошло, что многие из крещеных чуваш и мордвы и поныне не оставляют своих богомольных обрядов» (Лепехин, 1771: 107).

В своих отчетах о миссионерской деятельности среди мордвы церковные власти не единожды сетовали на слабую приверженность ее к христианству. Так, один из церковных историографов А. Хрусталева, занимавшийся изучением процесса христианизации народов Среднего Поволжья, писал: «Уже прошло почти 300 лет, как Казань под властью православной Руси, и триста лет тому, как постоянно заботятся о просвещении светом Христовым этого края. Но при всех условиях, при всем попечении, какое употребляло правительство, все еще остается здесь много не принявших христианство. Даже те, которые приняли его, не совсем еще тверды в нем: заметно в них какое-то колебание и склонение более на сторону

прежних своих вер» (Хрусталеv, 1874: 88-89).

И хотя данное заключение, на наш взгляд, больше относится к удмуртам или тем паче к марийцам, часть из которых поныне не крещена, чем к мордве, но и у нее также имели место «колебания и склонения» к традиционным верованиям и обрядам. Отсюда логически встает необходимость аргументированного ответа на вопросы: в чем причины живучести дохристианских верований и обрядов у мордвы и почему РПЦ в течение веков так и не смогла полностью искоренить их?

Ответ на эти непростые вопросы следует искать в социально-бытовом и этнокультурном укладе мордвы, в ее образе жизни, в ее менталитете. Скорее всего, наиболее существенная причина заключается в том, что дохристианские верования и обряды, формировавшиеся как непреходящая этническая составная бытия мордовского народа, начиная с его этногенеза, теснее связаны со всеми материальными, социальными, духовными и этическими аспектами его жизнедеятельности, чем христианская религия, вышедшая на историческую арену примерно одновременно с мордовским этносом, но в иной этносфере и экологической нише, в иных социально-экономических, этнополитических и этнокультурных обстоятельствах.

Мордва в свое время без всякого давления со стороны властей заимствовала, к примеру, многие элементы восточнославянского язычества, особенно древнерусского, и это вполне понятно, ибо оно было сходно с мордовским, приспособлено к хозяйственно-бытовому укладу русского крестьянина-землепашца, мало чем отличавшемуся от такового у мордвина-землепашца. Христианская же религия отстояла слишком далеко от насущных чаяний и забот крестьянина, весьма абстрактна, сложна и громоздка для его восприятия; ее сакральные каноны, зафиксированные церковнославянской каллиграфией, были для неграмотной мордвы, которая и русским-то языком плохо или вовсе не владела, тайной «за семью печатями».

Миссионеры РПЦ, в той или иной мере понимая это, в свою очередь, в целях ускорения христианизации, не ограничивались в своих гонениях на язычество и его носителей сугубо силовыми приемами и методами крещения. Убеждавшись не раз, что принудительная христианизация не приносит желаемых результатов, вы-

зывает реакцию отторжения, они стали действовать по-другому, а именно: приспособлять христианское вероучение, насколько это вообще возможно, к дохристианским верованиям и обрядам мордвы, ее производственно-бытовым условиям, общинно-семейным устоям.

Так, архиепископ Казанский и Симбирский Филарет писал в 1829 г.: «Я поручил священникам так действовать, чтобы вместо их (народов Поволжья. – *Е.М.*) суеверных жертвоприношений стараться всевозможно приучать их святым и освящающим и наставляющим церкви нашей обрядам – даже так, чтоб не изменять, где можно, ни времени, ни места для священнослужителей – например: они (народы Поволжья. – *Е.М.*) при начале сеяния приносят жертвы, почему ж и священнику не отслужить молебна со святыми иконами на открытом поле? - и тому подобное. Такой образ действия мне представляется единственным средством к применению их суеверных обычаев на святые обычаи веры» (Можаровский, 1880: 183).

Как известно, христианство своим появлением на Руси пресекло развитие восточнославянской языческой религии. На место языческих богов в сознание и быт народа стали входить образы и имена христианских святых, которым он не мог однако же относиться в духе новой для него христианской веры, так как не успел отрешиться от старых языческих понятий о богах. «Таким образом, - отмечал А. Балаковский, - оставались в силе и прежние языческие обряды, тогда как имена языческих богов сменялись именами святых. Тоже самое теперь творится у мордвов» (Балаковский, 1867: 288-289). Как крепко не берегла мордва свою языческую веру, время брало свое. «Христианские идеи, между тем, все-таки проникают и в сознание мордвов, хотя слабо и медленно, но проникают, - констатировал тот же миссионер. – А от этого они делаются понемногу способными рассуждать о своих языческих обрядах не совсем выгодно для последних» (Там же: 131).

И окончательное оттеснение язычества на второй план религиозной жизни мордвы во многом зависело от воли и энергии приходского священства. «Прежние священники, - писал А. Балаковский, - вероятно, не находя в молянах ничего предосудительного или противного вере христианской, сами отправлялись с мордвами на молян, гуляли и ели жертвенное мясо с ними заодно, и это очень

нравилось мордвам в простаках-священниках, которыми, бывало, они и не нахвалятся» (Там же: 132).

Описывая молян Пурезкс, проводившийся в эрзя-мордовском с. Оркино Саратовского уезда Саратовской губернии местный учитель А.Л. Леонтьев сообщал, что он посещался священником, «который с иконами и хоругвями, продолжая молебное шествие, доходил и до того места, где приготавлился Пурезкс (эрз. *пуре* – медовый квас, *озкс* – моление). Здесь на открытой лужайке стояли столы и скамьи, на них ведра и кадки с брагой, вином, а больше всего с медовым квасом. Тут же грудями лежали пироги, мясо и другие закуски. Священник служил тут над ручьем или родником молебен, садился потом за стол, а за ним и мордва. Священник скоро уходил, но народ долго пировал после него: пели, плясали, вечером раскладывали костры, через которые прыгали молодые парни и девки» (Минх, 1890: 113).

Мордва бывшей Казанской губернии, в состав которой в свое время входила и северная часть Саратовской, крещена в 1743 и последующих годах. «Из архивных дел видно, - заключал А.Н. Минх, - что в 1743-45 годах повсеместно истреблялись мордовские капища и моляны. Мордву заставляли креститься насильно, при этом били, заковывали в кандалы или связанными окунали в купель и надевали кресты... Моляны, как места общественного богослужения, были запрещены, капища (избы в лесу на молянах) не раз разрушали; ходивших тайно глухими лесными тропами на моляны кланяться своим прежним богам, ловили и строго наказывали. Мало-помалу мордва бросила свою старую веру и стала переносить прежние обычаи на праздники и обряды православной церкви. Таким образом, являются у христианской уже мордвы моляны на Петров день, Троицу, Успение и Покров. Из указа Святейшего Синода 1828 г. по Пензенско-Саратовской епархии видно, что в обеих губерниях у всех новокрещенных мордвов еще не истребились суеверные поклонения и празднества, чему причиной не обращение внимания и корыстолюбие духовенства» (Там же: 112-113).

Итогом длительного взаимодействия русского православия с доправославными верованиями и обрядами мордвы стало формирование мордовского варианта православия, представляющего собой русское православие, синтезированное с традиционными верованиями и обрядами мордвы. Христианского бога она стала назы-

вать именем своего дохристианского верховного бога – *Шкай*, *Шкабавас*, *Верде Шкай* (мокш.), *Нишке*, *Нишкепаз*, *Верепаз* (эрз.). Мордовские божества грома *Пурьгинепаз* (эрз.) и *Атям* (мокш.) идентифицировались с Ильей-пророком – покровителем громов и дождей. Многочисленные православные святые (Петр, Павел, Николай, Фрол, Лавр, Варвара и др.) перемешались с мордовскими божествами и составили единый синкретический пантеон.

Обращаясь к умершим предкам, невеста-мордовка в своем свадебном плаче причитала: «Сначала я почту, помяну в мордовской вере умерших, в мордовской вере пропавших, без попов похороненных, без диаконов отслуженных, трухою сена окуренных, без серебряных крестов вынесенных... еще я почту, помяну русскую веру держащих, с попами похороненных, с диаконами отслуженных, дымом ладана окуренных, кадилом окажженных, серебряными крестами вынесенных...» (Евсевьев, 1966: 30-31).

Некоторые мордовские божества стали облачаться в поповскую одежду, исполнять функции попа. Именно так представляется божество – держательница двора *Кардаз-сярко* в одном из свадебных причетов невесты-мордовки: «Держатель двора тетушки Анны, *Кардаз-сярко* тетушки Анны! Если ты лежишь, то садись, если ты сидишь, встань на свои ноги, надень ризы свои на себя, набрось крест на свою шею, возьми в руки кадило свое, ризою своей покрой нас, крестом своим огради, кадилом своим окури» (Евсевьев, 1966: 76).

В мордовских жилищах появились иконы, ставшие непременной принадлежностью целого ряда обрядов – свадьбы, новоселья, различных молений. С иконами обходили село, оберегая его от эпидемий и эпизоотий, пожаров и других стихийных бедствий. Икону, как и крест, мордва стала целовать при даче клятвенных обещаний. Помолившись на иконы в красном углу, начинали и завершали завтрак, обед и ужин. С иконой в одной руке и кнутом в другой дружка трижды обходил (огораживал) свадебный поезд жениха перед отправлением его к невесте, причем при покупке иконы для благословления молодых мордва не торговалась, не спорила, считая это неуместным, и платила столько, сколько запрашивали.

«Мордовские праздники, большие моляны приурочивались к русским народным или церковным празднествам, семику, Троицыну дню, Рождеству, Новому году, - писал В.О. Ключевский. -

Видя в мордовских публичных молянах столько своего, русского и христианского, русские соседи начинали при них присутствовать, а потом в них участвовать и даже повторять у себя отдельные их обряды и петь сопровождавшие их песни. Все это приводило к тому, что, наконец, ни та, ни другая сторона не могла отдать себе отчета, чьи обычаи и обряды она соблюдает, русские или мордовские» (Ключевский, 1956: 305-306).

Сходную мысль высказывал и Д.К. Зеленин, отмечавший, что принимая христианство, мордва, конечно, не знала, какие обряды, исполняемые их русскими соседями, являются собственно христианскими, освященными церковью, и какие внецерковные. Последние она принимала даже скорее и легче, по простому подражанию. Будучи более употребительными, они считались, вероятно, у новообращенных и более действительными. Так восприняты, например, коляда (обычай колядования), обычаи с освященной вербой, обряды с общинною свечою. «Остановимся, для примера, - писал он, - на обрядах с общинною свечою, которые для нас в данном случае особенно характерны. Обряды эти сохранились у белорусов и коегде в Калужской губернии, а в других местах совершенно вымерли. Но мордва сохранила их как раз там, где о русских обрядах давно уже никто и ничего не знает. И что же? И наши миссионеры, и наши этнографы-финнологи считают теперь мордовские обряды с общинною свечою остатком мордовского язычества!» (Зеленин, 1916: 14).

Наблюдения В.О. Ключевского, который сам был уроженцем Пензенской губернии и был знаком с религиозной жизнью мордовского народа не понаслышке, подтверждаются многими конкретными описаниями обычаев, обрядов, поверий мордвы, сделанными в разных регионах ее расселения и проживания корреспондентами с мест. Так, А.Н. Минх, изучавший традиции мордвы Саратовской губернии, описал народный праздник ссыпчины, который справлялся на Покров (1 октября) «девками и парнями» в эрзя-мордовском с. Оркино. Сговорившись заранее, девушки снимали неподалеку друг от друга несколько квартир, принося туда кур, гусей, мяса и другие припасы. В канун самого праздника варили брагу, в продолжении же ссыпчин ежедневно пекли пироги и плясали под обычный свой припев: «да или – ли – да – да». К ним приходили парни и гуляли вместе с ними. Девки угощали гостей-парней бра-

гой, пирогами и кушаньями, а те покупали вина, орехов и пряников. На ссыпчинах девушки одевались в самые лучшие наряды, а особенно красивые, ловкие и статные надевали старинную, наиболее нарядную одежду – *покай*, весь вышитый мишурой, блестками и увешанный по плечам и рукавам маленькими бубенчиками, погромками, звонкими бляшками и даже колокольчиками. Звучно побрякивая ими в такт во время пляски, девушка блистала в ярком наряде.

Затем парни приводили им для катания верхом оседланных лошадей, «непременно бойких, украшенных лентами и разноцветными махорками, а на седло постилали ярко вышитую и блестящую попону; девки, желавшие покататься, три раза обходили кругом лошади, затем ловко вскакивали в седло и лихо, с плетью в руках, неслись по селу в своих блестящих нарядах, в мужских штанах и особенных головных уборах, причем навешанные на них бубенчики и другие побрякушки производили неумолкаемый звон, пугавший строгих лошадей, которые бросались в сторону и нередко сбрасывали с себя смелых наездниц» (Минх, 1890: 109). На ссыпчины, продолжавшиеся неделю, приезжали из соседних сел и имений помещики, и даже «господа» из близлежащего уездного города Петровска, причем холостые мужчины гуляли здесь наряду с парнями.

По свидетельству А. Можаровского, изучавшего в конце XIX в. религиозную жизнь мордвы Нижегородской губернии, она в это время сохраняла много примет, поверий и обрядов, но все они развились уже на христианской почве, или под русским влиянием. «Так, каждый домохозяин, - отмечал он, характеризуя быт мордвы-эрзи с. Акузово Сергачского уезда, - считает за обязанность подать в день Благовещения просфору на проскомидию. Эта просфора хранится в доме до весны, с нею все выезжают в поле на засев, где пред началом засева съедают ее. Потом раскидывают по полю нарочно испеченные лепешки и яйца и тогда уже начинают сев. Положивши начало севу, лепешки и яйца собирают и съедают, затем уже продолжают начатую работу дальше. В день же Благовещения никто никому не дает ничего взаймы, даже хлеба, в том убеждении, что иначе весь год будешь голодать» (Можаровский, 1893: 344).

Христианская религия, воспринимавшаяся мордвой, как впрочем и другими финно-угорскими народами России, не вырвала с корнем их традиционные верования. Народные христианские

верования, именуемые иногда в литературе бытовым православием, не вытесняя собственно языческих, строились над ними, образуя верхний слой религиозных представлений, ложившийся на языческую основу. Еще В.О. Ключевский отмечал, что «по народным поверьям и религиозным обрядам, до недавнего времени сохранявшимся в мордовских и соседних с ними русских селениях приволжских губерний, можно видеть наглядно, как складывалось такое отношение: религиозный процесс, завязавшийся когда-то при первой встрече восточного славянства с чудью, без существенных изменений продолжается на протяжении веков, пока длится обрусение восточных финнов» (Там же: 305).

На взгляд Ключевского, такое обоюдное признание чужих верований способствовало бытовой ассимиляции и деловому сближению обеих сторон, даже, пожалуй, «успехам христианства среди инородцев». Восточно-финские народы (мордва, удмурты, мари-цы, коми) незаметно переступали раздельную черту между христианством и язычеством, «не изменяя своим старым родным богам», а Русь, перенимая поверья и обычаи этих народов, «добросовестно продолжала считать себя христианами». Именно этим, полагал В.О. Ключевский, объясняются позднейшие явления, непонятные на первый взгляд, когда «приволжский инородец, мордвин или черемисин XVI–XVII вв., нося христианское имя, пишет вкладную грамоту ближнему монастырю с условием, буде он крестится и захочет постричься в том монастыре, то его принять и постричь за тот его вклад» (Там же: 306-307). В подтверждение этому можно привести пример, взятый из указа Свяжской провинциальной канцелярии, датированного 29 декабря 1743 г., когда некрещеным мордвинам из д. Красное Поле Свяжского уезда Оське Яндаеву и Еремке Москушеву в связи с их крещением были даны имена «Оське – Осип, Еремке – Еремей Ларионовы» (Документы и материалы по истории Мордовской АССР. Т.2. 1940: 317).

Некоторые новокрещенные уже не считали себя настоящей мордвой, называя таковой лишь своих предков, живших и умерших по мордовской вере. Так и начинали, к примеру, свою челобитную новокрещены мокша-мордовского с. Козловка Краснослободского уезда императрице Екатерине II в 1770 г.: «Предки наши, бывшая мордва...» (Документы и материалы по истории Мордовской АССР. Т.3. Ч.2: 382).

Имеются примеры, когда новокрещены-мордва добровольно жертвовали монастырям свои земельные угодья, немалые деньги. Например, монахи-основатели Рябкинского Успенского монастыря Краснослободского присуда получили землю в 1710-х годах в виде вклада от принявших православие мордвы (мокши) братьев Стефана, Василия и Никифора Яковлевых. Этот вклад, включавший «земли, и сенные покосы, и рыбные ловы, и всякие угодия многое число», обеспечил экономическое благополучие пустыни (Бахмустов, 2000: 408-409).

В числе первых дарений Пурдышевскому монастырю Темниковского уезда оказался вклад богатого мордвина (мокши) Савелия Турондеева. еще в 1592 г. принявшего от монахов православие и передавшего в монастырь часть своих владений: пашню, бортные ухожаи, сенокосы. «И та пашня тут же на Пурдошках от межи с Сазоном Кузьминым, - сказано в грамоте Турондеева, - да с Молчаном с Вечкензиным сыном, да с Елею, да с Поздняком Дмитриевыми детьми Стрельникова, а бортный ухожай тут же около Пурдошек на низ Мокши до Черленов яру по обе стороны, а в вверх Мокши до Киржеман по левую сторону и до Рудни и по Рудне; а знамя мое в той вотчине в бортном ухожью пояс с тремя глазы, а другое знамя пять глазов, да третье знамя пять же глазов». В дарственной грамоте новокрещен поставил такое условие: «И за тое пашню и покосы, и за рыбные и бобровые ловли и бортный ухожай при моем животе в том монастыре Бога молить, а после моего живота в синодике меня написать и в литие душу мою поминать, доколе Бог благословит миру сему быти и святой сей обители» (Там же: 492-493). Сделка совершилась к обоюдному удовольствию: монастырь получил более чем приличный надел, в том числе ценные бобровые гоны, а новокрещен-мордвин обеспечил себе перспективу вечного поминовения, что для верующего человека, особенно в стародавние годы, значило немало.

Среди новокрещенов было много состоятельных людей, а появление даров по меньшей мере свидетельствовало о добровольности крещения. В 1594 г. еще два новокрещена братья Федор да Гурей Сазоновы дети Кузьмины, бывшие соседями Савелия Турондеева, отдали этому же монастырю «свой жеребей», полученный в наследство от отца Сазона Кузьмина, – двор, гумно и пашню с покосами («отдали есми отца своего благословение игумну Иринарху



На каждом мордовском молении варилась жертвенная обрядовая пища, которой кормили богов и которую ели сами участники моления. Эрзя-мордовская деревня Верхний Мувал. 1910 г. Фото М.Е. Евсевьева



С крещением мордвы на ее традиционные моления приходили священнослужители. Отслужив молебен по-христиански, они покидали его, а мордва продолжала моление по своему старинному обычаю. Мокша-мордовское село Волгатино. 1910 г. Фото М.Е. Евсевьева



Моление о лошадях



Молодежь устраивала хороводы, игры, пела и плясала





*С христианизацией неизменным элементом мордовского костюма стал крест.
Мордовки-эрзя. 1878 г. Фотокопия с рисунка, приложенного к рукописи
Н. Симакова «Опыт описания экономического быта крестьян с. Титовка
Самарского уезда Самарской губернии» (Архив Русского географического
общества. Фонд Р-34. Дело 11. Лист 39)*



Мордовка-мокшанка в традиционном костюме



На молениях кланялись на восток



*Священные липы под
Троицком.
Краснослободский уезд*



Серафим Саровский



На канонизации Серафима Саровского. Их императорские Величества Николай II и Александра Федоровна обходят представительниц мордвы Тамбовской губернии. 17 июля 1903 г.



Саровский монастырь

с братьею, куда хаживали отца нашего соха, и топор, и коса»). В 1606 г. игумен Адриан II принял богатый вклад от темниковского крестившегося мордвина Семена Кирдянова – мокшанское с. Большие Мордовские Пошаты с крестьянами, пашней, «с бортными ухажьи, с перевесьем и с озером с истоки, со всяким вотчинным зверем и со всем вотчинным угодьем». Новокрещен-мордвин отдал монастырю все имения, полученные им за принятие православия в 1595 году. В угодья входили сенные покосы на 65 копен, 8 четвертей доброй пашни, дубняк, целый комплекс хозяйственных построек и выпасы. Появились у обители и дальние участки. Так, в 1629 г. переписные книги «писма и сыску путного ключника Федора Малого» зафиксировали владения пурдошевских монахов аж на Суре, так называемый «Брангинский ухажай», подаренный монастырю на вечный помин души родственниками мордвина Гришки Петрова сына Угримова из мокша-мордовской д. Вечкенино Темниковского уезда. Один из дарителей Семен Кирдянов просил «пострижения по поре», перед смертью, а также призрения его семьи монастырем. В дарственной грамоте он также предусмотрел выделение его жене Настасье и сыновьям Павлу, Василию и Варлааму участков «на прокорм» с тем, чтобы только после их смерти все земли дарителя в полном объеме поступили в обитель, а родственники Кирдянова тоже попали в синодик (Петерсон, 1993: 98-99).

Помимо интенсивного земледельческого освоения, продолжавшегося и на рубеже XVII–XVIII вв.; определенным источником роста вотчины были земельные операции монастырей с мордовскими мурзами и поместными казаками. Известны они в основном в первой трети XVII века. Так, в апреле 1619 г. старец Троице-Алатырского монастыря Никифор (в миру – мурза Досай Иванов) дал «свою вотчину – жеребей двои знамены Ишухутинский ухажай» на правобережье реки Суры. В 1623 г. другой старец этого же монастыря Макарий (в миру – казачий атаман Никита Маматов) тоже дал обители свой жеребей – 19 четвертей доброй земли и 3 крестьянских двора в селе Стемас (Черкасова, 2002: 5).

Землевладение и население Троице-Алатырского монастыря формировались в тесном соприкосновении с землями коренного мордовского населения этого края. В составе Троицкого сборника № 571 находятся интересные документы о смежных владениях этого монастыря и мордовских мурз Одира Нагаева, Оползи Елгозина,

Нарыша Стемасова, Ногая Канбарова, Кирдиша Тимычевева, Тотала Марисова, Тотанея Ченчаева, Башата Сыскитеева, Лопая Тогонашева, приводятся различные рисунки – «знамяна», обозначающие границы их собственности на земельные и бортные угодья. В 1626-27 гг. мордовский мурза Мотяй Долгомасов дал алатырскому строителю старцу Северьяну Пестрикову отступную запись на две беглые крестьянские семьи, осевшие было в его деревне Княжей (Там же: 5-7).

Отмечены случаи и сугубо деловых отношений мордвы с монастырями, когда людьми двигало не столько сильное религиозное чувство, сколько экономическое начало. Например, в 1594 г. мордвин Петуй Авкиманов продал игумену Пурдышевского монастыря Иринарху свой бортный ухажай за двадцать рублей. Участок оказался обширным – в полдня пути по окружности, но и деньги монастырь заплатил солидные: в конце XVI в. за них можно было срубить большую церковь (Там же: 100).

Характеризуя религиозное состояние мордвы середины XIX в., В.М. Черемшанский писал: «По вероисповеданию мордва все христиане, и, к чести их, можно сказать, что они народ большею частию набожный, хотя и не столько тверд в правилах веры и постановлениях церкви, как русские. При освящении церквей, в монастырях во время крестных ходов и вообще в местах замечательных по святыне, всегда можно встретить значительное количество этого народа, особенно женского пола, даже из дальних мест приходящего. Из угодников божиих они особенно уважают Николая Чудотворца, икона которого составляет необходимую принадлежность каждого дома» (Черемшанский, 1859: 118).

К концу XIX – началу XX вв. процесс синкретизации православия с доправославными верованиями и обрядами еще более усилился, на что обращали внимание не только приходские священнослужители, но и исследователи, например, М.Е. Евсевьев. Побывав в 1910 г. в мокша-мордовском с. Волгапино Краснослободского уезда Пензенской губернии, он писал, что в этом селе «старинные общественные моления в настоящее время не имеют уже первоначальной чистоты, языческие обряды в них смешиваются с христианскими, штатолы (братчинные свечи. – Е.М.) провожаются с иконами, на роднике служится молебен и т.п. Такое смешение наблюдается ныне, - констатировал ученый, - и в других мордовских се-

лах, где сохранились старинные моления. Оно произошло вследствие настояний местного духовенства, имевшего целью вытеснить языческие обряды христианскими, и ведет свое начало с 1828 г.; со времени предписания пензенского преосвященного Иринея» (Евсеев, 1966: 351).

Аналогичную мысль высказывал и А.Н. Минх, подтверждая ее собственными наблюдениями, проведенными в Саратовской губернии. «Мордва, - отмечал он, - не принадлежит к числу племен вымирающих, она только заметно русеет. Не далее как лет сорок тому назад мордва, хотя и крещеные, справляли еще многие языческие обряды и почти не говорили по-русски. Теперь они большею частью отличаются усердием к церкви, порядочно выражаются по-русски, кроме женщин, и допускают (в Хвалынском уезде) смешанные браки» (Минх, 1890: 124).

Адаптация мордвы в состав российского социального организма делала ее причастной ко всем заметным и незаметным (капиллярным) не только социально-экономическим, но и социокультурным, духовным процессам, происходившим в государстве. Единство вероисповедания являлось важным фактором мордовско-русского сближения. Первоначальные основы этого единства были заложены еще задолго до крещения мордвы, в тот отдаленный период, когда сами русские были еще язычниками и соблюдали дохристианские верования, имевшие значительное, если не генетическое, то историко-стадиальное сходство с мордовскими. Эта мысль не нова. Ее высказывал еще В.О. Ключевский (1956: 304), а до него П.И. Мельников, который писал: «Вообще мордовская вера имела, кажется, большое сходство с языческой верой русских славян, если не была одна и та же. У русских, уже девятьсот лет принявших христианство, она совершенно забылась, но остатки ее сохранились в разных обрядах, из которых многие трудно или вовсе невозможно объяснить. Мордва крещена не так давно и еще помнит старинную свою веру. По сохранившимся у мордвы религиозным обрядам и по преданиям о ее религии можно объяснить многие русские обычаи и обряды» (Мельников, 1981: 107-108).

Русский народ, особенно той его частью, которая непосредственно соседствовала с мордвой или оказывалась в ее окружении, воспринимал многое из ее образа жизни, в том числе религиозного. Так, отвечая на запрос Нижегородского миссионерского комитета о

составе населения и состоянии религиозности своего прихода, священник с. Пикшень Лукояновского уезда Нижегородской губернии А. Раевский сообщал в 1886 г.: «Приход села Пикшень состоит из 1500 (735 м. и 765 ж.) душ мордвы племени эрзя, в том числе 11 семейств русских, часть коих переселена помещиком лет 80 назад из с. Пустошки Сергачского уезда (этой же губернии. – Е.М.), а часть из его же имения села Гнездниково Орловской губернии. Эти русские семейства наполовину уже омордовились и представляют из себя какую-то смесь мордово-руссов и в домашнем быту, и в религиозных понятиях: преобладающий язык мордовский, а религиозные понятия представляют смесь христианства, мордовского язычества и русских народных суеверий» (Можаровский, 1893: 146).

Однако было бы опрометчиво полагать, что дохристианские религиозные верования и обряды мордвы и русских изначально составляли какой-то сумбурный конгломерат поверий и обрядов, причудливо синтезировавший языческие представления и обычаи этих народов в единый клубок. Как убедительно свидетельствуют проведенные исследования, они были глубоко оригинальными, самобытными религиозными системами, возникшими и развивавшимися вместе с этими народами вплоть до их христианизации (Токарев, 1957; Рыбаков, 1981; Мокшин, 1968, 1998). К тому же важно отметить, что длительность их эволюционного пути была неодинаковой. Если у русского народа в силу сравнительно раннего его крещения, он был короче, то у мордвы, массовое крещение которой завершалось только в середине XVIII в., путь этот оказался более протяженным. Мордовское язычество за это время продолжало функционировать, не только сохраняя прежний багаж, созданный предыдущими поколениями, но и порождая новые формы и компоненты своего религиозного менталитета, часть из которых бытует поныне.

Важно отметить, что христианизация способствовала не только ослаблению этнических барьеров, но и обрусению некоторой части мордвы. Русское православие выдвигало на первый план русскость, отодвигая мордовскость на второй или даже совсем нивелировало ее. Именно по этой причине мы почти не знаем имен пастырей – выходцев из мордвы, за исключением разве что патриарха Никона (светское имя – Никита Минов), родившегося в семье

мордовского крестьянина-новокрещена в мае 1605 г. в с. Вельдеманово Нижегородского уезда, ныне Перевозовского района Нижегородской области (умер 27 августа 1681 г.), церковного реформатора и миссионера-просветителя. В 1617-1623 гг. он – послушник Макарьевского Желтоводского монастыря, с 1625 г. – священник в с. Колычеве, Москве. После смерти своих троих детей принял обряд пострижения в Анзерском скиту на Белом море (1635 г.). Несколько лет провел отшельником на одном из островов. С 1643 г. – игумен Кожеозерского монастыря. В 1646 г. был назначен архимандритом Новоспасского монастыря, где находилась родовая усыпальница династии Романовых. Постепенно Никон выдвинулся в ряд влиятельных советников царя Алексея Михайловича, предложив программу церковных преобразований, получивших название «Никоновых новин», или «реформы Никона». С 1648 г. Никон становится новгородским митрополитом, с 1652 по 1666 годы – Патриарх Московский и Всея Руси. Он уделял большое внимание воцерковлению недавно присоединенных к Русскому государству народов Поволжья. Но когда 10 апреля 1655 г. в Шацком уезде при крещении мордвы был убит архиепископ Рязанский Мисаил, Никон отказался от методов принудительного приведения их к христианской вере.

Если патриарх Никон – личность широко известная в православном мире, то этого нельзя сказать о миссионерско-просветительской деятельности его нижегородского земляка мордвина-эрзи из с. Какино Арзамасского, впоследствии Сергачского уезда Нижегородской епархии (ныне Гагинского района Нижегородской области. – *Е.М.*), ревнителя православной веры Феодора Догады. Обратившись из язычества в православие в царствование императрицы Анны Иоановны, он стал поборником православия по призванию, принеся своим личным примером и трудами много пользы в деле обращения собратьев-язычников в христианство.

В 1731 г. Ф. Догада при архиепископе Питириме принял святое крещение в Московском Богоявленском монастыре, а 9 лет спустя, при Нижегородском епископе Иоанне Дубинском он, как просветитель мордвы, был послан мордовским какинским обществом к императрице Анне Иоановне «всенижайше просить о том, чтобы повелено было по желанию их просветить светом св. крещения».

Императрица, кроме других милостей, оказанных новообра-

щающимся, повелела на казенную сумму построить в Какине церковь, снабдить ее утварью и серебряными сосудами, а также отлить для нее в Москве из казенной меди три колокола (10-ти, 5-ти и 3-х пудовых). По просьбе какинской мордвы и инициативе Ф. Догады в Какино присланы были из Арзамаса священники, которые и крестили ее в речке Пиле, протекающей через село, и в большом пруду, который образуется из этой речки и находится немного выше поворота ее на юг близ первоначальной церкви 1754 года (Можаровский, 1890: 994-998).

Еще менее известны воцерковленные «подвижники народного благочестия» из мордвы, совершавшие духовные подвиги на огромных просторах Земли российской, а они были. Так, к ним можно отнести блаженную старицу монахиню Алипию. Известно лишь то, что она – уроженка Мордовии и по некоторым внешним приметам, особенностям речи, скорее всего мордовка. Родителями ее были Тихон и Васса Авдеевы, в святом крещении девочка была наречена Агафьей. Известны и имена бабушек и дедушек с обеих сторон. Девочка осталась круглой сиротой в семь лет, нанималась на поденную работу, таскала воду, рубила дрова, трудилась на кирпичном заводе. В надежде послужить Спасителю бросила все и отправилась странствовать, не заботясь о пище и одежде. Уже в молодости получила благословение на подвиг юродства. По пути «во всех обителях молилась, великим старцам кланялась, грехи России у всех святых замаливала...». Попала на Украину, которую «Акафист мученикам Российским века сего» называет «хлебной житницей и житницей священномучеников», страдала в застенках, позже жила близ Печерской лавры. В Голосеевском лесу и завершила свой жизненный путь. Судьба таких людей всегда обрастает ореолом, где и чудеса, и исцеления, и благодать и, конечно, где трудно отделить правду от вымысла. Но сам факт существования этой подвижницы и Христа ради юродивой непреложен. Что же касается именно мордовского происхождения матушки Алипии, то в повествовании о ней в православно-популярной книге А. Ильинской «Матушки Земли российской» (подзаголовок – «Духовные очерки о православных подвижницах века сего») отмечается, что она «обличьем была нерусская, говорила на языке, похожем на иностранный, женщин называла в мужском роде. Это считали следствием ее мордовского происхождения, но, могло быть и причудой юрод-

ства». О себе матушка Алипия говорила: «Буду жить сто лет как один день». Годом ее рождения считается 1888-й, а смерти – 1988-й, год тысячелетия крещения Руси (Смородина, 2002: 48).

В книге «Отцовский крест», рассказывающей о судьбе священника Сергия Самуилова из поволжского с. Острая Лука, упоминается «мордвин из соседнего села» Афиноген Антонович Кургаев, который в молодости каким-то образом попал в миссионерскую школу и увлекся навсегда этим делом. Он был настоящим народным оратором, пусть и не особенно глубоким, но понятным и находчивым. «Для чего Богу было творить диавола, ведь он ему не нужен», - вмешалась однажды в его спор на пароходе какая-то молодая женщина. «Да ты и сама-то Богу не больно нужна, а все-таки Он тебя сотворил!» - ответил ей Кургаев, вызывая взрыв хохота у окружающих. Везде, где другому показалось бы невозможным, Кургаев беседовал с раскольниками, сектантами, безбожниками. Даже легкий мордовский акцент не мешал ему, а, казалось, придавал его речи большую авторитетность (Там же: 48-49).

Святыми предстателями за Российскую землю и ее народ стали мордвины и мордовки: преподобный старец монах Филарет Ичалковский (Кулаков), новомученики и исповедники XX в. Василий Эрекаев, Арефа Еремкин, Иоанн Ломакин, Василий Александрин, Иоанн Милешкин, Иоанн Сельманов, Павел Ягодинский, Анастасия Камаева, Елена Асташкина, Мавра Моисеева, канонизированные юбилейным освященным Архиерейским собором 2000 года.

«Вина» этих новомучеников и исповедников, уничтоженных советской властью и причисленных от Саранской и Мордовской епархии к лику святых, заключалась лишь в том, что они искренне верили в Бога. По официальным данным, в 1930-е годы в Мордовии за стойкость духа расстреляли и отправили в лагеря свыше тысячи человек (Алифанов, 2000: 18).

Так, священномученик Павел Ягодинский был сыном псаломщика. Он окончил духовную семинарию, сам стал псаломщиком, дьяконом, потом священником в эрзя-мордовском с. Шугурово Большеберезниковского района РМ. Этот предельно честный человек после революции 1917 г. не мог молчать о происходившем в стране. Поэтому его имя попало в списки участников «контрреволюционного кулацкого восстания», вспыхнувшего в Ардатовском уезде Симбирской губернии в 1919 году. Власти не простили ему

твердой позиции: в 1920 г. хозяйство священника обложили непомерным налогом, который становился все тяжелее. В 1929 г. П. Ягодинского, как «неплательщика государственных налогов», осудили на восемь месяцев исправительно-трудовых работ. Отбыв наказание, он продолжал справлять требы, исполняя долг священника. В 1930 г. церковь в Шугурове закрыли, но от святого дела отец Павел не отрекся. 5 августа 1937 г. священника отправили в КПЗ Большеберезниковского райотдела НКВД, затем в Саранскую тюрьму.

На допросе П. Ягодинский подтвердил, что не отказывается от сана и не признает себя виновным в антисоветской агитации. В протоколе заседания «тройки» при НКВД МАССР было записано: «обвиняется в активном участии и организации контрреволюционного кулацкого восстания и призыве населения к терактам над коммунистами». Постановлением «тройки» священник был приговорен к расстрелу. Приговор привели в исполнение 3 сентября 1937 года между 10 и 12 часами ночи. Отцу Павлу шел седьмой десяток.

Преподобномученик Василий Эрекаев был монахом Саровского монастыря, после закрытия которого перешел на священническую службу в церковь мокша-мордовского с. Старая Пичеморга Торбеевского района РМ. Позднее стал иеромонахом в мокша-мордовском с. Носакино этого же района. В 1932 г. находился под следствием «за антисоветскую агитацию», в 1934 г. его снова арестовали. Отец Василий был очень общительным человеком, нередко навещал окрестные села и всюду беседовал с крестьянами о вере, об обязанностях христианина. Люди шли к нему за советом, и это дало НКВД повод для обвинения его в «систематической контрреволюционной деятельности, направленной на свержение советской власти». Отец Василий не признавал этого обвинения, утверждая, что всего лишь давал верующим пастырские наставления. 5 августа 1937 г. по приговору «тройки» он был расстрелян.

Преподобномученица Анастасия (Камаева) покинула свой монастырь, когда его закрыли, и поселилась в родном мокша-мордовском с. Старое Дракино Ковылкинского района РМ вместе с сестрой. Она всю жизнь оставалась в девичестве. Прихожане доверили этой набожной женщине руководство церковным советом. Она украшала местный храм, покупала церковную утварь и свечи. Арестовали ее как члена «контрреволюционной (церковно-монархиче-

ской) группы». Обвинялась матушка Анастасия в «организации контрреволюционных нелегальных сборищ, на которых систематически вела антисоветскую агитацию». 10 августа 1937 г. ее расстреляли.

Преподобномученица Елена (Асташкина) также была родом из с. Старое Дракино. После закрытия монастыря ей тоже пришлось вернуться в свое село и в одиночку вести хозяйство. Елена дружила с подобными ей изгнанными монахинями и мечтала о дне, когда монастыри и храмы будут открыты вновь. Это позволило властям обвинить женщину в участии в «контрреволюционной и церковно-монархической организации», в проведении «пораженческой и антиколхозной агитации». На допросах она говорила очень мало и только о своих убеждениях, которые считала единственно верными. Ее расстреляли в один день с Анастасией (Камаевой).

Мученик Арефий Еремкин не был ни священником, ни монахом. Он был крепким мордовским крестьянином, который пошел по стопам отца, отдавая все свое время и силы ведению хозяйства. Но вера не оставляла его равнодушным. Он часто говорил с односельчанами о православии и, будучи по-житейски мудрым человеком, многим давал дельные советы. Когда его арестовали, эти беседы превратились в обвинительных материалах в «нелегальные сборища», на которых он «распространял провокационные слухи о падении советской власти, агитировал единоличников не вступать в колхоз». Отец пятерых сыновей Арефий Еремкин был расстрелян 10 августа 1937 года.

Мученик Василий Александрин – зажиточный крестьянин из мокша-мордовского с. Вертелим Старошайговского района РМ. Но советская власть покарала его не только за богатство, добытое нелегким трудом. Он был псаломщиком. Когда местные органы власти запросили на него сведения у вертелимского священника, тот выдал справку следующего содержания: «Сим удостоверяю, что псаломщик села Вертелим Старошайговского района Василий Афанасьев Александрин, поведения отлично-хорошего, обязанности псаломщика знает, читает, поет превосходно, заведует хором, к службам церковным является аккуратно и своевременно, в небогослужебное время проводит жизнь подобающе православному христианину, чем, разумеется, не соблазняет верующих. 1929 г. Августа 12 дня» (Алифанов, 2000: 18).

Верующие шли к В. Александрину за поддержкой, но члены сельсовета не могли смириться с тем, что в селе есть настолько авторитетный человек. Его решили раскулачить, лишить избирательных прав и выслать за пределы населенного пункта. Однако Александрин сам уехал в неизвестном направлении и вернулся только в 1932 г. Верующие вновь потянулись к нему. Решающее столкновение псаломщика с сельсоветом произошло, когда церковное здание постановили отдать под кузницу МТС. Верующие, сплотившись вокруг Александрина, заявили, что не отдадут храм на поругание. Церковь они отстояли, но Василий был взят под стражу. Когда его выпустили, он продолжил добросовестно исполнять свои обязанности в спасенном храме. Властям стало ясно – псаломщика не сломить. 17 октября 1937 г. его арестовали и приговорили к десяти годам заключения в исправительно-трудовом лагере «за контрреволюционную деятельность и антисоветскую агитацию, направленную против политики партии и советского правительства». В феврале 1938 г. он прибыл этапом в Унжлаг. 26 августа 1942 г. псаломщик Василий Александрин умер в заключении.

Мученик Иоанн Ломакин из мокша-мордовского с. Старое Четово Торбеевского района РМ пострадал за то, что был глубоко верующим человеком. Он никогда не отказывал в ночлеге странникам, постоянно ходил в церковь, а на религиозные праздники приглашал священника к себе, зная, чем это грозит. Следователю НКВД не пришлось долго «ломать голову» над обвинением, которое гласило: «Являлся участником контрреволюционной организации и по заданию проводил среди населения антиколхозную агитацию, распространял слухи о войне, свержении советской власти и восстановлении монархического строя». 10 августа 1937 г. Ломакина расстреляли.

Мученик Иоанн Милешкин – уроженец мокша-мордовского с. Салазгорь Торбеевского района РМ. Он служил в Красной Армии, состоял в колхозе и даже был его председателем. Словом, он всеми силами старался научиться жить по-новому, но все равно попал под колесо репрессий. Его сняли с поста председателя и приговорили к месяцу исправительно-трудовых работ «за халатное отношение к служебным обязанностям». В поисках истины он сблизился с опальными священниками, что усугубило его «вину». На допросах он был немногословен. «Я подчиняюсь только одному Богу, а по-

этому никаких показаний давать не буду!» – заявил он следователям. И. Милешкина расстреляли 10 августа 1937 г., обвинив в том, что, «являясь активным участником контрреволюционной организации, он выполнял роль связиста между руководителями и членами группы».

В этом же селе проживал и другой мученик Иоанн Сельманов, испытания которого начались с того момента, когда органы обратили внимание на его происхождение. Отец Иоанна был торговцем, поэтому его сначала лишили избирательных прав, потом приговорили к лишению свободы. В заключении Сельманов серьезно заболел, и его досрочно освободили. Став немощным, он много размышлял о действиях власти, о том, к чему они ведут. Спасение народа он видел только в православной вере. И. Сельманов возглавил движение сельчан за открытие местного храма. Это был прямой вызов советской власти. НКВД арестовал его за то, что он якобы «вел контрреволюционную, антисоветскую, антиколхозную агитацию, высказывал террористические намерения по адресу руководителей партии и правительства». Единственное в чем признался Сельманов, так это в том, что он ходотайствовал об открытии храма. Но его расстреляли все того же 10 августа 1937 года.

Вина мученицы Мавры Моисеевой была в том, что она собирала с прихожан деньги на храм в родном мокша-мордовском с. Шадым Ковылкинского района РМ, куда ходила молиться в церковь. Прихожане наняли артель плотников, отстроили церковь, и М. Моисеева рассчиталась с ними. Вскоре ее арестовали, а сбор ею средств на ремонт храма стал таким же серьезным доводом к обвинению, как и то, что Мавра будто бы «являлась участницей контрреволюционной организации, предоставляла свой дом для проведения нелегальных соборщ, руководимых священнослужителем». За это тоже расстреливали.

Преподобномученик Михаил (Жук) не был мордвином, он родился вдали от Мордовии – в Равва-Русском уезде Львовской губернии, служил псаломщиком, рано овдовел. Во время первой мировой войны в числе группы беженцев оказался в Мордовском крае, став монахом краснослободского Спасо-Преображенского монастыря. В середине 1920-х годов в сане иеромонаха отец Михаил служил в нескольких мордовских селах. В первый раз его арестовали в 1930 г. якобы за то, что оставил в церкви на ночь огонь, а

во второй раз – в 1932 г. Но отец Михаил не стал осторожнее – продолжал встречаться с другими монахами и священниками, говорить с ними о событиях, происходящих в стране. Когда иеромонаха арестовали в третий раз, встречи эти в обвинительных документах были названы «систематическими собраниями группы служителей религиозного культа, на которых прорабатывали методы агитации среди верующих против советской власти, всячески делали попытки к дискредитации вождей коммунистической партии» (Там же).

Судьбы этих одиннадцати новомучеников, канонизированных Архиерейским собором РПЦ, схожи между собой. Все они родились в селах, связали жизнь со служением Богу, все попали под одну волну антирелигиозной кампании и приняли мученическую гибель. Все были реабилитированы в 1989 году. Но эти одиннадцать имен – только «капля в море», поиск других мучеников продолжается.

Особое место в истории православия в Мордовском крае занял крестьянский подвижник старец Фрол – основатель Сайнинского женского монастыря, долгие годы обитавший в полном одиночестве в Сайнинском лесу, память о котором до сих пор сохраняет мордва-эрзя Дубенского, Атяшевского и Ардатовского районов РМ, равно как и соседнее русское православное население. Во время этнографической поездки в с. Сайнино Дубенского района Мордовии, в окрестностях которого и располагался монастырь, его жительница Радаева Татьяна Ивановна (1932 г. рожд., уроженка села), всю жизнь проработавшая учителем в местной школе, рассказывала нам, что когда монастырь распустили, то его обитатели разошлись кто-куда, служителей увезли на подводах в неизвестном направлении. Однако часть монашествующих осталась в Сайнинском лесу, где и поселилась. Некоторые из жителей села тайно поддерживали контакты с ними, носили еду. Особым почтением и уважением пользовался старец Фрол – основатель монастыря, который прожил в лесу в трудах и молитвах, ведя аскетический образ жизни, до глубокой старости, умер он в 1970-х годах.

Непостриженный старец Фрол был примером аскета-отшельника, ревнителем благочестия, который из обычного деревенского мужика поднялся до высот иноческого служения. Он имел намерение основать в Сайнинском лесу мужскую обитель, но нужное ко-

личество пустынножителей набрать не смог. Зато с годами неподалеку от отшельнической норы Фрола собралось достаточно много черничек, принявших на себя монашеские обеты, но пострига не прошедшие. Подвижник Фрол взял на себя духовное окормление возникшей общины, которая приобретала все более ощутимые контуры монастыря. К началу XX в. сестринская община не просто структурировалась как обитель, но и получила официального руководителя – монахиню игуменью Евлампию – черницу Прасковью Николаевну Полетаеву. В 1909 г., с приданием общине статуса монастыря, постриг прошли 20 сестер, кроме которых в обители проживало несколько десятков послушниц (Бахмутов, 2000: 122).

Убежденными и яркими проповедниками православия – выходцами из мордвы, заслужившими глубокое уважение не только мордовской, но и русской православной паствы, внесшими существенный вклад в распространение христианской нравственности, были монахи Никодим (в миру Н.Л. Чоканка, 1652 – после 1733), братья Исая (ок. 1665 – после 1733), Антоний (ок. 1665 – после 1733), Илларион (1669 – после 1733) в миру Плакидины (соответственно Илья, Афанасий, Иван), монахиня Иустиния Феодоровна Прохорова (1889-1968), иеромонахи Анфим (в миру Никита Алексеев, 1713 – после 1764), Иринарх (в миру Иаков Васильев, нач. XVIII в. – после 1774), игуменья Рафаила (пер. пол. XIX в. – 1897), священники Раждаевы (Иоанн, кон. XVIII–нач. XIX в. – 1856, его сын Павел, ок. 1830 – 1896, внук Арсений, сер. XIX – нач. XX в.) и другие (Бахмутов 2003: 44, 152, 236, 265, 272, 274).

По свидетельству известного краеведа Г.П. Петерсона, в летописи Инсарской Христорождественской церкви под заглавием «Подвижники веры», поныне не сохранившейся, содержались сведения о человеке, который по образу жизни и своей внешности хотя и принадлежал к так называемым «блаженным» или «юродивым», в то же время проявлял и нечто особенное, более высокое, не свойственное обыкновенным нищим. Этим человеком был мордвин Григорий Иванов – уроженец мокша-мордовского с. Подгорное Алексово (ныне Ковылкинского района РМ. – Е.М.), вывезенный оттуда в начале 1840-х годов в г. Инсар купцом П.И. Поползухиным.

«Блаженный» Гриша был худощав, небольшого роста. Его одежда состояла исключительно из одной длинной холщевой мордовской рубахи, прикрывавшей тщедушное, высохшее тело, кото-

рое, казалось, не подчинялось никаким физическим законам. Без шапки, босой и в одной рубаше, Гриша одинаково переносил как летний зной, так и зимнюю стужу. По крайней мере, никто не слышал, чтобы он жаловался на холод или зной, да и вообще Гриша никогда и ни на что не жаловался. Нечувствительный не только к внешним, атмосферным влияниям, но и к голоду, он если и принимал подаяния, то сам ими почти не пользовался: деньги всегда относил в церковь, а куски хлеба или отдавал другим, или же оставлял на том месте, где присаживался.

Разговаривал Гриша очень мало и неохотно, раскачиваясь всем корпусом вперед, больше распевал духовное, а если иногда и начинал речь, то, заговорив толково, вдруг сбивался и лепетал какие-то бессмысленные слова (возможно, таковыми они казались только тем, кто не понимал по-мордовски. — *Е.М.*). Впрочем, наблюдательные люди, прислушиваясь к первым словам Гриши, замечали в них иногда и предсказание будущего относительно безвременного дождя, урожая или неурожая, пожара, что всегда сбывалось. Случалось иногда, что он своими «бессвязными речами» приводил некоторых даже в смущение, открывая их тайные нечистые помыслы.

Инсарские торговцы весьма любили Гришу за его кротость и безответность, старались, опережая друг друга, подать ему милостыню, которую он никогда не просил и не от всякого брал, а если у кого и брал, особенно в базарный день, то тот радовался, ибо к нему начинал валом валить покупатель.

Одно казалось всем странным: Гриша никогда не приобщался святых тайн и даже не входил в церковь, хотя не пропускал ни одной службы. Не было дня, чтобы он не явился на церковную паперть, где и простаивал всю службу, либо во время нее ходил вокруг церкви. Праздно расхаживая днем по улицам, собирая на дороге лычки, обрывки мочал и свивая из них веревки и кнутики, он продолжал это занятие и в то время, когда где-либо присаживался. На ночь Гриша приходил к отставному унтер-офицеру Трофиму Паскину (судя по фамилии, мордвину. — *Е.М.*), проживавшему в своем доме неподалеку от Христорожественской церкви. Этот унтер-офицер рассказывал, как Гриша, полагая, что все спят, тихо вставал с постели и, опустившись на колени, молился чуть не до рассвета, а там снова укладывался спать и вставал уже после всех.

Однажды какой-то пьяный приказчик зазвал Гришу в трактир и посадил на раскаленную плиту. Гриша не только не закричал, но даже не сошел с плиты до тех пор, пока другие не стащили его от туда, а между тем рубаха на нем выгорела, и кожа уже обуглилась. После этой пытки он вскоре скончался. Но не посчастливилось и его обидчику: в тот же день, когда он так бесчеловечно поступил с Гришей, возвращаясь пьяный домой, вдруг внезапно упал и помер.

Перед смертью Гриша пожелал «исповедываться и причаститься» и исполнил это со смыслом и «великою радостью». Скончавшись ночью, утром он был найден умершим на коленях с головою, опущенною на руки, опиравшимся на лавку в переднем углу под образами. Известно, что аналогичной же кончины сподобились и некоторые святые, ублажаемые церковью. Всеобщее уважение к «блаженному» Грише выразилось в торжественных похоронах, устроенных в его честь инсарцами. В метрической книге Христорождественской церкви в 3-й части «Об умерших» за 2 декабря 1851 г. под № 29 показан скончавшимся крестьянин Григорий Иванов, похороненный на городском кладбище около южных церковных дверей (Петерсон, 1993: 66-69).

Только сейчас в общество начинают проникать сведения об очень оригинальном человеке, жившем в Старом Шайгове – одном из районных центров РМ, – затворнике Иоанне, полуграмотном мордвине-мокшанине, обладавшем сокровенными знаниями, недоступными даже для духовно состоятельных людей. К этому мужику-затворнику приходили за советом паломники со своими скорбями и болезнями из очень отдаленных мест, что вызывало серьезное беспокойство властей, неоднократно пытавшихся выдворить старца из той развалюхи, в которой он обитал. На требование открыть дверь затворник неизменно отвечал отказом, а на обещание взломать ее говорил: «Кто первый войдет, тот первый умрет» (Бахмустов, 2000: 916).

Старец Иоанн родился в 1910 г., в затвор ушел в возрасте около 30 лет и умер в 1980 году. Монах Агафон, много раз специально приезжавший из Москвы в Старое Шайгово ради бесед с затворником, в своих мемуарах «Повесть об Иоанне, затворнике Старошайговском» подметил, что Иоанн «говорил ломаным русским языком, почти исключительно притчами, его язык казался лягушечьей кожей, которую он легко сбрасывал, когда обстоятельства

того требовали...Старец вел разговор на каком-то нечеловеческом уровне, где звук и слово значения не имеют...» Как любой старец, он жалел людей и поэтому принимал всех, кто к нему обращался, прогоняя лишь тех, кто склонялся к магии и колдовству, ибо считал, что они осмысленно отступились от Бога. Откуда и как воспринял заветы старчества нигде не учившийся шайговский праведник, сказать трудно, но он по великому наитию вошел в состояние, которое достигалось очень немногими. Можно сказать, что он в общих чертах повторил традиции затвора и блаженствования, заложенные Серафимом Саровским, но дублером его не стал. Если, как заключает С.Б. Бахмутов, «старцы прежних эпох рождались средой, выдвигавшей на духовное поприще лучших из лучших», то «старцы XX в. появлялись вопреки среде, они строили здание своего праведничества под угрозой мученичества» (Там же: 917).

С посетителями Иоанн разговаривал через дверь своего жилища-келейки, не открывая ее, и особо любопытные успевали через щели рассмотреть, что имеют дело с человеком в заплатанной одежде, обутым в лапти, но внутренне превосходившим всех окружающих, не подвластным страху и мирским страстям. Что еще роднило отца Иоанна с преподобным Серафимом, так это жизнелюбие и чувство юмора. Аскетизм и постничество не сделали его суровым судьей, он старался переводить общение в русло легкого разговора, сдобренного незлобивым юмором. Один из посетителей как-то сказал, что он и без крещения любит Бога, на что старец заметил: «Телефон без провода не работает...». Как высокоморальный и нестяжательный человек, старец Иоанн ставил собеседников в прямую зависимость от их порядочности и духовности. Общение начиналось с того, что внутри человека зарождался стыд за самого себя, но в итоге собеседник оставался с убеждением, что прежние неправедности можно избыть правильной переоценкой собственной личности. В том и состояло утешение и очищение, что из Старого Шайгова паломники уходили с надеждой, оставляя в покосившейся избенке праведника печали и сомнения. «Но и ныне о старце Иоанне, - отмечает С.Б. Бахмутов, - человеку особого дара, души и значения, общество не имеет никакого представления. Вроде бы и не нужна нам память о мордвине, вставшем в один ряд с крупнейшими ревнителями веры «кануна второго пришествия»» (Там же: 919).

Немалый вклад в просвещение родного народа евангельским светом истины и добра вносят первая настоятельница возрожденного заново Инсарского Свято-Ольгинского монастыря игуменья Анастасия (в миру Клавдия Васильевна Афанасьева, мордовка, уроженка с. Никитино Николаевского района Ульяновской области), игумен Лазарь (в миру Александр Николаевич Гуркин, уроженец мокша-мордовского с. Старое Дракино Ковылкинского района), ныне настоятель Чуфаровского Троицкого монастыря, хорошо известный верующим РМ схиигумен Иероним (в миру Иван Яковлевич Верендякин, в монашестве Иоанн), иеромонах Алипий (в миру Александр Иванович Маторкин) и другие.

Некоторые подвижники церкви, русские по происхождению, вырастая в мордовской среде, если не омордвинивались полностью, то по крайней мере хорошо осваивали мордовский язык и в целом мордовскую ментальность. В качестве такого примера можно привести старца Флегонта (1815-1870) – основателя Кимляйского монастыря Краснослободского уезда (ныне Ковылкинского района РМ. – *Е.М.*), родившегося и выросшего в семье диакона прихода мокша-мордовского с. Волгапино Дормидонта Островского во второй половине XIX века. Приход этого села в указанное время насчитывал 2 515 человек (вместе с деревнями Керетино и Новая Резеповка). В христианство волгапинцы были обращены, как и вся здешняя мордва, в царствование императрицы Елизаветы Петровны. Имея в виду, что все окрестные мордовские селения: Керетино (в двух верстах), Поникедовка (в пяти верстах), Борки, Рыбкино (в девяти верстах), Мамангино (в одиннадцати верстах) и прочие обращены в христианство в 1745 г., можно предположить, что и Волгапино обращено в том же году (Евсевьев, 1966: 342-344).

В 1768 г. волгапинские крестьяне построили себе деревянную Михайло-Архангельскую церковь, прослужившую им целое столетие. В середине XIX в. они заменили ее новой, тоже деревянной. Диякон Дормидонт Островский попал в волгапинский приход в начале XIX в. и остался здесь навсегда, сроднившись с мордвой душой. И волгапинская мордва гордилась тем, что в их селе родился и вырос такой известный подвижник церкви, как старец Флегонт. Прихожане села помогали инокиням, выросшего неподалеку монастыря в русской д. Кимляй, потому что считали его своим (Бахмустов, 2000: 443, 857-870).

Активно участвовала мордва и в крестьянских движениях, протекавших особенно в период феодализма, как правило, под религиозными лозунгами. Помимо общероссийских полиэтнических крестьянских движений, из которых особенно крупномасштабными были восстания под руководством И. Болотникова, С. Разина, Е. Пугачева. были и собственно мордовские моноэтнические выступления, наиболее крупными из которых можно считать два терюшевских восстания, первое происходило в 1743-1745 гг., а второе – в 1806-1810 годах. Одной из важнейших причин их было отвержение мордвой принудительной христианизации.

Сектантство

Своеобразной формой крестьянских движений, проявления политического протеста, оппозиции господствующей церкви и ее идеологии явилось российское сектантство, в общинах и других ячейках которого вместе с русскими была и мордва. Порожденное условиями жизни зависимого крестьянства на том этапе его истории, когда оно медленно, но неуклонно и с постепенно нараставшими силой и темпами втягивалось в товарно-денежные отношения, сектантство было полиэтничным. В него больше включались государственные крестьяне, активно участвовавшие в рыночном обороте (Клибанов, 1965: 54-56). Как известно, категория государственных (ранее ясачных. – *Е.М.*) крестьян состояла в основном из народов Поволжья, в том числе мордвы.

Следует сразу отметить, что своих собственных (этнических) сект у мордвы не было. Она, как правило, будучи уже крещеной, вступала в российские секты, основную массу приверженцев которых составляли по преимуществу русские крестьяне из соседних с мордовскими сел и деревень. Степень распространения сектантства среди мордвы пока еще изучена мало. Можно привести лишь фрагментарные выборочные данные. Некоторые сведения о распространении сектантства в Мордовском крае отложились в фонде Саровского монастыря, хранящегося в Центральном государственном архиве РМ. Это подлинники и копии донесений и указов о старообрядцах епископа Нижегородского и Алатырского Питирима и другие документы по поводу их обращения в православие, об арестах монахов Саровского монастыря за сочинение ими раскольнических книг в 1734-1744 годах (ЦГА РМ. Фонд 1, оп. 1, д. 25, л. 1-50; д. 73,

л. 1-49).

В Темниковском уезде Тамбовской губернии имелись старообрядцы, в основном спасовцы (Спасова или Христова согласия). В 1849 г. в нее входило 40 женщин и 13 мужчин, в том числе государственных крестьян. Среди них распространялись и рукописные книги, которые заключали в себе, по представлениям официальной церкви, «много погрешностей» (Арсентьев. Летуновский, 1991: 77). В Вольском уезде Саратовской губернии в расколе находилось мордовско-чувашское (пополам) с. Колмантаево (Таймасов, 2004: 443).

Спасовцы – одно из согласий беспоповского направления старообрядчества. Альтернативное название – *нетовцы*. Согласие возникло в конце XVII в. в Среднем Поволжье (в Керженских лесах, что в бассейне р. Керженец – правого притока Волги) вне связи с северными беспоповцами (федосеевцами и поморцами). Основателем его считается Козьма Андреев. По представлению спасовцев, в мире воцарился Антихрист, благодать взята на небо, церкви больше нет, таинства истреблены. Сам человек не может способствовать своему спасению, спастись можно только через молитву Спаса (Сына Божьего), только Он знает, кто и как спасется. Спасовцы довольно сильно отошли от других течений старообрядчества и своей религиозной индифферентностью в какой-то мере напоминают агностиков и скептиков. Большинство спасовцев не имеет молелен, наставников и не совершают никаких общих обрядов. От своих последователей Спасово согласие требует строгих ограничений в еде и питье, запрещает носить пеструю и цветную одежду. Общая численность спасовцев, получивших довольно широкое распространение среди мещанства и крестьянства Среднего Поволжья, ныне составляет примерно 100 тыс. человек. Относительно компактно они проживают в Саратовской области, есть они также в Нижегородской, Владимирской, Ульяновской, Самарской, Оренбургской и в других областях, а также в Алтайском крае, в Татарстане и Мордовии (Казьмина, 1998: 832-833).

Спасово согласие распадается на несколько подразделений, среди которых были умеренные, смыкавшиеся с поповщиной, и крайние, отрицавшие почти всякую обрядность. К первым принадлежала, например, глухая нетовщина (или староспасовщина), которая считала возможным совершать крещение и бракосочетание в

Православной церкви, хотя и не признавала эти обряды таинствами. Поющая нетовщина (новоспасовщина или отрицанцы) имела наставников («стариков»), совершавших крещение, брак и богослужение по уставу с пением. Рябиновщина, также относившаяся к умеренному направлению, признавала поклонение кресту, сделанному из рябины без каких-либо изображений, брак с благословения родителей, общественное богослужение и имела наставников. Всех переходящих к ним перекрещивали. Промежуточным направлением являлись самокрещенцы, или бабушкино согласие. Первые его последователи крестили себя сами, поэтому стали именоваться самокрещенцами, или самокрестами. Детей крестили повивальные бабки (отсюда название «бабушкино согласие»). Самокрещенцы признают возможность совершения обряда венчания мирянином. Они сохранились в Поволжье в незначительном количестве.

С другой стороны, некрещеная (или строгая) нетовщина, дырники и немоляки являлись крайними ответвлениями спасовского толка. Дырники – немногочисленное ответвление нетовцев-самокрещенцев. Они отрицали поклонение иконам на том основании, что старые иконы осквернены еретиками, а новые некому святить. Все богослужение у них сводилось к молитвам, обращенным на восток. В восточной части дома делали специальное отверстие, закрывавшееся затычкой (подобие волокового окна). В это отверстие (дыру) они молились зимой, в непогоду. Отсюда и происходит их название – «дырники», или «дыромолы». В настоящее время дырники в незначительном числе проживают на Среднем Урале. Немоляки – беспоповское радикальное течение середины XIX века. Они считали, что с 1666 г. истинная вера исчезла, Писание толковали духовно, из всех таинств признавали только крещение, совершаемое старухами; отрицали почти все обряды, в том числе богослужение, посты и праздники, отказались от икон, молитву признавали только духовную. Это течение прекратило свое существование (Миловидов, 1979: 119-123).

Раскольников Спасова согласия в начале XIX в. появилось в обилии в эрзя-мордовских селах Большие и Малые Ремезенки, Мокшалай, Большое и Малое Маресево Ардатовского уезда Симбирской губернии (ныне Чамзинского района РМ. – Е.М.). Однако, благодаря миссионерской деятельности священнослужителей из мордвы Иоанна Раждаева и его сына Павла, к концу XIX в. число

раскольников сильно уменьшилось, а в с. Большое Маресево полностью исчезло (Бахмутов, 2003: 274). Чтобы воспрепятствовать распространению раскола, принимались меры как духовно-нравственные (увещевание, обличение, поучение, покаяние, осуждение на мирских сходах), так и принудительные, вплоть до земских судов, тюремного заключения и ссылок на поселение в Сибирь.

Среди удельных крестьян сел Явлей, Куракино, Кладбищи, Сурский Майдан, Мирехань и некоторых других Алатырского уезда Симбирской губернии было немало староверов-поморцев. Как сообщал в Алатырскую удельную контору священник прихода с. Кладбищи, некоторые из удельных крестьян «были обольщены раскольниками... отпали от православной греко-российской церкви и поступили в раскол, при увещаниях же со стороны моей обратиться им в православие ложно отзываются тем, будто они издавна состоят в старообрядческой поморской секте, а потому преданий и постановлений своих старцев перемыслить не могут». Только в этом селе в 1840-х гг. было зарегистрировано 26 староверов (Орлов, 2000: 125).

Имеются некоторые сведения о том, что часть мордвы Самарского, Бугурусланского и Бузулукского уездов Самарской губернии была втянута в секты «блаженных», «собеседников», «людей божиих». «Сектантство, - констатировал М.Е. Евсевьев, - у мордвы явление новое. Оно появилось среди нее около ста лет назад. Живут сектанты большею частью в одних селениях с православной мордвой. Сектантская и православная молодежь играют на улицах вместе, поют одни песни. То же самое бывает и на свадьбах: если выходит замуж сектантка, приглашают на свадьбу и православных подруг, только кормят последних за отдельным столом и из особой посуды, которую для этого берут у православных соседей. На православную свадьбу сектантки приходят с собственной посудой. Свадьба сектантская ничем не отличается от православной, мордовской, кроме венчания... Пируют на свадьбах и сектанты и православные вместе. По словам православных, после перехода в сектантство сектанты некоторое время держали себя изолированно от прочей мордвы: молодежь свою на улицу по вечерам не пускали и на свои свадьбы православных не приглашали, спиртных напитков не употребляли. Но это продолжалось недолго. Молодежь сначала украдкой от родителей стала выходить на улицу и петь мордовские

песни, а потом открыто. Православные стали жениться на сектантках, сектанты – на православных, и снова все перемешались между собою, и на свадьбах сектантских стали употреблять спиртные напитки» (Евсевьев, 1966: 336-337).

Наибольшую популярность среди мордвы приобрели секты *духоборов* и *молокан*, действовавшие на территории Тамбовской, Пензенской, Симбирской, Саратовской, Воронежской, Самарской, Нижегородской, Казанской, Оренбургской и некоторых других губерний. Как те, так и другие считаются духовными христианами – конфессиональными группами, отошедшими от РПЦ. В специальной литературе их также называют старым русским сектантством. Эти секты возникли в XVII–XVIII веках. Объявив учение Православной церкви авторитарным, духовные христиане выступили за «одухотворение» православной веры. Считая, что «Бог есть дух», духовные христиане верят, что Святой Дух может воплотиться в людей. Исходя из обращенных к апостолам слов Иисуса Христа, что они будут крещены Духом Святым, духовные христиане отказались от водного крещения и истинным считают лишь духовное крещение, заключающееся, по их мнению, в обучении Слову Божьему. Они отвергли все таинства, указывая, что с пришествием Иисуса Христа всякая тайна стала открытой. Духовные христиане подчеркивают, что они молятся только единому Богу и ставят православным в упрек поклонение святым и угодникам, запрещают поклоняться изображениям и изваяниям Бога, не совершают ни каждения, ни крапления святой водой, ни возжигания свечей, не признают духовенства, полагая, что человек должен самостоятельно общаться с Богом.

Большинство духовных христиан отмечает такие христианские праздники, как Благовещение, Рождество, Сретение, Крещение, Преображение, Пасха, Вознесение и Сошествие Святого Духа. Празднуют они и воскресные дни. В день Тайной вечери Иисуса Христа с апостолами духовные христиане на своих молитвенных собраниях преломляют и едят хлеб, хотя и не придают этим трапезам какого-либо сакрального смысла. Часть духовных христиан придерживается поста, однако ограничивает его лишь днями страданий Иисуса Христа, причем пост понимается ими как полное воздержание от еды и питья. Никакого разделения пищи на скоромную и постную они не признают, считая, что всякая пища оди-

наково хороша, поскольку вся она создана Богом.

В настоящее время общая их численность составляет около полумиллиона человек. Помимо России, они живут на Украине, в Молдавии, Грузии, Армении, Азербайджане, среднеазиатских государствах, а также в Канаде, США, Аргентине, Боливии, Австралии. Основными группами духовных христиан являются духоборцы, молокане, хлысты и скопцы (Казьмина. 1998: 715). В составе этих сект, как будет показано ниже, была и есть мордва, хотя подавляющее большинство их членов по этнической принадлежности – русские.

Духоборы (или духоборцы) – одна из групп духовных христиан, время ее возникновения точно неизвестно. Окончательно она сформировалась во второй половине XVIII века. Первым распространителем духоборчества был Силуан Колесников из Екатеринославской губернии, а его продолжателями – уроженцы Тамбовской губернии Илларион Побирохин и Савелий Капустин. Духоборы не признают Библию. Письменного учения у них нет, существует лишь устное предание, которое называется «Животной книгой». Эта книга состоит из вопросов и ответов, касающихся вероучения, псалмов и стихов. Псалмы представляют собой отрывки из псалмов Давида, отдельные изречения из Ветхого и Нового Завета, молитвы и ирмосы (первые стихи в канонах) Православной церкви. Несмотря на существенные заимствования, основная часть «Животной книги» вполне оригинальна. Родители обучают этой книге своих детей в возрасте от шести до пятнадцати лет, и это считается крещением.

Бог, в понимании духоборов, не разделен с человеком. Троица, по их учению, это Свет (Бог Отец), Живот, т.е. Жизнь (Бог Сын) и Покой (Святой Дух). Каждый человек памятью подобен Богу Отцу, разумом – Богу Сыну, волей – Святому Духу. Иисуса Христа духоборы считают не Богом, а человеком, в высшей степени обладающим божественным разумом. Они полагают, что каждое поколение людей имеет своего смертного Христа, выступающего в роли нравственного учителя. Духоборы также считают, что отцом любой человеческой души является только Бог, а матью – только природа. Поэтому дети у них зовут своих родителей по имени или старичком и старушкой (мать также – няней), а муж и жена называют друг друга сестрой и братом. Духоборы не верят в загробную

жизнь, думая, что после смерти сохраняется только память, которую оставил о себе умерший. Вместе с тем духоборы верят в переселение душ, которые, по их мнению, существовали еще до сотворения мира, но затем пали вместе с ангелами, за что в наказание посылаются на землю, облекаясь в тела людей. Душа праведника попадает после смерти в тело другого праведника или новорожденного, душа же грешника поселяется в животном. Рай будет на земле для живых, мир никогда не кончится, конец света ограничится лишь истреблением грешников. Первородного греха духоборы не признают. Под влиянием Л.Н. Толстого духоборы стали вегетарианцами (Казьмина, 1998: 715).

Государственную власть духоборы рассматривают лишь как орудие против разбойников и злодеев. У духоборов не разрешается давать клятву, присягу, носить оружие. Символами у них считаются хлеб, соль и кувшин с водой, которые ставятся на стол во время богослужения, проводимого либо в специальной комнате, либо на улице. Сначала читаются псалмы, затем начинается пение, во время которого мужчины целуются с мужчинами, а женщины с женщинами. Духовенства у духоборов нет. Все верующие считают себя священниками. Церковных праздников духоборы не признают, но свои моления приурочивают к православным праздникам.

Из-за неприятия государственной власти духоборы часто подвергались преследованиям и депортациям (в Сибирь, Закавказье и др. регионы), что в значительной степени определило и их современное расселение. Как отмечает исследователь кавказских духоборов С.А. Иникова, в их среде «были выходцы из украинцев Екатеринославской и Харьковской губерний, тамбовская мордва, поляки, цыгане, татары, хотя, конечно, большинство были русские. До сих пор жителей с. Богдановки называют «хохлами», в с. Калинино (бывшее с. Троицкое) часть села называется «Украинка», в с. Спасовке (бывшее с. Спасское) один край называется «мордовским»» (Иникова, 1992: 51).

В 1898-1899 гг. при содействии квакеров, вероучение которых имеет некоторое сходство с духоборческим, и Л.Н. Толстого 7,4 тыс. духоборов эмигрировали в Канаду. Ныне общая их численность составляет около 100 тыс. человек. Живут они в России (в Тамбовской, Ростовской, Тульской и Оренбургской областях, Краснодарском крае, на Дальнем Востоке), Азербайджане, Грузии,

на Украине, в государствах Средней Азии, Канаде (в основном в Британской Колумбии и Саскачеване), США и в некоторых других странах. В последние годы в связи с распадом СССР часть духоборов переселилась из Закавказья в центральные районы Российской Федерации. По этнической принадлежности подавляющее большинство духоборов являются русскими, но есть среди них и мордва (Федоренко, 1965: 57-64, 125-129; Клибанов, 1969: 94; Казьмина, 1998: 714-715).

Побывавшая в 2004 г. среди духоборов провинции Британская Колумбия (Канада) доцент Мордовского государственного университета Ю.Н. Мокшина отмечает, что часть их до сих пор считает себя мордвой, помнит, что происхождением они из Пензенской и Тамбовской губернии, называет отдельные поселения мордовскими. Среди них Джордж Кинякин, который при встрече с Ю.Н. Мокшиной обратился к ней со словами: «Вы спрашивали о мордве? Я – мордвин, и жена моя – мордовка».

Отдельные элементы мордовской культуры особенно ярко выражены. Так, мордовская традиция многоголосия стала компонентом духоборческого песнопения. Духоборы до сих пор сохраняют общинные традиции. Все хозяйственные и социальные вопросы они решают сообща, во всем помогая друг другу. За время проживания в Канаде они очень преуспели, добившись такого результата исключительно своим трудом. Выращивая множество агрикультур, чему способствовал благоприятный климат Западной Канады, духоборы «на зависть» англо-канадским соседям получают богатые урожаи. Именно ими в Канаде были открыты первые магазины здоровой пищи, куда овощи и фрукты поступали из их огородов.

Духоборы активно занимаются различными промыслами, строительством домов, многие имеют собственные предприятия. Так, семьи Кинякиных и Денисовых владеют лесопильнями, а Стреляевы открыли свою пекарню, где пекут хлеб по старинным бабушкиным рецептам, раскупаемый за несколько часов. Любопытно, что в качестве своеобразной кока-колы у них выступает мордовский хлебный квас, который они до сих пор называют «чаповым» (от мордовского *чапамо* – кислый).

Первоначально правительство Канады не хотело считаться с укладом духоборов, переселившихся в эту страну. Противостояние нередко вырастало в многочисленные демонстрации протестов,

участниками которых были, главным образом, представители радикального крыла духоборов, называвшие себя «свободниками». В знак протеста они поджигали свои дома, выступали в обнаженном виде. И многие свои традиции они отстаивали. В настоящее время их не привлекают к службе в армии, признают проведение духоборческих обрядов в качестве основания для государственной регистрации рождения, заключения брака, смерти. Объединены канадские духоборы в организацию Союз духовных общин Христа, почетным председателем которого является Иван Иванович Веригин (Голос Мордовского университета. 2004. 1 октября).

В июне 1991 г. в г. Целина Ростовской области прошел съезд духоборов, на котором была создана духоборческая организация «Религиозное объединение духовных борцов Христа – духоборцев СССР» с центром в Ростове-на-Дону. После распада СССР организация духоборов была переименована в «Региональное объединение духовных борцов Христа – духоборцев СНГ». Организацией российских духоборов является «Региональное объединение духоборцев России» с центром в Москве.

Но если сведений о мордве в рядах секты духоборов сравнительно мало, то о мордве-молоканах их гораздо больше. Как известно, секта молокан является одной из конфессиональных групп духовных христиан, ответвившихся от духоборов. Она появилась в России в конце XVIII в., была основана бродячим портным Семеном Уклеиным – крестьянином с. Уварово Борисоглебского уезда Тамбовской губернии, значительную часть аборигенного населения которой искони составляла мордва, довольно компактно проживавшая в Темниковском и Спасском, дисперсно – в Кирсановском (с. Мордвиновка) и в некоторых других уездах. В одном из сел этой губернии С. Уклеин познакомился с руководителем местных духоборцев И. Побирохиным и примкнул к ним. Однако через пять лет между ними произошел разрыв из-за того, что Уклеин отстаивал Библию, которую духоборцы не признавали, и основал свою собственную конфессиональную группу.

Основателем одной из молоканских общин на территории Саранского уезда Пензенской губернии был состоятельный крестьянин мордвин-мокша М.П. Кичаев, откупившийся от крепостной зависимости в 1831 году. Около 1870 г. он примкнул к впадшему в молоканство крестьянину И.Е. Логинову и вместе со своим бли-

жайшим родственником П.С. Кичаевым активно занялся формированием секты. Вокруг Кичаевых образовалась сектантская группа из 27 человек. Это были в основном неграмотные крестьяне с Ромоданова и соседней д. Китаевка, вошедшие в конфликт с приходом Ромодановской Никольской церкви, где священником до 1873 г. служил Г.Н. Любимов. Он вызвал недовольство епархиального управления недостаточной миссионерской деятельностью, позволившей в селе развиться «молоканской ереси». Зато его сын Серафим Григорьевич Любимов – выпускник Краснослободского духовного училища, рукоположенный в 1890 г. в сан иерея, став настоятелем в Ромоданове, как и его предшественник А.П. Охотский, предпринял энергичные меры против распространения молоканства, в чем ему способствовали видный миссионер священник с. Пятина этого же уезда (ныне Ромодановского района РМ. – Е.М.) П.И. Зорин и епархиальный миссионер священник Александр Орлов. Но и им окончательно искоренить эту сектантскую общину не удалось, ее деятельность наблюдалась в Ромоданове вплоть до 1960-х годов (Бахмутов, 2003: 130, 166-167, 194).

По одним источникам, конфессионим «молокане» происходит от того, что приверженцы этой секты в пост едят молоко, по другим, что считают свое учение «молоком духовным», по третьим, что были сосланы царским правительством на берега реки Молочной, протекающей по юго-востоку Украины и впадающей в лиман Молочный Азовского моря. Молокане не признают икон, священников, мощей, креста и крестного знамения, православные таинства и обряды, молитвы, требники, ладан, святых угодников, церковные предания, посты, церковнославянский язык при богослужениях, рукоположения пресвитеров, монашества; ожидают скорого второго пришествия Иисуса Христа и установления на земле тысячелетнего Царства Божьего. Молоканские общины возглавляются выборными председателями общинных советов – старцами. Богослужения совершаются в домах членов общины, в больших комнатах, или «горницах» (по образу Сионской горницы). Во время богослужений читается Библия, которую молокане не просто признают, но и требуют от своих членов следовать только ей, поются псалмы. По окончании службы обмениваются «святыми поцелуями» в губы, символизирующими братскую любовь и христианскую дружбу.

В 1830-х годах, по официальным данным, молокан насчиты-

валось около 200 тысяч (Грекулов, 1964: 135). Светские и духовные власти царской России, встревоженные ростом популярности молокан, стоявших к ним в оппозиции, принимали против них карательные меры, в чем особенно отличился тамбовский епископ Арсений. Он заточал упорствующих сектантов, которых много было в его епархии, в монастыри, закрывал их школы, разрушал семьи, содействовал массовому выселению их в Закавказье. Молоканам не разрешалось иметь в услужении православных, равно как самим служить у православных, им не давали паспортов для поездок по торговым и иным делам. Этими мерами правительство и церковь пытались ограничить распространение сектантства.

Реализации политики удаления молокан из центральных губерний страны на ее окраины неожиданно помогла проповедь самих молоканских «пророков», провозгласивших наступление второго пришествия и кончины мира в 1836 году. По сообщению епископа Саратовского Якова (Вечеркова), пристально следившего за этноконфессиональной ситуацией во вверенной ему епархии, эти «пророки» ходили по деревням с перепоясанными через плечо белыми платками в сопровождении голосистых девиц, певших религиозные псалмы, и, в свою очередь, призывали крестьян отправляться на Кавказ, к Арарату – горе, к которой, как гласит библейская легенда, причалил Ной на своем ковчеге во время Всемирного потопа и спасся. Молоканские «пророки» призывали воздвигнуть под Араратом «Новый Иерусалим» – тысячелетнее Царство Божие для «избранных», т.е. молокан (Мокшин, 1998: 163).

К 1836 г. из Тамбовской, Саратовской, Пензенской, Воронежской и других губерний России в Закавказье собрались тысячные толпы молокан. Шли они на Кавказ с пением песен, гимнов, одетые в белые одежды. Такое ликующее шествие привлекало все новые толпы молокан, и не только их. Даже царский закон 1830 г. о насильственном выселении молокан в Закавказье был истолкован молоканским наставником Сидором Андреевым в пользу «промысла Божьего». Но их надежды на «истинного Избавителя» оказались тщетными: чудо не свершилось, Он не явился к Арарату, молокане были в отчаянии, проклинали своих «пророков». Но появились новые «пророки» (Михаил Попов, Максим Рудометкин), которые стали говорить, что «истинный Избавитель» непременно придет, но никто не знает, когда это произойдет, надо надеяться и ждать, ибо

«час близок». Они положили начало расколу молоканства на секты «общего упования» (М. Попов) и прыгунов, или максимистов (М. Рудометкин).

Основанная Максимом Рудометкиным – уроженцем с. Алгасово Моршанского уезда Тамбовской губернии – секта молоканского толка, получившая по его имени название «максимистов», стала одним из значительных ответвлений молокан. Так, например, среди молокан Эриванской губернии во второй половине 50-х годов XIX в. более половины были последователями этой секты (Ляйстер, 1912: 9). Ее лидер ввел в своей общине в Закавказье так называемое «хождение в духе» – священные пляски в молитвенном собрании, сопровождаемые подпрыгиванием, откуда пошло и второе их наименование (*прыгуны*, по-мордовски *кирнявтницият*). М. Рудометкин называл себя «Христом», первосвященником, пророком над всеми пророками, царем над всеми людьми божьими. В д. Никитино (ныне с. Фиолетово в Армении. –Е.М.) у подножия горы Арарат он «венчался на царство» и под открытым небом «скакал и плясал, как царь Давид».

Последователей молокан-прыгунов называют также сапунами, так как на основании 50-го псалма «Окропи меня иссопом, и буду чист» (Новый Завет и Псалтырь: 358-359) они, подпрыгивая, сопят друг на друга, чтобы взаимно очиститься духом святым, якобы исходящим от них во время радения. Члены этой секты проповедовали скорое торжество тысячелетнего Царства Бога здесь, на земле, среди людей, что начнется-де оно с появления всадника на белом коне, который поведет их в это царство, называвшееся ими «Новым Иерусалимом», или «Сионом». В отличие от других молокан, вместо христианских праздников они отмечали иудейские. Царские власти подвергали прыгунов жестоким репрессиям. Их вожди Рудометкин, Любавин, Соколов подверглись аресту и закончили свои дни в заключении в Соловецком монастыре (Молоствова, 1914: 151; Федоренко, 1965: 68-69; Москаленко, 1971: 431-444).

Заметное место в ряду молокан занимают *субботники*, которые в поисках истинной веры обратились к Ветхому Завету, найдя в нем близкие им идеи осуждения пожизненного рабства, протеста против идолослужения. Название секты связано с тем, что она придавала большое значение «десятисловию Моисея» и особенно Завету отмечать субботу как день отдыха Бога. В основу вероучения

они положили Ветхий Завет, отрицая троичность Бога и поклонение Христу, считая Сына Божьего одним из пророков. В религиозной обрядности они заимствовали многие черты иудаизма, в частности необходимость обрезания. Последователи секты нередко даже меняли свои имена на еврейские. Один из их руководителей саратовский мордвин-эрзя Сандыков ввел в секте празднование субботы, откуда сама секта получила наименование молокан-субботников. Царские власти, стремясь дискредитировать субботничество законодательным путем, предлагали «именовать субботников жидовскою сектою и оглашать, что они подлинно суть жидаы» (Федоренко, 1965: 137-138), хотя среди них в действительности евреев не было.

В Закавказье в 1830-х гг. появляются первые русские и русско-мордовские поселения, в том числе на территориях, составивших впоследствии Армению (Александровка, Ахта, Головино, Михайловка, Никитино, Новый Дилижан, Саратовка, Фонтан), Азербайджан (Калиновка, Николаевка и др.). Только мордовскими поселенцами-молоканами, выходцами из сел Шантала и Малый Толкай Саратовской губернии, на берегу высокогорного озера Севан была основана деревня с символическим названием Надеждино, впоследствии село Шоржа Красносельского района Армении. Некоторый приток мордовского молоканского населения, в частности, в Новобаязетский уезд Эриванской губернии, высылавшегося властями за отказ от возврата в лоно православия, имел место и позднее, а именно в 1850-е годы (Мокшин, 1998: 163; Долженко, 1992: 9).

Тесные этнические взаимосвязи русских и мордвы, проживание мордовского меньшинства в среде русского большинства в смешанных русско-мордовских селениях Закавказья, межэтнические браки, молоканство, единые этносоциальные и этноконфессиональные судьбы привели к тому, что мордва в этих селениях постепенно утратила свое этническое самосознание и частично обрусела. Несколько иначе сложилась судьба мордвы-молокан с. Шоржа, которые вплоть до нашего времени сохранили не только свое этническое самосознание, но и родной язык, многие мордовские этнокультурные традиции. В селе проживали Григорьевы, Леоновы, Сандыковы, Ледяевы, Кудряшovy, Чиндины, Юртаевы, Кистановы, Прохоровы, Касымовы, Соловьевы, Козловы, Ивановы,

Кочергины, Косыревы, Новиковы, Кадулины, Шатухины, Архиповы и др. В Шорже преобладали прыгуны, а затем от них откололись молокане-субботники.

Молокане не признавали и поныне не признают авторитета православной церкви и ее культа. «Пазнэ кемтяно, а ликть арасть» («Богу веруем, а образов не имеем»), - так объясняла нам суть молоканства жительница с. Шоржа Ф.С. Сандыкова (1907 г. рожд.). Молокане-субботники не едят свинину, говоря: «Свинья – не мясо, икона – не бог», пьют только розовый чай (лепестки роз сушат, а затем заваривают), воздерживаются от всякого рода «зла» (пьянства, курения, сквернословия, увеселений). Мордовско-молоканское население Армении сохранило до наших дней некоторые элементы мордовского язычества, причем не в меньшей степени, чем мордва других регионов нашей страны, в том числе Мордовии. «Иногда пугаем детей Ведь-авой, Куд-авой. Когда детям не разрешаем купаться в лимане (в озере Севан), - рассказывала нам П.М. Юртаева, - говорим: «Не купайся, смотри, а то Ведь-ава утащит, утопит». Мой внучек на днях наступил в темноте на кочергу, та ударила его по лбу, он испугался, прибежал ко мне с криком: «Понгининь Куд-аванте!» («Попадался Куд-аве!»). Обращаешься к богу, называешь его Вере-паз, как сказано в мордовской песне: «Вере-пазнэ ознодо, ашо палят оршадо, ашинестэ якадо, тантейнестэ ярсадо, медне марто симеде...» («Всевышнему богу молитесь, белые рубашки наденьте, чистенькими ходите, сладко ешьте, с медом пейте...»))» (Мокшин, 1998: 165-166).

Постоянные столкновения с собственной разбогатевшей верхушкой и царскими властями привели к тому, что молокане стали готовиться к эмиграции из России. К этой идее они, по-видимому, пришли не без влияния своих духовных собратьев духоборов, также расселявшихся в Закавказье, которые, получив согласие Министерства внутренних дел, выехали в 1898-1899 гг. в Канаду (всего переселилось до 7,5 тыс. человек). В течение 1901-1911 гг. свыше 3,5 тыс. молокан эмигрировали в Калифорнию и около 1 тыс. – в окрестности Сан-Франциско (США). Основная их миграция шла из Закавказья, а именно Эриванской губернии, Карской и Закаспийской областей. Судя по рассказам старожилов-шоржинцев, среди молокан, отправившихся за границу, было немало мордвы (Клибанов, 1965: 145; Moore, 1973: 9; Мокшин, 1998: 164-165).

В июне 1991 г. на прошедшем в Москве учредительном съезде было объявлено о возрождении Союза общин духовных христиан-молокан, избран его Совет и принят устав. Центр Союза находится в Москве. Общая численность молокан приблизительно 300 тыс. человек. По этнической принадлежности среди них преобладают русские, но есть и мордва, в том числе на территории Мордовии (с. Кабаево Дубенского района), в Тамбовской и Оренбургской областях, на Дальнем Востоке и на Кавказе, на Украине, в Молдавии, США, Канаде, Аргентине, Боливии и Австралии.

Выявление их этнической принадлежности серьезно затруднено тем, что они считают слово «молокане» не конфессионимом, а этнонимом, заявляя, что молокане есть «малая нация». Кстати, такое же понимание своему названию придают и духоборы. Многонациональный их состав также способствовал созданию атмосферы национальной терпимости. Более того, он приводил к тому, что руководители секты стремились объединить своих приверженцев не только на основе религиозного культа и единой обрядности, уравнения имущества, но и регламентацией одежды, приведшей к формированию единообразного духоборческого костюма. Людей другой этнической принадлежности обучали русскому языку, на котором велось богослужение. В итоге все эти меры приводили к дифференциации окружающего мира на «своих»-духоборцев и «чужих»-недухоборцев. Конфессионим «духобор» («духоборец») приобретал значение этнонима. В силу идей избранности и веры в свою особую миссию «духоборцы считали себя особым народом и требовали признания этого от остальных, в том числе и от властей» (Иникова, 1992: 51).

Известный исследователь российского сектантства А.И. Клибанов заметил: «Уже в прошлом духоборы на вопрос о своей национальной принадлежности отвечали: не русский, а духобор, что не раз отмечалось в литературе. В Богдановке (духоборческое село в Грузии. – Е.М.) пожилой духобор, неверующий, сказал в беседе с нами: «Какие мы теперь духоборы, мы обрусели». И в самом деле, реальным историческим фактом является то, что тысячи крестьян – тамбовских и воронежских, самарских и саратовских, харьковских и екатеринославских, а также представителей донского казачества, малых национальностей (мордва) – были сосланы самодержавием сначала в Таврическую губернию, затем в Закавказье, изолированы

от общества, подвергнуты репрессиям, шельмованию, обречены на вымирание и гибель. Эти люди, страдавшие за религиозную идею, достаточно призрачно скрывавшую их крестьянский демократизм, прошли самостоятельный, общий им всем исторический путь развития, оставаясь все время более или менее замкнутым обществом. Они не погибли, не вымерли и не отказались от своих убеждений, вопреки замыслам царизма» (Клибанов, 1969: 94).

Вероучения и обряды духоборов и молокан оказали свое влияние на секты, получившие развитие в конце XIX – начале XX в. в условиях укрепления капитализма в России, а именно баптистов и евангелистов. Достаточно отметить, что многие из молокан в это время перешли в их ряды. Из среды молокан вышел первый русский баптист Никита Воронин, такие видные лидеры этой секты, как А. Мазаев, В. Павлов, В. Иванов. Баптисты заимствовали и переделали на свой лад многие молоканские гимны (Федоренко, 1965: 70).

Другой группой духовных христиан являются *хлысты*. Их называют также христоверами. Сами они именуют себя «последователями Христовой веры», «людьми Божьими», считая название «хлысты» обидным и унижительным. Группа возникла в середине XVII в., и ее происхождение не совсем ясно. Учение хлыстов сочетает элементы мистических сект запада с русскими народными верованиями. Основателем группы считается уроженец г. Костромы Данила Филиппов, назвавший себя Саваофом – одним из библейских имен Бога. Спустя несколько лет он объявил крестьянина из Владимирской губернии Ивана Суслова своим последователем и Сыном Божьим.

Библию хлысты понимают «духовно». Главная их заповедь: «Святому Духу верьте». Они считают возможным прямое общение людей со Святым Духом и верят в воплощение в наиболее праведных людях Христа, Богородицы и Святого Духа. По представлениям хлыстов, время от времени среди них появляется Саваоф. Что касается «богородиц» и «христов», то их в хлыстовских общинах часто бывает несколько, и между ними порой возникают споры о том, кто стоит выше. В каждой общине хлыстов существуют, кроме того, «пророк» и «пророчица». Общение со Святым Духом и вселение в людей Христа и Богородицы, по мнению хлыстов, происходит в ходе их радений, включающих в себя чтение Священного Пи-

сания, песнопения, а также пляски, бегание, прыганье, кружение и некоторые другие действия. Во время радений хлысты доводят себя до экстаза, толкуемого ими как пророческое состояние. В особо торжественных случаях хлысты в процессе радений целуют голое колено «пророчицы», а после полуночи обнажаются по пояс и начинают взаимное бичевание «святыми жгутиками» (скрученными полотенцами), двигаясь вокруг чана с водой и распевая: «Хлыщу, хлыщу, Христа ищу...». Отсюда, возможно, и происходит название секты. Правда, согласно другой точке зрения, «хлыстовщина» – это искаженное «христовщина» (Казьмина, 1998: 850-851).

Хлысты отвергают церковный брак. Детей, рожденных от таких браков, считают грешниками, утехой Сатаны, щенятами. Вступающие в секту женатые мужчины должны прекратить супружеские отношения со своими женами, не расторгая брак официально. Вместе с тем на радениях «пророки» и «христы» дают мужчинам духовных жен, половые связи с которыми не считаются греховными. Детей от таких связей они именуют «иисусиками». Будущая жизнь, по представлению хлыстов, начнется после Страшного суда, который произойдет в Санкт-Петербурге. Видимые небеса распадутся, явится новое небо, а на нем светлый град Сион, в котором будут жить праведники, т.е. хлысты, а грешники (не хлысты) будут преданы страшным мукам.

Хлыстовские общины, или, как они их называют, «корабли», совершенно независимы друг от друга. Во главе каждого «корабля» стоят «кормщики», «христы», «богородицы», «пророки» и «пророчицы». Как и другие духовные христиане, хлысты отвергают священство. Жизнь «корабля» строго регламентирована. У большей части хлыстов существуют пищевые запреты. Им не разрешается есть мясо и употреблять алкогольные напитки. В некоторых хлыстовских группах практиковалось самобичевание с целью «умерщвления плоти». Чтобы скрыть свою принадлежность к секте, подвергавшейся преследованиям, часть хлыстов формально не порывала связи с Православной церковью и посещала храмы.

Хлысты не ведут открытой пропаганды своего вероучения и привлекают людей в свои общины очень осторожно, открывая свои «тайны» лишь в тех случаях, когда уверены, что человек способен их принять. Поэтому численность хлыстов весьма невелика, составляя, по весьма приблизительным подсчетам, около 10 тыс. че-

ловек. Подавляющее большинство их – русские, но есть и мордва. Живут хлысты главным образом в Тамбовской, Ростовской и Оренбургской областях, в Краснодарском и Ставропольском краях, в Мордовии, где в основном ранее были сосредоточены в Краснослободском и Ардатовском уездах, в том числе в двух селах, называвшихся по конфессионному данной секты Хлыстовками. Одно из них, преимущественно русское по этническому составу, находилось в Краснослободском уезде и было переименовано 26 апреля 1940 г. в с. Краснополье (ныне Краснослободского района РМ. – Е.М.), а другое, эрзя-мордовское по этническому составу, 17 декабря 1959 г. Указом Президиума Верховного Совета Мордовской АССР переименовано в с. Отрадное (ныне в Чамзинском районе РМ. – Е.М.) (Мордовская АССР. Административно-территориальное деление. 1986: 43, 70, 123, 235). В Алатырском уезде Симбирской губернии, где были представлены, кроме старообрядцев (поморского толка) и молокан, также хлысты, последние были самыми многочисленными и заметными. Они проживали в с. Талызино, деревнях Кузьминки, Солдатское и особенно подвергались не только постоянному надзору, но и разного рода гонениям, наказаниям, в том числе телесным (Орлов, 2000: 126).

Несмотря на свою малочисленность, хлысты не представляют собой единую конфессиональную общность, ибо очень рано начали дробиться на более мелкие группы. Одной из самых ранних хлыстовских групп являются *постники*. Ее основателем был крепостной крестьянин Тамбовской губернии А.И. Копылов, объявивший себя Христом. Большое внимание сторонниками этой секты уделяется постам (откуда и само название). Перед радениями постники иногда по семь – десять дней воздерживаются от еды и питья. Кроме того, они постятся по три дня в неделю. У постников много пищевых запретов, в частности, не разрешается есть мясо, рыбу, картофель, лук и чеснок. Запрещаются также браки. В 1830-х гг. от постников отделилась секта *Старый Израиль*, возглавленная Перфилом Петровичем Катасоновым. Ее последователи несколько смягчили пищевые запреты, разрешили брак, полностью порвали всякие связи с Православной церковью. Численность последователей этой секты, проживающих в Тамбовской области, около 2 тыс. человек (Клибанов, 1965: 58-59). После смерти Катасонова (1885 г.) от Старого Израиля отпочковалось несколько сект. В частности, на

рубеже XIX и XX вв. возникла хлыстовская секта *Новый Израиль*. Основателем ее был крестьянин Воронежской губернии Василий Федорович Мокшин, объявивший себя Христом. Один из «кораблей» этой секты находился в Краснослободском уезде Пензенской губернии (Ефимов, 1972: 4).

В течение почти десятилетия (вторая половина 1880-х – первая половина 1890-х гг.) Мокшин был наиболее влиятельным из деятелей катасоновщины, назначенным в свои преемники еще Катасоновым. Он выступил с идеей обновления секты, пытаясь так или иначе отозваться на изменившиеся условия окружающей действительности. На деле задуманный им «прогресс» был сведен к направленной против низов дальнейшей централизации и укреплению иерархической структуры христоверческих общин. В.Ф. Мокшин хотел повести катасоновщину дальше по пути буржуазного «прогресса», реформировать ее в духе интересов и понятий буржуазных элементов, задававших тон движению, вопреки сопротивлению низов, которые придерживались «старины» и «суеверий». В 1894 г. В.Ф. Мокшин умер. Состоявшийся в этом же году в г. Воронеже съезд его сторонников признал в качестве очередного «Христа» В.С. Лубкова, выдвинутого в таковые еще Мокшиным.

В.С. Лубков (родился в 1869 г.) происходил из крестьян, осевших в уездном г. Боброве Воронежской губернии. В 1886 г. он примкнул к направлению В.Ф. Мокшина, выступал с проповедями, но был арестован и в 1890 г. сослан в Закавказье. Приехавший на съезд из ссылки и признанный им очередным «Христом», В.С. Лубков предложил проект организационного устройства секты *Новый Израиль*. Территорией лубковского «Царства Божия» считалась вся Российская империя, подразделенная им на семь «частей света», которым соответствовали семь поместных церквей, объединявших региональные новоизраильские общины. Лубков управлял ими с помощью назначенных им самим «архангелов», каждый из которых осуществлял функции надзора, составлял «всевидящее око» «Христа»-Лубкова, информируя его обо всех событиях, происходивших на вверенной ему территории. Функции исполнительной власти осуществляли начальники округов – они же руководители поместных церквей, в свою очередь назначавшиеся Лубковым. Общины, образующие на каждой данной территории поместную церковь, имели своих старших, руководивших богослужениями,

исполнением обрядов, жизнью общины. Они избирались и сменялись общиной, но и в том, и в другом случае с личного согласия Лубкова (Клибанов, 1965: 63).

Имелся при Лубкове и своего рода консультативный орган – «Небесный кругозор», состоявший из назначенных им 4 евангелистов, 12 апостолов, 12 пророков и 72 мужей равноапостольных. В него входили и 7 архангелов. За исключением случаев, когда Лубков собирал свою высшую иерархию («Небесный кругозор»), члены ее разъезжали по местам, объявляя волю «Христа» верующим. Каждый из апостолов и архангелов поочередно дежурили при особе «Христа» (Лубкова), первые по одному месяцу в год, вторые – по 52,25 дня. Особая роль отводилась «ближней» (сожительнице) «Христа», через которую к нему поступали апелляции «обиженных и нуждающихся». По особо важным поводам проводились съезды. Они могли проходить и без личного участия «Христа», но лишь после его санкции решения съезда приобретали силу (Бондарь, 1916: 61).

Усматривается также внутренняя связь между выступлениями Мокшина, а потом Лубкова против мистико-экстатических и аскетических «суеверий» христоверия и духом организационных реформ, осуществленных последним. Когда Мокшин и Лубков ополчились на «суеверия», они отдавали этим некоторую дань признания успехам образования своего времени. Собственники крепких хозяйств, владельцы мастерских и ремесленных заведений, городские и станичные элементы: огородники, садоводы, мелкие торговцы, железнодорожные рабочие и служащие, составлявшие вслед за исконным крестьянством вторую по численности группу новоизраильской общины, не могли проходить мимо достижений агрокультуры, техники, не проникаться «рационалистическим» духом времени. Среди сектантов-новоизраильцев, как мужчин, так и женщин, преобладали грамотные (Коновалов, 1914: 123; Клибанов, 1965: 65).

В 1911-1914 гг. около 2 тыс. членов секты во главе с Лубковым эмигрировали в Уругвай, но в 1920-е гг. часть из них вместе со своим лидером вернулась в Россию, поселившись на Северном Кавказе и создав там сектантскую сельскохозяйственную коммуну. В 1931 г. Лубков и его помощники А.С. и А.Ф. Поярковы, Т.Е. Жидков были осуждены за антисоветскую деятельность (Федо-

ренко, 1965: 114-115). В феврале-марте 1919 г. в Краснослободском уезде Пензенской губернии (сейчас это Краснослободский район РМ. – Е.М.) произошло восстание хлыстов-новоизраильтян против Советской власти (о нем будет сказано ниже). Численность приверженцев Нового Израиля в настоящее время составляет примерно пять тысяч человек. Основной район сосредоточения – Ростовская область (Казьмина, 1998: 850-851).

Светские и духовные власти Российской империи подвергали сектантов всяческой дискриминации. Так, на 3-м миссионерском съезде, состоявшемся в Москве в 1897 г., духовенство потребовало применить к ним «сильные средства» – отбирать детей, конфисковать имущество, лишать гражданских прав, закрывать школы, где учились их дети. Некоторые наиболее ревностные миссионеры предлагали учинить над ними вторую Варфоломеевскую ночь. С такой же непримиримостью выступали священники-миссионеры на епархиальных съездах. Участвовавший в работе миссионерского съезда в 1901 г. в г. Орле редактор журнала «Миссионерское обозрение» В.М. Скворцов подчеркивал в своем выступлении, что вопросы веры и церкви тесно связаны с интересами государственной власти. Он называл сектантов «паразитами» и доказывал, что они вынашивают антигосударственные идеи, подрывают основы религии.

В период революционных событий 1905-1907 гг. социально-политический протест в сектантском движении несколько ослаб. Их лидеры убеждали своих последователей не примыкать к революционно настроенным массам, не участвовать в классовой борьбе. Они защищали царизм и требовали незыблемой монархии. Собравшись в июле 1905 г. на 1-й всероссийский съезд, молокане заявили о своих верноподданических чувствах и лояльности к самодержавию. Такие же решения принимали на своих съездах баптисты, евангельские христиане, представители других сект. В октябре 1905 г. руководители сект подписали политическую декларацию «Союза свободы, правды и миролюбия» с требованием «незыблемости» монархии в России.

Свободомыслие в мордовском фольклоре

Становление и развитие свободомыслия мордовского народа, как и всякого другого, нельзя понять без глубокого осмысления его

фольклора, отразившего многовековую историю, хозяйство и материальную культуру, общественный и семейный быт народа, его культурные связи, этнопедагогику и этнопсихологию, религиозные верования и обряды, народные знания и мифологию. Особенно велика роль фольклора как источника для изучения жизнедеятельности народов, долгое время остававшихся бесписьменными. А таких народов в царской России было немало, к ним относилась и мордва.

В Российской империи мордовская письменность функционировала в весьма ограниченных масштабах. Та незначительная часть мордвы, которая была грамотной, обучалась преимущественно по-русски. Стремление прогрессивных русских и мордовских педагогов ввести обучение мордвы на родном языке наталкивалось на большие препятствия, так как считалось помехой на пути ее русификации. Фольклор для мордвы являлся по существу единственной своеобразной летописью, запечатлевшей историческое сознание народа.

Использование устного творчества мордвы в историко-этнографических исследованиях стало практиковаться еще в XIX в., однако оно было ограниченным, методологически не всегда верным. Это объясняется не только идейно-теоретическими взглядами тех или иных ученых, но отчасти и тем, что собирание памятников мордовского фольклора в то время лишь начиналось. В XX в. были накоплены и большей частью опубликованы богатейшие фольклорные материалы, своеобразным венцом которых стала многотомная серия «Устно-поэтическое творчество мордовского народа». Большое значение имеют также материалы мордовского фольклора, собранные известным финским ученым Х. Паасоненом и изданные в Финляндии в восьми томах, и видного мордовского ученого М.Е. Евсевьева, опубликованные в Саранске в пятитомном издании его «Избранных трудов».

Успешное собирание и публикация памятников мордовского фольклора позволили шире привлечь его в качестве одного из существенных источников изучения менталитета мордовского народа, что особенно заметно в историко-этнографических исследованиях, в том числе и тех, что вышли из-под пера авторов данной книги. Они указаны в ее библиографической части. Оживилась работа по классификации памятников народного творчества, вырос интерес к мордовскому эпосу, предприняты некоторые попытки ус-

тановить соотношения исторической действительности и фольклорных сюжетов. Вместе с тем датировка, историко-этнографическая характеристика многих произведений народного творчества мордвы пока остаются неясными, что в немалой степени обусловлено не только недостаточной изученностью ряда теоретических вопросов, касающихся закономерностей генезиса и эволюции фольклора, но и самой истории мордовского этноса.

К сожалению, приходится констатировать, что тема отражения свободомыслия мордовского народа в его фольклоре пока разработана еще недостаточно. В настоящее время, в связи с выходом в свет основных памятников мордовского фольклора, изучение этой проблемы значительно облегчилось. Исторический возраст фольклора очень велик. Своими корнями он восходит к глубокой древности. Для многих народов мира, в том числе мордвы, он продолжает оставаться явлением живым и по настоящее время. Такой обширный историко-хронологический диапазон фольклора позволял ему синтезировать ценнейшие элементы народного опыта и знаний. По своему происхождению фольклор не был связан с религией, но она довольно рано стала проникать в различные его жанры, брала на свое вооружение наиболее впечатляющие его элементы. В ходе общественного развития в народном творчестве все меньше оставалось места для различных религиозных образов, фольклор все больше приобретал стихийно-материалистический характер, в нем отчетливее проявлялись атеистические тенденции.

Постепенное ослабление роли религии в истории человечества неразрывно связано с зарождением и развитием свободомыслия, зачатки которого появились, видимо, еще в первобытную эпоху. С возникновением классового строя критика религии, ставшей на защиту эксплуататорских классов, усиливается, свободомыслие нарастает, хотя и непоследовательно, если так можно выразиться, зигзагообразно. В ряде произведений, в которых в принципе не отрицалось само существование бога, замечается критическое отношение к нему, акцентируется внимание на его бесчеловечности, равнодушии к судьбе бедняка. «Нет на земле правды, нет на земле справедливости, одни люди живут богато, другие – бедно», - говорится в мордовской песне «Птица хорошая – лебедь». И несправедливость эта идет от бога Нишке (УПТМН, 1963: 39-42).

Созидательно-преобразующая деятельность человека, жизненный опыт людей постепенно приводят к мысли о том, что творцом человеческого благополучия является не бог, а сам человек: «Шкаенди озондомась – эсь прянь нозондомась» («Богу молиться – самого себя мучить»); «Павазшись аф шкайнди верондамаса. а то-нафтнемаса» («Счастье не в молении, а в учении»); «Шкайсь эста лезды, мзярда тончень кятте пуворихть» («Бог тогда поможет, когда на руках мозоли появятся»); «Коса нужаши, тоса шкайнди ки» («Где нужда, там и бог»); «Воражъя ланга туют – курока калма муят» («По ворожеям пойдешь – в могилу скорее сойдешь»); «Тят вешенде шкай, сон тейть лездома аф сай» («Не ищи бога, он тебе на помощь не придет») – гласят мордовско-мокшанские пословицы и поговорки (Мордовские пословицы и поговорки. Т.1. 1959: 213-214).

В процессе крещения мордовского народа, которое в основном было проведено в XVI – XVIII вв., его свободомыслие нарастало. Этому во многом способствовали и насильственные приемы крещения, широко применявшиеся православными миссионерами вплоть до середины прошлого века. Православная религия вызывала негативное отношение к себе народных масс прежде всего потому, что она была выразительницей интересов правящих кругов, освящала национально-колониальную политику царского самодержавия, а многие ее служители не только оправдывали гнет и страдания народа, но и сами были частью господствующего класса, душителями и гонителями мордвы.

Крестьяне не раз поднимались на борьбу с эксплуататорами и церковью. Стихийный протест народа против помещичье-полицейско-церковного угнетения подчас облекался в религиозную форму, в стремление отстоять свои традиционные верования и обряды как важное средство самоидентификации народа в противовес навязываемому русскому православию. Эти выступления создавали почву для последующего утверждения более совершенных и прогрессивных форм выражения протеста, для развертывания широкого национально-освободительного движения народов Российской империи.

Народные восстания и их руководители, судимые официальными властями за «богохульство», становятся объектом устной поэтизации, о них складываются песни и предания, отчасти дошед-

шие до наших дней. Об одних народных героях, «богохульниках и иконоборцах», наиболее выдающихся, нам известно не только из фольклора, но также из официальных правительственных и церковных документов (Несмеян Кривов, Пумрас Семенов, Кузьма Алексеев), память о других (Мамилька, Сырява) сохранилась лишь в фольклоре.

Так, в песне о Мамильке героиня за отказ от крещения посажена в тюрьму, ее заставляют ходить в церковь, молиться на иконы, признавать их святость. Но она не находит в них ни святости, ни божественной мудрости. Иконы кажутся ей простыми деревяшками, а церковное богослужение – ненужным, унижительным делом (Маскаев, 1964: 356-357). В образе Мамильки мордовская песня изображает смелую, волевою, самоотверженную женщину, готовую за свои убеждения перенести любые страдания. Она выступает против православия, которое стремятся навязать ей принудительно.

Адекватный мотив содержится и в песне о Сыряве, посаженной за отказ от крещения в сызранскую тюрьму. Сызранский воевода приказывает ей сбросить с себя мордовский костюм и креститься: «Скидывай хвосты, надевай кресты!». Под «хвостами» здесь подразумевается не только мордовское поясное украшение с кистями (пулай или пулагай), но и весь женский национальный костюм мордовки. Отказ от мордовской одежды и мордовской веры воспринимается Сырявой как отречение от родного народа. Поэтому она не без гордости и чувства собственного достоинства отвечает: «Я не скину хвосты, не надену кресты» (УПТМН, 1963: 301-302).

Большое место в произведениях мордовской устной народной словесности занимают антицерковные сатирические сказки, песни, пословицы и поговорки, загадки, в которых крестьянин-мордвин смеется над православными попами: «Ки ансяк чачи – «вай, вай!», а попось – «дай, дай!» («Ребенок родится – «ай, ай!», а попу – «дай, дай!»); «Вор салы кедьсэ, попось – кельсэ» («Вор крадет руками, а поп – языком»); «Попть аф эряйхть сдачанза» («У попа сдачи не бывает»); «Попонтъ кавто лавканзо – раесь ды адось» («У попа две лавочки – рай и ад»); «Попсь зепень коряс молебен служай» («Поп молебен служит по карману»); «Попонь сельме мера аф содай» («Поповские глаза меры не знают»); «Ярмакфтома попсь аф калма-

танза, а ярмакта живстовок» («Без денег поп не похоронит, а за деньги – хоть живым»); «Попонди цюгунняське пайге» («Попу и чугуна колокол») – гласят мордовские пословицы и поговорки (Мордовские пословицы и загадки, 1959: 101-102, 213-215).

В мордовских песнях, сказках, легендах, пословицах и поговорках отражается борьба народа не столько за свои прежние (дохристианские) верования и обряды, сколько неприятие казенно-помещичьего и церковного произвола. Ярким подтверждением свободомыслия мордовского народа является активное его участие во всех крупных крестьянских войнах. Совместно с русскими крестьянами, трудящимися других народов Поволжья мордовские повстанцы самоотверженно боролись с угнетателями, с ненавистными церковниками. Ослабляя этноконфессиональные барьеры, совместные крестьянские выступления сближали трудящихся многонациональной России, закладывали основы их добрососедства. Несмотря на феодальный, а затем и капиталистический гнет, нужду и горе, мордва надеялась, верила в победу над всеми враждебными силами. Лучшие произведения мордовского фольклора поднимали политическое самосознание народа, способствовали его самоутверждению, закрепляли его свободомыслие, служили важным идейным оружием выживания.

Церковь в условиях нарастания безбожия и революционного движения

В то же время классовая борьба, которую вели угнетенные с угнетателями, содействовала росту сознательности трудящихся, отходу наиболее передовой их части от религии. Недовольство народных масс царем-батюшкой возрастало из-за голода, имевшего место в Поволжье в 1891-1893 годах. Крестьяне открыто возмущались политикой царских властей. Так, весной 1892 г. молодой адвокат, помощник присяжного поверенного В.И. Ульянов защищал в суде крестьянина-мордвина из с. Шиланский Ключ Самарского уезда Самарской губернии В.Ф. Муленкова, который в бакалейной лавочке «обругал Богородицу и Святую Троицу...», т.е. совершил «богохульство». В дальнейшем дело стало обрастать новыми материалами, а именно свидетельскими показаниями лавочника и его сына, заявившими, что Муленков якобы совершил несколько краж, ругал урядника, «Пресвятую Богородицу и Троицу, затем ругал го-

сударя императора и его наследников, говоря, что государь неправильно распоряжается». Обвинения Муленкова в кражах были сняты, и лишь за «богохульство» он был наказан годом тюрьмы (Жиганов, 1988: 14-15).

Происшедшая в 1905 г. революция хотя и не победила, но значительно изменила политическое и духовное самосознание мордовского крестьянства, не стоявшего в стороне от революционного движения. Народное недовольство существовавшим режимом выразилось в разных формах. В конце августа-начале сентября 1905 г. в Казани состоялась конференция социал-демократических организаций Среднего Поволжья по вопросу о работе в деревне, которая подвела итоги деятельности большевиков среди многонационального населения Поволжья: русских, татар, мордвы, марийцев, чувашей, башкир и др. Конференция обсудила важнейшие программные вопросы большевистской партии, в том числе о конфискации монастырских, церковных, кабинетских и удельных земель и о создании революционных крестьянских комитетов.

В октябре 1905 г. во время всеобщей забастовки железнодорожников в г. Сергач Нижегородской губернии кондуктор мордвин Ананий Биюшкин публично говорил, что не нужно царя и бога, кричал: «Долой самодержавие!». 7 декабря 1905 г. был арестован крестьянин мокша-мордовского с. Кочетовка Спасского уезда Тамбовской губернии (ныне Торбеевского района РМ. – Е.М.) И.Ф. Киреев за революционную агитацию среди крестьян, в результате которой не состоялся молебен во здравие царя в мордовских селах Салазгорь и Дракино. 13 декабря 1905 г. начались волнения крестьян мордовских сел Судосево и Пермиси Карсунского уезда Симбирской губернии (ныне Большеберезниковского района РМ. – Е.М.). Как сообщал губернатору карсунский уездный исправник, в Судосево «произвол, обществом крестьян удален сельский староста и писарь, назначены другие», а в Пермисях «сельский писарь Силуков у церкви ночью выставлял красный флаг, не допуская снятия его». 2 июня 1906 г. произошло столкновение на ярмарке крестьян нескольких мордовских и русских селений, расположенных близ Пайгармского монастыря, с полицейской стражей. Они избili полицейских и начали громить монастырь, но подоспевшая из Рузаевки стража разогнала их. 7 августа забастовали 80 строителей каменного здания Саровского монастыря. Полиция арестовала орга-

низаторов. Только в результате угроз и некоторого повышения расценок удалось заставить рабочих продолжить работы (Захаркина, Фирстов, 1957: 69, 76, 86, 94, 105; Нижегородский край в документах, цифрах, рассказах, мнениях, 1992: 141).

11-13 декабря 1905 г. в г. Алатырь Симбирской губернии был проведен крестьянский съезд, на котором присутствовало 105 представителей Алатырского, Ардатовского, Буинского и Курмышского уездов Симбирской губернии. Основными вопросами съезда являлись аграрный и политический. Он постановил «требовать перехода всех земель государственных и монастырских в общую собственность всего народа и созыва Учредительного собрания на основе всеобщего избирательного права» (Революция 1905-1907 гг. на территории Мордовии, 1955: 232-233, 253-255).

Под влиянием окружающей действительности и большевистской пропаганды некоторые учителя стали проводить агитацию среди крестьян против режима царского самодержавия, за захват помещичьих, церковных и монастырских земель. Так, учитель церковно-приходской школы мокша-мордовского с. Мордовский Пимбур Спасского уезда Тамбовской губернии (ныне Zubovo-Полянского района РМ. – Е.М.) И.Д. Стрельников в 1906 г. на утренней молитве в школе запретил ученикам молиться за царствующий дом, давал им читать запрещенные книги, тайно собирал на свою квартиру крестьян по три-пять человек, читал им газеты и разъяснял их содержание, проводил беседы на политические темы с революционным оттенком. В Краснослободском уезде Пензенской губернии воспитанники Пензенской духовной семинарии А.П. и М.А. Федоровские, в Темниковском уезде Тамбовской губернии братья И. и Г. Черашевы из эрзя-мордовского с. Шокша распространяли воззвания РСДРП (Революция 1905-1907 гг. на территории Мордовии, 1955: 70-71, 222-226, 233-234).

Учитель Иванов объяснял крестьянам мокша-мордовского с. Лесное Ардашево Темниковского уезда, что «скоро в России не будет государя, а будет республика и что уже теперь можно отнимать у помещиков землю». Фельдшер П.Д. Петроченко в мокша-мордовском с. Зарубкино Спасского уезда Тамбовской губернии (ныне Zubovo-Полянского района РМ. – Е.М.) призывал крестьян сплотиться в борьбе против царя: «Зачем нам нужен царь, надо стараться устроить республику, царь пользы никакой не приносит, а напротив,

приносит только вред, в особенности крестьянам». Уездный исправник докладывал тамбовскому губернатору, что Петроченко весьма опасен в политическом отношении, ибо своей агитацией может поднять «местное крестьянство до открытого против правительства восстания» (Там же: 218-220).

8 июня 1906 г. более 150 мокша-мордовских и русских крестьян сел Левжа (ныне Рузаевского района РМ) и Зыково (ныне Октябрьского района г. Саранска), вооружившись кольями и вилами, явились с красным флагом в усадьбу помещицы Борецкой и потребовали выдать им хлеба, но услышав отказ, разгромили фруктовый сад, унесли с собой более 150 пудов яблок (Захаркина, Фирстов, 1957: 96).

В середине августа 1906 г. алатырский уездный исправник Неофитов с сопровождавшей его военной командой в течение недели творил расправу над крестьянами эрзя-мордовского с. Кабаево Алатырского уезда Симбирской губернии, вырубившими лес в помещичьей даче, приказав стражникам «нагаек не жалеть». Весной 1909 г. в это село из г. Баку возвратилось 11 крестьян, получивших в отходе специальность слесарей. Они вели антиправительственную революционную агитацию среди односельчан. Особенно активными были Яскин и Аристовы, которые якобы, даже «изготавливали бомбы по ночам». За ними было установлено строгое негласное наблюдение полиции.

Исправник сообщал симбирскому губернатору, что кабаевские крестьяне-отходники Слугин, Девяткин и Агеев еще в 1905-1906 гг. руководили революционным движением, затем скрылись от властей в г. Баку, где и проживали до снятия положения об усиленной охране в губернии. «Дабы, - продолжал он, - в корне пресечь это зло и дабы свободомыслящие кабаевцы поняли, что 1905-1906 гг. прошли для них безвозвратно, прошу о наложении на Слугина, Девяткина и Агеева самого строгого административного взыскания». По распоряжению губернатора они были арестованы на три месяца каждый (Там же: 108, 136, 141-142).

Сообщая о росте политического сознания мордовского крестьянства, корреспондент пензенской газеты «Народная правда» 5 апреля 1907 г. писал: «В окрестностях Краснослободска крестьяне стали неузнаваемы. Куда девалась прежняя забитость, покорность! Особенно сильная перемена произошла с наиболее темным элемен-

том деревни – мордвинами. Пробудившись от долгого сна, местный мордвин как-то остро почувствовал все пережитое за долгие годы унижения, рабского существования, и он готов теперь выместить свою злобу на каждом полицейском чине. «Не себе – так детишкам, а житья добьемся» - вот их лозунг» (Захаркина. Фирстов. 1957: 122).

В 1907 г. агитацией против царских властей занимались крестьяне эрзя-мордовского с. Сабаево Карсунского уезда Симбирской губернии (ныне Кочкуровского района РМ. – *Е.М.*) Корнишкин и Лоскуткин. Первый, будучи сельским писарем, говорил крестьянам: «Настало теперь новое время, бога у нас нет. Царя, правительство, земских начальников, исправников, волостных старшин и других чинов нам не нужно, потому что они нам делают вред и убытки». После его ареста агитацию продолжил Лоскуткин. Он выступал против религии, говорил, что царь и правительство не нужны, а всех царских чиновников называл «кровопийцами». Крестьянин Лынов, выступая 1 июня 1908 г. на сходе мокша-мордовского с. Новая Потьма Спасского уезда Тамбовской губернии (ныне Zubovo-Полянского района РМ. – *Е.М.*), говорил: «Я не признаю ни царя, ни бога и никаких начальников. Всех начальников и царя следует перебить». 6 июля 1909 г. мордовские крестьяне ряда сел Темниковского уезда Тамбовской губернии отказались от уплаты взносов на епархиальные нужды. Тамбовский епископ просил губернатора оказать содействие священникам по взысканию этих взносов (Там же: 126-127, 137).

В отчете за 1911-1912 гг. обер-прокурор Святейшего Синода Саблер с тревогой писал об отходе от религии не только рабочих, но и крестьян, образно уподобляя его с надвигающейся черной тучей. «Наряду с неверием, - отмечал он, - под вековые устои церкви подкапывается социализм, отрицающий бога и церковь и вместо благ небесных сулящий блага земные. Везде, где успела сложиться крупная промышленность, социализм пленяет себе в послушание множество трудящихся. Не ограничиваясь классом фабричных рабочих, социалисты стремятся оторвать от церкви и крестьянство» (Грекулов, 1969: 148).

Посещаемость церквей снижалась, церковные доходы за обязательные требы падали, кружечные сборы уменьшались. Сельские общины не давали средств на содержание и ремонт старых, как и

строительство новых храмов. Крестьяне неохотно отпускали детей в церковно-приходские школы, а тем более в церковь. «Только время теряем и обувь рвем, - заявляли они, - а стоим в церкви, все равно ничего не понимаем» (Там же: 149).

Летом 1914 г. прокатилась волна погромов казенных винных лавок. Запасные воинские чины при участии крестьян окружающих селений разгромили винные лавки в г. Темникове, в селах Атюрьево и Шалы Темниковского уезда, Салазгорь, Торбеево и Дракино Спасского уезда Тамбовской губернии, Большой Азясь и Ефаево Краснослободского, Ямщина Инсарского уездов Пензенской губернии. Организатором и зачинщиком погромов была, как докладывал тамбовский губернатор министру внутренних дел, главным образом, мордва. «отличающаяся своею разнузданностью», что особенно проявилось в г. Темникове во время молебствия. В то время, когда все спокойно молились, «толпа запасных мордовцев и их родственников, - писал губернатор, - отделилась от молившихся и направилась по направлению к казенной винной лавке с целью разгрома ее». Здесь мордва столкнулась с чинами полиции, некоторые из них были избиты. Волнение толпы было приостановлено только после применения оружия (Дорожкин, 1957: 55-56).

Февральская революция покончила с царизмом. Духовенство встретило ее враждебно, ибо считало, что русский народ без попа и без царя жить не может. Мечтая о реставрации царизма, оно не сразу прекратило поминание царя и его семьи на церковных службах. Например, в церквях Казанской губернии эти моления продолжались до 15 марта (по старому стилю). Однако Святейшему Синоду еще незадолго до падения самодержавия, призывавшему верующих «встать непреодолимой стеною вокруг царского престола», и церковным иерархам не удалось поддержать шатающийся трон божьего помазанника, и они вынуждены были вскоре оправдывать переход власти к «благоверному Временному правительству», молиться за него, как за «единую, верховную, всероссийскую власть», изображать из себя жертв самодержавия (Грекулов, 1969: 164-165).

Истинные православные во все времена ревностно исповедовали верность царскому престолу. В Послании восточных патриархов, утвержденном Поместным Московским Собором 1666 г., сказано: «Как отрицающий веру в Бога изгоняется из собрания право-

славных, так нарушающий верность царской власти и настроенный к ней изменнически не достоин называться христианином, ибо носящий корону, власть и диадему есть также Христос или Божий Помазанник. Ввиду этого мы непреложно обязаны соблюдать навсегда благочестивую верность к нашему властителю Царю» (Русский рубеж. Православно-монархический вестник. 2002. № 1. С. 4).

Свершившаяся в феврале 1917 г. революция стимулировала широкое распространение в российской церковной среде так называемой теории «аполитичности», согласно которой любой государственный строй является богоустановленным и, следовательно, церкви безразлично, какая именно форма власти устанавливается в государстве. Приверженцы этой теории, как правило, ссылаются на авторитет Всероссийского собора 1917-1918 гг.; постановившего, что вопреки правилам, господствовавшим при царизме, «носители духовного сана не обязаны быть монархистами, но имеют право держаться любых политических взглядов и убеждений», и «никто не имеет права принуждать церковными мерами другого члена церкви примыкать к чьей-либо политике» (Царицын, 2002: 4).

Февральская революция обострила волнения крестьян особенно на почве земельного и лесного вопросов. Так, 13 апреля 1917 г. крестьяне Старо-Турдаковской волости Саранского уезда Пензенской губернии (ныне Кочкуровского района РМ. – Е.М.) вынесли постановление о разделе между собой всех церковных земель. Состоявшийся в апреле 1917 г. первый уездный крестьянский съезд в г. Инсар в резолюции о политическом строе отметил, что Россия должна быть демократической республикой «с выборными властями сверху донизу» и установлением навсегда «неотъемлемых прав человека-гражданина: полной свободой совести (вероисповедания), слова, печати, собраний и союзов, передвижения, занятий, стачек, неприкосновенности личности и жилища». В резолюции съезда подчеркивалось, что «все народности свободной России сами определяют и устанавливают свою жизнь, говорят, учатся и судят на своем родном языке». Съезд потребовал конфисковать все частновладельческие земли и передать их народу, ввести бесплатное обучение всех лиц обоего пола, «причем начальное образование должно быть всеобщим и обязательным». Крестьяне эрзя-мордовского с. Ардатово Алатырского уезда Симбирской губернии (ныне Дубенского района РМ. – Е.М.) 18 апреля 1917 г. постано-

вили изъять церковную землю в черте села, а мокша-мордовского с. Мамангино Краснослободского уезда (ныне Ковылкинского района РМ. – Е.М.) своим сходом 14 апреля 1917 г. запретили Александро-Невскому монастырю пользоваться принадлежащим ему лесом до выдачи удостоверения на право пользования от уездного Совета депутатов; 28 июля 1917 г. крестьяне мокша-мордовского с. Мамолаево этого же уезда (ныне Ковылкинского района РМ. – Е.М.) захватили земли церковного причта и кулаков. Местный волостной комитет одобрил их действия (Захаркина, Фирстов, 1957: 192-193, 198-199, 227; Альмяшева, 1972: 63).

Проходивший 7-12 апреля 1917 г. I Пензенский губернский крестьянский съезд, на котором присутствовали представители всех волостей губернии, призвал крестьян не допускать разрушения и уничтожения кем бы то ни было лесов, садов, общественных и частных построек, других сооружений, «ибо все, созданное руками трудового народа, должно быть обращено на общую пользу».

В апреле 1917 г. Апраксинское волостное собрание крестьян Карсунского уезда Симбирской губернии дало наказ делегатам на Всероссийский крестьянский съезд выразить доверие Временному правительству до тех пор, пока оно поддерживает контакт с Советами. Одновременно с этим собрание потребовало провозгласить демократическую республику, передать всю землю, леса и другие угодья в пользу трудящихся на ней, а также отделить церковь от государства, школу от церкви, ввести бесплатное обязательное всеобщее обучение (Захаркина, Фирстов, 1957: 195, 202).

10 июля 1917 г. на педсовете Пензенского учительского института, который был открыт 1 октября 1916 г., его директор, выпускник Юрьевского (ныне Тартуского. – Е.М.) университета М.М. Коновалов, преподававший педагогику, естествознание и географию, выступил с предложением об упразднении до общей реформы институтов уроков Закона Божия. Правда, педагогический совет не поддержал его, постановил оставить Закон Божий, посчитав его за «наилучшее средство воспитания в человеке нравственного чувства и гуманности» (Губанова, 1992: 149-150).

Святейший Синод с тревогой отмечал падение религиозности народа. В определении от 2 августа 1917 г. «О мерах к возвышению в народе религиозно-нравственного сознания» он констатировал, что «оскудение христианской настроенности и забвение христиан-

ских начал» является причиной нарастания революционного движения. Для преодоления этого нежелательного процесса Святейший Синод рекомендовал духовенству не только чаще совершать церковные службы, но и создавать при церквях организации, которые могли бы противостоять революции, активнее распространять в массах церковно-агитационную печать. Временное правительство отпустило синоду на эти цели 500 тыс. рублей и вернуло принадлежавшие ему ранее типографии (Грекулов, 1969: 171).

Массовые крестьянские собрания (сходы) сел и деревень России в своих наказах Учредительному собранию, которое обещало созвать Временное правительство, требовали ликвидации помещичьего землевладения и бесплатной передачи земли в руки трудового народа. Например, граждане мордовской д. Вяжга Темниковского уезда Тамбовской губернии (ныне в Теньгушевском районе РМ. – Е.М.) в своем наказе писали: «Землей должны пользоваться все граждане – мужчины и женщины – по разделу подворно, должны быть допустимы артельные и союзные обработки» (Установление Советской власти в Мордовии. Документы и материалы, 1957: 124).

Февральская революция развивалась в сложных и противоречивых условиях. В общем потоке движения была и значительная мелкобуржуазная струя, вынесшая на поверхность мелкобуржуазные партии. Что касается духовенства, то большая его часть вскоре после революции стала организовываться на новых началах, найдя общий язык с этими партиями. В епархиях возникли комитеты из представителей духовенства и мирян, созывались епархиальные съезды, служители культа обретали места в органах Временного правительства, избирались и в некоторые уездные Советы крестьянских депутатов, где вместе с эсерами и меньшевиками выступали за отказ от немедленной конфискации помещичьих, монастырских и церковных земель.

В июне 1917 г. состоялся Всероссийский съезд духовенства и мирян, в работе которого приняли участие кандидат богословия, миссионер Уфимской епархии, дьякон Ф.К. Садков, избранный от Мордовской секции 1-го съезда народностей Поволжья, и Ф.Ф. Советкин – от Мордовского культурно-просветительного общества (ЦГА РМ. Фонд Р-267, оп. 1, д. 96, л. 15 об.). В декларации съезда, поддержанной эсерами и меньшевиками, духовенство потребовало

от Временного правительства признания господствующего положения РПЦ, отказа от попыток отделения церкви от государства и школы от церкви, а рабочих и крестьян съезд призвал к «труду и терпению». Требования духовенства были удовлетворены. Хотя в июле 1917 г. Временное правительство признало свободу совести, но по существу это было лишь признание свободы вероисповедания. В законе ничего не говорилось о свободе антирелигиозной пропаганды. За РПЦ были сохранены ее господствующее положение, земли и капиталы, как и право ведения актов гражданского состояния.

Не принесла существенных перемен и ликвидация должности обер-прокурора Святейшего Синода, передача управления церковными делами Министерству исповедания во главе с представителем партии кадетов А.В. Карташовым. Временное правительство стремилось сохранить престиж РПЦ как церкви государственной, негативно относясь к требованию об отделении церкви от государства и школы от церкви, поскольку было заинтересовано в поддержке церкви и идеологическом ее воздействии на массы, как социальном регуляторе. В то же время, опасаясь вспышек народного гнева, оно советовало духовным властям «действовать с учетом новых условий» (Грекулов, 1969: 166-167).

РЕЛИГИОЗНАЯ ЖИЗНЬ МОРДОВСКОГО НАРОДА В ГОДЫ СОВЕТСКОЙ ВЛАСТИ

Октябрьская революция, именуемая иногда переворотом, и в самом деле круто изменила судьбу страны и Русской православной церкви. Сейчас, в постсоветское время, мы иными глазами смотрим на многие события, личности и процессы, стремимся заново переосмыслить истоки и тенденции своего исторического развития, особенно те ее краеугольные события и явления, которые радикально меняли устои народной жизни, в том числе и религиозной. К числу таких судьбоносных проблем, безусловно, относится и проблема взаимоотношений Коммунистической партии и Советского государства с религией и церковью. В освещении этой проблематики в советской историографии доминировал не просто сугубо односторонний атеистический подход, здесь царили тенденциозность, очевидное стремление выдавать желаемое за действительное, а то и откровенная фальсификация фактического состояния дел.

Политика Коммунистической партии и Советского государства в отношении к религии и церкви

Победа Октября послужила исходным рубежом для реализации политики Коммунистической партии по превращению России из страны, в которой господствующей идеологией была религия, в страну, где таковой провозглашался марксизм-ленинизм, непременной составной которого считался атеизм. С установлением Советской власти отношение государства к религии было кардинально пересмотрено, поскольку большевики видели в ней своего конкурента и даже врага. Уже самые первые декреты Советской власти в той или иной мере касались религии и церкви. Так, II Всероссийский съезд Советов 26 октября (8 ноября) 1917 г. принял Декрет о земле, который всю землю, включая церковную и монастырскую, объявил всенародным достоянием, передав ее в пользование трудящихся. 2 (15) ноября 1917 г. Совет Народных Комиссаров во исполнение воли I и II Всероссийских съездов Советов принял «Декларацию прав народов России», отменив все и всякие национальные и национально-религиозные привилегии и ограничения. В декабре этого же года Советским правительством были приняты «Постановление о передаче дела воспитания и образования

из духовного ведомства в ведение Народного комиссариата по просвещению» и Декрет «О гражданском браке, о детях и о ведении книг актов состояния». Согласно последнему, Российская Республика стала признавать лишь гражданские браки, посчитав церковный брак наряду с обязательным гражданским, частным делом брачующихся. Для гражданского брака перестала иметь значение разность вероисповедания лиц, желавших его заключения (Декреты Советской власти. Т. 1. 1957: 17-18, 39-41, 210-211, 247).

Основополагающим документом, определявшим государственно-правовой статус религии и церкви, стал Декрет «Об отделении церкви от государства и школы от церкви», принятый 23 января (5 февраля) 1918 года. Именно он послужил законодательной базой для проведения политики насильственного насаждения атеизма. Такие положения Декрета, как «церковь отделяется от государства», «школа отделяется от церкви», «никакие церковные и религиозные общества не имеют права владеть собственностью», равно как «не имеют прав юридического лица», «граждане могут обучать и обучаться религии частным образом», «все имущества существующих в России церковных и религиозных обществ объявляются народным достоянием» (О религии и церкви. Сборник документов, 1965: 95-96) предоставили по существу неограниченные возможности для всякого рода ограничений деятельности религиозных организаций и обществ, их дискриминации, вплоть до физического уничтожения верующих и в особенности священнослужителей. Изменив коренным образом статус, роль и функции церкви и религии в обществе и государстве, этот декрет послужил отправной базой для тотального наступления на религию, как массовую идеологию.

Декретированное отделение церкви от государства и школы от церкви законодательно было закреплено в Конституции РСФСР, принятой V Всероссийским съездом Советов 10 июля 1918 г., 13 статья которой гласила: «В целях обеспечения за трудящимися действительной свободы совести церковь отделяется от государства и школа от церкви, а свобода религиозной и антирелигиозной пропаганды признается за всеми гражданами» (Собрание Узаконений и Распоряжений Рабочего и Крестьянского Правительства, 1918. № 51: 582). Так было создано важнейшее государственно-правовое условие внедрения атеизма в РСФСР, а затем и СССР.

Но, как было сказано в Программе РКП (б), принятой в марте 1919 г. на VIII съезде, партия «не удовлетворяется декретированным уже отделением церкви от государства и школы от церкви», она требует от каждого коммуниста быть непримиримым борцом против «религиозных предрассудков». Положение Программы о том, что при проведении самой широкой научно-просветительной и антирелигиозной пропаганды «необходимо заботливо избегать всякого оскорбления чувств верующих, ведущего лишь к закреплению религиозного фанатизма» (О религии и церкви. Сборник документов, 1965: 56) имело во многом декларативный характер, ибо в реальной жизни оно, как свидетельствуют конкретные факты, повсеместно нарушалось. Например, ряд сельских сходов в Темниковском уезде выносил решения о введении снова в учебные программы Закона Божия, об оставлении в школах икон и исполнении молитв, молебнов, однако властные структуры игнорировали эти решения, упраздняли преподавание вероучения, прекращали соблюдение церковных праздников, вводили, кроме преподавания общеобразовательных предметов (физики, математики, русского языка и др.), которые и раньше изучались в школах, новые предметы, как то: историю социализма, конституцию, историю культуры (Ивашкин, Яшкин, 1987: 139).

Своеобразной формой антирелигиозной агитации и пропаганды в начале 1920-х гг. были «комсомольские рождества» и «комсомольские пасхи», проводившиеся по инициативе комсомольских организаций. Уличные шествия и карнавалы во время этих мероприятий нередко сопровождались действиями, оскорблявшими религиозные чувства верующих настолько, что ЦК РКП (б) в циркуляре «Об антирелигиозной кампании во время пасхи», направленном всем обкомам и губкомам РКП (б) в феврале 1923 г., предложил от «устройства уличных шествий воздержаться» и «принять все меры к недопущению оскорблений религиозных чувств, перенеся центр тяжести работы на научное объяснение происхождения религиозных праздников, в частности, пасхи» (О религии и церкви. Сборник документов, 1965: 67).

Неопровержимым свидетельством оскорбления чувств верующих, «святотатства» явилась кампания по вскрытию и ликвидации мощей, развернутая в соответствии с большевистской доктриной партийными и советскими властями через Народный Ко-

миссариат Юстиции в 1920 г. якобы «по почину и настойчивому требованию самих трудящихся масс». В Архангельской, Владимирской, Вологодской, Воронежской, Московской, Новгородской, Олонецкой, Псковской, Тамбовской, Тверской, Саратовской и Ярославской губерниях было произведено 58 вскрытий «в присутствии трудящихся масс, духовенства, экспертов-врачей и представителей Советской власти».

Принятое Наркомюстом распоряжение «О ликвидации мощей» – красноречивый документ глумления не только над верой, но и самими верующими, служителями культа. Оно изобилует фразами-штампами из большевистского сленга, как-то: «мошеннические действия, при помощи коих служители культа обманывали народные массы», «загипнотизированные массы», «церковные карманы», «воображаемые мощи», «разная труха», «мощи так называемой Ефросиньи Суздальской», «аппарат одурманивания на религиозной почве темных гипнотизируемых масс», «инсценированы одно за другим прославления мощей», «мумифицированные трупы», «аппарат для затемнения сознания народа, для укрепления в нем религиозных предрассудков, а вместе с сим и своего влияния на темные массы», «манипуляции, имеющие магическое значение в глазах темных людей», «эксплуатация масс церковными организациями», «шарлатанство», «фокусничество», «фальсификация» и т.п. (О религии и церкви. Сборник документов, 1965: 105-109).

Констатировав, что мероприятия местных исполнительных комитетов по вскрытию мощей характеризовались «нерешительностью и половинчатостью», в некоторых случаях выражались «только в акте вскрытия», не доводили «дело уничтожения обмана до полной ликвидации варварского пережитка старины, каким является культ мертвых тел и кукол», давали «церковникам возможность дальнейшей эксплуатации, которая продолжается и до настоящего времени», Наркомюст предписал местным исполкомам «при соответствующей агитации последовательно и планомерно проводить полную ликвидацию мощей, опираясь на революционное сознание трудящихся масс, избегая при этом всякой нерешительности и половинчатости». Он строго предупреждал, что «во всех случаях обнаружения шарлатанства, фокусничества, фальсификаций и иных уголовных деяний, направленных к эксплуатации темноты, как со стороны отдельных служителей культа, так равно и

организаций бывших официальных вероисповедных ведомств, отделы юстиции возбуждают судебное преследование против всех виновных лиц, причем ведение следствия поручается следователям по важнейшим делам при отделах юстиции и самое дело разбирается при условиях широкой гласности» (Там же: 105-109).

Как конкретно проходили указанные мероприятия, можно судить на примере вскрытия мощей одного из наиболее популярных святых в России Серафима Саровского, состоявшегося 17 декабря 1920 г., по документу «Акт вскрытия мощей Серафима Саровского», недавно обнаруженному в одной из папок Темниковского историко-краеведческого музея им. Ф.Ф. Ушакова. В написанном нервным почерком акте сказано, что «17 декабря 1920 г. приступила к вскрытию мощей техническая комиссия в составе представителей Президиума Темниковского Уисполкома Зайцева, Черникова, Квитневского, Укомпарта и Упрофбюро – Шестакова, Саровского и Темниковского духовенства – св. Говорова, иер. Руфина, иер. Маркелина, св. Покровского, иер. Гедеона, диак. Амфилофия, иер. диак. Илии, иер. Илиодора, иер. Никандра, иер. Иова, иер. Игнатия, иер. Иеронима, У.Р.К.П. – Куникеева, врачей Рудявского, Селезнева, Немцова, Темниковского «РОСТА» – Смирнова, Унаробраза – Дорофеева, Спасского Укома и Уисполкома – Дергунова, Керенского Уисполкома – Иванова, Краснослободского Уисполкома – Хрестина, Саровского Православного совета – Коровина, Крякова и Лякотева».

В акте в деталях описываются все стадии вскрытия, каждая заканчивается рефреном: «В таком виде мощи представляются для обозрения присутствующих и делается фотоснимок». Этот рефрен откровенно объясняет цель, которую преследовали инициаторы вскрытия мощей: совершить святотатство в присутствии верующих, на их глазах низвести святого до уровня простого человека, нанести тем самым удар по православию, причем руками самих священников. Текст акта на том месте, где сообщалось, что осмотр скелета производился руками иеромонаха Маркелина и отца Говорова и что врачи свои заключения сделали при обзоре из их рук, обрывается. Последний лист (или листы) с медицинским заключением и подписями членов технической комиссии не сохранился.

Дальнейшая судьба большинства членов этой комиссии неизвестна, но некоторых была установлена. Так, темниковский свя-

щенник Покровский был расстрелян 31 мая 1930 г. в Саранске, его земляку священнику Говорову расстрел заменили 10 годами лагерей за участие в так называемом кулацко-поповском мятеже по 58 статье УК 1926 года. Эту статью А.И. Солженицын в своей знаменитой книге «Архипелаг ГУЛАГ» назвал «великой, могучей, обильной, разветвленной, разнообразной, всеподметающей Пяťдесят Восьмой». Надо полагать, что по этой статье, раньше или позже, как пишет журналист А. Сазонкин, «расстреляны или пошли по этапу не только остальные священнослужители – члены «технической комиссии», но и представители губисполкома, укомов, исполкомов и прочих советских учреждений, участвовавшие в святотатстве. В те годы чекисты «подметали чисто». Более благополучно сложились судьбы Дорофеева и Рудявского, умерших своей смертью» (Сазонкин, 2003: 5).

27 октября 1926 г. было возбуждено дело по обвинению монахов Саровского монастыря игумена Мефодия Коковихина и других. В «Меморандуме информационно-осведомительных сведений о Саровском монастыре», составленном уполномоченным следственного отделения Пензенского губернского отдела ОГПУ Машковым, утверждалось, что «монашествующими» Сарова и других монастырей внедрялось в сознание религиозных масс измышление о Советской власти, как о «периоде антихриста», имя которому «Ленин» и «пяťиконечная звезда», «что внедряло в массы недоверие к власти» (Преснякова, 2003, 4 июля: 13).

Эти и подобные материалы были собраны и подшиты в папку, составившую 137 листов. И тем не менее фактов для привлечения монахов из Сарова к уголовной ответственности не хватило. В заключении, подписанном заместителем прокурора Пензенской губернии Сафроновым, было сказано: «Принимая во внимание, что данных для предания их (монахов. – Е.М.) суду в деле имеется недостаточно», оно направляется «в Особое Совещание при коллегии ОГПУ на предмет разбора во внесудебном порядке». Постановлением указанного Совещания при Коллегии ОГПУ в апреле 1927 г. монахи были подвергнуты уголовной репрессии в виде высылки из Пензенской губернии с лишением права проживания в городах Москве, Ленинграде, Харькове, Киеве, Одессе, Ростове-на-Дону и в губерниях указанных городов с прикреплением к определенному месту жительства сроком на 3 года.

В заключении о реабилитации, утвержденном заместителем прокурора РМ, старшем советником юстиции А.М. Базиным, говорится: «Анализ материалов уголовного дела свидетельствует о том, что вышеперечисленные служители религиозного культа – монахи Саровского монастыря подверглись высылке по религиозным мотивам, т.е. были подвергнуты политической репрессии». А стало быть Коковихин Мефодий Кузьмич, Кряжев Макарий Васильевич, Гарбузаров Леонид Петрович, Легостев Иерофей Павлович, Кокорев Степан Иванович (кстати, уроженец с. Пурдошки ныне Темниковского района РМ, казначей Саровского монастыря. – *Е.М.*) по настоящему делу признаются реабилитированными» (Там же).

В феврале 1922 г. ЦК РКП (б) направил губотделам по работе среди женщин и Мордовским секциям Пензенской, Симбирской, Нижегородской, Саратовской, Тамбовской, Уфимской, Челябинской, Алтайской губерний циркуляр, в котором говорилось, что «в общую работу среди женщин до сего времени не втянуты широкие слои мордовских трудящихся-женщин». Отдел ЦК РКП (б) по работе среди женщин совместно с Мордовской секцией ЦК РКП (б) предложили «начать эту работу, положив в основу в общем те же принципы и положения, по которым ведется работа среди русских женщин». ЦК считал необходимым «созвать уездные и губернские съезды морденок, проведя предварительно на местах широкую агитационную кампанию», «ввиду низкого культурного уровня мордовских крестьянок, вплоть до наличия пережитков языческих верований, поставить ударной задачей культурно-просветительную работу среди них, группируя их вокруг изб-читален, библиотек, клубов, народных домов». ЦК предписывал к этому делу «привлечь через губкомы и укомы РКП (б) всех партийных товарищей и через политпросветы культурных работников, знающих язык и быт мордовского населения», рекомендовал «ввиду незначительного знакомства с условиями и бытом жизни мордвин, приступить к изучению такового» (Ежова, Лопатова, Сластухин, 1964: 43).

Важную роль в развертывании пропаганды атеизма в массах сыграл созданный в 1925 г. Союз безбожников СССР с отделениями на местах, который возглавил Е.М. Ярославский – известный советский государственный и партийный деятель. В этом же году были сформированы губернские советы Союза безбожников, в том числе и в Пензенской губернии. Они, как правило, имели нацио-

нальные секции. Так, при Пензенском губсовете были созданы мордовская и еврейская секции. Мордовскую секцию возглавил инструктор губкома ВКП (б) Н.С. Шестов.

На местах проводились массовые антирелигиозные мероприятия. Например, в январе 1926 г. в городе Рузаевке был проведен антирелигиозный диспут с участием Е.М. Ярославского. В результате стационарная церковь была закрыта, превращена в красный уголок им. В.И. Ленина. 30 декабря 1926 г. ячейка безбожников службы тяги депо станции Рузаевка организовала массовую лекцию «О рождестве», которая сопровождалась световыми картинками при помощи проекционного фонаря. Во время лекции разгорелась дискуссия, и, судя по сообщению газеты «Завод и пашня» (13 января 1927 г.), силами рабочих религиозникам был дан отпор (Альмяшева, 1972: 71-72).

Коммунистическая партия не только неослабно контролировала «борьбу с религией», но и непосредственно руководила ее организацией, систематически обсуждала этот процесс на своих съездах, конференциях, совещаниях, на страницах партийной печати, направляя в эту сферу своей деятельности наиболее подготовленные кадры пропагандистов. Проблеме борьбы с религией пристальное внимание уделяли В.И. Ульянов (Ленин), Н.К. Крупская, И.И. Степанов-Скворцов, А.В. Луначарский, П.А. Красиков, М.Н. Покровский, М.И. Калинин, Н.А. Семашко и др.

Состоявшийся в июне 1929 г. II съезд Союза безбожников СССР принял решение о переименовании его в Союз воинствующих безбожников СССР, подчеркнув тем самым даже названием, что он в своей практической работе исходит из ленинских указаний о необходимости боевой, наступательной борьбы с религиозной идеологией во всех ее видах и формах.

К числу важных государственных актов по вопросам религии и церкви следует отнести и Постановление ВЦИК и СНК РСФСР от 8 апреля 1929 г. «О религиозных объединениях». Оно требовало, чтобы эти объединения были зарегистрированы в соответствующих государственных органах и занимались только удовлетворением религиозных потребностей верующих. Постановление разрешало церковную проповедь в храме, но она должна была носить чисто религиозный характер. Советское государство предоставляло возможность религиозным объединениям издавать церковные жур-

налы, календари и книги, необходимые для богослужебных целей (Коммунистическая партия и Советское правительство о религии и церкви, 1959: 78-93).

Взаимоотношения Советского государства и церкви в нашей стране можно разделить на два этапа, первый из которых следует назвать деструктивным, а второй – конструктивным. Конфронтационная позиция особенно проявилась в деятельности Поместного собора, открывшегося в августе 1917 г. и продолжавшегося до сентября 1918 года. Поместный собор восстановил патриаршество и избрал митрополита Московского Тихона (Белавина) Патриархом Московским и Всея Руси, который предал анафеме Советскую власть и всех, кто ее поддерживал. По его указанию при многих монастырях, соборах и церквях были созданы группы, призванные противодействовать всем мероприятиям Советской власти и в первую очередь отделению церкви от государства и школы от церкви.

Выступая 16 февраля 1918 г. с приветственной речью на открытии соединенного присутствия новых органов Высшего Церковного Управления (Священного Синода и Высшего Церковного Совета) Святейший Патриарх Тихон говорил: «Великие исторические события налагают и великую ответственность. Внемлите себе, чтобы не впасть в преткновение. Ныне совершается над Отечеством суд Божий, и суд начинается с дому Божия... Разрушен государственный строй, разрушается строй общественный, строй экономический, разрушаются устои семьи. Наш долг – стоя на твердом камне Христе – призывать всех к преданности вере, к верности канонам, к единству, порядку, труду» (Акты Святейшего Патриарха Тихона... С. 91). Эту патриаршую речь можно рассматривать как программу действий РПЦ в первые годы советской власти, когда новые условия церковной жизни потребовали от «архипастырей, пастырей и пасомых» чрезвычайных усилий для защиты веры.

Как отмечалось в заявлении Патриарха Тихона от 17 (30) сентября 1924 г. «церковь в настоящее время переживает беспрецедентное внешнее потрясение. Она лишена материальных средств существования, окружена атмосферой подозрительности и вражды, десятки епископов и сотни священников и мирян без суда, часть даже без объяснения причин, брошены в тюрьму, сосланы в отдаленнейшие области республики... Церкви закрываются, обращаются в клубы и кинематографы или отбираются у многочисленных право-

славных приходов для незначительных численно обновленческих групп; духовенство обложено непосильными налогами, терпит всевозможные стеснения в жилищах, и дети его изгоняются со службы и из учебных заведений...» (Там же: 337).

Летом 1921 г. Советскую Россию, только еще приступившую к преодолению послевоенной разрухи, поразила засуха, повлекшая за собой неурожай и голод. Техничко-экономическая отсталость народного хозяйства, особенно сельского, унаследованная от царской России, экономическая разруха, причиненная стране двумя тяжелыми войнами (Первой мировой и Гражданской), последствия неурожая 1920 г. – все эти обстоятельства усугубили тяжелые последствия засухи и неурожая. Особенно сильно засуха охватила Среднее и Нижнее Поволжье, Прикамье, Южный Урал – основную территорию традиционного проживания мордовского народа.

26 августа 1921 г. Оргбюро Самарского губкома РКП (б) в связи с Постановлениями Петроградской и Московской партийных организаций предложило всем коммунистам сдать золотые и серебряные вещи в фонд помощи голодающим. Отдельные случаи использования церковных ценностей на нужды борьбы с голодом наблюдались с конца 1921 года. Например, в Оренбургскую комиссию Помощи голодающим (Помгол) поступало серебро с икон для закупки одежды голодающим детям. Вопрос о более широком использовании церковных богатств для борьбы с голодом подняли в 1922 г. сами голодающие крестьяне, обращавшиеся с этой просьбой к духовенству и в органы Советской власти. Так, в январе 1922 г. представители крестьян Ардатовского и Сенгилеевского уездов Симбирской губернии обратились к председателю ВЦИК М.И. Калинину и председателю СНК В.И. Ульянову (Ленину) с письмом, в котором от имени населения голодающих губерний просили «обратить внимание на церковные ценности и принять меры к использованию их для нужд голодающих». Они предлагали призвать верующих к пожертвованию церковных ценностей для помощи голодающим. 7 и 9 февраля 1922 г. нижегородское духовенство постановило отдать для этих целей церковные ценности, не имеющие исторического значения, что вскоре было подтверждено собранием прихожан церковью Нижнего Новгорода (Чемерисский, 1962: 190-191).

Московская патриархия разрешила использовать в этих целях

мелкие и малоценные вещи из церковного имущества: золотой и серебряный лом, кольца и браслеты, подвешенные к иконам для украшения. Но от пожертвований драгоценных предметов богослужебного предназначения (оправа икон, лампы из драгоценных металлов и т.п.) церковь категорически отказалась. Общее собрание жителей эрзя-мордовского с. Старая Лебежайка Хвалынского уезда Саратовской губернии, заслушав доклад об изъятии церковных ценностей, единогласно постановило: «Беспрекословно изъять из нашей церкви, что имеется из золота и серебра, и отдать на борьбу с голодом, чем спасти жизни людей, а для исполнения религиозных требований можно заменить другими, более скромными предметами» (Там же: 196).

В ответ на декрет ВЦИК от 23 февраля 1922 г. об изъятии церковных ценностей для помощи голодающим Поволжья патриарх Тихон обратился к верующим и духовенству с воззванием, в котором говорилось: «Мы не можем одобрить изъятие из храмов, хотя и через добровольные пожертвования, священных предметов, употребление коих не для богослужебных целей воспрещается законами вселенской церкви и карается ею как святотатство: мирянам – отлучением от нее, священнослужителям – извержением из сана» (Там же: 199).

Сопrotивление изъятию церковных ценностей вызвало ряд судебных процессов над духовенством, в том числе патриархом Тихоном и его окружением. 16 июня 1923 г. он обратился в Верховный суд РСФСР с заявлением, в котором раскаивался в своих действиях, осуждал всякое сопротивление власти, злонамеренные против нее умышления, мятежи и просил об освобождении из-под стражи. Его просьба была судом удовлетворена. Признание патриархом Советской власти как законной, данной от Бога, было крайне важно новому правительству, но столь же необходимо и для самой РПЦ. Советское правительство понимало, что идти прямо на разрушение РПЦ опасно, ибо ее паства, составляющая подавляющее большинство населения страны, в случае необходимости могла подняться на борьбу, тем более что такие факты действительно имели место, в том числе и на территории Мордовии: крестьянские восстания в селах Яковщина Рузаевского, Лада и Пятинна Саранского (1918 г.), Большой Азясь Краснослободского (1919 г.) уездов и др.

7 апреля 1925 г. Тихон скончался. За несколько часов до смерти он передал своему помощнику митрополиту Петру завещание для обнародования, в котором высказывал одобрение Советской власти как власти народной. «Вознося молитвы наши о ниспослании благословения Божия на труд народов, объединивших силы свои во имя общего блага, - говорилось в нем, - мы призываем всех возлюбленных чад богохранимой церкви российской в сие ответственное время строительства общего благосостояния народа слиться с нами в горячей молитве ко Всевышнему о ниспослании помощи рабоче-крестьянской власти в ее трудах для общенародного блага. Призываем и церковно-приходские общины и особенно их исполнительные органы не допускать никаких поползновений неблагонамеренных людей в сторону антиправительственной деятельности, не питать надежд на возвращение монархического строя и убедиться в том, что советская власть – действительно народная рабочая крестьянская власть, а потому прочная и непоколебимая. Мы призываем выбирать в церковно-приходские советы людей достойных, честных и преданных православной церкви, не политиканствующих и искренне расположенных к советской власти. Деятельность православных общин должна быть направлена не в сторону политиканства, совершенно чуждого церкви Божией, а на укрепление веры православной, ибо враги святого православия – сектанты, католики, протестанты, обновленцы, безбожники и им подобные – стремятся использовать всякий момент в жизни православной церкви во вред ей» (ЦГА РМ. Фонд Р-267, оп. 1, д. 109, л. 8).

Патриарх Тихон в своем предсмертном завещании осуждал распространявшиеся слухи о том, что он на патриаршем посту не свободен «в распоряжении словом» своим и «даже совестью», что руководство РПЦ заселено «врагами народа» и лишено возможности общения с паствою, ею ведомою. «Мы объявляем за ложь и соблазн все измышления о несвободе нашей, - говорилось в завещании, - поелику нет на земле власти, которая могла бы связать нашу святительскую совесть и наше патриаршее слово» (Там же: 9 об.).

В своем предсмертном завещании патриарх Тихон выражал уверенность в том, что искреннее отношение к советской власти со стороны духовенства и православной паствы создадут между ними обстановку доверия. «Призывая на архипастырей, пастырей и вер-

ных нам чад благословение Божие, - сказано в заключительной части завещания, - со спокойной совестью, без боязни погрешить против святой веры, подчиниться советской власти не за страх, а за совесть, памятуя слова апостола «всякая душа да будет покорна высшим властям, ибо нет власти не от Бога», существующие же власти от Бога установлены. Вместе с этим мы выражаем твердую уверенность, что установка чистых, искренних отношений побудит нашу власть относиться к нам с полным доверием, даст нам возможность преподавать детям наших пасомых закон Божий, иметь богословские школы для подготовки пастырей, издавать в защиту православной веры книги и журналы. Всех же вас да укрепит Господь в преданности святой православной вере, церкви и ее иерархии. Божиею милостию смиренный Тихон, патриарх Московский и всея церкви Российской» (Там же: 10).

16 (29) июля 1927 г. патриарший местоблюститель РПЦ, впоследствии патриарх, митрополит Сергей и члены Священного Синода в «Послании пастырям и пастве» также осудили антисоветскую деятельность части духовенства и заявили о политической лояльности церкви Советской власти. Они заявили, что церковные деятели, выполняя волю патриарха Тихона, образовали Священный Синод и, стремясь легализовать РПЦ в СССР, призвали верующих стать «верными гражданами Советского Союза, лояльными к Советской Власти», пересмотреть свое отношение к установившейся системе государственного устройства. «Только кабинетные мечтатели могут думать, что такое огромное общество, как наша Православная Церковь со всей ее организацией, может существовать в государстве спокойно, закрывшись от власти. Теперь, когда наша Патриархия, - заявлялось в документе, - ... решительно и бесповоротно становится на путь лояльности, людям указанного настроения придется или переломить себя и, оставив свои политические симпатии дома, приносить в Церковь только веру и работать с нами только во имя веры, или... не мешать нам, устранившись временно от дела» (Акты...: 512).

Послание это многими видными представителями духовенства было воспринято не столько как верноподданническое заявление иерархов церкви и рядовых православных граждан СССР, как подчинение РПЦ Советскому государству. Они даже в мыслях не могли представить верховенство атеистически настроенной свет-

ской власти над Церковью, подчинение Царства Божия царству мира. Поэтому они оценили Послание как вероотступничество и предательство интересов Церкви и верующих. Нередко священники даже отказывались зачитывать его перед верующими. Но, как, к примеру, констатировал епископ Захарий, в Казанской епархии «все спокойно и тихо, и никто не восстает против митрополита Сергия» (Цыпин, 1999: 100; Попов, 2003: 79-80).

Убедившись в бесперспективности борьбы с Советской властью и опасаясь утратить влияние на верующих, церковь вынуждена была начать пересмотр своих политических позиций, который завершился переходом большинства представителей духовенства на позиции политической лояльности по отношению к советскому государственному и общественному строю, что можно считать началом второго этапа взаимоотношений между церковью и новой властью.

Пропаганду против Советской власти вело не все духовенство. В этой связи весьма любопытна анкета, которую составил игумен Саровского монастыря Руфин, в миру Родион Иванович Велькин, уроженец мокша-мордовского с. Юнки Краснослободского уезда (ныне Мордовские Юнки Торбеевского района РМ. – Е.М.), родившийся в 1859 г. в крестьянской семье, выпускник Пензенской учительской семинарии. На вопрос «Как Вы относитесь к декрету об отделении церкви от государства и школы от церкви?» он ответил: «Против ничего не имею». А на вопрос «Как Вы относитесь к советской власти?» записал: «Сделаю, как скажут» (Юрченков, 1993: 45).

Значительная часть духовенства, особенно та, которая входила в «Союз демократического духовенства и мирян», выражала недовольство антисоветской деятельностью церковного собора и патриарха. Эти представители церкви, получившие наименование «обновленцев», лидером которых был митрополит Введенский, понимали, что такая политика может оттолкнуть от церкви массы верующих, преданных Советской власти или лояльных с нею. Они не разделяли политической ставки Тихона на реставрацию монархии. В июле 1922 г. был обнародован так называемый «Меморандум трех» – заявление митрополита Владимирского Сергия, архиепископов Нижегородского Евдокима и Костромского Серафима о признании ими обновленного Высшего церковного управления

«единственной канонической церковной властью». На II Поместном соборе (Всероссийском церковном соборе), состоявшемся в Москве 29 апреля – 9 мая 1923 г., так называемое «демократическое» духовенство («обновленцы») осудило Тихона и лишило его патриаршего сана, объявив его «отступником от подлинных заветов Христа и предателем Церкви». Указанный собор устранил патриаршество как «монархически контрреволюционный способ управления церковью» (Правда о религии в СССР, 1959: 363).

Положение РПЦ усугублялось не только внешними, но и внутренними потрясениями, в первую очередь, обновленческим движением, начавшимся после ареста патриарха Тихона в мае 1922 года. С появлением в Москве «никем не выбранного и никем не назначенного» обновленческого Высшего Церковного управления (ВЦУ) староцерковное духовенство, особенно архипастыри и пастыри, оказались в нелегком положении. С одной стороны, государственные органы власти, особенно ОГПУ, требовали беспрекословной передачи всех церквей и полного подчинения духовенства обновленцам и ждали только повода, чтобы расправиться с противниками обновленческого ВЦУ. С другой стороны, большая часть духовенства не хотела менять староцерковные порядки, сохраняла верность Патриарху и отказывалась добровольно признавать неканоничное по своему происхождению и по своим действиям новое церковное управление, вводившее своими идеями и действиями в души верующих смятение. Многим радикально настроенным священнослужителям и верующим казалось, что обновленчество может привести к уничтожению самой веры, исчезновению в церкви благодати Божьей, а осуждение патриарха Тихона воспринималось ими как кощунство.

На указанном соборе обновленцами без всякого соглашения с другими Православными Церквями, с полным пренебрежением к вселенскому авторитету, неосмотрительно принимается решение о реформе календаря и переходе на григорианский стиль с 12 июня 1923 г. Они выступили также за исключение из церковного календаря святых «буржуазного происхождения», признали законность закрытия монастырей, разрешили духовенству повторно вступать в брак (Попов, 2003: 72).

Против обновления церкви выступили многие церковнослужители, рядовые верующие. В стране начали появляться «ката-

комбные церкви», «тайные священства», одной из них стала церковь в с. Ульяновка Ичалковского района, вскоре ликвидированная органами ОГПУ. Ярыми приверженцами смещенного патриарха были «старые девы» (мокш. *сире стирьхть*, эрз. *сыре тейтерть*), которых считали «божьими людьми». Они были в каждом мордовском селе и вели образ жизни сродни монашескому. В их кельи по ночам собирались верующие односельчане, сообща молились, читали религиозную литературу. Работники ОГПУ арестовывали их, отправляли в лагеря на Север, в Сибирь, Казахстан.

Массовое преследование верующих началось с 1924 года. До этого момента церковь претерпела ряд реквизиций: в 1918-1921 гг. Советская власть неоднократно проводила реквизиции земельных владений (прежде всего монастырских) и храмовых ценностей – окладов из драгоценных металлов, богослужебных сосудов. Первыми на территории Мордовии были закрыты Кимляйский и Знаменский монастыри, в обоих случаях в результате карательных экспедиций чекистов. Власть надеялась перевербовать верующих в обновленчество, но «успехи» на этом поприще оказались более чем скромными. Судя по отчетам оперуполномоченных силовых структур и сотрудников идеологических учреждений, в обновленчество удалось склонить не более 8-10 % прихожан, но и они стойкости не проявляли, возвращаясь при первой возможности в православие.

В 1924 г. за отказ признать обновленческих иерархов был закрыт Чуфаровский монастырь, в 1926 – Куриловский, в 1928 – Зиновский, Краснослободские Успенский и Спасо-Преображенский, Темниковский женский. Началось повсеместное закрытие приходских храмов. Во многих селах как русские, так и мордовские крестьяне поднимали самые настоящие бунты в защиту храмов (в русских селах Большие Манадыши, Пушкино, Лада, Резоватово, Пуза, в мордовских – Мокшалей, Дракино, Стандрово, Кученяево и др.), но отстоять свои храмы от посягательств советских властных структур они не могли. По самым скромным подсчетам, на территории Мордовии было уничтожено около 35 тыс. икон, 3,5 тыс. колоколов, 6,5 тыс. церковных книг. Из 640 храмов и 14 монастырей было уничтожено полностью 480 храмов и 3 монастыря, а остальные дошли до нас в виде руин. Закрывались храмы, открывались тюрьмы (Варсонофий, 2002: 197; Бахмустов, 2002: 83-84).

Типичным примером большевистской расправы над верую-

щими и служителями культа является судьба Свято-Тихвинского женского монастыря Саранского уезда Пензенской губернии, находящегося рядом с эрзя-мордовским с. Курилово (ныне в Ромодановском районе РМ. – *Е.М.*), по имени которого он называется также Куриловским. Краткая история его такова. Честь основания монастыря принадлежит помещику штаб-ротмистру А.В. Теплову – владельцу местности, занимавшейся Тихвинской обителью. В 1859 г. А.В. Теплов ходатайствовал перед Пензенской епархией об открытии в его имении при д. Курилово женской общины в честь и память преподобного Серафима Саровского. Пензенская епархия обратилась с соответствующим ходатайством в Святейший Синод, который дозволил А.В. Теплову устроить в его имении женскую общину под названием «Серафимовской». Тридцать лет спустя указом Святейшего Синода от 4 июля 1890 г. она была возведена в общежительный монастырь с наименованием Тихвинский в честь чтимой обителью Тихвинской иконы Божией Матери. Дальнейшим развитием и устройством этот монастырь обязан главным образом настоятельницам его и сестрам.

До 1918 г. Куриловский монастырь имел два храма, четыре двухэтажных корпуса, два деревянных флигеля, один дом на каменном фундаменте, амбар и следующие постройки вне ограды монастыря: двухэтажный каменный корпус (гостиница, в том числе помещение для монастырских священнослужителей) с разными надворными постройками и службами, в саду два деревянных флигеля, дом на пчельнике, флигель на скотном дворе с надворными постройками, два флигеля на конном дворе с надворными постройками и службами, кузницу и две бани, два хутора в окрестностях монастыря и подворье в г. Саранске. Монастырь владел 531 десятиной земли, в том числе: пахотной – 340 десятинами, сенокосной – 16, под лесом – 152, усадебной и неудобной – 23, обрабатывалась она сестрами монастыря при необходимой помощи наемных людей. Скота имелось в прежние годы до 40 лошадей и 50 коров, часть из которых, как и хлебных продуктов, отправлена на войну, а часть – изъята в революцию, после которой в 1917-1918 гг. земля и лес были национализированы, постройки на обоих хуторах, как и каменный двухэтажный корпус и весь черный двор с постройками на нем, порушены. Другой конфискованный двухэтажный каменный дом и гостиница со всеми при ней надворными постройками от-

даны под куриловскую школу. Количество сестер в монастыре в разные годы было неодинаково. Так, до 1917 г. число их доходило до 300 человек, а в 1923 г., по сведениям, данным последней настоятельницей игуменьей Антонией по требованию ОГПУ, было 177 человек, из них одна настоятельница, 96 монахинь, 80 послушниц, почти все крестьянского сословия и пролетарского класса (Бахмутов, 2000: 150-152).

С начала своего существования Куриловский монастырь не только развивал свое хозяйство, но и приходил на помощь государству и народу, принимал под свой кров малолетних сирот на воспитание и обучение до совершеннолетнего возраста, приучая их к хозяйству и разным рукоделиям, в неурожайные годы кормил голодающий народ из ближайших сел, во время войны с Японией и Германией направлял по несколько человек в качестве сестер милосердия для ухода за ранеными и больными воинами, помогал деньгами, скотом, хлебом, инвентарем, холстом, шитьем и вязанием из своего материала холодного и теплого белья, отправляя все это на фронт и в лазареты. В Гражданскую войну также принимал участие, направляя сестер милосердия в лазареты и казармы г. Саранска, на молочную ферму и семенную станцию. В 1919 г. монастырь принял 228-й эвакуационный военный госпиталь, который обслуживали сестры монастыря, а по его отъезду – Кронштадский детский приют, на место которого в 1921 г. в стенах монастыря был размещен детский приют № 3 из г. Саранска, который также обслуживали сестры милосердия (Там же: 151-153).

В 1918 г. Куриловский монастырь сделал первую попытку зарегистрироваться в качестве сельскохозяйственной артели, но просьба монахинь встретила крайне враждебное отношение со стороны Саранского съезда Советов, отказавшего в реорганизации нескольким женским монастырям: вместе с Куриловским такую же просьбу подавали в Совет Чуфаровская и Зиновская обители. В этом году в реквизированных зданиях Куриловского монастыря возникала первая крестьянская коммуна, вскоре распавшаяся. Вторая крестьянская коммуна тоже просуществовала недолго, до 1926 г., распавшись по самым прозаическим причинам. Как доносил в Саранск представитель местной власти, «при Куриловском монастыре была коммуна, но теперь она распалась и израсходовала 26 тыс. рублей... Главная причина распада коммуны – пьянка. Бы-

ли случаи, когда коммунары на двух тракторах ездили выпивать за 20-50 верст». Пропив деньги, коммунары промотали затем и все имущество, захваченное у монастыря (Там же: 155-156).

В 1919 г. Тихвинский монастырь вместе с прилежащими селами Старое и Новое Курилово, Курган был преобразован по инициативе местных советских властей в сельскохозяйственное товарищество под названием Курилово-Тихвинское из 192 членов, из которых 136 человек трудоспособных обязались содержать на свои средства 17 человек нетрудоспособных. Председателем товарищества была избрана игуменья монастыря Антония Тимошина. В качестве трудовой артели в 1922 г. при волостном землеустройстве указанное товарищество было наделено землей в количестве 100 десятин, из них 75 – пахотных, 4 – для выгона, 5 – усадебных и 16 – неудобной. Сельское хозяйство в монастыре как ранее, так и в 1923 г. продолжалось на культурной почве; садоводство, огородничество, пчеловодство числились в Саранском землеуправлении показательными. Государственные повинности выполнялись аккуратно.

В 1923 г. игуменья монастыря стала монахиня Илария (Ирина Ефимовна Бахилина, уроженка эрзя-мордовского с. Болдасево, что ныне в Ичалковском районе РМ. – *Е.М.*). В должность благочинной она была поставлена указом епископа Пензенского Бориса. Важным лицом в монастыре была казначея монахиня Клеопатра (Ольга Николаевна Трямкина, уроженка эрзя-мордовского с. Сабасево (ныне в Кочкуровском районе РМ. – *Е.М.*), исполнявшая казначейские обязанности в 1921-1926 годы.

В январе 1924 г. в Куриловский монастырь были переведены последние монахини Чуфаровского Свято-Троицкого монастыря, находившегося в пяти километрах от Курилова, изгнанные из своей обители по решению Пензенской прокуратуры, освобождавшей место для размещения Саранской тюрьмы. Всего в Курилово прибыли 100 человек, для 17 из которых места в монастыре не нашлось. Чуфаровская игуменья Маврикия вскорепустила их жить по окрестным селам. В ведении самих куриловских монахинь оставалось тогда всего два келейных корпуса, в которых оба монастыря сумели разместиться только по «казарменной» методе, соорудив трехъярусные нары. Весь 1924 г., а затем и 1925 г. прошли в непрерывных провокациях местных властей против инокинь. Советские работники даже пытались склонить монахинь иконописиц к созданию

политической плакатной продукции, идти художницами в советские учреждения, от чего они категорически отказывались, отвечая: «Лучше помрем с голоду, а туда работать не пойдём». Чтобы хоть как-то просуществовать, игуменьи отправляли монахинь собирать милостыню (Там же: 155-156).

Достичь компромисса с властями игуменьям не удавалось в том числе и по той причине, что оба монастыря (Куриловский и Чуфаровский) решительно отвергали сотрудничество с обновленческой церковью, предпочитая оставаться в Тихоновском направлении, которое преследовалось как центральными, так и местными властями. В 1926 г. власти предприняли решительные шаги по закрытию Куриловского монастыря, позволив лишь некоторым инокиням, не имевшим в миру родственников и близких, пожить в бывшей обители до мая 1927 года. Но даже в конце 1927 – начале 1928 г. отдельные монахини упорно не желали расставаться с родной обителью, в которой прожили практически всю жизнь, с детского возраста. Дальнейшая судьба насельниц неясна. По преданиям, многие из них осели в ближайших селах, иные подверглись репрессиям, некоторые предпочли навсегда покинуть Пензенскую губернию в поисках лучшей доли.

По данным на 1925 г., основная масса насельниц монастыря (159 человек) происходила из крестьян, 3 – из мещан, кроме того, на содержании обители находились 2 девочки (12 и 14 лет). По этой же анкете, составленной в 1925 г., можно выяснить географические и этнографические особенности насельниц монастыря: среди монахинь были представительницы трех губерний: Пензенской (Саранск – 7, Козловка – 8, Атемар – 4, Скрябино, Кузовка – по 3, Гузынцы, Салма, Курилово, Висловка – по 2 человека, Сабаево, Курган, Ивановка, Пушкино, Обуховка, Чуфарово, Старое Шайгово, Лемдья, Большой Азясь, Семилей, Сучкино (Новотроицк) – по 1 человеку), Симбирской (Медаево – 6, Болдасево – 5, Наченалы – 4, Луньга, Шугурово, Найман – по 3, Косогоры, Судосево – по 2, Сыреси, Люли, Кочки, Шейн-Майдан, Пермиси, Большие Манадыши, Низовка, Лобаски – по 1), Нижегородской (Кендя, Ичалки, Пеля Хованская – по 2). Только 2 были издалека – из Мариуполя Оренбургской губернии. Монахини никак не фиксировали этнический состав, но если судить по селам, откуда они прибыли (эрзя-мордовские села Козловка, Гузынцы, Курилово, Сабаево, Семилей,

Болдасево, Луныга, Шугурово, Найман, Судосево, Сыреси, Пермиси, Низовка, Лобаски, Кендя, Ичалки, мокша-мордовские села Старое Шайгово, Лемдяй), и по их фамилиям, мордочков среди постриженных инокинь было довольно много.

Судя по списку 1919 г., куда был внесен весь состав общины, организовавшей сельскохозяйственную артель, значились (не считая монахинь, фигурировавших только под именами) 154 послушницы, в том числе Аверькина, Автайкина, Алдаева, Бекшаева, Ботяева, Ерошкина, Каляпина, Кексина, Кильдишева, Косолапова, Кручинкина, Кувакина, Лашманова, Липатова, Луканькина, Надешкина, Названова, Наземкина, Нуштайкина, Нуянзина, Русяева, Савкина, Сураева, Феодоськина, Филькина, Харюткина, Цыпина, Чалдаева, Чекина, Яркина и др. Любопытен образовательный ценз: грамотными в монастыре были все, даже послушницы, которых в 1925 г. насчитывалось 73 человека (Бахмутов, 2000: 946-948).

С самого начала своего существования Советское государство представляло собой попытку практической реализации идеологической доктрины в виде марксизма-ленинизма, возведенного в ранг государственной идеологии. Вопросам идеологической работы уделялось особое, повышенное внимание, причем вольная интерпретация или даже творческое переосмысление теоретического наследия классиков марксизма-ленинизма жестко пресекались властными структурами на всех уровнях. Атеистическая работа приобретала все более наступательный, непримиримый характер. Особенно это проявилось в годы коллективизации сельского хозяйства, когда многие храмы были закрыты или попросту разрушены, другие отданы под хозяйственные объекты, перестроены под школы и клубы. В периодической печати тех лет, а также в работах многих историков, обществоведов массовое закрытие храмов, имевшее место в 1929-1930-х гг., трактуется как широкое всенародное движение, рост атеистического сознания рабочих и крестьян, трудовой интеллигенции, яркое достижение массово-политической работы Союза воинствующих безбожников, хотя это было не так. О том, что административные, силовые меры в этом процессе часто преобладали, свидетельствует немало документов.

К примеру, в Мордовии количество церквей к 1936 г. уменьшилось до 577 (из них в 1934 г. действовали 225), через год их осталось 136, еще через год – 1. В Саранске из 16 церквей к 1934 г.

оставались нетронутыми 6, в том числе 3 действующие, в 1936 г. функционировали только 2 церкви. На начало 1944 г. в Мордовии вообще не оставалось ни одного действующего церковного прихода. Все монастыри были закрыты еще раньше (Бахмутов, Лап-тун, 1991: 127-130; Белкин, 1992: 19).

В 1918 г. в РСФСР было расстреляно три тысячи священно-служителей. Из 130 архиереев РПЦ, составлявших ее епископат в канун событий 1917 г., к 1943 г. в живых и вне зон ГУЛАГа оставалось всего 4 человека, да и те прошли ранее через муки советской инквизиции. Цифрами репрессий особенно поражают 1930-е годы. В 1937 г. православного духовенства было репрессировано 136 900 человек (из них расстреляно 85 300), в 1938 г. – 28 300 (расстреляно 21 500), в 1939 г. – 1 500 (расстреляно 900). Сокращение цифр означало не ослабление репрессий, а то, что расстреливать было уже почти некого. И в 1944-1946 гг. было казнено примерно 100 священнослужителей (Наумов, 1996: 1; Красиков, 1996: 3; Не дай бог! 1996, 1 июня).

Коллективизация сельского хозяйства была процессом сложным, трудным, многозначным, крайне противоречивым, нередко сопровождавшимся открытыми выступлениями против колхозов. Так, некоторая часть женщин ряда сел Кочкуровского района РМ в 1929 г. препятствовала выделению земли колхозу (с. Новая Пырма), обмену семян (с. Подлесная Тавла); в с. Кочкурово женщины разобрали собранные для колхоза сохи. Имели место антиколхозные выступления женщин-крестьянок сел Каласево, Луньга, Мурзы, Селище в Козловском районе (ныне первые три в Ардатовском, а четвертое в Атяшевском районах РМ. – Е.М.) и ряде других. В эрзя-мордовском с. Атингеево Лукояновского района Нижегородской области в момент созыва перевыборного собрания была инсценирована «всенощная», несмотря на отсутствие праздничных дней. Установкой кулака было «протащить» в Совет своих ставленников (Бутусов, 1957: 57; Климкина, 1976: 93).

В деле атеизации большое значение Коммунистическая партия и Советское государство придавали повышению культурного уровня народов страны, особенно ликвидации неграмотности. В «Постановлении Совета Народных Комиссаров о ликвидации неграмотности среди населения РСФСР», принятом 26 декабря 1919 г., говорилось о необходимости для этой цели «использовать народ-

ные дома, церкви, клубы, частные дома, подходящие помещения на фабриках, заводах и в советских учреждениях и т.п.» (Культурное строительство в Мордовской АССР, 1986: 27-28).

Наряду с индустриализацией и коллективизацией осуществлялась культурная революция. В «Докладе о хозяйственном и культурном состоянии Мордовской Автономной области», направленном во ВЦИК Мордовским облисполкомом в 1930 г., говорилось: «Хозяйственная и культурная отсталость мордовской деревни явились следствием того, что царское правительство держало мордовскую национальность, как и другие национальности, в темноте и невежестве. Среди мордвы твердой рукой царского правительства проводилась русификаторская политика. Вместо школ и больниц строилось множество церквей и монастырей. Ведь совершенно неслучайно, что в пределах области было до 16 монастырей, причем имелся и такой монастырь, как Саровский. В мордовской деревне можно встретить церкви, которые строились по плану московского храма Христа Спасителя (село Новые Выселки), и в то же время очень много населенных пунктов, где избы топят по-черному» (ГА РФ. Фонд 1235, оп. 124, д. 158, л. 51).

Активизировалась работа по культурному строительству на селе, открывались дома крестьянина, избы-читальни, новые школы, библиотеки, клубы и другие очаги культуры и грамоты. Так, 19 января 1924 г. состоялось открытие в с. Курилово (ныне Ромодановского района РМ. – Е.М.) Дома крестьянина. «Нельзя не отметить это отрадное явление в глухом мордовском углу, где до сих пор «рассадником света» являлся монастырь да местные шептуны-всезнайки, - писала газета «Завод и пашня». - Открытие носило праздничный вид: присутствовали граждане двух обществ от мала до велика. Оказана поддержка на первое время дровами, и со слов посетителей можно полагать, что и в будущем крестьяне свой дом не забудут. При Доме имеется библиотека (около 200 книг), имеются журналы, выписаны газеты «Трудовая правда», «Беднота», «Завод и пашня»... Дом посещается охотно... Пожелаем Дому крестьянина, единственному культурному лучу нашего села, осветить хотя бы часть темного мордовского уголка. И надеемся, что это доброе начинание послужит примером для окружающих сел» (Культурное строительство в Мордовской АССР, 1986: 303).

В избе-читальне с. Семилей Саранского уезда Пензенской гу-

бернии (ныне Кочкуровского района РМ. – Е.М.), открывшейся в 1926 г., был налажен драматический кружок. «Теперь, - сообщал корреспондент из этого села, - каждое воскресенье у нас ставятся спектакли, благодаря чему посещаемость избы-читальни, особенно молодежью, увеличивается. Обращено внимание на работу справочного стола, поскольку население все более и более обращается за справками и для написания различных заявлений; заявлений пишется 15-20, справок выдается 10-20 в день. Сама изба-читальня к зиме оборудована. Работа с каждым днем оживает» (Там же: 307).

Президиум Мордовского облисполкома 16 ноября 1930 г. принял постановление о медико-санитарном обслуживании мордвы и татар и подготовке медработников из национальных меньшинств, в котором говорилось о необходимости «одновременно во всех национальных районах усилить профилактическую и санитарно-просветительную работу, ведя упорную борьбу с бабками и знахарством» (Там же: 338).

В Письме заместителя наркома просвещения РСФСР Н.К. Крупской секретарю Мордовского обкома ВКП (б) И.А. Кузнецову и Председателю Совнаркома МАССР В.В. Верендякину о работе по ликвидации неграмотности в Мордовии от 31 января 1939 г. отмечалось, что в этой сфере «картина крайне неприглядная». «Из 77 661 чел. неграмотных обучается только 31 446 чел. Не полностью охвачены обучением даже допризывники: из 368 неграмотных и 1 265 малограмотных допризывников учатся только 187 и 669. Все это говорит о том, что в Мордовской республике срывается последний срок для завершения ликвидации неграмотности – 1 мая 1939 года... В Мордовской АССР вопросы ликвидации неграмотности не обсуждались даже в обкоме партии и СНК... Прошу вас, - писала Н.К. Крупская, - принять меры к коренному улучшению дела ликвидации неграмотности в республике, обеспечивающие охват и обучение всех неграмотных к 1 мая 1939 г., поставив меня в известность о ваших решениях» (Там же: 84-85).

Разумеется, не способствовали росту атеизма и нарушения социалистической законности, имевшие место в 1930-х годах. Примерно с конца 1934 и по 1937 год включительно наблюдалось заметное ослабление атеистической работы вообще и деятельности Союза воинствующих безбожников (СВБ) в частности. Число членов СВБ к 1937 г. сократилось почти вдвое (Коновалов, 1967:

91-92).

Годы коллективизации сельского хозяйства были временем высшего столкновения традиций и новаций, высочайшей степени конфронтации между старым и новым, между верностью мордовского крестьянства обычаям предков и «предлагаемым» советскими властными структурами новым, еще неизведанным образом жизни. Коллективизация сопровождалась разного рода сопротивлением, как активным (открытые выступления, убийства и нападения на должностных лиц, бунты и мятежи, бандитизм, позднее – плохое качество работы, воровство), так и пассивным (слухи или пророчества, особенно религиозные, в том числе о пришествии Антихриста-Сталина). В процессе коллективизации деревня подверглась массовой атаке со стороны городской культуры и «прогрессивного поведения», была деморализована.

В ряде регионов Советского Союза, в том числе в Мордовии, женщины все еще сохраняли многие черты стародавнего жизненного уклада как в области духовной, так и материальной культуры, соблюдали дедовские верования и обычаи, пряли и ткали собственный холст, изготавливали традиционную обувь. Правда, молодежь уже все более ориентировалась на городскую моду, но это скорее воспринималось как вызов крестьянскому обществу, нежели как естественное развитие этнической культуры.

Несмотря на то, что перед Великой Отечественной войной в течение двух десятилетий велась активная атеистическая работа, причем не только идеологического характера, когда целое поколение верующих людей так или иначе «сошло на нет», религиозно-мистические настроения усилились и получили достаточно широкое распространение среди советских граждан. Если принципы социализма сами по себе не рождали и не могли рождать религиозные начала, не приводили и не могли приводить к их оживлению и тем более усилению, то отступления от этих принципов, особенно те, которые искажали их, деформировали, извращали их природу, приводили к тому, что социальная жизнь воспринималась как непонятная, чуждая, антигуманная сила, превращавшая нередко человека, по печально известному выражению Берия, в «лагерную пыль».

В экстремальных условиях войны стали появляться различные «письма с неба», «святые письма», содержавшие в основном интерпретацию Библии, согласно которым Советская власть долж-

на быть свергнута. Но они исходили, как правило, из сектантской среды и не отражали официальную позицию РПЦ (Сомов, 2001: 194).

Как известно, РПЦ с самого начала войны заявила о своей патриотической позиции, а местоблюститель патриаршего престола митрополит Сергей разослал по епархиям воззвание с призывом мобилизовать народ против фашистской агрессии. РПЦ занималась не только сбором средств в Фонд обороны, но и использовала религиозную идеологию для повышения морально-волевого духа воюющего народа, отчетливо понимая, что человек и государство сильны не только оружием, но и духом, духовным единением. Учитывая это, можно говорить, что роль ВКП (б) в идеологической пропаганде во время войны была подавляющей, но не единственной. РПЦ также оказывала немаловажное влияние на настроение в обществе и представляла собой политическую силу. Эта сила была поставлена на службу государству окончательно только в 1943 г. после встречи И.В. Сталина с митрополитом Сергием.

Лишь в 1943-1944 гг., в разгар Великой Отечественной войны, религиозная политика государства претерпела некоторые изменения. Стремясь использовать патриотические чувства верующих и пытаясь убедить западных союзников в своем уважении к религии, И.В. Сталин позволил в ответ на многочисленные ходатайства вновь открыть для культа ряд разоренных ранее храмов. На волне указанных перемен начали открываться и некоторые храмы Мордовии. К концу 1947 г. в республике стало действовать 27 церквей, зарегистрировано 39 священнослужителей (Белкин, 1992: 19). В 1947 г. был распущен Союз воинствующих безбожников СССР в связи с образованием Всесоюзного общества «Знание», которому передавались функции распространения научно-атеистических знаний. Тогда же были созданы Совет по делам РПЦ и Совет по делам религиозных культов при Правительстве СССР. Одной из важнейших задач, поставленных перед ними, была подготовка «советского» духовенства – новых кадров послушных священнослужителей вместо павших жертвами коммунистических репрессий в предыдущий период.

Поддержка церкви во многом способствовала окончательному успеху в войне с Германией. Но хотя наша страна и вышла победительницей в Великой Отечественной войне, победа эта досталась

ценой огромных лишений и жертв, что, естественно, не способствовало росту атеизма. Неисчислимы страдания и потери, выпавшие на долю советского народа в годы войны, трудности первых послевоенных лет содействовали оживлению религиозных настроений, создавали благоприятную почву для активизации церкви и различных сект.

7 июля 1954 г. ЦК КПСС принимает Постановление «О крупных недостатках в научно-атеистической пропаганде и мерах ее улучшения», в констатирующей части которого отмечает, что многие партийные организации неудовлетворительно осуществляли руководство научно-атеистической пропагандой среди населения, в результате чего этот «важнейший участок идеологической работы находится в запущенном состоянии». В то же время церковь и различные религиозные секты значительно оживили свою деятельность, укрепили свои кадры. В результате активизации деятельности церкви, говорилось в постановлении, «наблюдается увеличение количества граждан, соблюдающих религиозные обряды», оживляется паломничество к так называемым «святым местам», в том числе на «Николину гору» в Сурском районе Ульяновской области. ЦК КПСС обязывало ЦК компартий союзных республик, крайкомы и обкомы КПСС «покончить с запущенностью антирелигиозной работы, развернуть научно-атеистическую пропаганду, уделяя особое внимание проведению ее среди наиболее отсталой части населения, находящейся в плену религиозных верований и предрассудков» (О религии и церкви. Сборник документов, 1965: 71-77)

Начиналась очередная волна гонений на церковь, получившая название «хрущевской». 10 ноября этого же года принимается новое Постановление ЦК КПСС, называвшееся «Об ошибках в проведении научно-атеистической пропаганды среди населения», в котором говорилось о том, что за последнее время в научно-атеистической пропаганде «в ряде мест допускаются грубые ошибки». Вместо развертывания систематической кропотливой работы по пропаганде естественно-научных знаний и идейной борьбы с религией, в отдельных центральных и местных газетах, а также в выступлениях некоторых лекторов и докладчиков допускались оскорбительные выпады против духовенства и верующих, исполнявших религиозные обряды. Имели место случаи, когда на страницах печати и в устных выступлениях пропагандистов некоторые служители рели-

гиозных культов и верующие без всякого на то основания изображались людьми, не заслуживавшими политического доверия.

В ряде районов со стороны местных организаций и отдельных лиц допускались случаи административного вмешательства в деятельность религиозных объединений и групп, а также грубого отношения к духовенству. К выступлениям в печати, лекциям и докладам нередко допускались невежественные в науке и в вопросах атеистической пропаганды люди, а подчас и халтурщики, знающие, главным образом, лишь анекдоты и басни о церковнослужителях. «Такой безответственный подход к отбору авторов статей, лекторов, докладчиков и отсутствие надлежащего контроля со стороны партийных организаций за правильным направлением научно-атеистической пропаганды, - сказано в постановлении, - наносит серьезный ущерб воспитательной, культурно-просветительной работе, проводимой среди населения».

ЦК КПСС обязывало обкомы, крайкомы, ЦК компартий союзных республик и все партийные организации «решительно устранить ошибки в атеистической пропаганде и впредь ни в коем случае не допускать каких-либо оскорблений чувств верующих и церковнослужителей, а также административного вмешательства в деятельность церкви». В постановлении подчеркивалось, что если по отношению к государству религия является частным делом и поэтому церковь отделена от государства, «то Коммунистическая партия, опирающаяся на единственно верное научное мировоззрение – марксизм-ленинизм и его теоретическую основу – диалектический материализм, – не может безучастно, нейтрально относиться к религии, как к идеологии, ничего общего не имеющей с наукой» (Там же: 80).

В декабре 1965 г. на базе Совета по делам Русской православной церкви и Совета по делам религиозных культов был образован единый Совет по делам религий при Совете Министров СССР, призванный вести контроль за выполнением законодательства о культах. В последующих партийных документах, а именно в Постановлении ЦК КПСС «О задачах партийной пропаганды в современных условиях» (9 января 1960 г.), в Программе и Уставе КПСС, принятых на XXII съезде партии (1961 г.), в Постановлении Пленума ЦК КПСС «Об очередных задачах идеологической работы партии» (18-21 июня 1963 г.), в разработанных Идеологической комиссией ЦК

КПСС «Мероприятиях по усилению атеистического воспитания населения» и др., содержались установки овладевать марксистско-ленинской теорией, вести решительную борьбу с религиозными предрассудками, шире развернуть научно-атеистическую работу, усилить контроль по ограждению детей и подростков от влияния церковников, от принуждения родителями детей к совершению ими обрядов (Там же: 82-92).

Хотя идеологический прессинг – характерная черта Советского государственного и общественного строя на протяжении всех лет его существования, тем не менее в его истории были периоды, когда он несколько ослабевал и марксистско-ленинской идеологией приходилось жертвовать (при нэпе, военных тяготах 1940-х годов, отчасти при «оттепели», «перестройке»), что давало импульс к активизации религиозной жизни. Однако это не дает оснований полагать, что КПСС меняла генеральную линию по отношению к религии и церкви, отказывалась от необходимости систематического ведения широкой научно-атеистической пропаганды. Сужение сферы деятельности религиозных организаций, церкви представлялось закономерной и усиливающейся тенденцией развития советского общества и доказывалось количественными показателями. Достижения на антирелигиозном фронте обосновывались цифровым соотношением действующих и закрытых храмов.

В интересах государства было ограничить число храмов и религиозных обществ, групп. Путем административно-командного регулирования власти фиксировали определенное количество храмов (с их точки зрения достаточное для представителей определенной конфессии) и не допускали регистрации новых религиозных объединений. Вероятно, местные власти получали недвусмысленные указания относительно того, какое число молельных помещений для верующих той или иной конфессии можно было зарегистрировать. В 1955 г. произошли изменения законодательного характера, призванные упорядочить, регламентировать деятельность религиозных групп и обществ, действовавших де-факто, отмечая их существование юридически. В законе было четко оговорено, что регистрации не подлежали группы, не имевшие храма или созданные «без разрешения, в неустановленном порядке» (Гусева, 2001: 52-57).

Сталинские репрессии нагнетали атмосферу подозрительно-

сти, безысходности, страха перед будущим, неуверенности в себе, сеяли тревогу и панику среди населения, чувства бессилия перед тоталитарным режимом, что, естественно, не только не способствовало росту массового атеизма, но, наоборот, усиливало влияние религии, стремление замкнуться в себе, уйти от «мирской» жизни, уповать на Бога, соотнести страдания свои и своих близких со страданиями Христа, слиться с себе подобными, раствориться в общей массе, забыться в коллективном процессе религиозного сопереживания. Ведь религия – не только вера в сверхъестественные силы, она есть и определенное направление чувств, мистическое настроение, психологический комплекс, дающий верующим умирление, успокоение, растроганность, облегчение от молитвы, исповеди, особенно тогда, когда человек попадает в беду, переживает личные неурядицы, горе, несчастье, одиночество.

Нарушения социалистической законности, массовые и длительные репрессии периода культа личности Сталина, сам этот культ, как и породившая его тоталитарная система в целом, создавали не только эмоционально-психологический фон, но и социальную почву для бытия и воспроизводства религии, хотя властные структуры стремились всячески продемонстрировать массовость отхода от нее, а «причины живучести религиозных пережитков» объясняли «деятельностью специальных религиозных организаций, церквей», «модернизацией религиозной идеологии», «буржуазной пропагандой», «идеологическими диверсиями империализма» (Евдокимов, 1967: 108).

Церкви обычно закрывали не в результате воздействия на население антирелигиозной агитации и пропаганды, как объявлялось официально, а посредством прямого административного вмешательства. Верующие были крайне недовольны политикой органов государственной власти по отношению к религии. Многие из них активно сопротивлялись творившемуся произволу, смело отстаивая свое право отправлять религиозный культ, некоторые даже шли на конфликт с властями. В отдельных случаях верующим удавалось уберечь от ликвидации некоторые храмы.

Приведем только один пример, а именно самоотверженную борьбу жителей с. Андреевка (в нем проживают мордва-эрзя и русские) Ардатовского района Мордовии за свою церковь. Уроженка этого села С.В. Маркина (1903 г. рожд.) рассказывала: «За церковь

нашу, когда ее закрыть хотели, все сельчане наши, православные, стояли и страдание принимали. Дашенька Майорова в тюрьме сидела, как самая ретивая защитница Храма Божьего. И отец Евгений пострадал много: и сажали его, и на Кирию на принудработы гоняли в войну. Помню, когда колокола снимать хотели и разбить, Мишка Нешин председателем был тогда, а Додонов Андрей – секретарем. Додонов-то полез колокола снимать, а жена его свое дитяtko малое на то место, куда колокола должны были упасть, положила. Так и ушли те ни с чем. Крепка была вера в народе. А наутро приехали из Ардатова, поснимали и разбили все. Много колоколов было, и караульный был, каждый час, бывало, отстукивал» (Депутатов, 1993: 3).

В эрзя-мордовском с. Суродеевка этого же района 25 августа 1931 г. сельсовет приказал церковному совету службу прекратить в связи с эпидемией дезинтерии в д. Трепаловке. кстати никакого отношения к этому приходу не имевшей. В сентябре очаг заболевания был ликвидирован, но храм так и не открыли, несмотря на настоячивые просьбы верующих. Им ответили, что в районе появился сыпной тиф. Спустя некоторое время жители села свое ходатайство возобновили. Но заместитель председателя Ардатовского райисполкома Юрлов на прошении церковного совета наложил следующую резолюцию: «Ввиду эпидемии оспы церковь открыта быть не может». Между тем, ни в Суродеевке, ни в соседних селах никаких эпидемий не было (СЕВ. 1995. № 8-10: 16).

А вот типичный пример, проливающий свет на то, как собирались подписи «жителей» села для закрытия церкви. В эрзя-мордовском с. Дубенки Дубенского района РМ колхоз решил использовать церковное здание под зернохранилище, но прихожане запротестовали. Колхоз не отступал, но решение надо было «узаконить», т.е. провести через общее собрание колхозников. Такое решение было принято и подписи собраны, но каким образом? Дело в том, что в собрании в основном участвовало верующее меньшинство, не поддержавшее решение правления колхоза. Большинство же подписантов (служащие, члены партии), никакого отношения к приходу не имевшие и даже не проживавшие в Дубенках, проголосовали «за» и поставили свои подписи под этим решением (Там же: 16-17).

В тех населенных пунктах, где храмы были закрыты, многие верующие продолжали молиться и исполнять религиозные обряды тайно. Так, в мокша-мордовском с. Муравьевка Рузаевского района

Мордовии, как рассказывала одна из старожилок села Анастасия Сарасова, когда «церковь закрыли, люди стали тайком собираться и молиться по домам. За то, что коммунист или комсомолец обвенчался, ребенка крестил, их из партии, комсомола выгоняли. А ведь все равно и венчались, и дети почти все крещеные. Я приводила тайком батюшку из соседнего села, он проводил обряд. Так что Бога мы никогда не забывали. А тех коммунистов, что приезжали с церковей колокола снимать, церкви закрывать, ни в один дом в селе ночевать не пускали, крестьяне ни куска хлеба, ни кружки воды им не давали – такой была у людей ненависть к разрушителям» (Епишин, 1992: 3).

В советское время были осквернены многие святые места, которые служили объектом поклонения верующих с давних времен. Например, в окрестностях мокша-мордовского с. Мордовский Пимбур Зубово-Полянского района Мордовии имелся святой источник. В нем, согласно легенде, в далеком прошлом была найдена икона Казанской Божьей Матери. Местные крестьяне соорудили часовню рядом со святым источником-родником, там ежегодно проводили торжественные службы в честь иконы. Традиция эта соблюдалась вплоть до 1930-х гг., когда часовню разобрали, а родник забили мусором и сровняли с землей. Только в годы Великой Отечественной войны верующим негласно разрешили очистить источник от хлама и тайком служить возле него обедни. Но традицию возродили ненадолго. Через год-другой после окончания войны из райкома пришло указание источник закрыть. При этом больше всего отличились атеисты-комсомольцы. Чего они только не кидали в родник: мусор, тряпье, навоз, а потом и вовсе сровняли с землей. Но сельчане упорствовали. Каждый год накануне праздника иконы Казанской Божьей Матери старушки очищали источник, а потом проводили службу. Ни предупреждения, ни угрозы и даже аресты не могли остановить верующих. В настоящее время святой источник является их гордостью, соблюдается и давняя традиция (Разгадов, 1996: 4).

Аналогичный «святой родник» имеется в окрестностях эрзя-мордовского с. Дюрки Атяшевского района РМ. Когда точно на этом месте возник святой источник, теперь никто не помнит. Но в том, что уже более века он существует, теперь никто не сомневается. Из поколения в поколение в этом селе рассказывают легенду,

что на месте нынешнего святого источника когда-то был сад, принадлежавший здешнему купцу. И вот однажды по Божьей воле в сад вошла девушка-эрзянка и случайно нашла образ (икону) Пресвятой Богородицы Неопалимая купина. Как только она подняла с земли образ, из-под него забил источник. По церковной традиции на этом месте следовало воздвигнуть храм. Но купец, прознав про находку, воспротивился, выкупил у девушки икону, а ей строго-настрого наказал, чтобы никому не рассказывала о происшедшем. Пожалев свои имения и продав икону в Симбирске (ныне Ульяновск), купец не остался без возмездия. Господь наказал его: на когда-то ровных площадях сада купца возник овраг. Да и девушка не смогла скрыть от народа святое место. Люди стали посещать святой источник. Вначале построили здесь колодец, а потом через много лет и часовню. Деревенские бабушки приходили к этому источнику «просить дождя». Любопытные пытали водицу на вкус и нахваливали.

В советское время он оказался запущенным и загаженным. Всякие молебны возле него не позволялись местными сельскими властями. Но в постсоветское время Святой источник в честь чудотворной иконы «Неопалимая Купина», прославившийся своей целебностью, по инициативе православных дюркинских крестьян был восстановлен и облагорожен. С разных мест не только Атяшевского района, но и из-за его пределов, сюда приезжают люди за исцелением. Причем многие, как рассказывали мне местные жители, исцеляются от тяжелых недугов. Помощь строительными материалами в восстановлении источника оказало правление СХПК им. А.Т. Куняева, бывшего в свое время председателем здешнего колхоза, до этого носившего имя М.И. Калинина. Верующие буквально за три месяца построили купальню, придали древнему святому месту подобающий вид.

10 октября 1999 г., в воскресенье, когда возле святого источника собрались стар и млад из Дюрок, Манадышей и других близлежащих селений, иерей Андрей провел здесь молебен с освящением купальни. «Как и со времен явления, так и сейчас, - говорил он, - источник дарит исцеление всем, кто с глубокой верой прибегает под Божественный покров Божьей Матери. Да помянет Господь Бог наши добрые дела и труды наши пред Престолом Своим в день страшного суда. Аминь». После освящения многие искупались

в святом источнике (Ивашкин, 1999: 6).

Когда в 1930-е годы по всей стране разрушались и растаскивались Храмы Божьи, не обошла стороной такая участь и церковь в с. Дюрки, а крест, возвышавшийся на ее куполе, был зацеплен тросом и вырван трактором. Как рассказывали мне старожилы села, тракторист, совершивший это святотатство, через несколько дней тяжело заболел и до конца своих дней не смог подняться с постели. Верующие долго скрывали этот крест у себя по домам, не дали ему пропасть, не отправили на переплавку. И вот теперь он железоконванный, крашеный, более двух метров высотой и весом около трехсот килограммов, твердо стоит рядом с часовней у святого источника, как когда-то более века назад он возвышался над Храмом Божиим.

Святой источник мужского монастыря Казанско-Ключевской пустыни, что около поселка Тургенево (ранее – с. Четвертаково Ардатовского уезда Симбирской губернии. – Е.М.) Ардатовского района РМ облюбовали многие страждущие чудесного духовного и телесного исцеления паломники, в том числе наркоманы из г. Тольятти Самарской области. В надежде снять «ломку» и «соскочить с иглы», полагаясь на волю Господа, они с криками и конвульсиями по несколько раз окунаются в святой источник. Говорят, есть примеры облегчения.

И таких святых источников, которые мордва почитала и оберегала, несмотря на атеистические запреты и гонения, по сей день сохранилось немало. Во время одной из этнографических поездок в эрзя-мордовское с. Качелай Кочкуровского района Мордовии его жители рассказали нам, что в селе издавна существует традиция ежегодно 6 июля ходить за 8 км к святому источнику. Источник-родник находится вблизи русского с. Соколовка Пензенской области. Согласно легенде, очень давно (еще в дореволюционные времена) здесь была найдена икона Владимирской Божьей Матери. С той поры жители окрестных сел и деревень, как русских, так и мордовских (Качелай и Семилей), приходят сюда на моление, просят у Бога здоровья, мира, хорошего урожая, набирают святой воды из родника и хранят ее весь год до следующего моления. Нам удалось побывать на молении и сделать фотографии.

Принятые в 1966 г. указы и постановления Президиума Верховного Совета РСФСР «Об административной ответственности за

нарушение законодательства о религиозных культах», «О внесении дополнений в статью 142 Уголовного кодекса РСФСР», с одной стороны, декларировали, что они стоят на защите свободы совести, заявляя, что отказ гражданам в приеме на работу или в учебное заведение, увольнение с работы или исключение из учебного заведения, лишение их установленных законом льгот и преимуществ, а равно и иные существенные ограничения прав граждан в зависимости от их отношения к религии, являются нарушением законов об отделении церкви от государства и школы от церкви и влекут за собой уголовную ответственность. А с другой стороны, создавались очень жесткие условия для религиозных организаций, нарушение которых влекло административную ответственность. Такими считались «уклонение руководителей религиозных объединений от регистрации объединения в органах власти; нарушение установленных законодательством правил организации и проведения религиозных собраний, шествий и других церемоний культа; организация и проведение служителями культа и членами религиозных объединений специальных детских и юношеских собраний, а также трудовых, литературных и иных кружков и групп, не имеющих отношения к отправлению культа» (Ведомости Верховного Совета РСФСР. 1966. № 12. статья 219).

Как показывала практика применения законодательства о культах, органы Советской власти на местах нередко допускали административное вмешательство в деятельность религиозных объединений, никогда не считаясь с теми официально провозглашенными положениями относительно того, что недопустимо оскорбление религиозных чувств верующих, что религия является частным делом граждан, что недопустимо закрывать церкви в административном порядке без учета желания подавляющего большинства верующих. А необходимость привлекать к судебной и партийной ответственности тех, кто нарушает законодательство страны в отношении религиозных культов, на деле оставалась лишь демагогической фразеологией, не подтвержденной в реальности ни одним судебным прецедентом.

Религиозная жизнь мордвы в 1917 – 1950-е годы

Дореволюционная мордва была народом крестьянским, проживала в своем абсолютном большинстве в сельской местности. Миграции в города были незначительными. Судя по материалам

Всероссийской переписи населения 1897 г., в городах Европейской России проживало менее одного процента мордовского населения этой части страны (общий процент городского населения Европейской России составлял тогда 12,5) (Козлов, 1960: 36, 40). Основным хозяйственным занятием мордовского народа было земледелие.

«Что касается экономического состояния мордвы, - говорилось в отчете Мордовского подотдела Наркомнаца РСФСР за 1921 г., - то нужно заметить, что последняя занимается исключительно земледелием. Усовершенствованные способы обработки земли плохо проникают в мордовскую толщу, и мордва до последних дней «ковыряет» землю своей деревянной сохой. Она говорит, что деды так пахали и жили хорошо, следовательно не от усовершенствованных орудий зависит хороший урожай. Вообще в экономической области и в области культуры мордвы много нужно приложить сил, дабы сдвинуть массу с мертвой точки и оторвать от старины». Еще в 1930 г. по Мордовской автономной области насчитывалась 131 тыс. сох (ГА РФ. Фонд 1235, оп. 125, д. 182, л. 369). Отнюдь не музейным экспонатом является соха и в современных условиях. Во время этнографических поездок по мордовским селам мне не раз приходилось видеть ее среди сельскохозяйственных орудий во многих дворах. Сельчане рассказывают, что и сейчас нередко используют соху во время полевых работ.

«Культурный уровень мордвы, - говорилось в отчете Мордовского подотдела Народного Комиссариата по делам национальностей РСФСР, - весьма низок, намного ниже уровня русских. Объясняется это тем, что в мордовских селениях только в последние 20-30 лет стали строить более или менее сносные (относительно) школы (земские), а если и были школы, то пресловутые церковно-приходские. Преподавание велось, да и теперь ведется за отсутствием учителей из мордвы, на русском языке, непонятном детям. Вот почему нет у мордвы тяготения к школе. Контингент учителей из мордвы весьма невелик. До 1916 г. не было ни одного учебного заведения с национальной окраской для подготовки преподавательского состава, и только в настоящее время имеется два таких учебных заведения (в Саратовской и Самарской губерниях). Библиотечное, клубное и театральное дела плохо развивались в мордовских селах, а в 1921 г. совсем замерли, так как голод охватил почти все мордовские районы» (ГА РФ. Фонд 1318, оп. 1, д. 1014, л. 6).

Вплоть до коллективизации сельского хозяйства важным социальным институтом у мордвы оставалась сельская община, регулировавшая многие стороны не только общественно-экономической, но и культурно-бытовой, духовной жизнедеятельности народа, в том числе и религиозной. Понятно, что верования и обряды мордвы, как исстари народа оседлого, земледельческого, в своей основной массе крестьянского, традиционно были связаны с аграрными видами труда, ориентированы на их успешное выполнение. А поскольку по существу все основные сельскохозяйственные работы были общинными, составляли замкнутый годовой цикл, традиционно повторяющийся, община регулировала их ритмику, содержание и форму соответственно с сакральной картиной мировидения, сложившейся как результат длительного взаимодействия этноса с экологической нишей его обитания.

Уровень развития земледелия – основного занятия мордовского крестьянства – ставил результаты труда в жесткую зависимость от стихийных природных условий (заморозков, засух, ураганов, наводнений, эпидемий, ветров, эпизоотий, града), и в молениях мордвы отражалась постоянная тревога, бессилие перед этими явлениями природы, боязнь подвергнуться нищете, разорению, смерти. Но было бы неправильно считать, что в годовом цикле мордовских озов воплощались только чаяния о насущном хлебе. Некоторые из них сопровождались песнями, играми, плясками, шутками, выражавшими радость бытия, стремление всей общиной отдохнуть, завершив тот или иной трудовой процесс, несколько расслабиться после напряженных дней работы.

Весь образ жизни дореволюционной мордовской деревни свидетельствовал о весьма значительном влиянии религии на все стороны и компоненты крестьянского быта, материальной и духовной культуры, общественной, семейной и личной жизни. При этом одни из аспектов быта, как правило, существовавшие в форме обычаев, получали прямое религиозное санкционирование, выступали в качестве религиозно-бытовых обрядов, а на другие (например, жилище, пищу, одежду) религия накладывала свой отпечаток. Значительную часть досуга заполняло считавшееся обязательным посещение церкви, исполнение религиозных обрядов. Существенную роль при этом играла местная церковная община, членом которой был по существу каждый сельский житель. Она активно влияла на

деревенский быт общинников, требуя регулярного участия в церковной службе, крестных ходах, мирских молебнах.

Вместе с тем экономические и политические события начала XX в. оказывали существенное воздействие на различные слои крестьянства. Модернизация российской экономики, проникновение капиталистических отношений в деревню приводили не только к разрушению или трансформации традиционного экономического уклада, но и к серьезным изменениям надстроечного порядка, этнического менталитета, в том числе религиозных ценностей. Первая мировая война со всеми ее тяготами, безудержное подорожание продуктов питания и товаров первой необходимости, неясные сроки завершения военных действий, последовавшие в течение одного года две революции (Февральская и Октябрьская), Гражданская война, голод в Поволжье не способствовали стабилизации крестьянской жизни, падению религиозности. Крестьяне нередко захватывали церковные и монастырские земли не по причине отсутствия у них веры в бога, богобоязни, а в силу суровой необходимости прокормить семью, не пустить ее по миру. Вопрос о «черном переделе» был для крестьянского населения в это время особенно актуальным.

Для 1917 и последующего 1918 гг. были характерны конфликты, связанные с самовольным захватом крестьянами бывших помещичьих земель, перераспределением пахотной земли и сельскохозяйственных угодий, порубкой лесов, реквизицией продовольствия, осуществляемой властью с помощью созданных в деревне комитетов бедноты (комбедов). Продолжались разгромы не только помещичьих имений, но и поселков (хуторов) отрубщиков-кулаков, монастырей. Так, крестьяне Ключаревской волости Инсарского уезда Пензенской губернии 7 сентября 1917 г. предъявили помещику Глебову требование, чтобы он уступил им лес за 300 руб. вместо 1 200, в противном случае угрожали срубить его самовольно. Получив от управляющего имением отказ, они вырубали около 2 000 деревьев, заявив управляющему «лес теперь не ваш, а наш, и вам здесь делать нечего, можете уходить». Аналогичная вырубка была произведена крестьянами русских и мордовских селений Красный Яр, Выселки, Хрущево, Теньгушево, Нароватово, Новое и Старое Басво Темниковского уезда Тамбовской губернии в дачах Кадомского городского общества и Теньгушевского лесниче-

ства, Зарубкино в дачах Полянского лесничества Спасского уезда этой же губернии. В сентябре 1917 г. произошла массовая порубка леса крестьянами в Наровчатском уезде Пензенской губернии, разгромлено около 30 имений частных владельцев. Председатель Наровчатского отдела союза земельных собственников в телеграмме министру внутренних дел от 12 октября 1917 г. сообщал: «В уезде идет погром имений. Расхищается и уничтожается хлеб, скот, инвентарь, постройки. Местные власти бессильны. Просим экстренно принять меры» (Захаркина, Фирстов, 1957: 235, 238-239, 243).

В начале октября 1917 г. мордовские крестьяне с. Чукалы Ардатовского уезда Симбирской губернии (ныне Ардатовского района РМ) отобрали у кулаков земли, грозились снести постройки. Крестьяне с. Мордовское Маскино Краснослободского уезда Пензенской губернии (ныне Краснослободского района РМ) разгромили хутор кулака Карпова при д. Лепченка (ныне Ельниковского района РМ); в этом же уезде крестьянами ряда русских и мордовских сел разгромлен хутор Александро-Невского женского монастыря; крестьяне мордовского с. Протасово (ныне Большеигнатовского района РМ) 19 октября разорили экономию Штейнмана, увезя более 8 000 пудов хлеба, инвентарь, скот; 22 октября крестьяне мордовского с. Перхляй Инсарского уезда Пензенской губернии (ныне Рузаевского района РМ) разгромили имение помещика Глебова, а крестьяне русских и мордовских селений Старо-Шайговской волости этого же уезда (ныне Старошайговского района РМ) разгромили в этот же день имение помещика Зверева, сожгли все постройки. Уездный комиссар Временного правительства сообщал пензенскому губернскому комиссару из Саранского уезда: «Саранский уезд охватила широкая волна погромного движения. Драгуны бессильны бороться с движением. Солдаты отказываются ехать в деревню на подавление анархии». 25-27 октября крестьяне мордовских и русских селений Мельцаны, Кулдым, Шигонь Инсарского уезда (ныне Старошайговского района РМ) разорили имение и хутор помещика Габбе, уведя крупный рогатый скот, лошадей, свиней, разделив весь инвентарь, разобрав постройки, порубив лес, увезя более 7 000 пудов хлеба, а также мясо, масло, выкорчевали сад. Лукояновский уездный комиссар в своем донесении о массовом революционном движении в уезде телеграфировал: «С 8 октября почти во всех местах уезда начались погромы частновладель-

ческих усадеб и начались настолько неожиданно, что борьба с ними одному комиссару при помощи лишь одного председателя уездного исполнительного комитета оказалась невыполнимой, тем более, что волостные и сельские власти не только не оказывают помощи, но нередко и сами являются прямыми участниками погромов». Уездный комиссар возлагал надежды только на вооруженные команды (Там же: 247-248, 250, 252-254).

Крестьяне с. Яковщина Инсарского уезда 31 октября 1917 г. разгромили Знаменский женский монастырь, забрав себе хлеб, скот, инвентарь и другое ценное имущество, а крестьяне с. Голубцовка Саранского уезда в этот же день разгромили хутор Чуфаровского женского монастыря (ныне Ромодановского района РМ. – *Е.М.*), увезли и разделили между собой инвентарь, лес, хлеб; более 100 крестьян мордовского с. Шадым Инсарского уезда (ныне Ковылкинского района РМ. – *Е.М.*) в начале ноября 1917 г. участвовали в разгроме хутора кулака Гурьева; 16-17 декабря этого же года мордовские, русские и татарские крестьяне сел Новая Пырма, Тепловка и Татарский Умыс Саранского уезда (ныне Кочкуровского района РМ. – *Е.М.*) разгромили Серафимовский монастырь (Захаркина, Фирстов, 1957: 258, 260, 263).

12 января 1918 г. Наровчатский уездный земельный комитет постановил: «Подлежат передаче трудовому населению имеющиеся в уезде земли: казенные, церковные, монастырские, частновладельческие и банковские. Крупные владения крестьян отчуждаются на общих основаниях, оставляя владельцам земли по норме. Все частновладельческие усадьбы с садами, парками и др. угодьями несельскохозяйственного типа передаются органам местного самоуправления для более целесообразного использования их. Леса в уезде должны перейти в общее народное достояние. Ввиду их малочисленности никакая часть их не должна быть обращена под другой вид угодий. Земля коллективным единицам и общинам должна отводиться на сроки менее 15 лет. Если будет допущен порядок отвода земли отдельным хозяйствам, то они подчиняются общей срочности условия пользования» (Там же: 275-276).

21-25 января 1918 г. состоялся V губернский съезд Симбирской губернии, который «признал роспуск Учредительного собрания Центральным Комитетом (РКП(б). – *Е.М.*) правильным». Этот съезд в своем постановлении указал: «Отныне вся власть должна

принадлежать всему трудовому народу в лице Советов крестьянских, солдатских и рабочих депутатов как в центре, так и на местах». 28-29 января 1918 г. Саранский уездный крестьянский съезд, на котором присутствовало 195 делегатов, также одобрил роспуск Учредительного собрания «как органа, не отвечающего воле трудового народа» (Там же: 278-279, 281).

19 февраля 1918 г. III Темниковский уездный крестьянский съезд, проходивший в мордовском с. Теньгушево, послал приветствие ВЦИКу, в котором сообщал, что «желает далее поддерживать работы борющегося народа и в составе представителей 22 волостей уезда приступил к организации Советской власти». Съезд принял наказ ВЦИКу о том, что «вся власть как в центре, так и на местах должна принадлежать только Советам, как истинным защитникам народа» и что «управлять народом должен сам народ через Советы, никаких хозяев земли Русской мы не признаем, ибо эти хозяева и так переели нам шею» (Там же: 288).

В марте 1918 г. Темниковский Совет рабочих, солдатских и крестьянских депутатов произвел реквизицию хлеба из Саровской пустыни, а общее собрание граждан – представителей Оброчинской волости Лукояновского уезда Нижегородской губернии – постановило «всю входящую в район волости землю как частновладельческую, помещичью, церковную, так и другую разделить поровну, без всяких исключений», а для разрешения конфликтов избрать уполномоченных от общества (Там же: 295).

К осени 1918 г. крестьянские движения стали ожесточеннее, деревня начала выступать в защиту общих интересов единым фронтом, что сказалось и при отражении действий реквизиционных отрядов. Столкновения нередко сопровождались жертвами, например, в селах Лада и Пятина Саранского уезда 14-16 ноября. Исследователями отмечается широкий размах выступления (около 2000 человек) и участие в нем нескольких селений как русских, так и мордовских. В отчете Пензенского ГЧК о событиях восстания в Ладе и Пятинской волости отчетливо просматривается позиция крестьянства: «На митинге, созванном приехавшими агитаторами-коммунистами, некоторые личности стали натравливать крестьян на Советскую власть. Задавались провокационные вопросы, как-то: почему у власти евреи, которые стесняют нашу православную веру. Почему приказано запечатать все церкви и т.п. После ми-

тинга одним из граждан, Косовым, велась белоэсеровская агитация о том, что Советская власть отбирает хлеб у крестьян и снабжает им германцев, при власти Керенского этого случиться не могло, т.к. все социалисты работали дружно против германцев. Благодаря большевикам, мы теперь оторваны от хлеботородных окраин и испытываем голод. Хлебная монополия – это грабеж. Дальше он задавал провокационные вопросы, почему Ленин приехал к нам из Германии и проч., и этим крайне возбудил толпу» (Советская деревня глазами ВЧК-ОГПУ-НКВД, 1989: 307-309; Баркина, 1998: 211).

После официального введения продразверстки, чрезвычайного налога и общего усиления политики «военного коммунизма» в начале 1919 г. число восстаний резко возросло. В 1919 г. наступил новый этап крестьянского движения периода «военного коммунизма», охвативший и первую половину 1920 г., когда оно достигло значительной степени напряженности, став на некоторое время постоянно действующим фактором во всем регионе. Волнения начала 1919 г. на территории Мордовии были самыми крупными за весь период Гражданской войны. Так, в докладе командира продовольственного полка Симбирской губернии в НКВД отмечалось: «С 5 по 25 марта – 20 дней – период непрерывных кулацких выступлений в Карсунском, Сенгилеевском, Сызранском и Ардатовском уездах, где роты полка принимали самое деятельное участие как в подавлении восстаний, так и наведении затем порядка в селениях и волостях... Полк потерял 31 чел. убитыми, 50 – ранены или больны» (Коханец, 2002: 51).

В начале марта 1919 г. в Краснослободском уезде произошло восстание, носившее религиозно-монархический характер, эпицентр которого находился в с. Большой Азясь. Ничего подобного во всем Поволжье не наблюдалось, скорее, наоборот, в 1918-1920 гг. среди повстанческого полиэтнического населения региона фиксировался откровенный антимонархизм, исчезновение безоговорочной веры в царя. Отдельные «всплески» монархических настроений имели место лишь в среде сельского духовенства, иногда во время проповедей или в результате деятельности монархической религиозной секты хлыстов (Кондрашин, 2001: 144-145).

Сектой хлыстов «Новый Израиль» в Краснослободском уезде, организованной еще задолго до Октябрьской революции, руководил Дмитрий Фокин – крестьянин с. Большой Азясь. Противостоя-

ние ее Советской власти было замечено еще в 1918 году. Но тогда местными коммунистами были приняты меры: Дмитрий Фокин заключен в тюрьму. Правда, через некоторое время он был выпущен вследствие амнистии в связи с празднованием годовщины Октябрьской революции. Выйдя на свободу, Фокин активизировал деятельность этой религиозной организации, в которую, согласно списку зарегистрированных, входило до 30 000 человек как русских, так и мордвы, в основном крестьян. В докладе Наровчатского укома РКП(б) от 8 марта 1919 г. указывалось, что предводителями и инициаторами данного восстания явились гражданин с. Большой Азясь Д. Фокин, имевший связь с видными контрреволюционерами центра, получивший единовременное вознаграждение в сумме 4 000 руб. за антисоветскую агитацию, и келейница с. Покровское Н. Рыкова (Коханец, 2002: 52; Ефимов, 1972: 4-5).

Пророчества Д. Фокина и его апостолов о приходе Страшного суда сопрягались с призывами к борьбе против Советов. Учение секты сводилось к тому, что «настоящая советская власть есть антихрист, которая имеет красное знамя, называющееся драконом, свобода и война происходят по писанию божьему... Корона святого (царя. – Е.М.) Николая переходит на Алексея. Он должен быть правителем земли... Только через царскую власть, которая удерживает строго весь закон, можно было бы достигнуть распространения веры» (Кондрашин, 1998: 93).

Ячейка коммунистов с. Большой Азясь 27 февраля 1919 г. постановила «пресечь в корне контрреволюционное гнездо... арестовать главарей и более выдающихся агитаторов». Однако когда их привели в помещение волостного Совета, сектанты стали призывать «божьих людей» спешить к волисполкому выручать арестованных, «толпа ворвалась в Совет с криками, шумом, стала рвать портреты Ленина и других наших вождей, изорвала Красное знамя, требовала освобождения арестованных, и коммунистам пришлось их освободить» (Коханец, 2002: 52; Ефимов, 1972: 5).

На следующий день, 28 февраля, рано утром в Большом Азясе к дому Д. Фокина начал подходить народ, причем стали собираться сектанты, монашки ближайших монастырей и крестьяне, ожидая падения Советской власти, что, по Писанию, якобы должно совершиться в указанный день. В ночь на 1 марта Д. Фокин разослал гонцов по селам Краснослободского и соседних с ним уездов с при-

зывает прибыть в с. Большой Азясь на «Страшный суд», который будет творить «Христос» (Фокин). 1 марта к его дому в одиночку и толпами приходили сектанты, несшие белые знамена. К 9 часам утра собралось около 4 тыс. человек. К ним вышел сам «Христос»-Фокин и вывел мальчика, наряженного в монастырскую одежду, объявив, что это сын Николая II Алексей – будущий царь. Толпа подходила под благословение Фокина и мальчика и совершала молебствие. Затем были вынесены заранее приготовленные флаги с монархическими и пасхальными лозунгами и рисунками Михаила архангела, Николая II и митрополита Макария. С этими знаменами собравшиеся с пением Гимна Российской империи «Боже, царя храни», пасхальной молитвы «Спаси, Господи, Люди твоя» тронулись от дома Фокина по волгапинской дороге к монастырю на Флегонтовой горе совершить молебствие по случаю падения «антихристов».

Процессия состояла не только из жителей Большеазясьской волости, но и крестьян прилегающих к ней волостей Наровчатского уезда, сопровождалась 200 повозками. По дороге она несколько раз останавливалась, выслушивала речь о Советской власти и ее падении и с криками «Долой Советскую власть, да здравствует дом Романовых!», «Не будет царя, не будет и белого хлеба!» двигалась дальше. В мордовском с. Волгапино сектанты сделали несколько выстрелов, известив население о приходе «Страшного суда». Тем временем коммунисты Большого Азяся и близлежащих сел спешно организовали вооруженный отряд. Они догнали «божьих людей», открыли стрельбу залпом, те бросились бежать, при этом местные бедняки и православные крестьяне вылавливали их и избивали. По разным сведениям, убито от 8 до 20, ранено от 1 до 100 человек (Коханец, 2002: 52).

По делу монархического антисоветского выступления было арестовано 87 человек. 6 марта по решению комиссии, специально созданной Краснослободским уисполкомом, Д. Фокин был публично расстрелян (Шишлонов, 1995, 17 ноября). Под стражу взято около 30 человек. 7 марта в Большой Азясь прибыли представители Пензенского ГЧК с отрядом красноармейцев и приступили к расследованию. По данным источников, можно полагать, что массовость выступления (3-4 тыс. человек) была достигнута в результате удачно выбранного времени восстания – в базарный день, когда в

селе собралось значительное количество крестьян, что объясняет присутствие 200 повозок.

Скорее всего, многие просто были сбиты с толку волной сказанных речей, общим недовольством существующим порядком, обещаниями конца Советской власти и решили понаблюдать за развитием событий. Нехарактерность подобного монархического выступления доказывается участием крестьян в разгоне демонстрации, так как сектантские проповеди («теперь не должно быть церкви, ибо нет царя», и «настоящая церковь и служащие в ней попы отошли от православия, и их надо разогнать») были в основном им чужды. Несмотря на это, секта готовила очередной свой ход с «выдвижением на престол» дома Романовых. По уезду стали распространяться слухи, что в Краснослободском женском монастыре скрывается бывшая царица Александра Федоровна с дочерью, и в монастырь начали ходить крестьяне, чтобы им поклониться. После их ареста уполномоченным ГЧК выяснилось, что «царица» – дочь бывшего статского советника Поликарповича, а «дочка» – обительница одного из бывших публичных домов Куликова. «Царица» по пути следования в Пензу из-под конвоя ночью убежала. Но монархисты из секты не унимались, искали «царя», чтобы воздвигнуть его на «престол» (Кондрашин, 1998: 94).

В настоящее время одним из духовных отцов секты хлыстов «Новый Израиль», называемой также новозаветной православной церковью, является проживающий ныне в Пензе доцент инженерно-строительного института Михаил Федорович Митин. До того как перебраться в Пензу, он 35 лет прожил в Москве (ему сейчас 67 лет), но он охотно покинул ее, перебравшись в старинный город на реке Суре. Это произошло после того, как он, что называется, «прозрел», став активным поборником «новоизраильских» («новозаветных») идей. Суть взглядов сторонников новозаветной церкви (сектантами они себя не считают), вопреки обратному утверждению ортодоксальной православной церкви (РПЦ), сводится к следующему.

Новозаветинцы (условно будем называть их так. – Е.М.) верят в то, что в 1919 г. состоялось второе пришествие на землю Иисуса Христа, каковым они считают жителя с. Большой Азясь Дмитрия Фокина, руководившего в феврале 1919 г. религиозной процессией к Александро-Невскому монастырю в Кимляе. Шествие это, как

рассказано выше. расстреляно большевиками, а бежавший Фокин спустя пять дней был пойман, привязан к дереву и также расстрелян.

Канонизирован новозаветинцами и белый офицер Николай Викторович Иванов, проживавший в 1918 г. некоторое время в доме Фокина. Вместе с хозяином он был арестован чекистами и расстрелян в Краснослободске. Новозаветинцы считают его «Крестителем Господа нашего Иисуса Христа (Дмитрия Фокина)». Ими также канонизированы и две молодые монахини, часто гостившие у Фокина и даже в течение трех лет жившие у него, Мария и Елизавета. Они признаны матерями сына Божьего, но не в физическом, конечно, а в духовном смысле – монахини были моложе Дмитрия лет на двенадцать. Обеим суждена была долгая жизнь. Мать Мария умерла 4 апреля 1963 г., а мать Елизавета – 20 марта 1973 г. (Шишлонов, 1995: 11).

Новозаветинцы активно и действенно отстаивают свои взгляды. В августе 1993 г. ими было разослано всему Епископату РПЦ открытое письмо, адресованное Патриарху Московскому и Всея Руси Алексию II, с требованием созыва 8-го Собора РПЦ. По их предложению, этот Собор должен состояться в Ковылкинском районе РМ на Флегонтовой горе – той самой, на которой находится подвергшийся разрушению в 1931 г. Александро-Невский женский монастырь. На Соборе, по предложению новозаветинцев, должен быть решен вопрос о введении Нового третьего завета в идеологический обиход православной церкви. Но епископат на это предложение, понятно, не согласился – архипастыри церкви сочли его такой ересью, равной которой поистине еще не видел свет.

С канонической церковью у последователей Христа (Фокина) вообще очень напряженные отношения. Они обвиняют РПЦ в отступничестве от Бога, называя ее «ветхой». По их убеждению, предательство священнослужителей РПЦ началось тогда, когда они после Октябрьского переворота начали заигрывать перед новой властью, когда дело доходило до того, что в ряде храмов вместо лика Божьего выставлялся портрет Ленина и прихожане молились на этого «Антихриста». И ныне, по их мнению, для того чтобы выжить, церковь нуждается в обновлении, в духовном возрождении. Библию последователи Нового (третьего) завета толкуют в значительной мере аллегорически, что де такие слова, как «мертвые вос-

станут из могил», надо понимать не в буквальном, а в духовном смысле, т.е. оживления их душ животворящим Божьим светом.

В 1994 г. под руководством М.Ф. Митина в Пензе была основана религиозная организация Движение православных христиан, функционирующая поныне. Но основатель в последнее время покинул ее ряды из-за организационных разногласий, возникших между сторонниками ортодоксальной церкви и Нового (третьего) завета. Доказывая, что их учение имеет реальную основу, новозаветинцы рассказывают об изумительной прозорливости Дмитрия Фокина, которой он был наделен. Так, задолго до революции он предсказал скорое падение династии Романовых. А за несколько лет до революции Д.Фокин сказал своему односельчанину, богатому крестьянину М. Чернову следующие слова: «Раздай свои богатства нищим. Все равно у тебя все отнимут, а сам ты умрешь на чужой печи». Но тот не поверил и даже обиделся. Однако, предсказание «сына Божьего» сбылось. В 1918 г. продотрядовцы привели Чернова в сельсовет и учинили ему допрос, требуя отдать спрятанное добро. Тот клялся и божился, что у него в хозяйстве «шаром покати», но его выдал племянник. В доме у Чернова произвели обыск, и нашли крупную сумму денег, спрятанную в печи. Дом и все хозяйство было конфисковано, а бывший хозяин пошел по миру, пока не умер где-то на чужой печи.

Рассказывают также, что когда Дмитрию было всего лет 12, он однажды играл с другими мальчишками. Вдруг лицо его сделалось грустным, он подошел к росшей на обочине дороги ветле и произнес: «А знаете, у этого дерева меня обязательно когда-нибудь убьют». Так оно и произошло на самом деле. Разумеется, все эти легенды пронизаны элементами народной мифологии, но, безусловно, Дмитрий Фокин и впрямь был глубоко самобытной, незаурядной личностью.

По своему политическому мировоззрению последователи Нового (третьего) завета являются убежденными сторонниками абсолютной монархии, считающими, что именно эта форма правления наиболее приемлема для такой страны, как Россия. Обвиняя «ветхую» церковь в богоотступничестве, они считают, что история ее падения начинается с двух грехов, первым из которых стало согласие РПЦ на отречение царя от престола, молчаливая поддержка этого акта, а вторым – стремление к компромиссу с той властью,

которая вторично распяла Иисуса Христа, т.е. Дмитрия Фокина. Перечисляя невзгоды, пережитые и переживаемые Россией в XX – XXI вв., новозаветинцы объясняют их тем, что ныне Господь уже не слышит «Глас священников от ветхой православной церкви» и потому та нуждается в коренном обновлении.

И еще несколько интересных фактов. Как известно, железнодорожная станция Арапово (ныне г. Ковылкино) и прилегающие к нему села ныне Ковылкинского района РМ в 1919 г. входили в Пензенскую губернию. Поэтому новозаветинцы не сомневаются, что в то предстоящее счастливое время, когда обновленная православная религия станет религией всего человечества, Пенза будет столицей мира. Блестящая карьера ожидает и Ковылкино, он станет огромным мегаполисом, чем-то вроде нового Иерусалима. А вот Москву, на их взгляд, ожидает куда более плачевная будущность – «сей смрадный Вавилон и гнездилище всевозможных пороков придет в глубокий упадок и захиреет». Так что М.Ф. Митин, переселяясь из Москвы в Пензу, видимо, знал, что на что меняет. Сейчас сторонники Нового (третьего) завета ждут, когда же состоится 8-ой Собор православной церкви. Они не сомневаются в том, что все их надежды сбудутся, ибо все это, в чем они убеждены, предопределено свыше (Шишлонов, 1995: 11).

Еще более характерной и показательной для 1919 г. стала так называемая «чапанная война» (чапан – верхняя крестьянская одежда из домотканого сукна. – *Е.М.*), развернувшаяся в марте 1919 г. на базе всеобщего недовольства крестьянства действиями местных советских и партийных функционеров, чрезвычайным налогом, реквизицией, трудовой повинностью, значительным ухудшением общего состояния крестьянского хозяйства, и ставшая предвестницей затяжной крестьянской войны, которая в советской историографии получила название «антоновщины». В ней участвовали целые селения как русские, так и мордовские, других народов Поволжья. Мотивируя причины восстания, повстанцы в своих документах отмечали: «Мы, восставшие труженики, кормильцы всего населения России... восстали против диктатуры засилья коммунистов-тиранов и грабителей»; «восстали против коммунистов, которые грабят крестьянство»; «восстали против засилья и произвола тиранов, палачей, коммунистов-анархистов, грабителей, которые прикрывались идеей коммунизма, присасывались к Советской власти»; «не против

Советской власти, но против коммунистических банд с грязным прошлым и настоящим, которые вместо истинных проповедей грабили и разоряли крестьянское население, ставили диктатуру и не входили в положение трудового крестьянства»; «против коммунистов-насилльников. Они насмеялись над иконами и выбрасывали их». Как заявил на 2-й Ардатовской уездной конференции РКП (б), состоявшейся в апреле 1919 г., делегат от Силинской волостной ячейки Авдонин, зачастую и поведение товарищей, командиремых из уезда, требовавших себе «зажарить курицу», а за неисполнение грозивших расстрелом, давало немало материала для подпитки разговоров о коммунистах как «грабителях», «разбойниках», «безбожниках» (Ефимов, 1972: 13).

Подводя итог крестьянским выступлениям 1918-1920 гг., можно отметить, что существовавшая социальная напряженность в регионе была действительно опасной и стала закономерным ответом на политику, проводимую государством посредством местных органов власти, часто допускавших серьезные ошибки в процессе работы. На протяжении всего периода число крестьянских выступлений возрастало, к 1920 г. они переросли в затяжную крестьянскую войну, охватившую практически весь регион. Особенно мощным крестьянским движением стало народное выступление под руководством А.С. Антонова, начавшееся еще весной 1920 г. в Тамбовской губернии. В Мордовии в значительной степени оно затронуло волости Темниковского уезда, в котором 29 сентября 1920 г. было введено военное положение и организован Военный Совет. Командование РККА вынуждено было ввести в Тамбовскую губернию значительные части, применить против восставших отравляющие вещества. Угрозы в адрес крестьянства, поддержавшего выступление, объяснялись бессилием власти в борьбе с развернувшимся волнением, которое не могло бы существовать столь продолжительное время без широкой поддержки народа, а не «некоторых несознательных крестьянских масс», как сказано, к примеру, в воззвании Темниковского увоенсовета от 30 сентября 1920 г. (Коханец, 2002: 57).

Экономическая отсталость страны, преобладание мелких, раздробленных хозяйств, крайне слабо оснащенных технически, низкая агрикультурная грамота, как и вообще безграмотность большинства населения, а также консерватизм быта создавали объек-

тивные условия для стойкого сохранения позиций религии и церкви. Более того, в условиях нэпа имело место оживление религиозной идеологии. В 1928 г. в стране выходило 14 религиозных журналов ежемесячным тиражом 35-36 тыс. экземпляров и помимо этого было издано 20 религиозных книг тиражом 214 тыс. экземпляров (Коновалов, 1967: 90). Постановление Пленума ЦК РКП (б) 1921 г. «О постановке антирелигиозной пропаганды и о нарушении пункта 13 программы» считало необходимым «по вопросу об антирелигиозной агитации дать директивы всем партийным организациям и всем органам печати не выпячивать этого вопроса на первое место, согласовать политику в данном вопросе со всей нашей экономической политикой, сущность которой заключается в восстановлении действительного соглашения между пролетариатом и мелкобуржуазными массами крестьянства, еще до сих пор проникнутыми религиозными предрассудками» (О религии и церкви. Сборник документов, 1965: 59).

Особенно большое внимание ЦК РКП (б) уделяло необходимости связывать антирелигиозную пропаганду с вопросом переустройства всего: быта и техники, экономических условий хозяйствования, электрификации, ведения лучшей системы севооборота, улучшения почвы и другими мероприятиями, облегчающими тяжелый труд крестьянина. ЦК рекомендовало сделать антирелигиозную пропаганду «значительно серьезнее, углубить ее», тщательно избегать как узкого направления агитации, нацеленной иногда против представителей одного какого-нибудь культа, так и того, что давало бы повод «какой-нибудь отдельной национальности думать, а нашим врагам говорить, что мы преследуем людей за их веру» (Там же: 59-60).

В «Директивах ЦК РКП(б) советским и партийным органам по вопросу об отношении к сектам и политики в отношении религиозных групп вообще», принятых в 1922 г., рекомендовалось особенно внимательно относиться к таким сектантским группировкам, как духоборцы, Новый Израиль и им подобным, среди которых замечалось стремление создать коллективные формы ведения общественного хозяйства и деятельность которых не носила враждебного Советской власти характера, предлагалось всячески воздерживаться от какого бы то ни было стеснения их хозяйственной деятельности в рамках существующих законоположений.

Правда, в некоторых местах с помощью представленных в Советах эсеров и кулаков создавались лжекоммуны, главным образом в монастырских хозяйствах. Показательна в этом отношении история Шейн-Майданской трудовой коммуны Атяшевского района, организованной при помощи районных работников в 1919 г. и просуществовавшей до 1926 года. Как выяснилось, в этой «коммуне» по спискам состояло 28 монахинь (фактически 34) и различные лица с «темным» прошлым. Она имела 67 десятин земли, 7 десятин лугов и садов, несколько десятин леса, 4 рабочих лошади, 5 голов крупного рогатого скота, 150 фруктовых деревьев и пасеку. Хозяйство вела бывшая настоятельница женского монастыря, используя труд наемных батраков. Территория «коммуны» была обнесена каменной стеной, без разрешения туда никто не мог попасть. Только в 1926 г. это «культурное трудовое» хозяйство было закрыто, а на его месте организована школа крестьянской молодежи с опытно-показательным агрономическим участком (Агеев, 1960: 92).

В резолюции XII съезда РКП(б) «О пропаганде, печати и агитации» (апрель 1923 г.) отмечалось, что материальный кризис в период нэпа больше всего сказался на аппарате политпросветучреждений и печати, обслуживавшей нерусские национальности, агитационно-пропагандистская работа на языках которых «сильно отстала от той же работы на русском языке». ЦК рекомендовал антирелигиозную пропаганду среди них строить с учетом их особенностей, приспособлять ее методы к данной среде, организовать кружки по антирелигиозной пропаганде из коммунистов этих национальностей, издавать соответствующую специальную литературу (О религии и церкви. Сборник документов, 1965: 63-64).

Существенное значение придавалось замене наиболее распространенных церковных обрядов, особенно крещения и венчания, новыми советскими бытовыми обрядами. На место крещения внедрялись «октябрины» («звездины»), а венчания – «красные свадьбы», на общих собраниях принимались решения хоронить умерших без попа, с красными флагами и музыкой. Такие гражданские обряды в 1920-30-х гг. имели место в Краснослободске, Ардатове, селах Адашево, Ачадово, Чеберчино и в других местах Мордовии. Отражая так или иначе пафос времени, они были во многом несовершенны, недостаточно учитывали особенности народного быта, носили чересчур парадный характер, чуждый природе семейного

обрядов, и в результате не получили широкого распространения.

«Старый быт так прочно внедрился в деревню, что еще немало времени нужно для того, чтобы он окончательно сдал свои позиции новому быту, пришедшему в результате пролетарской революции, - писал учитель Н. Масленников из эрзя-мордовского с. Атяшево Ардатовского уезда Ульяновской губернии в середине 1920-х гг. в Обществе археологии, истории и этнографии при Казанском университете. - Пожалуй, особенно прочно старый быт держится в браке: случаи гражданских браков еще очень редки, церковный брак еще является господствующим, еще устойчиво держится взгляд на внебрачных (внецерковных) детей как на нечто позорящее женщину. Если то время, когда в выборе жениха или невесты главная роль принадлежала родителям, отошло в область преданий, то все же роль родителей как «советников» все еще значительна. Сила сопротивления старого быта тем значительней, чем дальше деревня от города» (РФ Научной библиотеки при Казанском университете. № 7525. Л. 1).

В 1920-х гг. активизировалось женское движение, которым руководили женотделы, созданные при властных структурах и общественных организациях. Женработники совместно с представителями других общественных организаций начали борьбу с неграмотностью и некультурностью в быту. В мордовских селах проводились бытовые походы с тем, чтобы добиться решительного сдвига в борьбе за отдельное полотенце и посуду для еды, преодоление предрассудков и отсталых обычаев, проводились беседы с крестьянками по общественно-политическим, медицинским, сельскохозяйственным темам, включавшим и атеистический аспект, например: почему бывает засуха, какова разница между акушеркой и повивальной бабкой, какой вред приносит самогонка и как с ней бороться, для чего нужна школа, каковы должны быть взаимоотношения между школой и церковью? (Климкина, 1976: 49-50, 58).

Одной из форм активизации женщин-мордовок были делегатские собрания, состоявшие из делегатов, избравшихся работницами и крестьянками на определенный срок (3-6 месяцев, 1 год). Это были организации, члены которых повседневно вели работу по определенным программам, составленным женотделами ЦК или губкомов партии. В соответствии с ними делегатки слушали лекции, учились, работали в Советах или общественных организациях,

участвовали в различных комиссиях по обследованию, по проведению кампаний. В программы включались темы по советскому и хозяйственному строительству, международному положению и внутренней политике Советского государства, гигиене и воспитанию детей, охране материнства и младенчества, организации общественного питания и др. Представляют интерес ряд параметров делегатских собраний. Возьмем для примера села Саранского уезда Пензенской губернии за 1924 г. (См. таблицу 1).

Таблица 1

Сеть делегатских собраний в 1924 г. в некоторых мордовских селах Саранского уезда (сост.: Климкина, 1976: 52-53)

№ п/п	Наименование делегатских собраний	Число делегатов	Социальное положение		Национальность		Образование		
			крестьяне	служащие	мордва	русские	среднее	грамотные	неграмотные
1	Левжинское	20	19	1	19	1	-	6	14
2	Лемдьяй-Майданское	17	15	2	15	2	-	10	7
3	Кулдымское	20	19	1	19	1	-	1	19
4	Подлесно-Тавлинское	21	20	1	20	1	-	4	17

Атеистическая тематика стала подниматься и в мордовской художественной литературе, которая набирала силу по мере распространения просвещения. Наиболее оперативным литературным жанром в антирелигиозной пропаганде были стихи, частушки, в том числе такие, как «Паз и ломань» («Бог и человек») Ф. Буртаева, «Озныця» («Богомолка»), «Тяда кеме» («Не верьте») Ф. Бездольного, «Кода эрясь-ащесь попись» («Как жил-поживал поп») Ф. Завалишина, «Инечинь частушкат» («Пасхальные частушки») Ф. Ильфека, «Попть и шьярензовок кувакат» («У попа и волос длинный») Горева, «Сюдоф мокшава» («Несчастливая мокшанка») Ф. Петербургского и др. В центре их сатирического обличения находился

поп – наиболее типичный носитель религиозной идеологии, показывались, в частности, те его черты, которые издавна служили предметом народных сатирических побасенок – обжорство, скупость, пьянство, плутовство (Макушкин, 1972: 134).

Молодая мордовская литература с критических позиций раскрывала роль религии в жизни женщины-мордовки. Так, в большом, напоминающем поэму, стихотворении Фипета (Ф.И. Петербургского) «Сюдоф мокшава» («Несчастливая мокшанка») у мордовки во время полевых работ прямо на меже умирает ребенок. Окружающие ее родственники и односельчане решили, что виновата «нечистая сила». По сложившейся издавна традиции свекровь приглашает знахарку, «путы» которой окончательно шокируют женщину. Чтобы не умер следующий ее ребенок, она должна сделать огромное приношение церкви – обвязать храм холстом и к колокольному языку вместо веревки также привязать холст. Эти обычаи были установлены церковнослужителями.

Как вспоминала одна из первых комсомолок г. Темникова З. Петлинская, в 1920-х гг. партия и комсомол проводили большую работу среди населения по борьбе с религией. «Если в те годы, - отмечала она, - в Москве Луначарский в диспутах на религиозные темы состязался с попом Введенским, то у нас в Темниковском уезде антирелигиозные битвы со служителями культа вел Захар Федорович Дорофеев». Основоположник мордовской литературы З.Ф. Дорофеев (1890-1952) прошел сложный путь от религии к атеизму. Под живым впечатлением от вскрытия 19 июля 1920 г. мощей Серафима Саровского, в котором он принимал непосредственное участие как работник Темниковского укома, заведующий отделом народного образования, поэт написал стихотворение «Антирелигиозный гимн»: «Бога нет, пророки – сказка, мощи – выдумка церкви, снята набожная маска революцией с людей. Бога нет, долой обряды, дух поповщины долой! Прочь, священные наряды, здравствуй, новый, светлый строй!» (Арапов, 1962: 59).

Помимо попа, в произведениях на антирелигиозную тему, выходивших в то время из-под пера мордовских писателей, часто фигурировала и попадья. Ее появление было не случайным. В мордовских селах попадья имела особый вес среди женщин, выступая обычно советчицей в тех интимных делах, с которыми мордовки стеснялись обращаться к своим близким. Значительная часть жен-

щин воспринимала ее авторитет беспрекословно, хотя он далеко не всегда приносил должные результаты. Крикливость и попоедство, разумеется, были не лучшими методами атеистической пропаганды, но и они на первых порах сыграли свою роль в отходе некоторой части населения от религии.

В первые годы Советской власти грамотность у мордвы была низкой. Так, из четырех наиболее многочисленных народов, проживавших на территории Средне-Волжского края (русских, татар, чувашей, мордвы), по данным Всесоюзной переписи населения 1926 г., самый низкий процент грамотных был у мордвы – 21,9, в то время как у русских он составлял 38,2, татар – 30,9, чувашей – 27,1 (Мокшин, 1989: 96).

Жизнь выдвигала как «ударную задачу» не только ликвидацию неграмотности, поднятие культурного уровня, но и подготовку квалифицированных кадров по всем отраслям хозяйственно-культурной деятельности (агрономов, ветеринаров, врачей, учителей, механизаторов, инженеров и др.). В 1920-х годах было открыто несколько мордовских педагогических техникумов, а также мордовское отделение при педагогическом факультете Саратовского государственного университета им. Н.Г. Чернышевского. В 1925 г. в Саранске открылись Мордовский рабфак, механический техникум, медицинская школа. Работали партийно-комсомольские, учительские, политико-педагогические и другие курсы, пункты ликбеза и агропункты, народные университеты и разнообразные кружки. Подготовка кадров партийного, советского и хозяйственного аппарата из мордвы стала важным рычагом ее национального развития.

Значительным шагом в подъеме культуры мордвы, подготовке кадров творческой интеллигенции стало создание национальной прессы, средств массовой информации. Как уже сказано выше, письменность на мордовских языках с самого начала стала развиваться на основе русской графики и под непосредственным влиянием РПЦ. Первые памятники мордовского письма восходят к XVII – XVIII вв., а в XIX в. осуществлялись переводы на мордовские языки канонических текстов, записывались произведения устного народного творчества, издавалась некоторая литература для учебных целей. Однако функции мордовских письменно-литературных языков до Октября были весьма ограниченными, поскольку письменность на этих языках разрешалось использовать лишь в мис-

сионерско-просветительских целях, а в школах – только на самых первоначальных этапах обучения. За весь период дооктябрьского развития эрзя-мордовского и мокша-мордовского языков на них было опубликовано всего около полусотни отдельных названий мордовских книг.

После Октябрьской революции коммуникативные функции мордовских языков стали возрастать. Родной язык начал вводиться в практику не только школьного обучения и культурно-просветительской работы, но и делопроизводства. Публикация на нем газет, журналов, произведений художественной литературы, попытки его внедрения в театральную среду поднимали его социокультурную значимость. «Издание вообще литературы на мордовском языке необходимо для мордвы как хлеб», - подчеркивалось в плане работы Мордовского подотдела Наркомнаца на 1922 год (ГА РФ. Фонд 1318, оп. 1, д. 1014, л. 1 об.).

Мордва с большой радостью встретила выход газет на родном языке, о чем, в частности, свидетельствовали письма в их редакции. Будучи неграмотными, многие мордовские крестьяне не читали, а слушали их, просили почитать грамотных; имели место громкие читки (народные чтения) газет не только в избах-читальнях, в других общественных местах, но просто на крылечке, на завалинке. Коллективные читки газет на родном языке собирали толпы народа, каждый жаждал узнать, что «творится на белом» свете. Раньше мордва боялась бумаги, видя в ней олицетворение всего негативного: податей, недоимок и других поборов. Громкие читки газет и книг, как русскоязычных, так и мордовскоязычных, объяснялись и тем, что советские издания в то время выходили небольшими тиражами, а экземпляры центральных и местных советских изданий в средневожской деревне были редкостью.

С 1920 г. в Симбирске начала издаваться первая газета на мордовском-эрзя языке «Чинь стямо» («Восход»); с 1921 г. в Москве на эрзянском, а затем и на мокшанском языках печаталась центральная мордовская газета «Якстере теште» («Красная звезда») – орган Мордовской секции ЦК РКП(б). С 1921 г. в Саратове выходила газета «Якстере сокиця» («Красный пахарь») на эрзянском языке; в 1924 г. в Пензе на мокшанском языке печаталась газета «Од веле» («Новое село»); в 1923-1924 гг. в г. Кузнецке Саратовской губернии на эрзянском языке публиковалась газета «Як-

стере веле» («Красное село»). В 1927 г. в Пензе стал издаваться литературный, общественно-политический и сельскохозяйственный журнал «Валда ян» («Светлый путь») для мордвы-мокши, а в 1929 г. в Самаре – художественный и общественно-политический журнал «Сятко» («Искра») для мордвы-эрзи. Для мордовского населения Сибири и Дальнего Востока в Новосибирске с 1926 г. издавалась газета «Од эрямо» («Новая жизнь») на эрзя-мордовском языке. Во всех этих газетах атеистической пропаганде уделялось немалое внимание.

Повсюду среди мордвы пробуждался интерес к истории своего народа, его культуре, в том числе к средствам массовой информации на родном языке, к национальной литературе, театру. Например, в Бугурусланском уезде Самарской губернии группа молодежи в количестве 20 человек объезжала все волости уезда, где проживала мордва, и ставила спектакли на родном языке. «Во время постановки пьесы граждане были в восторге, очень благодарны инициаторам этого дела. Среди населения замечается сильное стремление к национальной литературе», - говорилось в отчете о работе Мордовской секции при Самарском губернском отделе народного образования за 1920 год (ГА РФ. Фонд 1318, оп. 1, д. 1018, л. 4).

Мордовская драматургия, несмотря на свое первоначальное несовершенство, в силу специфики этого жанра, пользовалась у мордовского зрителя большим успехом, вносила существенный вклад в подъем культурного уровня народа, поскольку пьесы могли смотреть и неграмотные. В редакции мордовских газет приходило немало писем с просьбами напечатать пьесы для села на родном языке. И первые мордовские драматурги в меру сил старались удовлетворить духовные запросы народа, пронизывая свои произведения идеями, созвучными идеологической политике партии коммунистов. Целый ряд одноактных пьес мордовских драматургов того периода посвящен борьбе со старым бытом, суевериями. Они не ставили целью философское опровержение религии, хотя бы потому, что уровень развития драматургии, атеистическая подготовленность самих авторов не позволяли сделать этого. Критика религии заключалась в создании ими смеховых коллизий, достигавшихся внешними эффектами, посредством показа того, как верующий или служитель культа оказываются в комической ситуации, из

которой не помогают выпутаться ни молитва, ни вера в бога.

В качестве примера можно привести пьесу Ф. Чеснокова «Хрюкающая свинья». Вот краткое ее содержание. В подпол залез боров и захрапел в холодке, что привело в смятение домохозяев: «Не черт ли там?!». Позвали монашку Прасковью, но та, понимая недостаточность своей «святости», побежала к попу и дьякону. Последние знают, что нет никакого черта, поэтому можно смело пойти туда, чтобы получить с хозяев деньги за его изгнание. Заученными и решительными жестами дьякон зажигает кадило и, размахивая им, пытается прогнать нечистого. Но боров не перестает хрюкать. Поп и дьякон оторопели. Комическая ситуация нарастает с появлением односельчанина Гаври, узнавшего по хрюканью своего бора, которого он искал уже несколько дней, и изгоняющего его из подпола прутом. Поп и дьякон оказываются в весьма конфузном положении, ибо им оказалось не под силу то, что сделал обыкновенной хворостиной Гавря.

Антирелигиозная литература 1920-х гг. была популярной, имела существенное воспитательное значение, особенно в то время, когда происходила ломка дореволюционного уклада деревенской жизни и начиналось формирование нового, еще неизведанного, во многом непонятого, но заманчивого, обещанного партией коммунистов и Советской властью светлого будущего. Октябрьская революция, последующие декреты Советской власти низводили религию с пьедестала государственной, официальной на почву земную, лишали ее бывшего ореола, в условиях советского менталитета быть верующим считалось непрестижным. Но это отнюдь не означало, что подлинно верующие люди в силу изменившихся обстоятельств в одночасье порывали с религией, становились убежденными атеистами.

Нужно было определенное время, чтобы произошла переоценка идеологических позиций. И советские властные структуры, конечно, отчетливо понимали это, уделяя большое внимание кропотливой атеистической работе с населением вообще, и с глубоко верующими в особенности. В резолюции, состоявшегося в апреле 1923 г., XII съезда РКП(б) «О постановке антирелигиозной агитации и пропаганды» отмечалось, что «пока еще революционный процесс не преобразовал экономику миллионов крестьянских хозяйств, продолжающих существовать в тех же условиях тяжелой

зависимости от природы, в каких они находились в течение веков, пока в городах частнокапиталистические производственные отношения продолжают сохраняться и даже развиваться в условиях нэпа и пока наша школа и политико-воспитательная работа еще не в состоянии обслужить трудящийся город, и в особенности деревню, — до тех пор расшатанные и подорванные жизнью религиозные предрассудки будут еще долго сохранять под собой почву» (О религии и церкви. Сборник документов. 1965: 64).

Несмотря на то, что агитационная поэзия как и драматургия в художественном отношении были подчас слабы, они звучали актуально в силу того, что в них речь шла не просто о повседневных, но и злободневных делах, волновавших, тревоживших или радовавших читателя, тем более не избалованного литературными шедеврами. Прямые призывы идти учиться, подписаться на заем, вступить в коммуну, отказаться от архаических форм быта, покончить с вековой отсталостью и темнотой импонировали уму и сердцу многих слушателей, особенно молодых.

Большое внимание в творчестве мордовских литераторов уделялось утверждению принципов коллективизма. Тема коллективного ведения хозяйства обычно разрешалась через критическое изображение труда крестьянина-одиночки, обладателя стародавней сохи и деревянной бороны, посредством показа бедности и нужды в недалеком дореволюционном прошлом. Зарождающаяся мордовская профессиональная литература, опираясь на богатый, мощный фольклорный фундамент, призывала крестьянство включаться в русло нового хозяйствования, вставать на путь кооперации и коллективизации, овладения научными основами агротехники, земледелия и животноводства.

Непременным условием действенного подъема культурного уровня и коммунистического воспитания масс рассматривались радио и печать. Совместно с районными, областными и центральными газетами активное участие в ликвидации неграмотности, в пропаганде нового быта на селе, в привлечении женщин к общественной жизни принимало радио. Особенно популярными были радиопередачи на атеистические темы, состоявшие в основном из бесед и сатирических страничек. Из репродукторов часто звучали такие частушки: «Хнычут в селах богомольцы: в храм не ходят комсомольцы, батюшки. Поп ребятам не потребен, верят в трактор, не

в молебен, матушки», «У Ивана и Пахома крепнет вера в агронома, батюшки. Без молебна сеют, косят, у Ильи дождя не просят, матушки», «Ну, ребята, собирайся, и попу наперекор наша песня разливайся, заглушай поповский вздор», «Комсомольцы не дадут падае пшеницы, электричество зажгут у себя в светлице» (Давыдов, 1980: 23).

В мордовских селах велико было желание послушать передачу на своем родном языке. Большая необходимость в этих передачах диктовалась еще и тем, что периодические издания на мордовских языках в Мордовской автономной области, образованной в 1930 г., а затем (с 1934 г.) в автономной республике, выпускались сравнительно небольшими тиражами, да и они приходили в деревню с опозданием. Не хватало в тот период и квалифицированных пропагандистских кадров, которые могли бы доступно и убедительно разъяснить крестьянству политику партии и правительства в деревне. В 1930 г. в Саранске была построена ширококвещательная радиостанция с передачами на русском и мордовских языках.

К началу Великой Отечественной войны в Мордовии были радиофицированы все сельские Советы. При них организовывались радиоаудитории, обязательное коллективное прослушивание важнейших радиопередач. Народный комиссариат земледелия и Республиканское управление связи ежегодно проводили краткосрочные курсы колхозных радистов, по радио выступали научные работники, деятели культуры и искусства. Многие передачи велись на мордовских языках. Специальные радиопередачи сыграли важную роль в деле ликвидации неграмотности, в развитии политической, хозяйственной и культурной жизни мордовского народа.

Проводилась также телефонизация сельской местности. «Если раньше для того, чтобы переговорить с районом, нужно было идти туда, - писал 12 февраля 1937 г. корреспондент из эрзя-мордовского с. Сайгуши Чамзинского района МАССР в статье «Живем культурно», напечатанной в газете «Красная Мордовия», - то с 1935 г. для этого есть телефон. Если раньше «культурным» центром села была церковь, то теперь есть замечательный клуб, где колхозники проводят свое свободное время. Если при царской власти была в селе только одна трехгодичная школа и туда могли попасть не все, то теперь построена неполная средняя школа, куда принимают всех детей, которым исполнилось восемь лет. Но учатся не только дети.

В селе открыты пчеловодческие, скотоводческие и агрономические курсы, где учатся десятки крестьян района. Колхозом были построены в 1934 г. большой скотный двор, дранка, конюшня, сушилка и многое другое. На окраине села построена колхозная баня. Не узнать прежние Сайгуши» (Ивашкин, Яшкин, 1987: 242-243).

Заметное место в антирелигиозной работе занимали местные отделения Союза воинствующих безбожников (СВБ), образованного в 1925 году. В декабре 1929 г. в Мордовии насчитывалось 183 ячейки с 5230 членами СВБ. Как отмечалось на I Мордовском окружном съезде этого Союза, по округу за время работы ячеек СВБ было закрыто 25 церквей и 10 мечетей, снял сан священника и прекратил деятельность, связанную с культом 31 человек (Альмяшева, 1972: 73).

Хотя прямых, полных и всеобъемлющих данных о динамике роста атеизма в стране не имелось, косвенные данные позволяли судить об этом процессе с достаточной достоверностью. Именно базируясь на них, Е.И. Ярославский заявил в 1937 г., что в селе в среднем свыше одна треть, а в городе, примерно, две трети трудящихся порвали с религией (Воронцов, 1967: 39).

Некоторые сдвиги в религиозной жизни мордвы в сторону атеизации также имели место, правда, не столь очевидные. Архивные документы, относящиеся к концу 1920 – началу 1930-х гг., свидетельствуют о сохранявшемся значительном влиянии религии, особенно на женщин. Обследование отдельных сел с привлечением местных учителей, проведенное комиссией по улучшению труда и быта женщин при президиуме Мордовского окружного исполнительного комитета в 1928 г., показало, что многие женщины-мордовки продолжали жить по-старому.

К примеру, учительница из эрзя-мордовского с. Дубенки Л.В. Орлова сообщала, что из 2 830 человек жителей села женщины составляли 1 450 человек. Прядение, тканье, летние полевые работы, уход за скотом – все это делалось их руками. Девочки неохотно посылались в школу, нередко они, научившись мало-мальски читать, бросали учебу. Seriously сказывалось влияние религии. Почти все женщины посещали церковь. В селе не было ни одной коммунистки, ни одной комсомолки. На общие собрания женщины не ходили.

Женщины – члены сельсовета пассивны. Грамотных было лишь

4 % женщин. Аналогичная картина наблюдалась и в эрзя-мордовских селах Шугурово, Атяшево, остававшихся «во власти традиций и религии» (Климкина, 1976: 129-130; Иткин, 1986: 231).

Однако это не мешало властям на местах инициировать закрытие церквей, распускать приходские общины, развертывать кампанию по строительству в Мордовии клубов и изб-читален на общественных началах, лицемерно прикрываясь именем трудящихся. «В Дубенском районе, - сообщала республиканская газета «Красная Мордовия» от 22 декабря 1935 г., - большинство церквей, закрытые по ходатайству трудящихся, перестраиваются под клубы» (Культурное строительство в Мордовской АССР, 1986: 321).

По данным комплексной экспедиции 1934 г., проведенной на территории Мордовии под руководством Н.М. Маторина, от исполнения религиозных праздников отказалось более 20 %, а религиозных обрядов – 30 % жителей мордовской деревни. При этом более 80 % опрошенных отметили, что ими празднуются советские праздники. Эти данные свидетельствовали о некоторых сдвигах в общественно-политическом характере крестьянского быта и одновременно его противоречивости: празднование советских и религиозных праздников в значительном числе случаев сочеталось у одних и тех же лиц и семей. Экспедиция зафиксировала, что 40,7 % жителей мордовских сел «не ходят в церковь и не принимают попа» (Иткин, 1986: 230-231).

Важную роль в отходе части мордвы от религии играли достижения ее в развитии национальной экономики, культуры, образования и здравоохранения. Так, если в 1914 г. на территории уездов, вошедших в годы Советской власти в состав Мордовии, было всего 4 библиотеки, 6 киноустановок и 5 клубов, причем это были дворянские, купеческие и офицерские клубы, недоступные широким массам трудящихся, то в 1939 г. в Мордовии было уже 495 библиотек, 104 киноустановки, 749 клубов, выходило 5 журналов и 36 газет с разовым тиражом в 119 тыс. экземпляров (Бочкарев, 1970: 6; Альмяшева, 1972: 74-75).

В обращении Правительства РСФСР к трудящимся-мордве по поводу образования в 1928 г. Мордовского округа говорилось: «77 процентов неграмотных мордовцев, значительная отсталость крестьянского хозяйства мордвы – таково наследие, полученное нами от царского правительства. Нужны огромные усилия и напряжение

всех сил для того, чтобы поднять хозяйство мордвы до уровня передовых районов РСФСР, нужно не меньше усилий, чтобы поднять культуру трудящихся-мордвы» (ГА РФ. Фонд 1235, оп. 123, д. 271, л. 29 б).

С преобразованием Мордовского округа в автономную область открывались значительно большие возможности для ликвидации хозяйственной и культурной отсталости мордовского народа, что было отмечено в Постановлении Президиума ВЦИК «О советском, хозяйственном и культурном строительстве Мордовской автономной области за пять лет», принятом 10 декабря 1934 года. «За время пятилетнего существования, - сказано в нем, - Мордовская Автономная область одержала крупные победы в социалистической перестройке своего хозяйства и культурном строительстве: в колхозах объединено 65 процентов крестьянских хозяйств, на основе роста доходности колхозов улучшились материально-бытовые условия колхозников, организовано 27 машинно-тракторных станций, 45 крупных совхозов, возросли основные фонды промышленности (построены лесозаводы, теплобетонный, котонинная фабрика и др.) и увеличилась валовая продукция; грамотность взрослого населения составляет 90 процентов, проведено всеобщее начальное обучение, имеется 15 техникумов, два высших учебных заведения и научно-исследовательский институт мордовской культуры, развиваются национальное издательство и литература» (Сборник узаконений и распоряжений..., 1935: 2).

На раннем этапе национально-государственного строительства Мордовия испытывала большой недостаток не только в специалистах с высшим образованием, но и в кадрах среднего звена. Крайне мало было указанных специалистов из мордвы. Так, среди учителей Мордовской автономной области мордва составляла 18 %. Из 140 врачей мордвы было 7 человек, из 163 фельдшеров – 14. В МАО в 1930 г. насчитывалось всего 27 специалистов с высшим образованием. В годы Советской власти была поставлена задача подготовить такие кадры педагогов, которые смогли бы, как сказано в одном из документов о культурно-просветительной работе среди мордвы, «оживить умерщвленную попами и царским правительством душу мордовского народа и вывести дело просвещения его на тот широкий творческий путь, который расчищен революцией» (ГА РФ. Фонд 1235, оп. 125, д. 182, л. 189; Фонд 1318, оп. 1, д. 1018,

л. 11).

Значительную роль в подготовке мордовских женщин, составлявших добрую половину всего населения республики, к организационно-хозяйственной, общественно-политической и социокультурной деятельности, в ликвидации их неграмотности, в воспитании женского актива сыграл Дом мордовки, открывшийся в Саранске (ул. Рабочая, 36) в 1929 году. На шестимесячных и годичных курсах в нем готовились работники социально-культурных учреждений: заведующие читальнями (избачи), библиотекари, заведующие и воспитатели колхозных детских садов, площадок, яслей, организаторы хозяйств, работники по ликвидации неграмотности, борьбе с социальными болезнями, специалисты в области животноводства, медработники, массовики клубов и др.

В 1931 г. в Доме мордовки обучались 221 человек, в том числе 131 мокшанка и 90 эрзянок. Курсантки обучались по следующей программе: 250 часов отводилось обществоведению, включавшему вопросы советского строительства, Конституции СССР и истории ВКП(б), 120 часов вопросам политико-просветительного цикла, куда входили проблемы работы среди женщин, массовой работы в деревне, санитарии и гигиены, охраны материнства и младенчества. Изучению русского и родного языков, математики, естествознания, географии, агрограмоты отводилось 825 часов. Преподавание предметов, по которым имелись учителя, знавшие мордовские языки, велось на родном языке. В основном же обучение шло на русском языке. Учебники выпускались и на мордовских, и на русском языках. Курсантки содержались на полном обеспечении государства, жили в общежитии. Женщинам с детьми выдавалась дополнительная стипендия.

Дом мордовки готовил кадры главным образом для Мордовии. Но часть окончивших курсы направлялись в другие регионы страны, где проживала мордва. Почти за пять лет существования Дома мордовки здесь было подготовлено свыше 500 человек морденок и татарок для низовой советской, культурной и хозяйственной работы, для дальнейшей учебы в совпартшколах, техникумах. В 1934 г. Дом мордовки был реорганизован в постоянно действующие областные курсы по подготовке и переподготовке низовых советско-колхозных работников (Климкина, 1976: 116-126).

В ходе коллективизации деревни происходили коренные пре-

образования и в быту крестьянства, в том числе мордовского, в образе жизни, разрушались вековые традиции, патриархальные отношения, тесно связанные с религией и церковью. На смену старой деревне, где господствовал религиозный быт, приходила новая со школами, избами-читальнями, клубами, кино; религиозные праздники замещались советскими, начинали складываться новые традиции, в том числе гражданские свадьбы, хотя процесс ломки религиозных обычаев и ритуалов, подчас опережая внедрение в быт новых советских безрелигиозных праздников и традиций, не приобретал еще широкого и систематического характера, что приводило в ряде случаев к возрождению тех или иных религиозных обычаев.

Великая Отечественная война, принеся неисчислимые бедствия народам СССР, в том числе мордовскому, внесла коррективы в процесс отхода от религии, не только значительно затормозив его, но и стимулировав существенный всплеск религиозности. Именно в это время участились обращения к гадалкам, ворожеям, связанные с горечью военных утрат, тревогой за близких, ушедших на фронт, пропавших без вести. В ряде сельских населенных пунктов были открыты ранее не функционировавшие молитвенные дома, церкви. Поэтому, думается, ЦК КПСС в своем Постановлении от 10 ноября 1954 г. «Об ошибках в проведении научно-атеистической пропаганды среди населения» явно преувеличил достижения в атеизации населения страны, однозначно заявив, что «в результате глубоких изменений социально-экономических условий жизни, ликвидации эксплуататорских классов, победы социализма в СССР, в результате успешного развития науки, общего роста уровня культуры страны большинство населения Советского Союза давно уже освободилось от религиозных пережитков» (О религии и церкви. Сборник документов, 1965: 79).

Уровень религиозности мордвы в период «развитого социализма»

В Советском Союзе не проводилось официального учета фактора религиозности его граждан, в том числе, разумеется, и при переписях населения, что было обусловлено известным декретом «Об отделении церкви от государства и школы от церкви», принятым еще в первые годы Советской власти, объявившим, что «из всех официальных актов всякое указание на религиозную принадлежность и непринадлежность граждан устраняется» (О религии и

церкви. Сборник документов, 1965: 95).

В СССР, к сожалению, не проводилось и репрезентативного этносоциологического исследования уровня религиозности его народов во всесоюзном масштабе, хотя определенные «замеры» его в процессе локальных, выборочных конкретно-социологических исследований в разных регионах страны, в том числе и в Мордовии, имели место. Цель этих исследований заключалась не только в изучении состояния религиозности тех или иных социальных или этнических групп населения страны, но и в выработке научно обоснованных рекомендаций для повышения эффективности атеистического воспитания.

В ряду «Мероприятий по усилению атеистического воспитания населения», разработанных Идеологической комиссией при ЦК КПСС в 1964 г., было и создание Института научного атеизма Академии общественных наук при ЦК КПСС, на который возлагались «руководство и координация всей научной работы в области атеизма, проводимой институтами АН СССР, высшими учебными заведениями и учреждениями Министерства культуры СССР, подготовка кадров высшей квалификации, организация комплексной разработки актуальных проблем научного атеизма, проведение общесоюзных научных конференций и творческих семинаров» (О религии и церкви. Сборник документов, 1965: 86).

В республиках и областях страны, в том числе в Мордовии, была создана сеть опорных пунктов Института научного атеизма, каждый из которых в своих регионах стал проводить выборочные конкретно-социологические и этносоциологические исследования религиозности населения, дававшие возможность более достоверно выяснить не только ее уровень, но и характер, специфику. Ряд таких исследований был проведен и в Мордовии (под руководством Н.Ф. Мокшина) по единой методике, разработанной Институтом научного атеизма: в 1965 г. – в мокша-мордовском с. Волгапино Ковылкинского района, в 1966 г. – в эрзя-мордовском с. Мордовское Давыдово Кочкуровского района, в 1967 г. – в мокша-мордовском с. Журавкино Zubово-Полянского района и эрзя-мордовском с. Ичалки Ичалковского района.

Исследование начиналось с изучения документов местных партийных и комсомольских комитетов по вопросам атеистической работы, выступлений местной печати по этим проблемам. Большую

помощь в изучении вопроса оказывали беседы с представителями партийных, комсомольских и профсоюзных комитетов, с активом, а также опытными пропагандистами атеизма – с одной стороны, и с верующими, церковными старостами и священнослужителями – с другой. Интересные сведения о содержании, формах и методах воздействия служителей культа на население были получены посредством наблюдения за жизнью религиозных общин (посещение церквей, прослушивание проповедей). Одним из основных методов исследования было анонимное анкетирование, происходившее в ходе интервью. В анкетах содержались вопросы, касающиеся пола, образования, национальности, партийности, профессии, семейного положения, среднего размера денежного дохода на одного человека, отношения к религии и некоторые другие. Ценность анкетного метода исследования заключается еще и в возможности получить статистические, количественные данные.

Памятуя о том, что понять современное состояние религиозности того или иного народа, ее специфику нельзя без знания его истории, характера его верований и обрядов в прошлом, в ходе исследования обращалось внимание на изучение не только православия, но и доправославных (дохристианских) верований и обрядов, а также синкретических форм религиозности, которые возникли в результате длительного смешения тех и других в процессе мордовско-русских этнокультурных контактов. Более подробно об этом можно прочитать в специальном историко-этнографическом труде Н.Ф. Мокшина «Религиозные верования мордвы», впервые опубликованном в Саранске Мордовским книжным издательством в 1968 г., переизданном в дополненном и переработанном виде – в 1998 году.

Как показали эти исследования, верующие составили около 40 % опрошенных, причем большая их часть (70-85 %) – женщины. Разумеется, явление это не случайное. Оно обусловлено прикованностью женщин-морденок (особенно домохозяек) к домашнему хозяйству, что не способствовало укреплению социальных связей, культурному росту. Предрасположенность женщин к религиозности было бы неправильно трактовать как нечто фатальное, оно коррелируется с их производственной квалификацией, перестройкой домашнего быта, обустройством детских ясель и садов, столовых, прачечных, водопровода, электрификацией, газификацией и теле-

фонизацией села, с тем вниманием, какое уделяется вовлечению женщин в общественную жизнь, их образованию, культурному росту.

Анализируя состояние религиозных взглядов рядовых верующих, участники обследования пришли к выводу, что у них, как правило, отсутствует интерес к идеологическим вопросам религии, ее предписаниям и толкованиям. Например, многие детали христианского вероучения о загробной жизни большинству верующих были неизвестны. Это явление вынуждены были признать и сами священнослужители. Так, один из священников церкви архангела Михаила, что в с. Ичалки, М.Н. Беляков, прослуживший в Мордовии более сорока лет, говорил сокрушенно руководителю экспедиции: «Прорвалась плотина, потока не остановишь. Молодежь в церковь не приходит, приходит народ пожилой, и то больше по традиции. Можно сказать, что 90 % верующих не знает молитв, церковного учения». В одной из проповедей, которую участникам экспедиции довелось слушать, он сетовал: «Некоторые прихожане не умеют даже креститься – крестятся всей ладонью, а так крестится сатана» (Мокшин, 1972: 86). Не больше оптимизма содержалось и в словах священнослужителя церкви «Живоносный источник» с. Журавкино Г. Юркевича, который на заданный ему вопрос, не уменьшается ли число прихожан во вверенном ему приходе, без особого упования на будущее коротко заметил: «На мой век хватит» (Эрзянь правда. 1970. 10 февраля).

Говоря о характере религиозности, ее специфике у мордвы, следует подчеркнуть, что верующая часть ее, судя по проведенным исследованиям, продолжала соблюдать не только православие, но и дохристианские верования и обряды, равно как и те, что возникли в результате синтеза этих религий. Некоторые верят в существование божеств воды (Ведява), леса (Вирява), дома (Кудава) и др. Например, жительница с. Волгапино М.Ф. Рябова (57 лет) рассказывала: «Когда девушка начинает тонуть, но все-таки не утонет, то надо бросать в воду кольца, серьги Ведяве. На Мокше (с. Волгапино расположено на этой реке. – Е.М.) есть такие места, где все время тонут. Я сама тонула. Меня точно кто хватал, все тело было в синяках» (Мокшин, 1972: 86).

Как подтвердили конкретно-социологические и этнографические исследования, высокая религиозность обусловлена в значи-

тельной мере ее связью со всем эмоционально-психологическим комплексом жизнедеятельности мордовского народа, привлекательностью религиозных обрядов, которым служители культа отводят роль дверей в религию, придавая им большую значимость в системе мер и средств религиозного воздействия на массы. Соблюдение религиозной обрядности даже в 1960-х гг., в период значительной интенсификации антирелигиозной работы, в том числе резкой активизации кампании по формированию безрелигиозных обрядов, было достаточно велико. Так, по данным Ичалковского загса, в 1966 г. во всем районе умерло 396 человек, из них лишь двое не отпето в церкви; родился 731 человек, из них крещено 366 (Мокшин, 1998: 209).

О весьма прочном бытовании религиозных обрядов у мордвы свидетельствовали и газетные материалы. «Мокшанское население, - отмечала, к примеру, «Мокшень правда», - еще очень прочно связано с религиозными обрядами... Многие ходят в церковь, венчаются и крестят детей» (Мокшень правда. 1962. 14 января). Как писала одна из создателей и пропагандистов новой безрелигиозной обрядности в Мордовии директор республиканского научно-методического центра народного творчества и культпросветработы Министерства культуры МАССР В.Г. Щербинкина, говоря о торжественной регистрации новорожденных, для внедрения ее в быт «необходимо преодолеть примиренческое отношение некоторых молодых родителей к крещению детей» (Щербинкина, 1980: 27).

В начале 1960-х годов одной из самодеятельных организаций, нацеленных на воспитание нового человека, были женсоветы, созданные на предприятиях, в строительных организациях, при домоуправлениях, в колхозах и совхозах. Функционировавшие на общественных началах, некоторые из них разворачивали весьма активную деятельность по вовлечению женщин в производственную и общественную жизнь, благоустройство населенных пунктов, в борьбу за здоровый быт, в работу по воспитанию подрастающего поколения. Одной из таких активисток была В. Чиряева – председатель женсовета мокша-мордовского с. Подгорное Канаково Темниковского района МАССР, являвшегося центральной усадьбой колхоза «Якстерь тяште», куда входили также мокша-мордовская д. Старый Шукстелим и русская – Подгорные Селищи.

«Надо сказать, - констатировала В. Чиряева, - что до недав-

него времени в наших деревнях культура, в частности санитарная, находилась на низком уровне. За медицинской помощью население обращалось редко, женщины в большинстве своем рожали на дому. Особенно косо население относилось к таким медицинским мероприятиям, как профилактические прививки. По субботам девушки клуб не посещали. Не все мужья и свекрови разрешали молодым женам и снохам посещать кино, ходить в клуб. Во многих домах очень редко мылись полы, койки не убирались, комнатные цветы были редкостью, занавесей на окнах не было. Конечно, воспитательная работа среди населения велась и ранее, тогда уже много было сделано, однако некоторые жители и сейчас еще сохраняют свои старые обычаи, религиозные обряды, не изжиты случаи самогонварения и т.д. На борьбу с этими пережитками и направили в основном свою работу члены нашего женского совета» (Чиряева, 1962: 59).

В советское время, особенно в 1960-70-х гг., в СССР, в том числе и в Мордовской АССР, настойчиво велась работа по созданию и внедрению в быт народов новых, советских, безрелигиозных обрядов, «национальных по форме, социалистических по содержанию». В Мордовии были открыты дома и дворцы бракосочетания, где в торжественной обстановке происходила не только регистрация браков, но и новорожденных. К примеру, в середине 1960-х гг. в Зубово-Полянском районе было зарегистрировано таких браков 48 из 70, а в 1978 г. по всей Мордовии – 87 %; обряд торжественного имянаречения был совершен над 55 % родившихся детей (Альмяшева, Иткин, 1981: 236-237). Имели место торжественные проводы в Советскую Армию, праздники зимы, весны, дни урожая, профессий. Издавалось немало литературы, в том числе методической, призванной способствовать внедрению новой обрядности, и отчасти обобщавшей проведенную в данном направлении работу, накопленный опыт (Новые обряды в жизнь, 1980: 1-88).

Но в этом деле было много формализма, показухи, кампанейщины, бравадности, не связанной с глубоким познанием и осмыслением исконных народных традиций, что в конечном итоге привело к ее затуханию. Самым главным пороком этого процесса было игнорирование самобытности этнических культур народов СССР, стремление создать для всех их по существу однородные, унифицированные общесоветские обряды и праздники, не обладавшие

национальной спецификой, оторванные от вековых этнических традиций. Ошибочен был, в принципе, и сам идеологический постулат о возможности создания культур лишь «национальных по форме», но непременно «социалистических по содержанию», поскольку культура любого народа национальна (шире этнична) не только по форме, но и по содержанию. Причем содержание это по существу было сведено к соблюдению и внедрению казенно-бюрократических норм поведения, угодных для партийно-государственной, административно-командной системы.

И тем не менее уровень религиозности мордвы, безусловно, снижался, вырастали новые поколения людей, воспитанные на идеях безбожия и атеизма. Молодежь тщательно оберегалась от воздействия религии и церкви. Основными носителями религиозных взглядов оставались, как правило, люди старших возрастных групп, преимущественно женщины. Религиозность жителей сельской местности была выше, чем в городах. Определенные атеистические результаты приносила и индивидуальная работа с верующими, на которую особенно акцентировала внимание пропагандистов атеизма партийное руководство. Приведу в этой связи лишь один пример, но зато типичный.

23 апреля 1961 г. накануне христианского праздника пасха, в районной газете «Маяк» была напечатана статья колхозного пенсионера из эрзя-мордовского с. Дракино Торбеевского района МАССР Г.Я. Секаева «Почему я перестал верить в бога», в которой автор рассказал читателям о следующем: «Мне 75 лет. Много повидал я за свою жизнь, встречался со многими интересными людьми. Немало сделал для людей своими рабочими руками. Трудился на стройках Дальнего Востока, был железнодорожником, много лет работал в своем родном колхозе. Сейчас являюсь колхозным пенсионером. Родился я и воспитался в очень религиозной семье села Дракино. С раннего детства постоянно слышал от родителей и окружающих: «без бога не до порога», «боженька все видит», «боженька покарает». Как и мои родители, я стал верить в бога, усердно молился, не пропускал ни одной церковной службы. В течение последних пятнадцати лет, вплоть до закрытия церкви (закрывалась в 1959 г. – Е.М.), был бессменным членом церковного совета, проповедовал религию, читал много религиозной литературы...».

Делясь далее о своих сомнениях в существовании личности Иисуса Христа, Г.Я. Секаев писал, что он хорошо узнал поведение священнослужителей, так как многие годы состоял в церковной «двадцатке» и ему лучше, чем рядовому верующему, были известны дела церкви и ее служителей, заставившие его серьезно призадуматься насчет веры в бога. «Святые» отцы, которые служили в Покровской церкви с. Дракино, постоянно запускали свои руки в церковную кассу. За время пребывания Г.Я. Секаева в составе «двадцатки» сменилось много попов, и каждый из них оставлял о себе плохую память. Получалось так: простых людей они учили одному, а сами делали совершенно обратное. Убедился Секаев и в том, что попы заботятся «не о грехоизбавлении, а о карманоприбавлении».

Видя противоречия религиозного писания в отношении личности Христа, несообразность поведения духовных наставников с этим писанием, изучая жизнь, Герасим Яковлевич все больше и больше отходил от религии. Во многом ему в этом помогало чтение книг и журналов, которые он брал из сельской библиотеки. Особенно с большим интересом прочитал он романы Андрея Печерского «В лесах» и «На горах». В окончательном отходе его от веры сыграло еще одно обстоятельство. «Длительное время, - писал он, - я мучился болезнью. Вместо того, чтобы своевременно обратиться в больницу, я, как и другие верующие, успокаивал себя: все болезни от бога, он дал болезнь, он и уберет ее. Наконец, дошло до того, что мне грозила неминуемая смерть. И если бы не хирург Торбеевской райбольницы, не быть бы мне в живых. Не бог, а ученый человек спас мне жизнь. Я убедился, что не бог, а человеческий разум, наука побеждают все болезни. Мое избавление от религиозного дурмана пришло постепенно, через большие и мучительные раздумья. И вот теперь через газету я смело заявляю своим односельчанам, что я больше не верю в бога. Сама жизнь привела меня к этому. Я твердо убежден, что пройдет еще немного времени и слово «бог» будет вызывать лишь усмешку. К этому ведет сама жизнь».

В заключение своего открытого письма Г.Я. Секаев заявил: «Есть еще люди, сомневающиеся в существовании и бога, стоящие на распутье. Я хочу сказать им: скорее рвите с религией, с этим духовным дурманом. Вы почувствуете, насколько полнее и содержательнее станет ваша жизнь. Когда освободитесь из плена религии,

вы полной грудью вдохнете кипучую жизнь большой Советской Родины» (Живое слово, 1962: 67-69).

Однако предсказанию Г.Я. Секаева сбыться было не суждено. Большинство его односельчан не прислушалось к его совету «порвать» с религией, приветствовало открытие не только временно закрывавшейся тогдашними властными структурами Покровской церкви в с. Дракино, но и открывшегося в этом селе в 1996 г. Покровского мужского монастыря. Да и не стало той «Советской Родины», которая возводила безбожие на уровень моноидеологии страны.

Сравнительный анализ результатов этносоциологических исследований быта мордовской семьи, проводившихся в 1934 г. экспедицией Н.М. Маторина и экспедицией 1979 г., организованной Мордовским НИИЯЛИЭ совместно с Мордовским университетом, пусть и косвенно, также не свидетельствует о массовой эскалации атеизма. Если в качестве сопоставимого показателя принять посещаемость церкви, а это, конечно, одно из прямых свидетельств религиозности человека, тем более в условиях постоянной гласной и негласной слежки, обнаруживается, что по сравнению с 1934 г. в 1979 г. число последовательных приверженцев религии сократилось всего на 15 % (Иткин, 1986: 232). «Обследование религиозности жителей показало, что значительная часть опрошенных, и особенно в селах коренной национальности, находится в той или иной степени под воздействием религии», - констатировалось в начале 1981 г. в редакционной статье официальной газеты «Советская Мордовия».

Коммунистическое руководство Мордовской АССР неоднократно выражало обеспокоенность низкими результатами атеистической работы с населением, ее слабой эффективностью и постоянно искало пути ее совершенствования. В докладе «XXIV съезд КПСС и задачи по усилению атеистического воспитания трудящихся» на республиканской научно-практической конференции «Проблемы повышения эффективности научно-атеистической пропаганды и материалистического воспитания трудящихся республики», проходившей в Саранске 11-12 ноября 1971 г., секретарь Мордовского обкома КПСС Н.И. Чиняев заявил, что в республике в довольно-таки значительной степени сохраняются религиозные пережитки, а некоторая часть населения находится под сильным

влиянием религии и церкви.

«Мы не можем не учитывать того, - говорил он, - что на территории Мордовии функционируют 17 зарегистрированных православных церквей и одна мусульманская мечеть. В них несут службу 22 священнослужителя, 12 псаломщиков (точнее сказать, псаломщиц). В религиозных общинах 500 активистов церкви, из которых 200 являются платными. В республике высока религиозная обрядность. Особенно сильно развита церковная обрядность в Атяшевском, Ардатовском, Ичалковском, Рузаевском и Темниковском районах. В 1971 г. в Ардатовском районе число окрещенных детей возросло на 20 % по сравнению с предыдущим годом и достигло 56 %, а в Атяшевском – 30,6 %, в Дубенском – 27 %, в Рузаевском – 22,5 %, в Торбеевском – 20,8 % и в Ельниковском – 16 %... Совершенно нетерпимым является то, что в Торбеевском, Рузаевском, Атяшевском, Чамзинском районах захоронение почти всех умерших (99 %) производится по церковным обрядам. Очень велика посещаемость церквей в дни религиозных праздников — пасхи, крещения, троицы, рождества» (Чиняев, 1972: 4-5).

В 1985-1986 гг. НИИЯЛИЭ и Мордовский госуниверситет им. Н.П. Огарева провели совместную этнографическую экспедицию по обследованию сельского населения Мордовии. По выборке, репрезентативной для всей республики, было опрошено 2 тыс. человек в 45 населенных пунктах (672 человека в 12 селениях мордвы-мокши, 528 человек в 8 населенных пунктах мордвы-эрзи, 600 человек в 21 русском селе, 200 человек в 4 татарских селах). Обследование показало, что верующих в Мордовии достаточно много: 26,6 % мордвы-мокши, 11,6 % мордвы-эрзи, 12,7 % русских, 39,0 % татар. По итогам этого опроса, 43,6 % мордвы-мокши справляли полный национальный свадебный обряд с венчанием, у мордвы-эрзи – 25,8 % (Вавилин, 1989: 18; Беляева, 1990: 334).

Но эти цифры, скорее всего, не давали точного представления о проценте верующих, ибо часть населения, особенно интеллигенция, служащие, учащаяся молодежь, скрывала свои религиозные убеждения, утаивала их, опасаясь оргвыводов по своему адресу со стороны официальных властей и их идеологических структур.

ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНАЯ СИТУАЦИЯ У МОРДВЫ В ПОСТСОВЕТСКИЙ ПЕРИОД

Рост влияния религии и церкви

С распадом СССР и суверенизацией РФ в сфере ее государственной политики по отношению к религии начались серьезные перемены, нашедшие отражение в Основном Законе – ее Конституции. Статья 14 Конституции РФ гласит: «Российская Федерация – светское государство. Никакая религия не может устанавливаться в качестве государственной или обязательной. Религиозные объединения отделены от государства и равны перед законом» (Конституция Российской Федерации, 1993: 8). Принятая всенародным голосованием 12 декабря 1993 г., Конституция РФ признала идеологическое и политическое многообразие, многопартийность, равенство общественных объединений перед законом, гарантировала, что никакая идеология не может устанавливаться в качестве государственной или обязательной, запретила разжигание социальной, расовой, национальной и религиозной розни. Что касается Конституции РМ, то она полностью (дословно) продублировала 14 статью Конституции РФ (Конституция Республики Мордовия, 1995: 6).

В России было прекращено регламентирование директивными органами жизни религиозных общин, отвергнута практика воинствующего атеизма. Принятый в 1990 г. Закон «О свободе вероисповеданий» закрепил за гражданами РФ право свободно исповедовать любую религию или не исповедовать никакой, иметь, выражать и распространять убеждения, связанные с отношением к религии и действовать в соответствии с ними при условии соблюдения закона. Этот закон вывел церковь из тупика, куда она была загнана советским государством, обеспечил реальное (не на словах) равноправие всех религиозных объединений.

Начали восстанавливаться разрушенные и строиться новые храмы. Книжные магазины заполнились религиозной литературой. Церковные проповеди стали составной частью радио- и телевизионных программ. Сотрудничество между религиозными объединениями и государством постепенно охватило такие сферы, как духовное просвещение, благотворительность, миротворчество, наука, культура, охрана и восстановление исторических памятников, забота о нравственном здоровье общества.

Позитивные перемены в отношении Российского государства к религии и церкви совпали по времени с трудным периодом в жизни страны. Коренное реформирование всех сфер общественной жизни происходит очень болезненно. Социально-экономический кризис, политическая нестабильность, межнациональные и межконфессиональные конфликты, рост преступности, безработица, экологические бедствия, несвоевременные выплаты заработной платы – таков далеко не полный перечень тех негативных явлений, в условиях которых нам приходится жить.

Естественно, не все люди сумели хорошо адаптироваться к новой жизни. Некоторые из них, оказавшись в затруднительном положении, почувствовав неуверенность, страх перед будущим, обратили свой взор к религии, ища в ней своего рода утешение, отдушину. Среди этих людей немало молодых, прежде относившихся к религии равнодушно или даже считавших себя атеистами.

Легализация религиозной деятельности в стране, восстановление старых, закрывавшихся в советские годы церквей и монастырей, открытие молитвенных домов и духовных учебных заведений, пропаганда религиозных ценностей в средствах массовой информации, активная миссионерская деятельность духовенства в постсоветский период способствовали перемене отношения подавляющего большинства населения к религии и церкви, заметному возрастанию роли религии не только в общественно-политической жизни, но и в быту. Проведенный по представительной выборке группой ученых Академий наук России и Финляндии в 1996 г. опрос 1 664 россиян показал, что почти половина респондентов (49 %) верят в Бога, в то время как в 1991 г. таковых было лишь одна треть (34 %). Подавляющее большинство их (88 %) положительно относится к РПЦ. Многие интервьюированные заявили, что считают ее близкой людям, открытой, исповедующей истинную веру (67 %), необходимой (65 %), терпимой (63 %), надежной (61 %), справедливой и компетентной (58 %). 55 % опрошенных уверены в том, что РПЦ в настоящее время успешно развивается, и только 9 % думают, что она находится в упадке. Возросло с 67 % в 1991 г. до 77 % в 1996 г. число респондентов, считающих важным крестить новорожденных детей (Воробьев, 1996: 15 июня).

Серьезно изменилась в последнее десятилетие этноконфессиональная ситуация в РМ. 29 января 1991 г. по решению Патриарха

Московского и Всея Руси и Священного Синода РПЦ церковные приходы РМ вышли из состава Пензенской и Саранской епархии, образовав собственную епархию – Саранскую и Мордовскую в границах территории РМ. Постановлением Святейшего Патриарха Алексия II и Священного Синода от 30 января 1991 г. архимандриту Варсонофию (А.В. Судакову), клирику Пензенской епархии, было определено стать епископом Саранским и Мордовским.

Объездив в 1992 г. территорию Мордовии, епископ Саранский и Мордовский Варсонофий так описывал состояние церквей: «... чуть ли не в каждом селе стоят обезглавленные, с полуразрушенными фасадами, пустыми глазницами окон, оскверненные народные святыни» (Варсонофий, 1992: 9 января). Но в последние годы многое изменилось. Если в 1988 г. на всю РМ было 19 действующих приходов РПЦ, то в настоящее время их стало 280 (Беседа с архиепископом Варсонофием в передаче «Программа в центре внимания» мордовского телевидения 25 апреля 2003 г.). В руководящих кругах Саранской и Мордовской епархии полагают, что процесс открытия новых приходов будет продолжаться и в будущем. «А вообще мы ставим задачу, - говорит архиепископ Варсонофий, - чтобы в каждом населенном пункте был свой приход... Сдерживает этот процесс нехватка духовенства, не успеваем готовить кадры. Церкви открываются только по просьбам верующих. Есть села, где сохранились старые церкви, но если их жители не обращаются к нам – не открываем» (Варсонофий, 1996: 21 февраля).

Часть культовых зданий в советское время использовалась под хозяйственные помещения, была переоборудована под школы и клубы, и восстановление их в качестве культовых помещений сопряжено с меньшими затратами. Но многие храмы приходится восстанавливать буквально из руин, причем, как правило, это делается на средства, пожертвования самих верующих. В этих работах принимают участие местные власти, промышленные предприятия, колхозы, организации, банки, акционерные общества, бизнесмены. «Если говорить о верующих, - отмечает архиепископ Варсонофий, - то сейчас мы более свободно себя чувствуем, за нами нет слежки, нет публичных насмешек, гонений. Люди имеют возможность открывать храмы без всяких затяжек и волнений, появилось много духовной литературы – пищи для души» (Варсонофий, 1994: 12 февраля).

Как показывают исследования, уровень религиозности мордвы несколько выше, чем у русских. Так было в прошлом, такая же ситуация сохраняется и в настоящее время. Архиепископ Саранский и Мордовский Варсонофий (русский по национальности. – *Е.М.*) говорит по этому поводу: «...душа мордовского народа по натуре христианка, добрая душа». Он также заметил, что «основной процент верующих в селах, деревнях именно мордовских. В русских селах и верующих меньше, и душевно они как-то поскупее. Видит человек: перебивается местный священник со своей семьей с хлеба на воду – ведет ему свою корову: «Возьми, батюшка, пусть дети молочко пьют». Это, конечно, не может не трогать» (Варсонофий, 1994: 18 февраля).

О высокой религиозности сельской мордвы свидетельствуют и материалы этнографических экспедиций Мордовского университета, проведенных в 1995-2004 гг. в целом ряде сел Мордовии (эрзя-мордовских: Большие Ремезенки – Чамзинского, Ардатово, Кабаево, Сайнино – Дубенского, Андреевка и Старое Качаево – Большеигнатовского, Качелай – Кочкуровского районов; в мокша-мордовских: Жуковка, Новое Бадиково, Новые Выселки, Тархан Потьма – Zubово-Полянского, Старое Синдрово Краснослободского, Сузгарье и Левжа – Рузаевского, Каньгуши и Старый Тештелим – Ельниковского районов). Основным инструментарием исследования служил вопросник, составленный авторами этой книги. Он заполнялся в процессе интервьюирования без указания фамилии, имени и отчества информатора. Такая анонимность способствовала сбору более объективной информации. Было опрошено, начиная с 18-летнего возраста, более трех тысяч человек.

На вопрос «Какой религии придерживаетесь?» 89 % опрошенных ответили, что придерживаются православия. Остальные заявляли, что либо вообще не придерживаются религии (10,5 %), либо придерживаются другого вероисповедания (0,5 %). Крещеными оказались 92 % информаторов. В церковь ходят жители всех обследованных сел. Это подтвердили 64 % опрошенных. Правда, делают это регулярно только 10 % информаторов, остальные (большинство) бывают в церкви реже, по большим религиозным праздникам и при исполнении некоторых православных обрядов (крещения, венчания, отпевания).

До Октябрьской революции 1917 г. практически во всех об-

следованных нами селах имелись церкви, закрытые в 1930-х годах. Сейчас собственные церкви есть в Кабаеве, Сузгарье, Новом Бадикове, Каньгушах, Старом Синдрове. Тархан Потье причем действующими они стали лишь в последние несколько лет. Верующие в своих селах, в основном, сами обустроивали и приводили в надлежащий порядок церковные помещения. Что касается жителей остальных селений, то они ходят на церковные службы в соседние села, ездят в близлежащие районные центры, в Саранск, но не часто, ибо мешают этому нехватка времени и средств, болезни, транспортные трудности. Многие верующие заявляли, что было бы неплохо иметь церковь в их родном селе.

подавляющее большинство жителей сел, обследованных этнографическими экспедициями, считают себя православными, но мало кто из них достаточно четко разбирается в вопросах этого вероисповедания, его предписаниях и канонах. Однако в каждом селе есть люди, обычно среди женщин преклонных лет, которые умеют читать религиозную литературу (Библию, Евангелие, Псалтырь и др.), в том числе на старославянском и мордовских (эрзя и мокша) языках, знают наизусть многие молитвы и песнопения, соблюдают все религиозные предписания. Кстати, именно они стараются регулярно посещать Православную церковь и оказывать содействие священнослужителям в обустройстве церковных помещений. Их же обычно приглашают на похороны и поминки для совершения необходимых религиозных ритуалов.

Жительница с. Новое Бадиково Самошкина Татьяна Потаповна (1920 г. рожд., уроженка села) рассказывала, что в их селе есть несколько старушек, к которым односельчане обращаются за помощью в случае порчи, сглаза, болезней людей и скота, семейных и бытовых неприятностей (измены супругов, пьянства, пропажи материальных ценностей и т.д.), чтобы они своими молитвами отвели все эти беды. И если в советские годы многие односельчане посмеивались над их религиозностью, не доверяли им, то сейчас таких почти не осталось. Напротив, они прислушиваются к мнению этих умудренных жизненным опытом женщин и относятся к ним с уважением. Аналогичную ситуацию мы наблюдали и в других селах.

В целях изучения отношения жителей сельских районов Мордовии к происходящим в стране переменам в религиозной жизни,

возможностям их использования в решении ряда важных общественно-политических и культурных задач, в духовно-нравственном возрождении народов России, в укреплении ее единства в анкете были поставлены следующие вопросы: 1. Как вы думаете, возросла ли роль религии в жизни общества и как вы к этому относитесь? 2. Как вы думаете, может ли религия помочь в возрождении России, упрочении целостности государства, укреплении нравственных устоев общества?

На первый вопрос большинство респондентов (75 %) ответило, что роль религии в обществе возросла, верующих стало больше, и это хорошо. Но были и такие, кто, отмечая возросшее влияние религии, выражал по этому поводу недовольство, но их немного – менее 3 %. Несколько иного взгляда придерживается 9 % информаторов, которые полагают, что роль религии в обществе в последнее время не возросла в связи с тем, что и раньше была не меньшей, так как они всегда верили в Бога. Возрастающее влияние религии в обществе отрицали 14 % опрошенных.

При ответе на второй вопрос сельчане не были так единодушны. И хотя большинство информаторов (43 %) ответили на него положительно, некоторые из них (24 %) считали, что такая помощь вряд ли будет существенной. Отрицательный ответ был получен от 13 % респондентов. Остальные (20 %) не знали, что сказать, признав свою некомпетентность в этом вопросе.

В современном мире нередки этнополитические конфликты, в которых религиозный фактор играет немаловажную роль. И хотя Мордовия является относительно спокойным регионом России, знать отношение населения к людям иных религиозных убеждений нелишне. Поэтому в анкете содержались вопросы: 1. Каково ваше отношение к людям другого вероисповедания? 2. Как вы думаете, могут ли возникнуть конфликты в Мордовии на религиозной основе?

Отвечая на первый из них, большинство опрошенных (43 %) заявили, что к людям другого вероисповедания относятся доброжелательно. Терпимое отношение к таковым высказали 40 % информаторов, полагая, что каждый человек сам выбирает себе веру. Не терпят иноверцев 7 % опрошенных. Считают, что каждый человек должен придерживаться той веры, что и другие представители его национальности, 5 % респондентов. Все остальные (5 %) призна-

лись, что не задумывались над этим вопросом.

При ответе на второй вопрос 29 % респондентов заявили, что не исключают возможность возникновения конфликтов в Мордовии на религиозной почве, особенно, если их будут разжигать искусственно. Однако большинство информаторов полагает, что подобных конфликтов в республике не возникнет, ибо в ней нет серьезных противоречий в религиозной сфере и никому не удастся их создать (45 %). Некоторые считают такое нереальным из-за вообще малого влияния религии на население (10 %). Остальные респонденты не знали ответа (16 %).

Вопрос «Как вы оцениваете роль религии в преодолении социальных конфликтов?» задавался в процессе обследования, проведенного в 1994 г. НИИ регионологии при Мордовском государственном университете им. Н.П. Огарева. Анкетированием было охвачено 2 379 человек, из которых 59,5 % русских, 18,2 % мордвы-мокши, 16,7 % мордвы-эрзи, 4,2 % татар, 1,2 % представителей других национальностей. Большинство респондентов (56,6 %) ответили, что религия могла бы способствовать более терпимому отношению людей друг к другу. Вместе с тем 28,8 % интервьюированных выразили сомнения в возможностях религии существенно влиять на отношения между людьми. 14,8 % затруднились дать ответ на поставленный вопрос (Резервы гармонизации социальных отношений в Мордовии, 1994: 86).

Современными исследователями отмечено, что неоконфессионализация, если так определить то явление, которое не вполне удачно именуется религиозным ренессансом и означает более широкое, чем в прежние советские времена приобщение к религии, происходит среди народов постсоветской России неравномерно. Молодежь титульных национальностей, исповедующих ислам, по числу верующих, как правило, опережает молодежь православных народов. Так, например, по данным этносоциологического обследования, проведенного в пяти столицах республик (Казань, Уфа, Махачкала, Нальчик, Майкоп), где титульные национальности исповедуют ислам, удельный вес верующей молодежи колеблется от 61 до 80 %; в республиках с титульной национальностью, принявшей православие, этот показатель более низкий и колебался в интервале от 24,1 % в Якутске до 57 % в Саранске (Губогло, 2000: 4).

Хотя подавляющее большинство населения Мордовии, как

русские, так и мордва, придерживаются православия, есть в республике и приверженцы иных религиозных деноминаций, как-то: евангельские христиане-баптисты, адвентисты седьмого дня, христиане евангельской веры (пятидесятники), молокане. Они появились на территории Мордовии не в одно время, но довольно давно. К сожалению, научных исследований, посвященных анализу их деятельности, пока нет. И вообще сведений о них немного. Представители этих религиозных объединений ведут весьма замкнутый образ жизни, стараясь не привлекать к себе внимание широкой общественности.

В настоящее время (по данным на 1 июля 2003 г.) в Мордовии официально насчитывается 325 религиозных субъектов, из них 281 – храмы, монастыри и молельные дома РПЦ, 31 – мечети и общины ислама, 3 – общины лютеранской конфессии (Церковь Ингрии), 3 – организации евангельских христиан-баптистов, 3 – пятидесятников, 1 – община евангельских христиан, 1 – община адвентистов седьмого дня, 1 – община Свидетелей Иеговы, 1 – Сознание Кришны «Вайшнау» (Текущий архив Управления Министерства юстиции РФ по РМ; Котов, 2003: 13 августа).

В Министерстве юстиции РМ первоначально были зарегистрированы Поместная церковь евангельских христиан-баптистов «Возрождение» (1993 г., пресвитер Богатов А.Н. – ул. Гончарова, д. 35) и Поместная церковь евангельских христиан баптистов «Благодать» (1996 г., пастор Гаврилов Г.В. – ул. Гожувская, д. 25), автономно входящие в Объединение евангельских христиан-баптистов Пензенской области и РМ (Текущий архив Управления Министерства юстиции РФ по РМ. Д. 103, 233). Позднее к ним присоединились еще две общины: Саранская поместная церковь евангельских христиан-баптистов Российского Союза Евангельских христиан-баптистов (ул. Мокшанская, д. 4, кв. 1) и Саранская поместная церковь евангельских христиан-баптистов «Новая жизнь» (ул. Титова, д. 140, кв. 7).

Собирая материал о баптистах, мы стали переписываться с руководителем баптистской общины в мокша-мордовском селе Курташки Атюрьевского района РМ П.И. Коноваловым (1935 г. рожд.). На вопрос относительно численности баптистов в Мордовии и местах их проживания, он ответил, что точными данными не располагает, но думает, что их примерно 320-370 человек. По его словам,

несколько общин баптистов есть в г. Саранске (70 человек собираются на свои моления в кинотеатре «Мордовия», 20 – в кинотеатре «Восток», 60 – в д. 4 по улице Мокшанской). Есть баптистские общины в городах Краснослободск (15 человек), Ковылкино (12 человек), в районном центре с. Старое Шайгово, в с. Кабаево Дубенского района РМ и некоторых других населенных пунктах. По национальности большинство баптистов РМ русские и мордва (эрзя и мокша).

Рассказал в своем письме П.И. Коновалов и об общине баптистов в родном селе Курташки Атюрьевского района РМ, которой он в настоящее время руководит: «Баптистская вера передается по наследству. Я и члены моей семьи – евангельские христиане-баптисты во втором и третьем поколении. А сама баптистская община в Курташках от начала нынешнего столетия. Раньше в Курташках, Духонькине (мокша-мордовское село этого же района. – Е.М.) и Перевесье (русское село этого же района. – Е.М.) община баптистов достигала ста человек, имелся свой служитель пресвитер. В 1930-х гг. община была разрушена. Сейчас в баптистской общине села Курташки 10 членов, все мордва-мокша. Мы собираемся по воскресеньям в сельской библиотеке. Заведующая библиотекой Н.А. Пронина тоже баптистка. У нас есть религиозная литература. Из Москвы нам присылают книги, газеты, журналы, издаваемые баптистами. Некоторые из нас бывали на баптистских богослужениях в г. Москве. Иногда я провожу богослужения в г. Краснослободске, езжу на службы в г. Саранск и другие населенные пункты Мордовии» (Личный архив автора. Письмо написано в 1996 г.).

Первым курташкинским баптистом был Григорий Афанасьевич Дорожкин, приобщившийся к новой вере в Австрии, где он был в период Первой мировой войны в качестве военнопленного. Вернувшись в Курташки из Европы вместе с другим солдатом К. Боевым, они в этом и двух соседних селах (Духонькино и Перевесье) основали баптистскую общину, приняв крещение в речке Ляча на виду у пораженных односельчан. Г.А. Дорожкин выступал в качестве реформатора не только в религиозной сфере. Он круто изменил быт прежде всего своей семьи, личным примером демонстрируя нововведения. В Курташках избы до него топили, как и бани, по-черному. Он сложил печку с трубой. Полы скребли лопатой, он заставил мыть полы не только в избе, но и в сенях, на крыльце. Ко-

журу с картошки он стал чистить перед тем, как варить, а не после. Дочери курташкинских крестьян никогда не ходили в школу, сидели дома и пряли, а Г.А. Дорожкин отправил свою дочь Александру учиться. До сих пор она из своих сверстниц в селе единственная, кто может грамотно писать (Резепов, 1997: 24 января).

В домах членов общины баптистов почетное место занимает Библия, каждый шаг они сверяют с ней. Баптисты не держат в красных углах икон, считая поклонение раскрашенному дереву язычеством. Они не курят, не пьют, не лгут. Родной брат П.И. Коновалова был изгнан из общины за пристрастие к выпивке. Баптисты не носят украшений, они трудолюбивы. Никто плохо или бедно среди них не живет. Баптистская община – единственное религиозное объединение в Курташках. Православную деревянную церковь разломали еще в войну и свезли на строительство клуба в Атюрьево. Православные верующие села Курташки ходят в церкви соседних сел, ездят на богослужение в Атюрьево, Саранск (Вешкин, 1995: 12 июля; Волынский, 1995: 31 августа). Если раньше члены баптистских общин в Саранске собирались на моления в основном по домам или снимали какие-то помещения, то теперь они заняты строительством собственных храмов. В настоящее время в Саранске по ул. Косарева, 47 уже построен и активно функционирует храм «Преображения» церкви «Благодать» евангельских христиан. Пресвитером в нем является Захаров Борис Евгеньевич, заменивший уехавшего из Мордовии пастора Г.В. Гаврилова. Богослужения здесь проходят ежедневно в 9.00 и 17.00, для детей при храме работает воскресная школа. На богослужения собираются обычно 60-80 человек. Строится баптистская церковь также на Светотехстрое, в планах – построить свой храм и на Юго-Западе.

На редкость необычная конфессиональная ситуация сложилась в эрзя-мордовском селе Кабаево Дубенского района РМ. Этнографическая экспедиция Мордовского госуниверситета работала в этом селе в июле 2002 года. Население Кабаева (чуть менее полутора тысяч человек. – *Е.М.*) исповедует пять религиозных деноминаций, наиболее крупной из которых является православие. В 1991 г. в селе вновь была построена Православная церковь. На ее богослужения приходят и верующие из соседних эрзя-мордовских сел Турдаково, Сайнино, Чиндяново.

Весьма интересен вопрос о том, как и откуда появились в Ка-

баеве другие конфессии, а именно молокане, баптисты, иудействующие (субботники) и пятидесятники. Важную роль в восприятии кабаевской мордвой указанных деноминаций, по рассказам старожилів села, сыграло отходничество. В прошлом, особенно в дооктябрьский период, отходники из Кабаева побывали во многих регионах Российской империи, на Севере и на Кавказе, в городах Астрахани и Тамбове. Часть из них оставалась в местах отхода надолго и принимала там новую веру. Возвратившись в родное село, они обращали в свое вероисповедание некоторых односельчан.

«Наша вера, - рассказывала кабаевская молоканка, - пришла из Тамбова. В городах Тольятти и Самаре тоже есть молокане. С тольяттинскими мы переписывались, они даже приглашали нас в гости. Нас очень мало – 15 человек. Собираемся мы в доме одной женщины в воскресный день. Молитвы читаем из Евангелия на старославянском языке. Молитвы у нас с разными мотивами, а не как у пятидесятников. Мы не крестимся, икон в домах не держим. Иконы – это писание от руки, на всех иконах разные лица, а Бог-то один! Обряд крещения у нас происходит на дому, но при этом ребенка в чан с водой не опускают, а просто передают его Богу с помощью молитвы. Венчание у нас происходит тоже на дому. Обычно вера передается по наследству: если прадед или дед молокане, то и вся семья – молокане. Мы не против смешанных браков. Но при этом жена должна подчиняться мужу, если он – молоканин. И в доме нельзя держать икону, как бы она этого не хотела. С христианской верой у нас идет как бы своего рода вражда, так как мы их считаем взяточниками и идолопоклонниками».

Последовательница баптизма Демяшкина Тамара Яковлевна рассказывала, что баптистская община в Кабаеве образовалась после раскулачивания и появления в селе семьи Морозовых. В настоящее время баптистов в селе всего человек 15 осталось. Собираются они на моления в выходные дни в здании старой школы, что в центре села, или по домам.

Деноминация субботников пришла в Кабаево с Кавказа. По свидетельству уроженки села Ведяшкиной Зои Евсевьевны (1932 г. рожд.), прадед одного из субботников, будучи на Кавказе, ходил на Ахун-гору, там узнал еврейскую веру и принял ее. Вернувшись в Кабаево, он провел агитацию среди односельчан, к нему примкнули несколько семей (Зубовы, Слугины, Зорькины, Демяшкины...).

Сейчас в Кабаеве иудействующих мало – 6 человек, хотя раньше было намного больше. Собираются они по субботам в одном доме и поют молитвы. У каждой молитвы – свой мотив. Субботники хорошо знают ветхозаветную историю еврейского народа, почитают иудейские праздники, отвергают иконы, дают детям еврейские имена и делают обрезание, в субботу не работают. В прошлом браки их с иноверцами не разрешались, а теперь из-за того, что их осталось мало – разрешаются. Правнук первого кабаевского «еврея» Демяшкин Моисей Евсевьевич (1928 г. рожд., уроженец села) прямо сказал: «Я не буду возражать, если мои дети и внуки примут крещение, так как без веры жить нельзя. А нашей веры, наверное, в Кабаеве скоро не будет».

Пятидесятники оказались в Кабаеве во время Великой Отечественной войны 1941-1945 годов. Эту веру привезли в село выходцы из Кабаева, долгое время жившие вдали от своей малой родины. По праздникам пятидесятники проводят собрания, изучают молитвы, Писание, поют религиозные песни. В настоящее время в Кабаеве община пятидесятников самая сплоченная, она постоянно пополняется новыми членами. Один из активных пятидесятников Арискин Александр Андреевич (1936 г. рожд., уроженец села) рассказал нам, что первоначально их род был молоканским, но его бабушка, выйдя замуж за баптиста, сама стала баптисткой. Родители первоначально были баптистами и старались не изменять своей вере даже в сталинские годы, когда с отцом неоднократно беседовали на антирелигиозные темы, ругали, угрожали. Но уже в зрелом возрасте с появлением в селе пятидесятников они перешли в их общину. Семья была многодетной (7 братьев и сестра), но к настоящему времени в живых остались только брат и сестра. Брат в Бога верует мало, а сестра, выйдя замуж в баптистскую семью, стала баптисткой. По его словам, раньше – в советские годы – родители вместе с другими членами общины собирались по домам и молились тайно. В общине никто не пил и не курил. Сейчас пятидесятников в Кабаеве около 30 человек, в основном это женщины пожилого возраста. На моление они собираются по воскресным дням в здании старой школы. Пресвитер (по национальности мордвин-эрзя) приезжает к ним из с. Киржеманы Атяшевского района Мордовии. Иногда на моления приезжают пятидесятники из Саранска и других районов РМ. Общин пятидесятников в Мордовии немало – в Ко-

вылкине, Zubово-Поляне, Кадошкине, Рузаевке, Краснослободске. Инсаре, Больших Березниках, Дубенках, Чамзинке, пос. Комсомольском, Судосеве и др. А.А. Арискин уверен, что «без веры жить нельзя».

Православное духовенство РМ терпимо относится к другим конфессиям, имеющим здесь какие-либо исторические корни. Священник А. Пелин, к примеру, считает: «Традиционные христианские конфессии баптистов, адвентистов и прочих в настоящее время вызывают гораздо меньше нареканий со стороны православных христиан, чем так называемые «свободные художники» – евангелисты, не определяющие своего статуса и являющиеся, что очевидно, дилетантами в религиозной сфере. Подобные группы охарактеризованы в г. Москве на Международном религиозном форуме как «тоталитарные секты». К ним отнесены богородичники и приверженцы Марии Деви, оккультисты и медиумы всех мастей, секта Муна и хаббардисты, последователи американской группировки, кощунственно наименовавшей себя Церковью Христа, и другие» (Пелин, 1994: 1 сентября).

После принятия в 1990 г. Закона «О свободе вероисповеданий» в Россию хлынул поток проповедников различных мастей из-за рубежа. С невероятной быстротой плодятся секты, большинство из которых также являются заграничными гостями. Не обошли своим вниманием иностранные миссионеры и РМ. Сперва они приезжали ненадолго, присматривались. Затем стали устраиваться более основательно.

К примеру, в республике действует церковь евангелистско-харизматического направления «Саранский христианский центр», первоначально ею руководил американский пастор Чарльз Энтони Сондж, впоследствии вернувшийся на родину. Службы в этой церкви музицированы ансамблем рок-музыкантов, а церковные песнопения идентичны западным шлягерам. Такая необычная манера богослужебного ритуала привлекает к ним молодежь. Пастор Сондж – проповедник идеи глобальной христианской церкви. Однако, несмотря на свою «глобальность», церковь Сонджа не входит во Всемирный Совет церквей. Летом 1996 г. на берегу реки Суры «Саранский христианский центр» организовывал молодежный лагерь, в котором 60 детей, заплатив по 600 тыс. руб. за путевку, при миссионерах покаялись перед Богом, а 16 из них под звуки элек-

трогитар скопом приняли крещение в быстротекущих водах реки Суры (Сергушкин, 1994: 12 августа; 1996: 1 октября).

Функционируют в Саранске также «Христианская Новоапостольская церковь» из Германии и «Церковь Христа» из США. Нередко они помещают рекламные объявления о своих богослужениях в СМИ, на которых бесплатно выдаются Библия и другая религиозная литература. Проповедники «Церкви Христа», например, летом 1994 г. вели агитацию в детском оздоровительном лагере «Космос» акционерного общества «Лисма».

До сих пор жители РМ вспоминают о визите в республику в 1993 г. последователей скандально известного Белого братства «Юсмалос», которые обклеили Саранск листовками с изображением «живого бога» Марии Деви Христос, раздавали прохожим религиозную литературу, вещали о скором конце света, вторгались в учреждения, транспорт, общественные места, учиня там скандалы, внося смуту в сознание людей, провоцируя социальные конфликты. Не ограничившись посещением Саранска, они выезжали в г. Темников и ряд сел Мордовии. В Темникове население, выросшее среди православных церквей и монастырей, старалось не обращать внимания на юсмалистов. В с. Марьяновка Большеберезниковского района между «белыми братьями» и местными жителями произошел конфликт: марьяновцы попытались выдворить непрошенных гостей из своего села, на что те ответили сопротивлением. Во многих местах, где появлялись и вели агитацию последователи Белого братства «Юсмалос», обстановка накалялась и в любой момент могло произойти столкновение (Замотаев, 1993: 9 июля; Преснякова, 1995: 14 января).

В обращении к органам государственной власти РМ руководство Саранской и Мордовской епархии просило оградить население республики от разного рода проповедников: «Нас удивляет, - говорилось в обращении, - что к этим деятелям и их сомнительной миссии проявляется какое-то безразличное отношение со стороны государства... При внимательном анализе их воззрений непредубежденному человеку видно, что такие секты, как «Богородичный центр», «юсмалисты» – античеловечны, ибо ведут к разрушению семейных устоев, а запугиванием конца света вносят сумятицу в умы и настроения людей» (Стреляный, 1993: 9 июля).

Никто из жителей РМ не поверил уговорам «белых братьев»

(юсмалистов) и не вступил в их ряды. В феврале 1997 г. на улицах города Саранска вновь появлялись, хотя и единичные, последователи Белого братства.

Часто навещают РМ группы христиан-евангелистов из разных городов РФ. Их, конечно, нельзя назвать иностранными миссионерами, но, судя по публикациям в СМИ, финансовую поддержку большинство из них получают из-за рубежа. Занимаясь благотворительной деятельностью, группы христиан-евангелистов обычно обслуживают дома ребенка, детские дома, приюты, интернаты для инвалидов, тюрьмы и лагеря, стараясь склонить на свою сторону самые обездоленные и обиженные судьбой слои населения. Руководитель одной из таких групп, прибывшей в Саранск из Санкт-Петербурга, сотрудник миссионерского общества «Доброе семя» П.В. Иваненко прямо заявил: «В наших религиях много общего. Есть и различия. И считаю, что не будет предательством веры, если кто-то из православия придет в протестантство» (Иваненко, 1992: 1 августа).

Христиане евангельской веры (пятидесятники) создали в РМ три религиозных организации: христианскую миссию «Голос веры» (при Союзе христиан веры евангельской РФ), действующую официально с 11 октября 1994 г. в г. Саранске (директор миссии А.А. Табачков – ул. Коммунистическая, д. 131); Мордовский филиал международной миссии «Добрая весть и милосердие» (штаб-квартира находится в г. Днепропетровске, Украина), который функционирует в Саранске с 17 января 1995 г., возглавляемый П.А. Матюховым и С.В. Филькиным (ул. Воинова, д. 2, корп. 4); «Саранский христианский центр» (ул. Васенко, д. 10) (Текущий архив Управления Министерства юстиции РФ по РМ. Д. 142, 150, 220). Члены этих религиозных организаций ведут миссионерскую деятельность, привлекают в свои ряды новых сторонников.

Так, активист христианской миссии «Голос веры», уроженец мордовско-русского села Судосево Большеберезниковского района РМ А.В. Курдюшкин обратил в евангельскую веру часть односельчан, создав нечто вроде религиозного «кружка». Все, кто вступил в этот «кружок», а это в своем большинстве женщины пожилого возраста, сорвали с себя крест, вынесли из домов иконы и под руководством наставника занялись тщательным изучением Евангелия. Сам Курдюшкин, будучи неоднократно судимым, был обращен в

тает, что «каббалистика и астрология, гипноз и кодирование, медитация и экстрасенсорика – это подновленное с языческих времен чародейство, волхвование и колдовство, призванные из темных сил калечить и губить человеческие души» (Варсонофий, 1995: 179). В соглашении о сотрудничестве между Министерством здравоохранения РМ – с одной стороны, и Саранской и Мордовской епархией – с другой, подписанном в феврале 1997 г., предусмотрена социально-психологическая реабилитация людей, попавших под влияние различных религиозных сект, экстрасенсов, колдунов (Снегова, 1997: 20 февраля).

Таким образом, РМ находится в сфере деятельности целого спектра конфессий различного толка. По данным Управления Министерства юстиции РФ по РМ в настоящее время в Мордовии официально зарегистрировано 13 религиозных общин протестантского толка и иных нетрадиционных вероучений. Исчезают одни, появляются другие. Общественность РМ, православное духовенство не раз высказывали свои опасения и предостережения по этому поводу. Архиепископ Саранский и Мордовский Варсонофий расценивает деятельность зарубежных проповедников, приезжающих к нам, как «экспансию против Русской православной церкви, специально направляемую Западом», он убежден в том, что «все секты приносят вред, так как сеют раскол» (Варсонофий, 1992: 28 июля; 1995: 4 февраля).

Священник Никольской церкви г. Саранска В. Зимин считает: «Разного рода культы опасны еще и тем, что, как правило, прикрываются христианством и могут именовать себя христианскими церквями. Поэтому их распознавание является непростой задачей. Трудность состоит и в том, что в России в настоящее время пиратски действует масса новоявленных миссионеров, которые практически никогда не объявляют своей деноминации, являясь своего рода «свободными художниками»» (Под крыльями сатанизма, 1994: 7 июня).

Каково отношение жителей сельских районов РМ к иностранным миссионерам?

В ходе анкетирования, проведенного этнографическими экспедициями Мордовского государственного университета им. Н.П. Огарева в 1995-2004 гг., сельчанам задавался вопрос «Как вы относитесь к тому, что в Мордовию, в Россию приезжает и ведет рели-



Глава Республики Мордовия Н.И. Меркушкин и патриарх Московский и всея Руси Алексий II



А.Пелин — протоиерей, кандидат богословия, ректор Саранского духовного училища встречает патриарха Алексия II



Предтеченская церковь и Саранское духовное училище

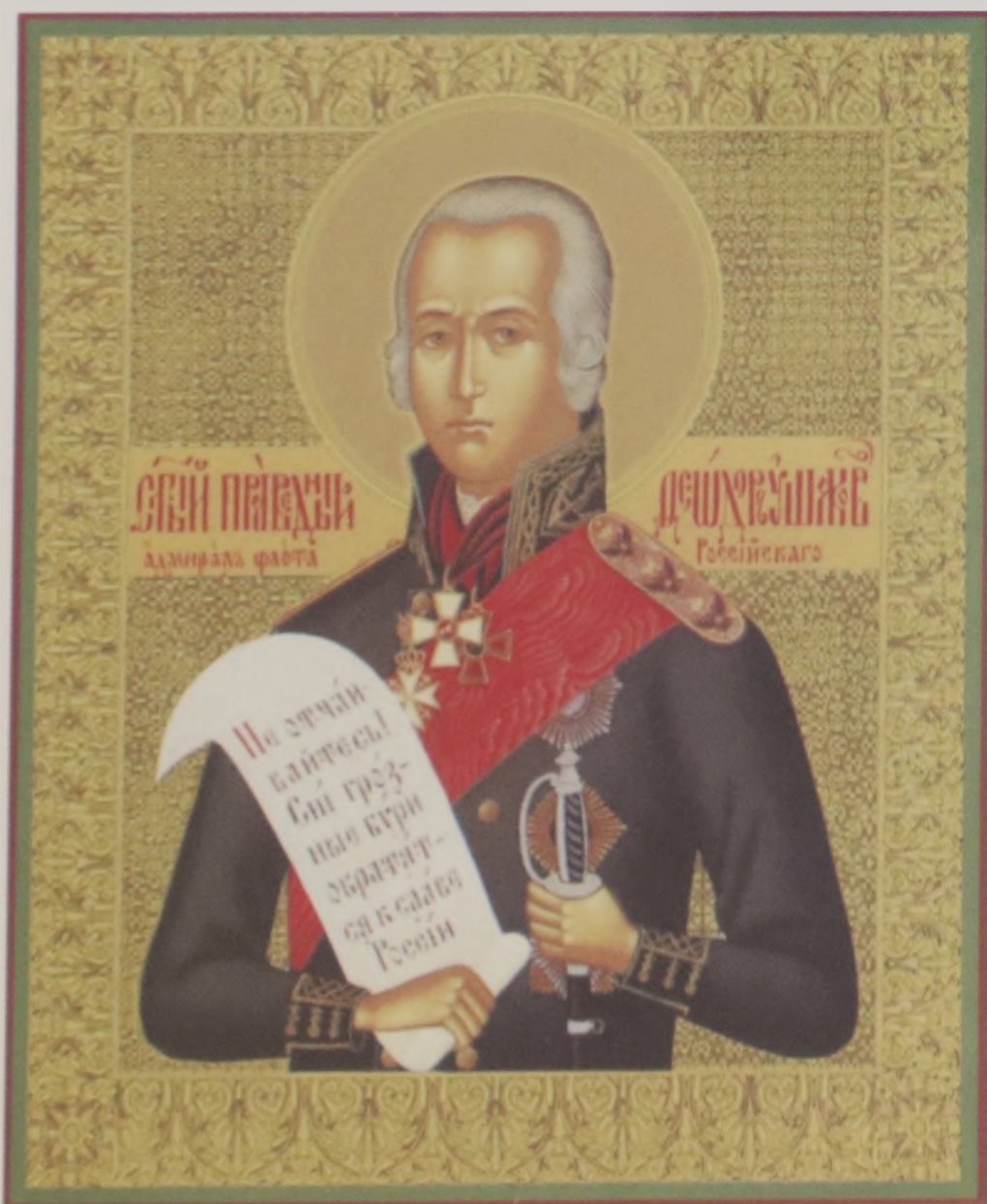
*Кирилл — митрополит
Смоленский и Калининградский*



*Варсонофий — архиепископ
Саранский и Мордовский*



Санаксарский Рождество-Богородичный мужской монастырь в Темниковском районе на р. Мокша — место упокоения адмирала Российского флота Ф.Ф. Ушакова



Икона благоверного воина адмирала Феодора Феодоровича Ушакова



*Михайло-Архангельская церковь в мокша-мордовском
с. Куликовка Рузаевского района*



Макаровский Иоанно-Богословский мужской монастырь в г. Саранске



Глава Республики Мордовия Н.И. Меркушкин на празднике «Раськень озкс»



На празднике «Раськень озкс»



*Моление у святого источника близ эрзя-мордовских сел Качелай, Семилей
Кочкуровского района. 6 июля 2000 г.*



*Этнографическая экспедиция Мордовского университета в мокиша-мордовском
с. Каньгуши Ельниковского района. 2003 г.*



*Ю.Н. Мокишина — исследователь духоборов Канады с супругами Кшнякиными
Канада, 2004 г.*



Лютеранская церковь в г. Саранске

гиозную агитацию среди населения большое число проповедников зарубежных, а также сектантов различных мастей?». Мнения опрошенных разделились. Резко отрицательно отнеслись к деятельности иностранных миссионеров и сектантов, считая, что им нельзя давать возможность вести агитацию населения, 46 % респондентов. Другие респонденты были менее категоричны и заявили, что поскольку в нашей стране существует свобода совести, то пусть они продолжают вести свою работу свободно (23 %), либо под контролем органов государственной власти (15 %). Все остальные не дали ответа на поставленный вопрос (16 %).

В настоящее время в РМ число последователей нетрадиционных вероисповеданий невелико, особенно если сравнивать их с массой православных верующих. Новые религиозные движения плохо прививаются на мордовской земле, несмотря на все усилия со стороны их проповедников. И в этом заслуга не только православного духовенства, но и общественности Мордовии, которая своими обличительными выступлениями в адрес иностранных миссионеров и сектантов способствовала выработке иммунитета у большинства жителей РМ к этим деноминациям.

Неплохо поставлена в РМ и духовно-просветительная работа с населением. Много внимания уделяют проблемам духовности и бездуховности СМИ. Православные священнослужители часто выступают по республиканскому радио, телевидению, в печати. В ряде газет имеются рубрики «уроки веры», знакомящие читателей с христианским учением, богословскими взглядами ведущих духовных деятелей РМ, сведениями из истории РПЦ. С 1991 г. Саранская и Мордовская епархия издает свой журнал «Саранские епархиальные ведомости». В продаже имеются книги религиозного содержания, некоторые из них выпущены Мордовским книжным издательством, в том числе пятитомное собрание сочинений архиепископа Саранского и Мордовского Варсонофия. Уже на протяжении ряда лет в Центре культуры г. Саранска еженедельно по понедельникам и средам проводятся богословские курсы для мирян, на которых они получают ответы на возникающие у них вопросы относительно религии и церкви, их места в современной жизни.

В г. Саранске на улице Большевистской в торговом ряду напротив университета появился киоск Свято-Предтеченского храма, где продаются иконы и православная литература. Эта «торговая

точка» стала первым видимым шагом в реализации долгосрочной программы под названием «Саранский духовный центр», разработанной приходом Свято-Предтеченского храма по примеру «Сибирского духовного центра» в г. Новосибирске. Программа ставит своей целью восстановление прерванных традиций просвещения и миссионерства, осуществлявшихся РПЦ до Октября 1917 г. среди народов Поволжья. Куратором ее является Отдел религиозного образования и катехизации Саранской и Мордовской епархии.

Программа имеет шесть основных направлений, причем многие из поставленных в них задач уже реализованы. Создание сети торговых киосков и книжных магазинов включено в «экономическое направление», необходимое для материального обеспечения проекта, и в первую очередь для ремонта помещений Саранского духовного училища – научно-просветительской базы программы. Педагогическое направление предполагало открытие гимназии при духовном училище, первый гуманитарный общеобразовательный класс которого начал занятия в конце 1997 года. Программой намечены шаги к созданию своего издательства и типографии.

Миссионерское направление предполагает издание учебных книг на мордовских языках и преподавание эрзянского и мокшанского языков. Научно-методическое направление подразумевает разработку учебных программ, организацию конференций и семинаров, создание лаборатории по истории христианства в Мордовии с привлечением мордовских ученых. Просветительское направление предполагает издание своей газеты – «Приходского листка» Свято-Предтеченской церкви. Как заявил А. Пелин – председатель Отдела религиозного образования Саранской и Мордовской епархии, ожидаемый эффект от реализации этой программы заключается в гармонизации межнациональных отношений и развитии национальных культурных традиций, языка, письменности, прикладного искусства через единое служение Богу и людям (Столица С, 1996: 20 сентября).

Саранская и Мордовская епархия организует для мирян разного рода семинары, научные чтения (Масловские, Кирилло-Мефодиевские, Сретенские, Серафимовские, Преображенские), в которых участвуют делегации из многих городов РФ, ученые РМ. Ежегодно Отдел религиозного образования Саранской и Мордовской епархии и Международное общество духовного просвещения

(г. Москва) проводят съезды православных педагогов. Архиепископ Варсонофий неоднократно сетовал, что просвещение народа – нива слишком большая, а просветителей не так много, как хотелось бы. «Одни священники, - заявляет он, - не в состоянии вести просветительскую деятельность, для этого нужны люди, которые могли бы заниматься катехизацией. Нужны православные педагоги, активная молодежь» (Варсонофий, 1994: 12 февраля).

И такие люди начали появляться. С 1993 г. в г. Саранске постоянно действуют Православные катехизаторские курсы, куда принимаются все желающие независимо от возраста, пола и социального положения. Выпускники курсов получают квалификацию катехизатора-наставника в вере и псаломщика-регента левого хора. Ежегодно курсы посещают 70-100 человек. Среди них врачи, педагоги, студенты, пенсионеры, инженеры, люди искусства. Преподают на курсах священнослужители, ученые.

Одно из приоритетных направлений работы церкви – воспитание подрастающего поколения в духе православных традиций. В настоящее время при многих храмах открываются детско-юношеские воскресные церковно-приходские школы, группы православного просвещения, кружки православных ремесел, катехизические кружки. Священнослужители проводят занятия и беседы с детьми в школах и даже в детских садах. «Мы хотим выстроить цепочку православного просвещения, образования: детский сад – воскресная школа – православная гимназия», - говорит архиепископ Варсонофий (Варсонофий, 1994: 18 февраля).

В качестве примера можно привести воскресную церковную школу, открытую при Храме Вознесения с. Атяшево Атяшевского района РМ, в которой с двумя десятками подростков 8-10 лет, в основном девочками, проводит ежевоскресные встречи регент церковного хора Надежда, обладающая светлой доброй улыбкой и спокойными, умиротворяющими интонациями. Занятия в воскресной школе в общем-то мало похожи на школьный урок в привычном понимании. Скорее, если пользоваться современной светской школьной терминологией, это как бы занятие внешкольного кружка. Однако, сама обстановка церкви, общая молитва «Царю небесный», с которой начинается каждая встреча, настраивает юные души на особый, высокий лад.

Наставница рассказывает доходчиво, понятно о важнейших

персонажах, темах и сюжетах Ветхого и Нового завета, объясняет сущность заповедей, а дети задают вопросы. Надежда отвечает, в трудных случаях обращаясь к помощи священника. Этот урок-беседа по методологии «вопрос-ответ», сопровождаемый доброй улыбкой наставницы и особой аурой прихода, без всяких отметок и оценок, в сравнении с обычным школьным намного эффективнее. Одна из посетительниц воскресной школы, пятнадцатилетняя Марина Татаркина из соседнего эрзя-мордовского же с. Батушево стала петь в церковном хоре, состоящем в основном, из женщин преклонного возраста. И если учесть, что практически в каждом отдельном храме церковное пение имеет свои особенности, то можно сказать, что через воскресную школу продолжается местная традиция храмовых песнопений. Каждое воскресенье дети наблюдают за службой, участвуют во всех праздничных и наиболее значимых богослужениях, знают молитвы, имеют представление обо всех церковных канонах.

Родители учащихся воскресной школы по-разному относятся к столь необычному увлечению своих детей. Одна из матерей восторгалась тем, что ее дочь научилась читать на церковнославянском языке, а другая, напротив, запретила своей дочери посещать школу, говоря, что нагрузка на них и без того большая, а тут еще и воскресенье занято (Ивашкин, 1997: 2).

В марте 2002 г. при Мордовской республиканской молодежной общественной организации «Союз православной молодежи Мордовии» (директор – протоиерей А. Пелин) было основано Братство Православных Следопытов Мордовии (руководитель Тимур Руцкий). На сегодня в Братстве состоит 25 человек. В России Братство существует уже довольно давно, а теперь и мордовские ребята, тянущиеся к церкви и природе, объединились под эгидой БПС Мордовии. Деятельность молодых членов Братства сориентирована на четыре основных направления: православное образование, краеведение и гражданское воспитание, практика, следопытство. При этом жизнь Братства основана на фундаменте православной веры. Дети и подростки приобщаются к соборной жизни РПЦ, становятся активными прихожанами.

Братство ставит задачу возвращения к забытым традициям и опыту старейшей детской организации, именуемой скаутским движением. «Мы как кирпичики, а наша организация – это большое

здание. Цемент, который нас стягивает воедино – это общая связующая любовь: любовь к Богу, к Отечеству, к друзьям», - заявляет одна из первых следопыток Мордовии четырнадцатилетняя Алена Таратынова (Руцкий, 2002: 12).

19-21 декабря 2002 г. в Саранске состоялся Съезд православной молодежи Приволжского федерального округа, обсудивший вопросы привлечения православной молодежи к более активной и эффективной миссионерской деятельности. проповеди среди сверстников духовно-нравственных ценностей. По словам председателя Всероссийского православного молодежного движения Олега Решетникова, Саранск для проведения форума был выбран неслучайно. «В этом регионе, - подчеркнул он, - ведется активная работа с молодежью, само подрастающее поколение показывает высокий духовно-нравственный уровень, а «Союз православной молодежи Мордовии» известен своей деятельностью далеко за пределами республики. Съезд должен стать знаковым событием, которое подтолкнет православную молодежь Поволжья к большей активности» (Воскресение. 2002. декабрь).

Эта работа разворачивается на основе решения Юбилейного Архиерейского собора РПЦ, проходившего в августе 2000 г., и определению Священного Синода в январе 2001 года. «Особой сферой внимания должна быть миссия среди молодежи, - говорится в нем. - Для ее активизации, а также для развития церковной деятельности самих молодых людей Собор счел нужным образовать Синодальный отдел по делам молодежи». Председателем этого отдела был назначен архиепископ Костромской и Галичский Александр, имеющий большой опыт миссионерства в молодежной среде и уже в течение десяти лет возглавлявший Всецерковное православное молодежное движение. На базе БПС Мордовии в марте 2003 г. в Саранске был проведен выездной семинар Отдела по делам молодежи РПЦ и Всероссийского православного молодежного движения в Саранской и Мордовской епархии и организован Всероссийский весенний лагерь БПС «Пиже Вирь – 2003» («Зеленый лес – 2003»).

В работе Съезда православной молодежи Приволжского федерального округа приняло участие более 1 000 человек – представители общественных организаций, молодежные лидеры, студенты различных вузов, педагоги, воспитатели, священнослужители. Де-

легатами съезда были представители комитетов по делам молодежи регионов, входящих в ПФО, руководители епархиальных отделов по делам молодежи, отделений Всероссийского Православного Молодежного Движения и БПС. С основными докладами выступили Полномочный Представитель Президента в ПФО С.В. Кириенко и председатель Отдела внешних церковных связей Московского патриархата митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл. Девиз съезда – «Молодежь Поволжья за духовное возрождение России», как и принятое им обращение к сверстникам и обществу, призывают к служению Богу, Отечеству и ближним, к активному участию молодежи в социальной деятельности, сделать свой выбор за нравственность, сострадание и ответственность.

«Западное деловое сообщество, - говорил на этом съезде С.В. Кириенко, - строит свою экономику на протестантской этике. Китайцы начинают строить рыночную конкурентоспособность на нормах конфуцианства. Мусульманские страны пытаются строить свои нормы на шариате. У России нет другой опоры, кроме православной церкви» (Кириенко, 2002: 2).

Все больше внимания РПЦ начинает уделять поддержке молодежи, занимающейся спортом, привлечению ее к религии через православных молодежных активистов, так или иначе функционирующих в молодежной спортивной среде. «Мы должны всячески поддерживать молодежь, занимающуюся спортом, - подчеркивал в своем докладе на данном съезде митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл (в миру Гундяев Владимир Михайлович). – Взгляните на опыт воскресных школ. Кого там больше – мальчиков или девочек? Конечно, девочек. А где мальчики? Они бегают по улицам, играют в футбол, катаются на роликах, на скейтбордах, на лыжах. Но почему бы в таком случае не создавать спортивные кружки при храмах, чтобы и мальчишки оказались в сфере заботы и внимания православных молодежных активистов?» (Кирилл, 2002: 2).

Необходимость во взаимодействии с православным духовенством в деле воспитания подрастающего поколения (в рамках Закона РФ «Об образовании») признают и в Министерстве образования РМ. В 1995 г. министр образования РМ В.В. Кадакин и архиепископ Саранской и Мордовской епархии Варсонофий подписали соглашение о сотрудничестве, в котором наметили программу про-

ведения совместных мероприятий, направленных на возрождение духовной культуры и традиций народной педагогики, на восстановление культурно-исторической преемственности в жизни народов, населяющих РМ, на противостояние экспансии сектантских образований (Сборник законодательных актов Российской Федерации, 1992: 75-120; Потапов, 1995: 3 июня).

Идея религиозного образования в настоящее время находит отклик у многих родителей. В некоторых школах и детских садах г. Саранска православные педагоги выявляли мнение родителей воспитанников этих школ и детских садов относительно введения в образовательные программы курсов по изучению Закона Божия. Многие родители высказывались одобрительно. В разных классах школ и детсадовских групп от 30 до 90 % родителей подали заявления с просьбой обучать их ребенка Закону Божию (Матвеева, 1996: 29 августа).

Будучи сторонниками светского образования, мы в то же время считаем, что давать детям основы религиозных учений и православной культуры в современных условиях просто необходимо. В вузах РМ в настоящее время преподается религиоведение.

Особая роль в укреплении православия на земле Мордовской исторически, безусловно, принадлежит монастырям. Они издавна были духовными центрами, не только сохранявшими в наибольшей чистоте и полноте православные традиции, но и ведшими активную миссионерскую деятельность среди мордовского народа. Все это хорошо понимает и современное местное духовенство. В РМ в настоящее время действует, восстанавливается, либо строится заново 14 монастырей. Среди их обитателей многие являются уроженцами РМ (русские, мордва), но наибольший приток идет из других регионов РФ. Всего монашествующих в этих монастырях примерно 500 человек, в том числе 300 мужчин и 200 женщин (Беседа с архиепископом Варсонофием в передаче «Программа в центре внимания» мордовского телевидения 25 апреля 2003 г.).

Лучше других монастырей в РМ сохранился Рождество-Богородичный Санаксарский мужской монастырь, являвшийся в прошлом одним из самых знаменитых в России. И в настоящее время он играет важную роль в духовной жизни Мордовии. Наместник монастыря отец Варнава рассказывал: «Более сорока человек нашли тут приют, а в кельях места хватит и на сотню. Возраст мона-

хов колеблется от 20 лет до 80 с гаком. Наших, из Мордовии, совсем немного, в основном пришлые. Вот молятся и трудятся монахи. Огород у них, поле, стадо свое пасут, коровушек доят. И монастырь свой потихоньку с Божьей помощью реставрируют. Но и добровольных помощников здесь можно встретить... А еще сюда экскурсии часто наведываются, и кто-нибудь из монахов, отложив на время лопату, становится гидом и рассказывает гостям о давней и богатой истории Санаксарского монастыря» (Варнава, 1993: 10 июля).

В июне 1993 г. Санаксарским монастырем совместно с Саранским Серафимовским братством, Фондом возрождения Санаксарского монастыря, обществом «Русь», «Братством во имя преподобного Серафима» (г. Москва) и объединением «Саровская пустынь» (г. Арзамас-16) была организована научно-духовная практическая конференция «Преподобный Серафим и духовная жизнь народов Поволжья», посвященная 160-летию со дня преставления (смерти) преподобного Серафима Саровского Чудотворца и 90-летию обретения его мощей. С прямого благословения этого старца на территории РМ были открыты Чуфаровский монастырь, ряд церквей и малых монашеских общин.

Как заявил в своем выступлении руководитель Саранского Серафимовского братства священник Александр Пелин, «мордовский народ всегда считал преподобного своим, родным, близким» и цель чтений «способствовать возрождению духа мордовского народа через приобщение к богатству духовного наследия прославленного подвижника, попытаться выявить значение его подвига для православной мордвы и, наконец, ответить на вопрос: каково должно быть сейчас углубленное православно-литургическое, социальное, пастырское служение церкви в Мордовии в связи с именем преподобного Серафима» (Чубриков, 1993: 10 июня).

Значительным событием в религиозной жизни РМ было посещение в августе 1992 г. Санаксарского монастыря Патриархом Московским и Всея Руси Алексием II. Этот визит еще больше укрепил авторитет монастыря, привлек внимание общественности к возрождению монастырской жизни. Конечно, у РПЦ в РМ немало проблем. И одна из них – кадровая. Число православных приходов очень быстро растет, а священнослужителей не хватает. Иеромонахи из монастырей ездят по селам, чтобы вести службы, но при-

хожанам, понятно, хочется иметь своего пастыря, который бы, живя рядом, делил с ними все тягости и радости деревенской жизни. «Сегодня легче, - отмечает архиепископ Варсонофий, - открыть храм, чем найти церковного педагога» (Сергеев, 1995: 31 августа).

Низок и образовательный уровень священнослужителей. Архиепископ Варсонофий признался: «Если говорить о священниках, то, конечно, людей с семинарским образованием мало. Особенно в деревнях, где мы часто рукополагаем батюшек из местных благочестивых прихожан. Всего в священстве людей, окончивших духовные школы, около 25 %. Остальные – самоучки» (Варсонофий, 1994: 18 февраля). Сетуют на неподготовленность священнослужителей и другие представители духовенства. Так, отец Георгий Сакович, один из авторитетов местного духовенства, как-то пожаловался: «Количество храмов в Мордовии увеличивается, но служат в них люди совершенно не подготовленные. Нет в них искры Божьей. Сейчас к вере идет молодежь, которая мечется, ищет, и священник, чтобы поддержать в молодом человеке интерес к церкви, должен быть и педагогом, и психологом, и философом. Этого нельзя сказать о многих нынешних священнослужителях» (Кривов, Чеглакова, 1994: 7 апреля).

Отвечая на вопрос, много ли священников Мордовии нарушают церковные нормы жизни, пьянствуют, глава Саранской и Мордовской епархии сказал: «Конечно, есть такие люди. Пользуются тем, что пока у нас священников не хватает. Как только мы все приходы заполним, начнем понемногу отсеивать нарушителей. Я думаю, из всего нашего духовенства один-два процента таких, с которыми я легко бы расстался. У меня все они на примете. К тому же я категорически запретил священникам употреблять водку и коньяк. Допускается легкое вино и шампанское. Я, конечно, не могу запретить пить всем, но надо знать время и место, соблюдать приличия. А вообще я страшный противник пьянства. На это я сильно гневаюсь» (Варсонофий, 1997: 3).

В настоящее время в вопросе подготовки кадров духовенства для РМ наметились положительные сдвиги. Несколько молодых людей, в основном выходцев из сельской местности, учатся в Саратовской, Нижегородской и Московской духовных семинариях. Повышают свой образовательный уровень, учась в семинариях заочно, и некоторые действующие священнослужители. В 1997 г. откры-

лось Саранское епархиальное духовное училище, располагающееся в здании Свято-Предтеченской церкви, в котором в советские годы помещался хлебозавод.

В связи с тем, что коммерциализация обучения происходит и в духовных учебных заведениях, оно становится платным, возникли новые сложности, связанные в данном случае с финансированием подготовки кадров духовенства. Назрел вопрос о реорганизации Саранского епархиального православного духовного училища в духовную семинарию и открытии философско-богословского факультета для подготовки кадров с высшим духовным образованием (Варсонофий, 1997: 3), которые могли бы заняться и переводами церковной литературы на национальные языки, выступать с проповедями на этих языках.

Хотя архиепископ Варсонофий, отвечая на вопрос журналиста, существует ли потребность у мокши и эрзи в проповедях на национальных языках, заявил, что «потребности, как таковой, нет», тем не менее он считает и это, на наш взгляд, совершенно правильно, что в принципе возможно и нужно проводить богослужения на национальном языке, ибо на нем молиться всегда лучше. «Родной язык, - говорит он, - ближе к сердцу. Но тут, как вы понимаете, встает проблема: некому переводить, кроме священника Вадима Захаркина. Приходили ко мне преподаватели, профессора, давал им тексты. Посидят денек-другой: нет, не можем, говорят, терминов не хватает. Не могут передать и духа Евангелия. Поэтому я возлагаю надежды в будущем на нашу духовную школу. Вот, например, как-то перевели на немецкий язык «Тело Христово» как «Мясо Христово». Каково? Вот окрепнет наша духовная школа, появятся и грамотные переводы. В стенах других учреждений их не может быть» (Там же).

Одной из важных особенностей современной этноконфессиональной ситуации у мордвы следует считать оживление традиционных дохристианских верований и обрядов. На протяжении многих веков мордва поклонялась своим языческим богам. С присоединением к Российскому государству началось ее крещение. Это был долгий (середина XVI – середина XVIII вв.) и мучительный для мордовского народа процесс. Обращение в христианскую веру осуществлялось различными, в том числе и насильственными мерами, вызывавшими открытое сопротивление. Однако по свидетельствам

многих деятелей РПЦ XVIII – XIX вв., именно мордовский народ, в сравнении с другими народами Среднего Поволжья, был «более всего утверждён и наставлен в православие» (Мокшин, 1995: 75).

Постепенно христианская вера прижилась в мордовском народе. И в настоящее время уровень религиозности мордвы в РМ даже несколько выше, чем у русских. Но если оценивать влияние православия на сохранение национальной самобытности мордовского этноса в современных условиях, то оно, на мой взгляд, мало. Наоборот, на протяжении многих веков православная религия выступала в качестве существенного фактора этнического сближения русских и мордвы, способствовала заключению смешанных браков, обрусению мордвы. По данным переписи 1989 г., в РМ 19,7 % всех семей являются смешанными, в основном русско-мордовскими (Стрежнев, 1991: 5). Богослужение в православных храмах РМ ведётся на церковнославянском и русском языках. Религиозная литература печатается тоже на русском языке, хотя в XVIII – XIX вв. в Российской империи предпринимались попытки использования в богослужебной практике мордовского языка, перевода на его эрзянское и мокшанское наречия канонической литературы. Некоторые из этих книг до сих пор сохранились в мордовских селах, где их читают поныне. Нам не раз приходилось видеть эти книги в домах сельчан во время этнографических поездок. Однако в целом они давно уже стали библиографической редкостью.

Саранская и Мордовская епархия, ее деятельность

Еще в ордынскую эпоху Мордовская земля входила в состав Сарской (Ордынской) епархии; потом она стала частью Крутицкой епархии и Патриаршей (в имперский период Синодальной) области, после разделения которой на районы (школы) в 1727 г. Саранск, Краснослободск, Инсар вошли в четвертую школу, возглавлявшуюся Пензенским Спасо-Преображенским монастырем, восточные районы – в пятую школу, центром которой являлась Казань. Город Темников с уездом остались в ведении Синодальной канцелярии, а в 1746 г. переданы во Владимирскую (Суздальскую) епархию. Саранск и другие города четвертой школы с 1742 г. входили в состав Воронежской, а с 1758 г. – Тамбовской епархии. В 1764 г. Саранский округ Тамбовской епархии имел 63 храма и 7 монастырей, Краснослободский – 35 храмов и 6 монастырей, Инсарский – 44 храма и 2 монастыря. В 1779 г. в состав Тамбовской епархии

вошел г. Темников с уездом (Варсонофий, 2002: 196).

В 1797 г. Саранск, Инсар и Шишкеев отошли к Казанской епархии, Краснослободск и Троицк – к Нижегородской. Но это продолжалось недолго. В 1799 г. была образована Саратовская епархия с резиденцией епископа в г. Пензе. В эту епархию были включены все города современной Мордовии, кроме Темникова, который остался в Тамбовской епархии, и Ардатова, относившегося к Нижегородской епархии. Новая страница церковной истории края была открыта с созданием Пензенской губернии и епархии. С 1803 г. епархия Саратовская стала называться Пензенской, а с 1828 г. – Пензенской и Саранской ввиду того, что Саратовская епархия получила самостоятельность. В 1831 г. из состава Саратовской епархии выделилась епархия Симбирская и Сызранская, включившая в себя и г. Ардатов с уездом.

В период принадлежности к Пензенской епархии наибольшее значение для Мордовского края имело управление епископов Амвросия I (Орнатского, 1819-1825), Амвросия II (Морева, 1835-1854), Григория (Медиоланского, 1868-1881), при которых было возведено более ста храмов и основаны такие монастыри, как Краснослободский Успенский, Ковыляевский Троицкий, Кимляйский Александро-Невский, Куриловский Тихвинский, Чуфаровский Троицкий, Пайгармский Параскево-Вознесенский. Были развернуты церковные библиотеки и открыто более 250 церковно-приходских школ, в 1844 г. открыто Краснослободское духовное училище, готовившее не только церковнослужителей, но и учителей народных школ.

Такое положение сохранялось вплоть до возникновения в советское время Мордовского округа, вошедшего в конфессиональном отношении в состав Пензенской епархии целиком, с благочиниями, принадлежавшими ранее Симбирской (Ардатовский, Атяшевский, Чамзинский, Дубенский и Большеберезниковский районы), Тамбовской (Темниковский, Теньгушевский, Зубово-Полянский, Торбеевский районы) и Нижегородской (Ичалковский, Большеигнатовский районы) епархиям.

Годам принадлежности к Пензенской епархии относится расцвет строительства храмов и монастырей. Нижегородские, пензенские, тамбовские, симбирские и казанские владыки способствовали возникновению школьного дела в регионе. В XIX в. сформирова-

лось социальное служение монастырей, содержавших приюты для сирот и богадельни для престарелых людей, открывавшие больницы и пункты помощи крестьянам в годы неурожая.

В конце XIX в. количество церковных школ на территории Мордовии превосходило число государственных и земских начальных учебных заведений. Только в Саранском уезде насчитывалось более 50 храмовых училищ, в том числе 2 школы (при Саранской Троицкой и верхней Казанской церквях), считавшиеся лучшими во всей Пензенской губернии. Сиротская школа Пайгармского монастыря в начале XX в. получала золотые медали на всероссийских выставках народного образования. Открытое в 1844 г. Краснослободское духовное училище на протяжении 70 лет подготовило тысячи специалистов – священно- и церковнослужителей, учителей, агрономов, пчеловодов, организаторов кустарного производства.

В годы Советской власти этноконфессиональная ситуация как в стране в целом, так и на территории Мордовии коренным образом изменилась. Тотальное идеологическое наступление большевистской доктрины, фронтальная эскалация безбожия привели к тому, что накануне Великой Отечественной войны в Мордовии не осталось ни одной действующей церкви. Еще раньше были закрыты все здешние монастыри (их насчитывалось 14). Многие монахи уходили в леса и жили в землянках. Последнего старца-отшельника, скрывавшегося в лесу близ с. Сайнино Дубенского района, люди похоронили в 1971 году. «Сложность воссоздания всей картины борьбы церкви за собственное существование, - пишет С.Б. Бахмутов, - заключается в том, что репрессии против верующих организовывали не только органы НКВД, но и прокуратура, милиция, суды, партийные и административно-советские органы, комсомол, научные и общеобразовательные учреждения, пресса и просто охотники побороться за марксизм-ленинизм» (Бахмутов, 2002: 88).

Но, как отметил архиепископ Варсонофий в своем докладе, посвященном юбилею 2000-летия Рождества Христова и первому Патриаршему визиту в Мордовию Святейшего Патриарха Московского и Всея Руси Алексия II 30 августа 2000 г., «за долгие годы, прошедшие с насаждения Православия на Мордовской земле», несмотря на все жизненные перипетии, оно не угасало, «жило и наполнилось мудростью архипастырей и пастырей, преданностью и твер-

достью в вере простого народа, духовными трудами мордовской интеллигенции и поддержанием в семьях традиционного благочестия, передаваемого из поколения в поколение» (Варсонофий, 2002: 195).

Открытие Саранской и Мордовской епархии датируется 1991 г., когда советский режим пришел к своему логическому концу. К началу «перестройки» (1985 г.) в Мордовии было 19 действующих церквей и не было ни одного функционирующего монастыря. К моменту открытия епархии здесь официально действовало около 50 церквей. Создание епархии, соответствующий документ был подписан Патриархом Московским и Всея Руси Пименом, который вскоре после этого скончался, было утверждено решением Патриарха Алексия II и Святейшего Синода 29 января 1991 года. Новая епархия была выделена из Пензенской и Саранской под наименованием Саранской и Мордовской в границах Мордовской АССР, а ее епархия-предшественница стала называться Пензенской и Кузнецкой. Постановлением Святейшего Патриарха Алексия II и Святейшего Синода от 30 января 1991 г. клирику Пензенской епархии архимандриту Варсонофию (Судакову) было определено стать епископом Саранским и Мордовским. С апреля 1991 г. начала выходить газета, а со следующего года – журнал «Саранские епархиальные ведомости».

К первому пятилетию существования епархии в Мордовии действовало уже около 120 приходов и 8 монастырей: Рождество-Богородичный Санаксарский, Чуфаровский Свято-Троицкий, Краснослободский Спасо-Преображенский, Макаровский Иоанно-Богословский, Пайгармский Параскево-Вознесенский (женский), Куриловский Свято-Тихвинский (женский), Кимляйский Александроневский, Казанская Ключевская пустынь. В течение последующих пяти лет открылись Дракинский Покровский, Журавкинский «Живоносного источника», Инсарский Свято-Ольгинский (женский), Покрово-Селищинский Свято-Варсонофиевский (женский).

Епархия оказалась потенциальным владельцем нескольких сот былых церквей, превращенных в годы Советской власти в развалины, а то и руины, когда начинался процесс их возрождения из пепла. И дело продвигалось. Вернули пристойный вид многим храмам, появились первые опыты храмоводительства по современным проектам, хотя проблема реставрации культовых зданий остается

острой. В этой огромной духовно-созидательной работе посильное участие принимают не только сельские приходские общины, но и рабочие, бизнесмены, государственные и общественные деятели, ученые, вступившие в сотрудничество с приходами и монастырями.

В 1996 г. в резиденции епископа Саранского и Мордовского Варсонофия состоялось знаменательное событие: Владыко от имени Патриарха Московского и Всея Руси Алексия II вручил ордена Благоверного князя Даниила Московского Председателю Правительства РМ В.Д. Волкову, заместителю Председателя Правительства РМ А.М. Пыкову и секретарю Совета Безопасности РМ А.Ф. Занькину. Этими наградами Патриарх отметил заслуги руководителей республики в деле возвращения церкви ее имущества. Этот процесс, инициированный известным Указом Президента РФ, натолкнулся в Мордовии на немалые трудности. Реквизированные в эпоху коммунистической диктатуры храмы и монастыри оказались в эпицентре невидимой межведомственной войны: новые хозяева никак не хотели расставаться с неблаговидно приобретенным имуществом. И сегодняшнее Правительство РМ посчитало своим нравственным долгом восстановить историческую справедливость. Затормозившийся было процесс возвращения Саранской и Мордовской епархии ее имущества получил новый импульс (Известия Мордовии. 1996. 17 апреля).

После событий 1917 г. традиции духовного образования были почти полностью прерваны и получили продолжение лишь в постсоветское время. Десятилетия духовного вакуума дали о себе знать в самых разных регионах нашего государства, в том числе и в Мордовии. «Появились тоталитарные секты, стремящиеся одурачить творческую интеллигенцию страны, появились заморские проповедники Евангелия (как будто никто до них Евангелия не проповедовал!), появилась горстка язычников и шовинистов (группа Четвергова), зазывающих Мордовию во времена безграмотности и невежества, раскалывающие народы республики по национальному и вероисповедному признаку. Всего сразу не перечить. Но от всех этих бед лекарство одно – возвращение в лоно Церкви, к святому Православию», - так охарактеризовал в своем «Слове» на заседании юбилейной комиссии по подготовке к празднованию 2000-летия Рождества Христова в Мордовии 14 декабря 1999 г. епископ Саранский и Мордовский Варсонофий этноконфессиональную ситуа-

цию. сложившуюся на то время в республике (Варсонофий, 2001: 74).

В 2000 г. в епархии уже было 325 священно- и церковнослужителей, из которых русских 223 человека, мордвы 83. Для подготовки кадров духовенства в 1997 г. в Саранске было открыто духовное училище, ректором которого является кандидат богословия, протоиерей Александр Пелин. В 1999 г. состоялся первый выпуск. Некоторые воспитанники училища продолжили свое образование в семинариях. Однако проблема кадров духовенства, особенно национальных, все более актуализируется. При епархиальном управлении действуют катехизаторские курсы, через которые ежегодно проходит до 150 человек; почти при всех храмах и монастырях открыты воскресные школы; создан «Союз православной молодежи Мордовии» – республиканская молодежная общественная организация, получившая государственную регистрацию в Управлении Министерства юстиции России по РМ 24 января 2002 года.

Задачами этого «Союза...» являются воссоединение прерванных традиций просвещения, миссионерства и благотворительности, «осмысление единства в вере русского и мордовского народов без искусственной ассимиляции или националистического превозношения одной нации над другой», «содействие духовно-нравственной консолидации православных народов республики (русского и мордовского) на этической основе Православия», «гармонизация межнациональных взаимоотношений», «развитие национальных культурных традиций языка, письменности, национально-прикладного искусства через единое служение Богу и людям» (Союз православной молодежи Мордовии, 2002: 7).

Важной формой общения клира с учеными и работниками образования стали научно-духовные и духовно-образовательные конференции, чтения, в ряду которых особое место принадлежит Средненским образовательным, Масловским (в честь выдающегося миссионера-просветителя XIX в. саранского священника А.И. Масловского), Кирилло-Мефодиевским чтениям, конференциям, приуроченным к определенным датам из истории РПЦ, в которых участвуют ученые высших учебных заведений и научно-исследовательских институтов Мордовии, Москвы, других республик и областей. Координационным центром, осуществляющим связи епархии с общественностью, в том числе научной, является Общественный со-

вет по православной культуре при Главе Республики Мордовия, включающий представителей власти, науки, образования, здравоохранения, возглавляемый архиепископом Варсонофием. В указе Главы РМ о создании этого Совета сказано, что «его основной задачей является содействие духовно-нравственной консолидации православных народов на этической основе Православия, через осмысление единства в вере русского и мордовского народов» (Меркушкин, 2002: 192).

В настоящее время в Саранской и Мордовской епархии 255 приходов (из них 235 сельских и 20 городских). Помимо указанных приходских церквей, еще 17 церквей действует в монастырях. На территории Мордовии кроме того функционируют, восстанавливаются, либо строятся заново 14 монастырей.

Событиями особого рода, оказавшими существенное влияние на рост религиозности мордвы, явились прославление в сане местночтимых святых старцев Феодора Санаксарского (июль 1999 г.), Филарета Ичалковского (август 1999 г.), 11 мучеников Мордовии на Юбилейном Архиерейском Соборе 2000 г., канонизация адмирала Феодора Федоровича Ушакова (август 2001 г.), празднование 100-летия канонизации Серафима Саровского (31 июля 2003 г.), 400-летия со дня рождения патриарха Никона (май 2004 г.), ставшие возможными благодаря возрождению в стране духовной религиозной свободы, вкладу всех конфессий в дело укрепления государственности, нравственных основ нашей жизни и согласия между народами.

Находящуюся в 35 верстах от г. Темникова Саровскую пустынь преподобный Серафим называл «вторым Иерусалимом». В этом религиозном центре многие люди разных национальностей обогащали опыт духовной жизни, это было место, где в значительной степени формировалась ментальность русского народа. Можно с уверенностью сказать, что и у мордовского народа нет святого ближе и дороже, чем преподобный Серафим. Еще в путеводителе «Православные русские обители» за 1909 г. отмечалось, что среди богомольцев-паломников в Саров немало мордвы, иногда совсем не говорящей по-русски, тем не менее самых усердных почитателей памяти отца Серафима. Известно также, что с прямого его благословения на территории расселения мордвы было открыто много церквей и монастырей (Курочкина, 1999: 5).

Как отметил Глава Республики Мордовия Н.И. Меркушкин, принявший участие в торжествах, «Серафим Саровский проповедовал то, что сегодня объединяет всю страну. Саров стоит на мордовской земле. Для нас очень важно, чтобы были чтимы и это святое место, и расположенный неподалеку храм еще одного православного святого – праведного воина Федора Ушакова» (За единую Россию. 2003. 8 августа).

Особо следует сказать о пастырском визите в РМ Патриарха Московского и Всея Руси Алексия II, состоявшемся в год 2000-летия Рождества Христова. Многочисленные встречи патриарха за два дня его пребывания в республике во время посещения им храмов и монастырей и в ходе знакомства с историко-культурными достопримечательностями Мордовии, отслуженная Его Святейшеством на центральной площади Саранска Божественная Литургия оставили неизгладимое впечатление в душах мордовской паствы, стали значительным вкладом в укрепление православной веры как духовно-нравственного фундамента общества.

Выступая за Божественной Литургией, посвященной 2000-летию Рождества Христова, на площади г. Саранска 4 августа 2000 г., Алексий II сказал: «Я рад возможности разделить с духовным и светским руководством республики радость сегодняшнего праздника – служения Божественной Литургии на центральной площади города, где когда-то стоял собор, освященный во имя Господа и Спаса нашего Иисуса Христа. Мы надеемся, что он будет воссоздан, как в Москве воссоздан храм Христа Спасителя, и православные верующие будут собираться в нем на общецерковные молитвы. А сегодня, ввиду того, что малы храмы города, мы возносим свои молитвы ко Господу под небосводом» (Алексий II, 2002: 191).

Хотя христианство носит вселенский характер, в отличие от этнических, национально-государственных религий, является религией наднациональной, одной из так называемых «мировых» (наряду с исламом и буддизмом), это не означает, что оно отвергает право приверженцев его на их национальную самобытность и национальное самовыражение. «Патриотизм православного христианина, - говорится в «Основах социальной концепции Русской православной церкви», освященных Архиерейским собором РПЦ в августе 2000 г., - должен быть действенным. Он проявляется в защите Отечества от неприятеля, труде на благо отчизны, заботе об уст-

роении народной жизни, в том числе в делах государственного управления. Христианин призван сохранять и развивать национальную культуру, народное самосознание» (Основы ... 2000).

Положения этой концепции созвучны основным идеям государственной программы «Патриотическое воспитание граждан Российской Федерации на 2001-2005 гг.», определяемой в качестве целенаправленной деятельности по формированию у граждан страны патриотического сознания, чувства верности Отечеству, готовности к выполнению гражданского долга и конституционных обязанностей по защите интересов Родины. Церковь взаимодействует с государством в делах, служащих благу самой церкви, а также личности и обществу. Концепция раскрывает широкий круг областей сотрудничества церкви и государства в современных условиях, в числе которых духовное, культурное, нравственное и патриотическое образование и воспитание, милосердие, благотворительность, развитие совместных социальных программ, попечение о воинах и сотрудниках правоохранительных учреждений, их духовно-нравственное воспитание, поддержка семьи, материнства и детства.

В качестве важной области сотрудничества церкви и светского государства в концепции РПЦ рассматривается экономическая деятельность на пользу церкви, государства и общества. Церковь воспитывает уважение к труду и разным формам собственности. Воспитательная функция выполняется посредством наглядного примера, в частности, через образцы рачительного хозяйствования, демонстрируемые монастырями Мордовии и других регионов.

Особое место в концепции занимают вопросы личной, семейной и общественной нравственности. Церковь традиционно уделяла большое внимание заботе о крепости семейных уз, исходя из того, что роль семьи в формировании личности уникальна и ее не могут компенсировать иные социальные институты. Распад семейных связей крайне негативно отражается на нормальном развитии ребенка, формировании из него полноценной личности. Высоко оценивая роль женщин в семье, в ее создании и функционировании, как жен и матерей, церковь противостоит тенденции умаления этой роли, активно выступает за чистоту телесных отношений мужчины и женщины, против пропаганды порока, блуда и распутства, порнографии, аморализма и вседозволенности.

В отношении к светской науке, культуре, образованию и сред-

ствам массовой информации церковь напоминает о том вкладе, который внесло христианство в сокровищницу мировой и национальных культур, считает некорректным противопоставление научного и религиозного мировоззрений, акцентирует внимание на важности правильно строить и развивать диалог с наукой. Видя в последней естественный инструмент благоустройства земной жизни, церковь в то же время предостерегает человека от искушения рассматривать науку как область, совершенно независимую от нравственных принципов. Особое внимание РПЦ обращает на призвание содействовать школе в ее воспитательной миссии, ибо от духовного и нравственного облика человека зависит его вечное спасение, будущее как отдельных наций, так и всего рода человеческого.

Воспитательная, просветительная и общественно-миротворческая миссия РПЦ побуждает ее к сотрудничеству со светскими средствами массовой информации (СМИ). Сегодня многие священнослужители, в том числе в Мордовии, ведут программы на различных каналах телевидения, радио, выступают на страницах журналов и газет, что способствует популяризации достоверной информации не только о собственно церковной жизни, но и раскрытию позитивных идеалов в противостоянии злу, греху, насилию, пороку (пошлости, хамству, сквернословию, пьянству, разврату), показывая гуманистический потенциал общества в целом, его духовность, доброту, толерантность, стремление к истине и красоте, созидательную направленность воли многих людей – представителей различных рас и этносов. Это особенно актуально в условиях снижения регулятивного потенциала нравственности, неостребованности моральных качеств, что может привести не к обновлению и возрождению страны, а к деградации и вырождению, к уродливым формам ценностного беспредела. Оставаясь частным делом граждан России как светского секуляризированного государства, РПЦ может стать одним из стабилизирующих факторов, способствующих консолидации гражданского общества, важным центром духовно-культурного возрождения России, пробуждения самоуважения россиян различной национальной принадлежности без утраты их этнической идентификации.

Выступая на торжественном акте, посвященном 2000-летию Рождества Христова, Глава Республики Мордовия Н.И. Меркушкин говорил: «Мордовия, как и вся страна, прошла через страшную

пучину лихолетий, когда были разрушены сотни церквей, когда люди подвергались репрессиям по вероисповедному признаку. Думаю, что и в этом заключены глубинные корни кризисных явлений, которые переживала и сейчас переживает наша Россия. Такого больше никогда не должно повториться... На лозунге, выдвинутом нами, начертано три слова: «Согласие. Порядок. Созидание». Мы хотим сделать жизнь каждого человека и всего общества лучше. Мы хотим созидать, а не разрушать» (Меркушкин, 2002: 192).

Духовный вакуум постсоветской эпохи, возникший в связи с крушением официальной марксистско-ленинской идеологии, органически переплетавшейся с воинствующим атеизмом, которая водилась КПСС почти на столетие в ранг государственной политики, не может быть преодолен в одночасье. Его заполнение требует пересмотра многих компонентов российской ментальности, в том числе, безусловно, качественного переосмысления отечественной истории и культуры, роли русского православия в их развитии. Отказ от прежних идеологических установок и стереотипов, ценностная дезориентация основной массы россиян делают поиск новых духовно-нравственных ориентиров наиболее актуальной на сегодняшний день задачей.

Рост религиозности, закономерный для переходной, кризисной общественной ситуации, в условиях размывания моральных норм и общей нестабильности, объясним. А поскольку именно христианство в его православной номинации традиционно исповедовало большинство россиян, причем не только собственно русские, но и многие другие народы России, в том числе мордва, постольку роль этой религии представляется нам ведущей в ходе грядущего здесь современного религиозного ренессанса. Разуверившиеся и разочаровавшиеся в прежней официальной идеологии люди, осознав необходимость духовного возрождения, ищут в Евангелии гаранта незыблемости нравственных принципов, доказательств их непреходящего характера и высшей разумности бытия.

Серьезные сдвиги, имеющие место в религиозной жизни мордвы, как и других народов РФ, характеризуются двумя тенденциями: деатеизацией взрослого населения и приобщением к религиозной вере молодежи, причем исходные позиции как тех, так и других не одинаковы. Если молодежь приобщается к религии, начиная как бы с чистого листа, то формирование религиозности у

взрослых, по образному выражению одного из отечественных ученых, напоминает русскую икону, с которой «был стерт первый слой изображения, а теперь, после краха атеизма, за первым слоем обнаружился второй, более глубинный» (Губогло, 2000: 2).

Сегодня положение страны чем-то сходно с положением Древней Руси, когда необходима была выработка нового менталитета, в том числе и новой веры, как духовного стержня этой ментальности. На месте рухнувшей коммунистической идеологии, советской идентичности еще не возникла адекватная система ценностей, соответствующая новому мировоззрению. Именно поэтому Россия оказалась в состоянии, пожалуй, едва ли не самого глубокого перелома за всю свою историю.

Религия и национальные движения

Не умаляя былых заслуг РПЦ в становлении письменности у мордвы, богослужения на родном языке, перевода на эрзянское и мокшанское наречия мордовского языка религиозной литературы, нельзя не заметить, что ныне позиция, которую занимает РПЦ в национальном возрождении мордовского народа, консервативна, пассивна, не обогащена новыми духовными началами. Она сама дает возможность подвергать ее резкой и, надо признать, отчасти справедливой критике. Так, председатель Фонда спасения эрзянского языка Е.В. Четвергов считает самым большим грехом РПЦ богослужение на русском языке в храмах, где большинство молящихся эрзяне: «Ныне у эрзян, я думаю, - заявляет он, - нет ни одной церкви, где бы звучал эрзянский язык, где божьи слова доносились на языке слушающих. Уворовать язык. Разве есть на земле больший грех?» (Четвергов, 1992: 15 августа).

С идентичными обвинениями выступает и Р.С. Кемайкина. «Истребительницей наших душ, нашего миропонимания, мироощущения, - пишет она, - является, конечно, Российская империя, которая при помощи глобального, жесточайшего духовного оружия в виде православного христианства изнасиловала нас, растоптала нашу религию (душу), навязала свою официальную, государственную религию и с течением веков изменила наш внутренний мир, разорвала ту естественную, органическую связь с природой и Космосом, которые существовали до наступления христианства. Думаю, мы, нерусские народы, не только имеем право, но и должны

предъявить счет Российскому государству за многовековую систематическую русификацию, т.е. убиение наших народов. Мы обязаны добиваться того, чтобы в России научились считаться с нами, чтобы были выработаны, приняты и неукоснительно соблюдались законы, гарантирующие духовную свободу нерусских народов, чтобы прекратили навязывать нам православие, которое методично воспитывает из нас духовных рабов, безропотный рабочий скот. Сейчас церковникам опять дана практически безграничная свобода, и я сильно сомневаюсь в том, что они используют это во благо моего народа. В последние годы в эрзянских селах церковники особенно активно стали восстанавливать церкви, где нет церквей, открывают молельные дома, попы чуть ли не ежедневно выступают в средствах массовой информации, т.е. христианская догма усиленно вдалбливается в сознание наших современников. Это второй крестовый поход против моего народа. Первый, начатый более 500 лет назад, был остановлен 1917 годом. За 70 с лишним лет выросли новые люди, которые ничего не знали о своей могучей древней философии, но зато не были заражены и бациллой христианства» (Маризь Кемаль, 1994: 58-59).

Некоторые лидеры национального движения, критикуя РПЦ, предлагают начисто отказаться от нее и вернуться к своей традиционной религии – мордовскому язычеству. Носителями этой идеи являются партия «Эрзянь мастор», «Фонд спасения эрзянского языка», Ассоциация эрзянских женщин «Эрзява», а рупором – газета «Эрзянь мастор». Лидеры и активисты этих организаций «приняли мордовское язычество и заявили, что его распространение – одна из их политических целей» (Филатов, Щипков. 1995: 14 апреля).

В редакционной статье «Республика разрушается с помощью православия» газеты «Эрзянь мастор» говорится: «Русская православная церковь, в отличие от католической, до сих пор не покаялась в своих преступлениях, совершенных ею с принятия христианства на Руси. Десятки, сотни тысяч погубленных еретиков, язычников, староверов, разрушенные кладбища, уничтоженные экзотически красивые праздники и обычаи... Если в XVII–XVIII веках православная братия шла по трупам «иноверцев», то сегодня она, не стыдясь своего кровавого прошлого, вершит свои дела «святыми» методами: в каждом эрзянском селе открыли «богоугодное» заведение, и службу в нем ведут, не считаясь с заветом Христа – Божье

Слово произносить на родном языке, только на русском языке. Они «святые», им все можно... Прикрываясь именем Бога, самым возвышенным, Русская православная церковь в открытую, нарушая международное право и Конституцию, проводит политику дискриминации и этноцида эрзя и мокша народов» (Эрзянь мастор. 2003. 29 мая. С. 2).

Фонд спасения эрзянского языка был официально зарегистрирован Министерством юстиции РМ 9 февраля 1993 года. Цель его кратко сформулирована в самом названии. Фонд стремится достичь ее путем: 1) культурно-просветительной работы; 2) сотрудничества с учреждениями системы образования и культуры; 3) налаживания связей и сотрудничества с общественными организациями, защищающими интересы финно-угорских и других народов; 4) участия в общественно-политической жизни. Фонд выпускает газету «Эрзянь мастор», сделал традицией «День эрзянского языка», проводимый ежегодно 16 апреля в день рождения выдающегося мордовского ученого-лингвиста профессора А.П. Рябова, павшего жертвой сталинских репрессий, сотрудничает с обществом М. Кастрена (Финляндия), организациями, возглавляющими национальные движения других народов, в первую очередь, финно-угорских.

В декабре 1993 г. была образована ассоциация эрзянских женщин «Эрзява», зарегистрированная в Минюсте Мордовии в январе 1994 года. Уставными целями и задачами ее являются: 1) консолидация эрзянского народа путем сохранения национальной семьи; 2) дальнейшее развитие культуры, языка, традиций эрзи; 3) возрождение древней эрзянской религии и обрядов, как части культуры народа.

Идейным вдохновителем ассоциации «Эрзява», первым лидером которой была Р.С. Кемайкина (Маризь Кемаль), явилась организация «Эрзянь Мастор», возникшая в 1992 г. на основе общества «Масторава» – эрзянско-мокшанского движения рубежа 1980-90-х годов. Аналогичные организации в ту пору, некоторые чуть раньше, другие несколько позже, появлялись по всей стране и были связаны не только с процессами ее распада, как Союза ССР, суверенизацией Российской Федерации, но и назревшей необходимостью обеспечить нормальное развитие образовавших ее народов, удовлетворить их этнические интересы в условиях, когда государственные структуры оказались по существу неспособными это

сделать.

Возникшая еще в условиях господства КПСС «Масторава» действовала в рамках законности, ориентировалась на сотрудничество с КПСС и на фоне других идентичных организаций выглядела довольно умеренно. «Тем не менее, - отмечает один из историографов национального движения мордвы В.К. Абрамов, - областной комитет КПСС в прессе, через обкомовскую лекторскую группу и республиканский филиал общества «Знание» организовал мощную кампанию по дискредитации «Масторавы» в ходе которой ее члены были представлены населению как «националисты» и «яркие политические экстремисты»» (Абрамов, 2002: 101).

Указанная кампания не прекращалась и с приходом к власти так называемых «демократов», оказавшихся неготовыми к конструктивному решению не только социально-экономических, но и этнических проблем. Органам пропаганды в значительной мере удалось нацелить на «Мастораву» озлобленность и неудовлетворенность, накопленные жителями Мордовии за долгие годы административно-командной системы, вырвавшиеся на свободу в условиях гласности и обвальной демократизации. Среди основных обвинений, адресованных ее членам публично, были якобы намерения провести в республике этническую чистку, выселить из нее всех русских, а затем и вообще отделиться от России. Ничего подобного, разумеется, в ее документах не содержалось. Но в качестве таковых использовались отдельные заявления и даже выкрики, реплики радикалов, экстремистов, не имевших к «Мастораве» никакого отношения.

Первым политическим актом «Масторавы», продемонстрировавшим ее превращение из кружка интеллигентов в общественную организацию, была конференция, проведенная 17 декабря 1989 г. на тему «Духовная культура мордовского народа: состояние, проблемы, перспективы». С докладом по общим вопросам выступил доктор филологических наук, профессор Мордовского государственного педагогического института им. М.Е. Евсевьева Д.Т. Надькин, возглавивший «Мастораву». В его докладе говорилось о необходимости открытия церковных учреждений с богослужением на мордовских языках, что способствовало бы расширению их функций.

Самым большим достижением «Масторавы» в политической

сфере следует считать инициативу по подготовке и проведению 14-15 марта 1992 г. Всероссийского съезда мордвы, избравшего Совет возрождения мордовского народа. В подготовке съезда участвовали властные структуры республики. Напомним, что 7 декабря 1990 г. Верховным Советом МАССР была принята «Декларация о государственно-правовом статусе Мордовской Советской Социалистической Республики», провозгласившая превращение Мордовии из автономной в союзную республику. Декларация гарантировала всем проживающим на территории МССР гражданам независимо от национальности, социального происхождения, вероисповедания, политических убеждений, равные права и свободы человека. Было отмечено, что в Мордовской ССР проявляется «забота об удовлетворении социально-культурных, духовных и языковых потребностей мордовского народа, проживающего в республике и за ее пределами, а также других народов, населяющих республику». Декларация гарантировала «равноправное функционирование мокшанского, эрзянского и русского языков в качестве государственных».

Мордовия оставалась, пока в ней функционировал Верховный Совет, избранный 4 марта 1990 г. еще в бытность СССР, последним оплотом Советской власти на территории РФ. Эта ситуация сохранялась по существу вплоть до января 1995 г., когда к власти пришло Государственное Собрание РМ. 25 января 1994 г. Верховный Совет не без давления демократической общественности и новых федеральных властей принял закон «Об изменении наименования Мордовской Советской Социалистической Республики», в котором было сказано: «Мордовскую Советскую Социалистическую Республику (МССР) переименовать в Республику Мордовия» (Советская Мордовия, 1994, 29 января). Соответствующие изменения были внесены в Конституцию МССР другим законом, принятым на этой же сессии. Но сама Конституция (Основной закон) Мордовии, принятая на внеочередной девятой сессии Верховного Совета МАССР 30 мая 1978 г., продолжала функционировать.

Общественно-политическая жизнь Мордовии в последнее десятилетие XX века заметно оживилась, сопровождаясь рядом кардинальных событий, связанных с ГКЧП и выборами первого Президента МССР (1991 г.), которым стал В.Д. Гусянников (русский по национальности, уроженец Воронежской области, окончивший физический факультет Мордовского государственного универси-

тета в 1971 г.; старший научный сотрудник НПО силовой электроники), ликвидацией этого поста Конституционным судом МССР и приходом к руководству нового состава исполнительной власти (1993 г.), концом деятельности Верховного Совета и началом законотворческой работы Государственного Собрания РМ, принятием новой Конституции ее, выборами Главы Республики и утверждением нового Правительства (1995 г.). Главой Республики Мордовия стал Меркушкин Николай Иванович (мордвин-мокша). 15 февраля 1998 г. он был всенародно избран на этот пост, а 16 февраля 2003 г. избран повторно.

Первый Всероссийский съезд мордовского народа явился знаменательным событием в его истории. По всей территории бывшего СССР на него было избрано 649 делегатов, фактически прибыло 628 человек. Съезд заслушал доклад «Проблемы возрождения и развития мордовского народа», с которым выступил Д.Т. Надькин. В ряду важнейших вопросов, обсуждавшихся на съезде, были: проблемы возрождения и развития мордовского народа, статус съезда и избрание его исполнительного органа, создание новых национально-административных единиц в местах компактного проживания мордвы за пределами Мордовии, выборы делегатов на Всероссийский съезд финно-угорских народов и др. Дискуссии в основном развертывались по вопросам избрания руководящего органа съезда и размежевания эрзян и мокшан вплоть до оформления их в отдельные народы. Однако за отказ от наименования «мордва», размежевание эрзян и мокшан на уровне самостоятельных народов своеобразным способом (вставанием) проголосовало лишь 35 делегатов.

Любопытно в этой связи выступление на съезде священника из мордвы-эрзи Вадима Захаркина. Отстаивая необходимость размежевания эрзян и мокшан на этническом уровне, он ссылаясь на то, что эрзянский и мокшанский народы имеют разных ангелов-народоправителей. Не менее интересна позиция самого Д.Т. Надькина, который выступал в данном случае не только как общественно-политический деятель, но и как лингвист, специализировавшийся по мордовскому языкознанию. Позицию эту он озвучил в конце доклада. «В заключении, - говорил он, - еще об одной, может быть, самой деликатной проблеме – о мокшанах и эрзянах: два мы народа или один, две у нас культуры или одна, два языка или

один?» (Абрамов, 2002: 191).

Казалось, с данной высокой трибуны наконец-то прозвучит ясный, недвусмысленный ответ на эту «деликатную проблему», и все встанет на свои места. Но этого, к сожалению, не случилось. Порассуждав несколько о том, что в лингвистике есть понятие «порог интеграции», который «образуется в особенности тогда, когда различия охватывают всю систему языка», докладчик резюмировал: «Скорее всего, эрзяне и мокшане – два народа, впрочем, очень близких и сознающих свою близость. Но общего этнонима, объясняющего, включающего оба этноса, ни в эрзянском, ни в мокшанском языках не выработалось. Мордва – это, так сказать, взгляд не изнутри, а снаружи. Изнутри многими, в особенности эрзянами, мордва и все производные от этого слова воспринимаются негативно, вызывают отрицательные эмоции. Не греет это слово душу. Поэтому отказаться бы, действительно, от этого этнонима в названии республики, согреть бы душу эрзянам и мокшанам, всей диаспоре нашей высоким словом, Бог даст, Слово даст новое начало... А вот разбегаться мокшанам и эрзянам не следует. 1,5-2 тысячи лет как мы разделились, но ведь все время рядом. В этом, видимо, наша судьба и надежда: может быть, несмотря на порог, все-таки интеграция возможна. Финны, эстонцы, венгры считают нас за один народ» (Там же: 192).

В сказанном многое не только спорно, но и неприемлемо, и во всяком случае ответ этот не только не разрядил обстановку, не остудил, как говорится, горячие головы, а наоборот подлил масла в огонь, положив по существу начало омнициду против этнонима мордва, продолжающемуся и наносящему немалый урон процессу этнической консолидации мордовского народа.

Прежде всего необходимо отметить, что доминантой любого этноса является не язык, а этническое самосознание. Массовые опросы мордовского населения (мокшан и эрзян) показывают, что абсолютное большинство его гордится именем мордва, как названием своего народа, и не собирается от него отказываться (Мокшина, 1998: 84-87). Что касается этнолингвистического статуса эрзянской и мокшанской форм мордовской языковой системы, того «порога» между ними, о котором говорил Надькин, то, не вдаваясь здесь в обстоятельные дискуссии, которых без того было немало, отметим, что даже такой базовый этнический признак, принятый этнологами

в классификации народов, как язык. на поверку оказывается далеко не бесспорным, ибо разделение на языки, наречия, диалекты и говоры – результат консенсусной типологизации (Чешко, 2000: 84-85).

Здесь нелишним будет напомнить, что в дореволюционной отечественной традиции мокшанскую и эрзянскую разновидности мордовской речи было принято считать наречиями мордовского языка. При публикации соответствующей литературы наречия эти, как правило, указывались, например: «Евангелие от Матфея. На мокшанское наречие мордовского языка переведено А.И. Тюменевым» (Казань, 1879), «Евангелие от Матфея. На эрзянском наречии мордовского языка» (Казань, 1882). Согласно протоколу 1-го собрания Мордовского культурно-просветительного общества, состоявшегося 21 мая 1917 г. в Казани и принявшего «Воззвание к мордовскому народу», для привлечения «возможно большего количества лиц интеллигентных и простого народа» к его деятельности, было решено напечатать его не только на русском языке, но и «на эрзянском и мокшанском наречиях» (ЦГА РМ. Фонд Р-267, оп. 1, д. 3, л. 207).

Один из глубоких знатоков мордовского языка, автор «Основ мордовской грамматики», впервые увидевшей свет в 1929 г. в Москве, М.Е. Евсевьев писал: «Наречия эрзянское и мокшанское отличаются друг от друга и фонетикой, и лексическим составом, но по существу большой разницы между ними нет. Эрзя и мокша только из отдаленных друг от друга местностей затрудняются понимать друг друга и объясняться между собою. В местностях же, где эрзя и мокша живут по соседству (Городищенский уезд Пензенской губернии, Саратовская и Самарская губернии, Башреспублика и Татарреспублика) они свободно объясняются друг с другом». Исходя из этого, М.Е. Евсевьев полагал, что «создание единого общемордовского литературного языка теоретически нужно признать как вполне возможную и реально осуществимую проблему». Но «осуществление этой проблемы, - писал он в 1920-х годах, - мыслимо лишь после длительной научной переработки и подготовки к нему мордвы обоих племен» (Евсевьев, 1963: 13; ЦГА РМ. Фонд Р-267, оп. 1, д. 3, л. 207).

В конечном счете в 1920-30-х гг. верх взяла точка зрения на целесообразность формирования двух мордовских литературных

языков (эрзя-мордовского и мокша-мордовского). Однако, как в те годы, так и ныне указанный стратегический курс не считался и не считается оптимальным. Многие не только общественные, государственные деятели, но и ученые понимали и понимают, что жесткая реализация его может деструктивно сказаться не только на этнической консолидации мордовского народа, но и его национально-государственном строительстве. Так, участник 3-й Мордовской языковой научной конференции, проходившей в Саранске с 31 декабря 1934 по 5 января 1935 года А.И. Маскаев говорил: «Что же, товарищи, если слова мокшанские и эрзянские более чем на 80 % одинаковы, если формы у них одинаковы, так неужели же надо сделать искусственную перегородку между эрзянским и мокшанским языками? Наоборот, радоваться только нужно тому, что эти языки близки, и мы можем в ближайшее время поставить вопрос об их унификации» (Маскаев, 1936: 190).

Очевидно по этой причине в ряде основополагающих документов, например, в постановлении 1-го съезда Советов Мордовской автономной области, состоявшегося в феврале 1931 г., сказано: «Объявить в Мордовской автономной области мордовский язык, наряду с русским, государственным языком». А статья 13 Конституции РМ, принятой в 1995 г., гласит: «Государственными языками Республики Мордовия являются русский и мордовский (мокшанский, эрзянский) языки» (ГА РФ. Фонд 1235, оп. 125, д. 19, л. 30; Конституция РМ, 1995: 7). Вносившаяся поправка о необходимости вместо «мордовский» указать «мордовские» Конституционным Собранием, которое принимало этот «основной закон», была отклонена.

Движение «Эрзянь Мастор» зарегистрировано в Минюсте РМ в сентябре 1993 г. (руководитель – В.В. Девяткин, мордвин-эрзя, инженер Саранского завода точных приборов). Согласно уставу основные цели и задачи его направлены защиту и реализацию прав, свобод и законных интересов членов «Эрзянь Мастор» и эрзянского народа в целом, реализацию принципов равноправия и самоопределения эрзян, возрождение и развитие эрзянской национальной культуры, участие в формировании органов государственной власти и местного самоуправления, реализацию коллективного и индивидуального права официально именоваться своим историческим, национальным названием Эрзя, считаться самостоятельным и

полноценным народом (Эрзянь мастор. 1995. 16 марта).

В 1995 г. по примеру эрзянок женщины-мокшанки создали свою ассоциацию «Юрхтава». Первым ее лидером была Н.Н. Кудашова (кандидат филологических наук, доцент МГУ им. Н.П. Огарева). Но, не в пример «Эрзяве», ассоциация мокшанских женщин не разделяет идею отмежевания эрзян от мокшан. В интервью газете «Мокшень правда» Н.Н. Кудашова заявила: «Если я мокшанка, то это не значит, что я не мордовка. С давних пор известно, что мы – мордовская нация. И нет смысла в том, чтобы дробить ее на части. Некоторые поднимают по этому поводу большой шум, стремясь привлечь к себе внимание, завоевать популярность» (Мокшень правда. 1995. 23 марта).

Глава Республики Мордовия Н.И. Меркушкин 12 февраля 1999 г. издал распоряжение, в котором говорилось: «В целях развития православной культуры, усиления духовно-нравственного и патриотического воспитания населения в Республике Мордовия: 1) образовать при Главе Республики Мордовия общественный Совет по развитию православной культуры в Республике Мордовия; 2) утвердить Положение об общественном Совете по развитию православной культуры и его состав». Деятельностью Совета руководит его председатель – епископ Саранский и Мордовский Варсонофий. В состав совета вошли председатель Госкомитета РМ по национальной политике А.А. Утешев, глава г. Саранска И.Я. Ненюков, зам. министра культуры РМ Ю.П. Никитин, зам. министра образования РМ И.И. Карпов, профессора МГУ им. Н.П. Огарева А.А. Гагаев, К.М. Романов, В.А. Юрченков, священнослужители, ведущие специалисты ряда ведомств.

Создание этого Совета вызвало острую негативную реакцию со стороны членов правления «Эрзянь Мастор» Н.В. Заварюхина, П.Е. Казакова, Г.Д. Мусалева, Г.И. Михатова, Д. В. Цыганкина, Е. В. Четвергова, которые выступили в печати с заявлением «Нате Вам Совет по воспитанию мракобесия». Обращаясь к Главе Республики Мордовия Н.И. Меркушкину они акцентировали его внимание на 14 ст. Конституции РФ, которая гласит: 1. Российская Федерация – светское государство. Никакая религия не может устанавливаться в качестве государственной или обязательной. 2. Религиозные объединения отделены от государства и равны перед Законом» (Конституция РФ, 1999: 7). В силу этого приведенное выше

распоряжение Главы РМ, заявили они, является вопиющим нарушением Конституции РФ, вмешательством государственной власти в дела церкви. Авторы заявления не без основания констатировали, что «если создается Совет по развитию православной культуры, то почему бы не создать Совет по развитию и пропаганде эрзяно-мокшанской религиозной культуры? А чем, спрашивается, хуже мусульманская культура?» (Эрзянь мастор. 1999. 2 марта).

В постсоветское время в ряде сел РМ, Ульяновской, Оренбургской, Нижегородской областей проводятся моления (*озксы*) с жертвоприношениями мордовским богам быков, баранов и овец. Чаще всего они устраиваются на родине кого-либо из деятелей национальных движений или активистов распространения язычества (Г.Д. Мусалева, П.И. Бочкина и др.). Так, несколько раз они проводились в с. Ташто Кшуманця Большеигнатовского района РМ (родное село Г.Д. Мусалева), как и в другом эрзя-мордовском с. Подлесная Тавла Кочкуровского района РМ (родное село П.И. Бочкина). Надо сказать, что радетели язычества уделяют его формальной, поверхностной стороне гораздо больше внимания, чем духовным истокам. Озксы обычно транслируются по телевидению на всю РМ, туда приглашаются гости, в том числе и зарубежные, о них пишут в газетах. Все это больше смахивает на спектакль, чем на подлинное религиозное моление, требующее от исполнителей искренности, ибо дело это для верующих людей святое и выставлять его напоказ не всегда этично.

Местное население относится к озксам по-разному. Обычно сельчане просто наблюдают за происходящим как за своего рода спектаклем, принимают участие в угощении. Но иногда случаются и конфликты. Так, в с. Ташто Кшуманця несколько женщин-морденок выразили возмущение тем, что организаторы моления хотят на глазах у всех зарезать быка в то время, когда народ соблюдает пост. Страсти накалились до того, что организаторам озкса пришлось провести его без заклания быка (Маризь Кемаль, 1994: 62-63).

При поддержке организаций, выступающих за возрождение язычества, в РМ был создан фольклорно-этнографический ансамбль, названный дохристианским мордовским женским именем «Ламзурь». Он занимается популяризацией ритуала древних озксов и некоторых других традиционных обрядов.

Немалый общественный резонанс приобрел озкс, проводимый

в настоящее время уже неоднократно в середине лета в с. Чукалы Большеигнатовского района РМ в силу своего особого исторического статуса. Судя по документам русского делопроизводства, этот озкс имел в прошлом у мордвы значение своеобразного всенародного собрания, проводившегося раз в 40-50 лет. Об одном из них, состоявшемся летом 1628 г., весьма обстоятельно докладывал в сентябре 1629 г. царю Михаилу Федоровичу Романову алатырский стольник и воевода Д.Н. Толочанов. В нем принимала участие мордва «розных деревень» Арзамасского, Нижегородского и Алатырского уездов. Проходил озкс в д. Старые Чукалы. Судя по показанию мордвина этой деревни Сустата Секшенева, мольба проводилась «после великодня на семик по своей вере, как де их деды и отцы наперед сего делали, осыпали землею мары, а были на той мольбе их же братья мордва с женами и детьми их и племя Арзамасского уезда дер. Кельдюшевы Чалетка Пятов с своим племенем, да Нижегородского уезда, а коей деревни, того он не ведает, мордвин Ботьякш Аишкеев с своим родом и со племенем, да Алаторского уезда розных деревень мордва: дер. Пермеевы Урнай Кузьмин да Сайгушевы дети своим родом и со племенем, дер. Старого Оржедеева Баюш Учаев своим родом и со племенем всею деревнею, дер. Андреевки Губа Башаев своим родом и со племенем всею деревнею, дер. Ермурзины Старко Ермелзин своим родом и со племенем всею деревнею, дер. Отяшевы Тотайко Торшанов своим родом и со племенем, тое же дер. Ушам Отюшев своим родом и со племенем, и тутошних окольных деревень мордва, а сколько их по смете, того им не ведомо. А черемисы у них на той мольбе не были; а воровства и воровского заводу и умышленья у них никакого не было, а лошади и коровы резали свои по своей вере на ту мольбу, а русских людей к себе молебнова есть не припущали для того, что по государеве грамоте заказ у них наперед того был, русским людям у нас, у мордвы, молебного питья не пить и ествы не есть, а как они по своей вере мольбу делали, засыпали землею мары и в те де мары смотреть приезжали многие всякие русские люди, а из луков и из пищалей по ним не стреляли и никого не ранили, были на той мольбе без ружья. А была де такая мольба наперед сего лет с пятьдесят и больше» (Документы и материалы по истории Мордовской АССР. Т. 1: 279-281).

Ныне данный озкс получил название «Раськень Озкс» («Все-

народное Моление»). В этом статусе он вновь был проведен 17 июля 1999 года. Традиция возобновилась, и теперь «Раськень Озкс» стал праздноваться регулярно. Следующий «Эрзянь Раськень Озкс» («Всеэрзянский Озкс») намечен на июль 2007 года (Эрзянь мастор. 2005. 30 мая).

17 июня 2004 г. был принят Указ Главы Республики Мордовия о проведении национально-фольклорных праздников в Республике Мордовия. « В целях возрождения, сохранения и дальнейшего развития национальных традиций, фольклора, обрядов, ритуалов, национальных видов спорта укрепления межнациональных отношений», Правительству РМ было поручено ежегодно проводить республиканские национально-фольклорные праздники «Акша келу», «Раськень Озкс», «Велень Озкс», «Сабантуй», «День славянской письменности и культуры», создать соответствующие оргкомитеты и разработать положения о проведении праздников, Министерству финансов РМ обеспечить финансирование мероприятий вышеуказанных праздников. Контроль за выполнением настоящего Указа возложен на информационно-аналитическое управление Администрации Главы РМ.

«Раськень Озкс» – 2004 был наиболее торжественным. Его проведение финансировалось Правительством РМ. На нем рядом с маром были подняты флаги РФ и РМ, несколько поодаль – черно-красно-белый флаг Эрзянь Мастор. Особую значимость этнопразднику придало участие в нем Главы Республики Мордовия Н.И. Меркушкина. Пожав руки старейшинам, он заявил народу, что «Раськень Озкс» будет отмечаться ежегодно как государственный праздник Мордовии.

Однако следует сразу сказать, что указанное мероприятие, хотя и носило название «Раськень Озкс», мало походило на подлинное моление, поскольку, как констатировал один из активных его участников Н.И. Аношкин, «для двух третей присутствующих это было зрелище, не более». Был сформирован Атянь Эзем (*атя* – старик, *эзем* – скамья) – Совет старейшин из 13 человек, на котором избран инязор (*ине* – великий, *азор* – хозяин, владыка). Так эрзяне до присоединения Эрзянь Мастор к Русскому государству называли своих владык, а после – русских царей. Статус инязора, согласно решению Совета старейшин (Атянь Эзем) будет утверждаться участниками озкса. «На фоне шумного праздника, - отме-

чает Н.И. Аношкин, ставший одним из старейшин. - без суеты прошло голосование. Кшуманцян Пиргуж набрал больше всех голосов и под всеобщее одобрение признан Инязором Эрзя народа. наделенным правом голоса от всей эрзянской нации. Велика мудрость предков, велика сила верования» (Эрзянь мастор. 2004. 12 августа).

Избрание Атянь Эзем и Инязора, состоявшееся «в тени раскидистой ивы», можно было бы посчитать за праздничную, карнавальную шутку, не принимать всерьез, но дело обернулось не до шуток, когда тот и другой начали принимать. утверждать указы, положения и распоряжения, как заправские социальные институты. Так, уже на первом своем заседании Атянь Эзем выразил недоверие исполкому межрегионального общественного движения мордовского (эрзя, мокша) народа избранному на 4-м его съезде, а также делегатам, выдвинутым этим съездом на Конгресс финно-угорских народов, проходивший в августе 2004 г. в столице Эстонии г. Таллинне. Соответствующие документы, принятые Советом старейшин, были вручены Главе Республики Мордовия Н.И. Меркушкину, направлены во многие российские и межгосударственные организации и учреждения.

Не пришлось долго ждать и инязорских («царских») указов. В ряду первых из них, подписанных инязором Кшуманцян Пиргужем, были положения об установлении статуса «Эрзя года» и «Идемевсь года» (*идемевсь* – злой дух, нечистая сила, вампир, чудище, чудовище, страшилище). увидевшие свет на страницах газеты «Эрзянь мастор» 14 октября 2004 года. В первом говорится о том, что в соответствии с наказом Атянь Эзем он устанавливает номинацию «Эрзя года» для лица, внесшего наибольший вклад в развитие эрзянского сообщества. Кандидатуры на номинацию выдвигают отдельные лица, организации. Выборы лауреата осуществляет Атянь Эзем накануне дня Эрзянского языка ежегодно. Лауреат отмечается золотой медалью публично с занесением записи в специальную книгу.

В другом «Положении» сказано: «Устанавливаю номинацию «Идемевсь года» для лица, внесшего своими действиями наиболее отрицательный, разрушающий заряд в эрзянское сообщество. Выбор лица осуществляется ежегодно Атянь Эзем по предложениям граждан, организаций. Имя выбранного субъекта объявляется все-

народно и публикуется в печати с направлением ему персонального извещения. Инязор Кшуманцянь Пиргуж».

28 апреля 2005 г. был опубликован «Указ», в котором «Идемевсь года» был объявлен доктор филологических наук, профессор, декан филологического факультета Мордовского государственного университета им. Н.П. Огарева, заслуженный деятель науки РМ М.В. Мосин – Председатель исполкома межрегионального общественного движения мордовского народа. «За развал национального движения на посту Председателя исполкома межрегионального общественного движения мордовского народа, - говорится в «Указе», - за сведение его к пустошным мероприятиям, за игнорирование проблем языкового и культурного развития, за использование национального движения в личных интересах, за замалчивание национальной проблематики на филологическом факультете, за преследование истинных патриотов эрзянского народа объявляю Идемевсем 2004 года Мосина Михаила Васильевича. Г.Д. Мусалев, Эрзянь Инязор (Царь эрзян). Эрзянь мастор. Saran osh» (Эрзянь мастор. 2005. 28 апреля).

Сторонники язычества ведут агитацию за возврат к старой мордовской вере не только посредством проведения озксов и через СМИ. Они сами нередко посещают мордовские села, беседуют с людьми, стремятся убедить их в том, что православие – чужеродная религия, навязанная мордовскому народу силой русскими властями, что «Иисус Христос – не наш бог».

Один из радетелей мордовского язычества Осипов Дригань Толай, проживающий в Похвистневском районе Самарской области, пишет: «Страницы кровавой христианизации нами прочитаны, вывод сделан: еврейский Христос из византийско-русских рук, навязанный насильственно, нам не нужен! Пройдут еще годы и большинство эрзян осознают это. Я уже отрекся от православного мракобесия и завещал, чтобы на моей могиле не торчал крест и над моим гробом запретил бормотать молитвы на полурусском языке» (Осипов, 2001: 1).

На языческом религиозном празднике эрзян, состоявшемся 21 июля 1996 г. в Большеигнатовском районе РМ, участницами ансамбля «Ламзурь» под управлением Маризь Кемаль был совершен показательный молебен, воспринятый собравшимися с большим энтузиазмом. В проведении озкса приняли участие лидеры нацио-

нальных движений М.В. Мосин, Е.В. Четвергов (Нуянь Видяс), Г.Д. Мусалев (Кшуманцянь Пиргуж), Р.С. Кемайкина (Маризь Кемаль) и др., представители местных, районных и республиканских властей, которые раньше игнорировали подобные мероприятия, не придавали им серьезного значения, а теперь, убедившись в том, что народ к ним не безразличен, стали считаться с ними. Например, первый заместитель главы администрации Большеигнатовского района В. Забелин заявил, что когда они обычно проводят сходы граждан, те не собираются, «а на этом празднике очень много людей и правомочно решать любые вопросы» (Забелин, 1996: 15).

Один из организаторов озкса Е.В. Четвергов заявил, что процесс потери национального самосознания зашел настолько далеко, что большинство собравшихся воспринимает его не как религиозное моление, а просто праздник. А вообще-то, языческая вера «была очень интересной» и «мы стремимся вернуть это как часть нашей духовной культуры, чтобы дети знали, люди знали, как молились наши предки, кому они поклонялись, что от них ждали. Вот наша цель. Наш народ был лесной, его жизнь была связана с природой, сознанием того, что человек часть этой природы и мы должны уважать природу, друг друга» (Четвергов, 1996: 15).

Выступая на Всеэрзянском озксе, состоявшемся 12 июня 2003 г. в с. Ташто Кшуманця Большеигнатовского района РМ, председатель Фонда спасения эрзянского языка Кшуманцянь Пиргуж (Г.Д. Мусалев) говорил: «Да здравствует эрзянский народ! Друзья! И я хочу обратиться к Инишкипазу, Веречипазу с низким поклоном от себя и от всех, дающему 12-й раз возможность провести наш сельский и всенародный молян. Я тебя не забыл, не продал, не променял ни на Иисуса, ни на Будду, ни на Мухаммеда. Инишкипаз! Обрати теперешних эрзян в настоящих эрзян, ибо многие нынешние эрзяне стали более русскими, чем сами русские. Русские не столько заботятся о своей культуре, православии, русской империи, как эрзяне, начисто позабывшие ради этого Эрзянскую страну, ее язык, ее обряды. Просвети их глаза, мысли, подними их достоинство. Необходимо знать всем: в подчинении от другого народа ни один народ не может сохраниться. Эрзянам надобно знать, что это за религия – православие. Это – опора русификации. Вот почему всеми силами обращали и ныне обращают их в эту религию. Было немало царских указов, нацеленных на то, чтобы как

можно быстрее искоренить их самобытную религию, внедрить православие для скорейшего их обрусения. Тех, кто противился этому, били, жгли, сажали в тюрьмы, а тех, кто принимал православие, освобождали от налогов. И теперь многие эрзяне не понимают, детьми какого народа они являются, какого народа культуру они сохраняют и развивают, их это не волнует» (Эрзянь мастор. 2003. 28 августа).

На страницах газеты Фонда спасения эрзянского языка «Эрзянь мастор» развернута кампания по дискредитации РПЦ, критике местных властей за ее поддержку. Так, в редакционной статье «Республика разрушается с помощью православия» говорится: «Мордовские власти, опутанные сетями клерикализма, больны, как следствие куполоманией: строят церкви, не задумываясь над последствиями и целями, преследуемыми очередным крестовым походом» (Эрзянь мастор. 2003. 29 мая).

Радетели язычества, описывая его достоинства, заявляют: «В эрзянской религии отношения между Богом и человеком совершенно не такие, как в христианстве. Они глубже, человечнее, красивее... Достоинство человека в нашей религии не убивается, не подавляется, а возвеличивается. В эрзянской религии вы никогда не встретите утверждение типа: ты – раб божий, ударят по одной щеке – подставь другую, снимают с тебя пиджак – отдай рубашку, благословляй врага твоего» (Филатов, Щипков, 1994: 178).

Как известно, мордва очень медленно расставалась со своими традиционными верованиями и обрядами. Они прочно бытовали в народе, в сознании каждого мордвина, передавались из поколения в поколение, веками хранились в народной памяти. И даже христианскую религию она воспринимала не в чистом виде, а адаптируя в соответствии с местными традициями. Возникал мордовский вариант русского православия, в котором дохристианские верования и обряды мордвы в значительной степени синтезировались с русским бытовым православием. Одна из нынешних ревностных радетельниц «эрзянского язычества» Р.С. Кемайкина, нередко выступающая под псевдонимом Маризь Кемаль, правильно подметила: «Моя мама знала древние эрзянские молитвы, которые всю жизнь произносила вперемешку с христианскими русскими, хотя в последних совершенно не понимала все эти «иже еси»» (Маризь Кемаль, 1996: 14 марта).

А какое место занимают дохристианские верования и обряды в современной жизни мордвы? Несколько вопросов на эту тему было задано участниками этнографических экспедиций Мордовского государственного университета им. Н.П. Огарева в 1995-2004 гг. жителям обследованных нами мордовских сел. На вопрос анкеты: «Проводятся ли в вашем селе традиционные мордовские моления (озксы)?» – жители всех обследованных сел ответили отрицательно. Однако некоторые из старожилов в ряде сел (Ардатово, Кабаево, Каньгуши, Старый Тештелим, Андреевка, Старое Качаево, Большие Ремезенки, Жуковка, Новое Бадиково) вспоминали, что в прошлом – в годы их детства и юности, подобные моления иногда проводились. Интересная традиция бытует в ряде поселений Ельниковского района Мордовии (Каньгуши, Старый Тештелим и др.), где ежегодно в середине мая – ближе к июню старые женщины собираются вместе и обходят свои села с иконами, песнями и молитвами, дабы Бог сохранил их от всех невзгод и бедствий – наводнений, засухи, града, смерча, пожара, болезней людей и скота и т.д.

Как рассказывала нам жительница д. Старый Тештелим Имярекова Анастасия Ивановна (1931 г. рожд., уроженка села, бывшая учительница): «Традиция эта уходит в глубь веков, никто уже не помнит, когда она зародилась. Шествие начинается ранним утром в хороший майский день в центральной части деревни на перекрестке дорог. Потом мы обходим ее с внешней стороны, делая остановки у водных источников – колодцев, родников, и вновь возвращаемся в деревню. Кроме икон мы берем с собой в поход также святую воду, ладан, еду, лопату. Ближе к обеду по возвращении в деревню у перекрестка дорог родем в земле ямку и закапываем в нее сырое куриное яйцо, после этого поем молитвы, опрыскиваем все вокруг святой водой, окуриваем ладаном и все вместе садимся есть. Только после этого расходимся по домам. Отец Андрей объясняет нам, что эта традиция не православная, а больше языческая, однако все равно благословляет нас. И надо сказать, в деревне нашей никаких серьезных бедствий и несчастий никогда не было, видимо, Господь нас охраняет». Конечно, сами участники действия не понимают и не могут объяснить всего смысла происходящего, объясняя все древней традицией и не осознавая того, что сама традиция вероятно восходит к языческим временам, ибо язычество и православие переплелись здесь в единый клубок.

На другой вопрос анкеты «Почитаете ли вы древние мордовские божества Мастораву, Нороваву, Ведяву, Виряву, Кудаву и др.?» – большинство информаторов ответили, что не почитают (в эрзянских селах – 65 %, в мокшанских – 72 %). Вместе с тем 25 % респондентов эрзян и 18 % мокшан признались, что почитают их, молятся им наряду с Иисусом Христом. Изредка в некоторых селах среди информаторов очень преклонного возраста встречались и те, кто всю жизнь молится исключительно мордовским богам (1,5 %). Как правило, эти люди хорошо знают практически весь пантеон мордовских языческих богов, места их обитания, помнят и некоторые языческие обряды.

Отрицательно ответило большинство опрошенных (64 % эрзян и 79 % мокшан) и на вопрос «Как вы относитесь к попыткам некоторых представителей интеллигенции, в основном эрзянской, возродить в народе старую мордовскую веру, отказаться от православия, возможно ли это?». Правда, были и такие, кто не возражал против попыток возрождения мордовского язычества (среди них 12 % эрзян и 8 % мокшан). Остальные респонденты не знали ответа на этот вопрос (24 % эрзян и 13 % мокшан).

Замечу, что с инициативой возрождения язычества выступает лишь наиболее радикальное крыло эрзянской части национального движения в лице Р.С. Кемайкиной, Е.В. Четвергова, Г.Д. Мусалева, П.И. Бочкина, В.В. Девяткина и немногих других. Мордва-мокша не выдвигает подобных инициатив. А председатель Ассоциации мокшанских женщин «Юрхтава» Н.Н. Кудашова прямо заявила, что «Юрхтава» не декларирует возрождения дохристианской обрядности (Ивашкин, 1995: 28 июля). Анализ анкет респондентов, высказавшихся за приверженность к старой мордовской вере наряду с христианской, показал, что подавляющее большинство из них – люди старшего поколения, т.е. предпенсионного и пенсионного возраста (82 %), остальные принадлежат к среднему поколению (30-50 лет). Основными носителями тех или иных компонентов дохристианской религии и обрядности являются женщины (86 %).

Итак, хотя некоторые элементы дохристианских верований и обрядов у части мордвы бытуют поныне, думать всерьез о возвращении мордовского народа к языческой религии в современных условиях не стоит, ибо слишком глубокие и прочные корни пустила в

нем православная вера.

Этноконфессиональная характеристика современной РМ была бы неполной без рассмотрения деятельности лютеран, ведущих богослужения на родных языках мордвы – эрзянском и мокшанском. Официальное открытие первого прихода Мокшэрзянской (лютеранской) церкви состоялось в г. Саранске в 1991 году. Богослужения лютеран собирали немало народа, особенно из числа национальной интеллигенции, которой поначалу казалось, что распространение лютеранства среди мордвы будет способствовать сохранению и развитию ее родных языков, расширению сферы их функционирования, создаст для них еще одну существенную «нишу» – религиозную.

Идея «ниш» была предложена председателем общества «Масторава» Д.Т. Надькиным, который в своем докладе на I съезде мордовского народа (Саранск. 1992 г.) заявил: «Чрезвычайно плодотворной мне представляется идея ниш. Взять такую функциональную нишу, как религиозная жизнь. У народа эрзян и мокшан нет такой ниши для спасения родного языка, дохристианская вера разрушена, пророки-шкамаравы осмеяны (к примеру, Кузьма Алексеев – Кузька бог), православное богослужение шло и идет не на родных языках, хотя попытки предпринимались с конца XVIII и в XIX в., но дело остановилось на более или менее удачных переводах сакральной литературы, хотя уже есть Саранская и Мордовская епархия... Поэтому с такой надеждой встретили в «Мастораве» весть о регистрации в Саранске эрзянской и мокшанской евангелистской церкви, где Слово Бога с самого начала зазвучало на родных языках и в контексте национальной культуры» (Надькин, 1992: 7).

Городскими властями было выделено место под строительство храма для лютеран в самом центре Саранска. 16 августа 1992 г. состоялась церемония закладки камня на месте будущей Мокшэрзянской (лютеранской) церкви. Но камень этот простоял недолго. Уже на следующий месяц на нем появилась надпись «Этому не быть», а через некоторое время исчез и сам камень. Восторг, с которым часть национальной интеллигенции вначале воспринимала Мокшэрзянскую церковь, постепенно прошел. Лютеранские богослужения стали собирать гораздо меньшие аудитории.

Сейчас в РМ действуют три небольших лютеранских общины – две в Саранске и одна в Ковылкине. Ковылкинская община наи-

более многочисленна, на ее богослужения приходят также из мокша-мордовских сел Вечкенино и Парапино, находящихся в Ковылкинском районе. Община эта зарегистрирована в 1994 году (г. Ковылкино, ул. Первомайская, д. 7). Руководит Ковылкинским приходом, как и одним из саранских (зарегистрирован в 1991 г.), дьякон Микиш (В.Н. Мишин). Оба эти прихода входят автономно в консисторию Эстонской евангелическо-лютеранской церкви. Как рассказывает Микиш, его приход в г. Саранске объединяет двадцать два человека. Кроме того, по его заявлению, есть немало людей, кто мог бы к ним присоединиться, но пока они присматриваются. Сначала основными прихожанами были люди из интеллигенции. «Сегодня, - говорит он, - среди нас немало людей из других слоев общества. Недавно наш приход единогласно решил, что службу надо вести и на русском языке, так как к нам потянулись и русские, желающие стать прихожанами нашей церкви. Хотя среди русского народа активной проповеднической работы мы не вели» (Текущий архив Управления Министерства юстиции РФ по РМ. Д. 21, 141, 154; Викторов, 1996: 21 ноября).

Руководителем прихода «Вельмема», что в г. Саранске же, является дьякон А. Алешкин (приход зарегистрирован в 1995 г.). Он ведет богослужение на эрзя-мордовском языке. Этот приход принадлежит к другому централизованному религиозному объединению – Уральскому пробству Евангелическо-лютеранской церкви Ингрии, действующей на территории РФ в г. Санкт-Петербурге.

Заслуживает внимания и такой факт миссионерской деятельности лютеран. В лютеранскую веру перешел полупрофессиональный фольклорный ансамбль «Торама», который разъезжает по мордовским селам вместе с пастором А. Алешкиным, совмещая богослужение с исполнением духовных песен. Они не выпячивают своего лютеранства. Посетив то или иное мордовское село, члены ансамбля обычно говорят: «Мы впервые привезли вам мордовское христианство». И сельские жители, слушая Божье Слово на родном языке, встречают их приветливо (Филатов, Щипков, 1994: 180).

Существенное содействие становлению Мокшэрзянской церкви в РМ оказывает лютеранская церковь Финляндии и ее ингерманландские организации, функционирующие в Ленинградской области. Они снабжают мордовских лютеран богослужебной литературой на мордовских языках, помогают материально. Ими в Са-

ранске (на ул. Кирова, д. 39) построен лютеранский собор. Праздник освящения храма евангелическо-лютеранского христианского прихода «Вельмема» состоялся 27-28 сентября 2003 года. Кстати, свой духовный сан руководители лютеранских общин РМ Микиш (В.Н. Мишин) и А.С. Алешкин получили в Финляндии.

Взаимоотношения Православной и Лютеранской церквей в РМ складываются непросто. Об их антагонизме свидетельствует, в частности, «Обращение епископа Саранского и Мордовского Варсонофия ко всем верным чадам Православной церкви Мордовии», опубликованное 7 апреля 1995 года. В нем говорится, что лютеране занимаются «расколом мордовского народа, прикрываясь заботой о сохранении мордовских языков, сеют смуту в народе, отчуждая его от русского народа». «Мы, - сказано в «Обращении», - находясь в лоне Православной церкви, понимаем, что необходимо сохранить мордовский язык, но не любой ценой, не ценой раскола народа по конфессиональному признаку» (Варсонофий, 1995: 178).

Архиепископ Варсонофий считает, что «лютеранская вера насаждается в Мордовии искусственным путем, у нее нет здесь почвы, она заносится к нам извне». И он полностью уверен в том, что в РМ «у лютеранской веры нет перспектив. Возможно будут существовать небольшие группы лютеран, но не более того» (Варсонофий, 1992: 28 июля; Викторov, 1996: 21 ноября).

В декабре 2000 г. в интервью корреспонденту газеты «Мокшень правда», отвечая на вопрос как он относится к попыткам распространения лютеранства в среде мордовской интеллигенции, Варсонофий заявил: «Наша мордовская интеллигенция почти вся вышла из мордовских сел, где народ твердо хранит православную веру и чтит православные традиции. Из 250 приходов Саранской епархии у нас 240 сельские или районные, и сегодня насаждать лютеранство – это либо не видеть действительного положения вещей и бороться со своим народом, с его верой, либо лютеранство использовать религиозно-идеологическим прикрытием в своих далеко идущих политических целях» (Варсонофий, 2001: 190).

Думается, однако, что деятельность Мокшэрзянской церкви не стоит оценивать столь однозначно отрицательно, как это делает местное православное духовенство. Их работа в какой-то мере способствует процессу возрождения мордовских языков, расширению сферы их функционирования, заставляет и саму РПЦ более внима-

тельно присматриваться к проблемам духовности мордовского народа, особенно ее этнокультурного аспекта.

Вопрос о том, насколько популярна Мокшэрзянская лютеранская церковь в РМ, был предметом изучения этнографических экспедиций Мордовского университета 1995-2004 гг. Большинство респондентов, опрошенных нами, заявили, что ничего об этой церкви не слышали (81 %). 15 % информаторов ответили, что они знают о деятельности в РМ Мокшэрзянской (лютеранской) церкви, но очень мало. И только 4 % информаторов (в основном сельская интеллигенция – учителя, служащие в администрации, медработники) сообщили, что знают об этом хорошо.

Плохая осведомленность мешала большинству респондентов при ответе на вопрос анкеты «Каково ваше отношение к деятельности лютеранской церкви, пропагандирующей свои взгляды на мордовских (эрзя. мокша) языках?». По этой причине многие из них заявили, что затрудняются ответить на него (56 %). Хотя остальные информаторы, после того как участники экспедиции рассказали им немного о мордовских лютеранах, попробовали определить свое отношение к их деятельности. Положительно оценили ее 10 % респондентов, заявив при этом, что только на родном языке Божье Слово доходит до сердца человека. Считают, что им лютеранство ни к чему, оно им чуждо, что пусть Православная церковь сама ведет свои службы в мордовских селах на родных мордве языках, 19 % опрошенных. Придерживаются отрицательного мнения о лютеранах и полагают, что Божье Слово доходит до их сердца и на русском языке, 15 % информаторов.

Выявлялось в ходе анкетирования и отношение сельчан в принципе к богослужению на мордовских языках. На вопрос «Должна ли Православная церковь в мордовских селах вести свои службы на национальных языках, хотели ли бы вы этого?», многие респонденты ответили отрицательно, заявив, что их вполне устраивает проведение богослужений на русском языке (37 %). Но немало оказалось и сторонников проведения богослужений на мордовских (эрзя. мокша) языках. Из них 31 % опрошенных хотели бы перевести на родные языки все виды богослужений, а 18 % считают, что необязательно переводить все, достаточно лишь некоторые (исповедь, проповедь). Затруднились ответить 14 % информаторов.

При ответе на вопрос анкеты «Должен ли, на ваш взгляд, священнослужитель в мордовских селах владеть языком мордвы (эрзи, мокши)?» - сельчане были более единодушны. 47 % респондентов считают, что священнослужитель обязательно должен владеть родным языком своих прихожан. Часть их заявила, что в случае, когда священнослужитель в мордовском селе не знает языка мордвы, то пусть изучает (16 %). Отрицательно ответили на этот вопрос 26 % информаторов, а остальные (11 %) не знали ответа.

Вместе с тем вопрос с подготовкой мордовских кадров священнослужителей, способных вести богослужения на родных языках, стоит в РМ остро. Потребность в таких священнослужителях испытывает не только Саранская и Мордовская епархия, но и другие епархии, где проживает мордва, например, Симбирская. Архиепископ Варсонофий рассказывал, что «владыко Прокл (епископ Симбирский и Мелекесский. – Е.М.) просил по возможности направлять к ним священников эрзян. Хотя мы и сами испытываем с этим большую нужду» (Варсонофий, 1993: 12 февраля). Проходившая в г. Саранске 23-24 мая 1994 г. научная конференция «Мордовский народ: история, современность, перспективы» в своих рекомендациях подчеркнула «важность подготовки мордовских национальных кадров православного духовенства, в том числе и высшего уровня, как и использования родного языка в церковном богослужении».

В настоящее время, по утверждению архиепископа Варсонофия, в РМ «более половины духовенства из мокшан и эрзян». Но желающих вводить в свою практику богослужение на мордовских языках крайне мало. На одном из епархиальных собраний епископ спросил о том, кто из них «желает вести богослужение на эрзянском или мокшанском языках». Ответил положительно только один – священник Вадим Захаркин (Варсонофий, 1995: 219). Думается, немаловажной причиной негативного отношения большинства священнослужителей к введению в богослужение мордовских языков является их собственная инертность, нежелание что-либо менять, нехватка образования.

Но энтузиасты все же находятся. Архиепископ Варсонофий рассказывал, что священнослужитель прихода села Кученяева Ардатовского района РМ отец Михаил «...пытается понемногу переводить службу: на мордовском языке поется часть стихир, напри-

мер. Но дело пока идет медленно и трудно... А что касается проповеди, исповеди – так ведь в деревнях с мордовским населением они всегда и шли на мордовском языке!» (Варсонофий, 1994: 18 февраля).

Примеру отца Михаила начинают следовать и некоторые другие священнослужители. В мокша-мордовском с. Каньгуши Ельниковского района Мордовии священник местной Успенской церкви отец Андрей (Деменев Андрей Алексеевич, 1979 г. рожд, русский по национальности, выпускник Нижегородской духовной семинарии) говорил нам, что ему очень тяжело приходится без знания родного языка своей паствы, поэтому, несмотря на занятость, постоянные заботы по обустройству церковных помещений и собственного быта, он все же находит время для самостоятельного изучения мокшанского языка, ибо чувствует в этом насущную потребность. Однако отец Андрей не является сторонником перевода богослужения на мордовские языки, так как считает, что в результате этого изменится смысл и значение многих слов в молитвах, ведь дословный перевод, по его мнению, сделать практически невозможно, а религиозные книги священны и читать их надо в первоисточнике, т. е. по-церковнославянски. И все же для того, чтобы лучше закрепиться в мордовском селе, где служить ему очень нравится, завоевать к себе больше доверия и симпатии со стороны прихожан, он в скором времени собирается на самый большой христианский праздник – Пасху читать перед ними Евангелие на двух языках: по-церковнославянски и по-мокшански.

Во время этнографических экспедиций 1995-2004 гг. задавался вопрос «Как вы думаете, необходимо ли переводить церковные книги на мордовские языки?». И хотя многие респонденты ответили, что заниматься этим не надо (44 %), но немало оказалось и тех, кто придерживается противоположного мнения, считая, что переводить необходимо все церковные книги (14 %), либо наиболее важные из них (29 %). Оставшиеся 13 % респондентов не знали ответа на данный вопрос.

Необходимость перевода церковной литературы на мордовские языки понимает и православное духовенство РМ, которое не удовлетворено переводами религиозной литературы, выполненными Институтом перевода Библии на другие языки (Финляндия), такими как «Иоанонь пельде Евангелия» («Евангелие от Иоанна»),

«Иисусонь эрямозо» («Жизнь Иисуса»), «Библиянь ловномат» («Библейские чтения»), увидевшими свет в 1990-1993 годах.

Как заявило «Саранское информационное агентство», в ценности этой литературы сегодня не сомневаются даже атеисты. «Сомнение в другом, - утверждает агенство, - ни в справочниках, ни в энциклопедиях, ни в списке Всемирного совета церквей нет даже намек о мокшано-эрзянской церкви. В таком случае, откуда взялась эта штука: нет же дыма без огня? Разумеется, нет. Так где же пламень? Огня тоже нет. Есть лишь искра, да и та на божественное происхождение явно не тянет. А искра возникла в конце 80-х годов, когда у народов СССР начало просыпаться так называемое национальное самосознание, ставшее одним из рычагов разрушения страны. Просыпалось это самосознание и у небольшой группы мордвы. Под шумок национального психоза одного атюрьевского парня неожиданно осенило: почему мы православные, когда финны – лютеране? Осененный Богом Суоми молодой человек прошел соответствующую подготовку и назвал изобретение Лютера мокшано-эрзянской церковью. Прошло время, собрали национальные камни и увидели: ни единства финнов, ни единства противоположностей с лютеранством не получилось. Мордва по-прежнему тянется в православный, а не в искусственно созданный храм, где становятся едиными с православными других национальностей» (Известия Мордовии. 1998. 12 марта. С.7).

Как заявил архиепископ Варсонофий, эти переводы «не соответствуют духу церкви», ибо они выполнены в канонах лютеранства, да еще и людьми богословски не образованными. «В ближайшие годы, - заверяет он, - мы постараемся дать нашим священникам высшее образование и приступим к самостоятельным переводам на мокшанский и эрзянский языки Священного Писания и богослужебных книг». При Саранской и Мордовской епархии создана комиссия по переводу на мордовские языки Библии и богослужебных текстов. Оказывать ей содействие архиепископ Варсонофий призвал «всю мордовскую интеллигенцию, желающую помочь в переводах текстов Библии». Он считает, что к этой работе «не надо привлекать никаких иностранных миссионеров, которые нас только разъединяют» (Викторов, 1996: 21 ноября).

Письмо о необходимости перевода православного богослужения на мордовские языки и о преобразовании Саранского право-

славного духовного училища в семинарию с углубленным изучением мордовских языков направил 2 мая 2002 г. Главе Республики Мордовия Н.И. Меркушкину заведующий кафедрой дореволюционной отечественной истории, археологии и этнографии Мордовского государственного университета им. Н.П. Огарева, доктор исторических наук, профессор Н.Ф. Мокшин. В своем письме он заявил, что в кафедральном соборе памяти св. праведного воина Феодора Ушакова, который будет построен в центре столицы Республики Мордовия г. Саранска, богослужение должно совершаться на трех языках, а именно – церковнославянском, эрзя-мордовском и мокша-мордовском. По словам источника в администрации Главы РМ, эти вопросы не входят в компетенцию исполнительной власти республики, такое решение может принять только руководство РПЦ. Между тем, письмо известного ученого, по словам источника в администрации Главы РМ, будет рассмотрено, и, если понадобится, будут проведены необходимые консультации с архиепископом Саранским и Мордовским Варсонофием (Судаковым).

Как сообщил Н.Ф. Мокшин «Благовест-инфо», он обратился к Главе РМ А.И. Меркушкину потому, что считает его весьма влиятельной фигурой во взаимоотношениях государства и церкви, а непосредственным поводом его обращения послужила публикация газетой «Эрзянь мастор» открытого письма Главе Республики Мордовия одного из деятелей мордовской диаспоры в Москве, в котором тот резко высказался о нецелесообразности строительства в Саранске кафедрального собора памяти св. праведного воина Феодора Ушакова, заявляя, что проект является проявлением клерикализма и совсем не нужен мордве.

«Это до какой же степени нужно было, мягко говоря, абстрагироваться от действительности, потерять чувство реальности, чтобы на фоне тотального обнищания народа, его полуголодного прозябания, неуклонного роста числа беспризорников, алкоголиков, преступников и т.д. и т.п. замыслить строительство такого храмовища – рассадника православного мракобесия?» – вопрошал автор (Эрзянь мастор. 2002. 29 апреля).

Н.Ф. Мокшин, напротив, полагает, что Свято-Феодоровский собор должен стать символом единства в православной вере русского и мордовского народов. «Главный храм столицы республики, - заявляет он, - обязан являться не только архитектурным произведе-

дением, но деятельным духовным центром, где бы богослужение совершалось на трех языках – русском (церковнославянском), эрзянском и мокшанском».

Преобразование Саранского духовного училища в семинарию, как он полагает, необходимо для подготовки кадров духовенства, способного работать в мордовской культурной среде. На его взгляд, в епархиальном учебном заведении следует преподавать не только мордовские языки, но также этнографию мордовского народа, что может содействовать более глубокому познанию будущими священнослужителями истории, культуры и быта, ментальности мордвы, что весьма важно в миссионерско-просветительской деятельности среди нее.

Если своевременно не принять таких мер, то Саранская и Мордовская епархия РПЦ, как и другие епархии, где проживает мордва, будут проигрывать Мокшэрзянской Евангелическо-лютеранской церкви, в приходах которой сначала 1990-х годов богослужение совершается на мордовских языках, что служит существенным средством привлечения в лоно этой церкви национальной интеллигенции. Как показывают этнографические наблюдения, все большее число видных ее представителей принимает лютеранство, а там, где пребывает национальная интеллигенция, окажутся в конце концов и молодежь, особенно студенческая, и другие представители этноса.

Дискуссия о необходимости перевода православного богослужения на мордовские языки произошла 24 мая 2002 г. на Кирилло-Мефодиевских чтениях, проведенных в стенах Саранского православного духовного училища. Выступившие на них с докладом «Русская православная миссия и родной язык» профессор Н.Ф. Мокшин рассказал о деятельности иерархов и духовенства по распространению православного вероучения среди мордвы на ее языках (эрзянском и мокшанском) в течение XVIII – XIX вв. и призвал возобновить эту традицию, продолжить прерванную революцией работу по переводу богослужения на эрзянский и мокшанский языки.

Отметив выдающуюся роль епископа Нижегородского и Алатырского Дамаскина, организовавшего в 1783-1794 гг. изучение и преподавание языков народов Поволжья в Нижегородской духовной семинарии, Н.Ф. Мокшин заявил, что именно такая мера по-

зволила православию успешно конкурировать с исламом, который пришел в Волго-Камье на 600 лет раньше христианства. Обращение духовенства к местным языкам способствовало закреплению в православии нерусских народов, формальное крещение которых завершилось, в основном, в середине XVIII века. Эта миссионерско-просветительская деятельность РПЦ была прервана лишь социалистической революцией 1917 года.

Позиция Н.Ф. Мокшина встретила возражения со стороны секретаря Общественного совета по развитию православной культуры при Главе РМ Н.И. Новотрясова, который заявил, что нет насущной необходимости переводить православное богослужение на мордовские языки. По его словам, распоряжения архиепископа Саранского и Мордовского Варсонофия, рекомендовавшего епархиальным священникам осуществлять миссионерскую работу и чтение проповедей на национальных языках во время богослужения среди мордовского населения, являются вполне достаточными мерами для воцерковления эрзян и мокшан.

Как утверждает Н.И. Новотрясов, для верного перевода православного богослужения на мордовские языки недостаточно только научной эрудиции, для этого, в первую очередь, требуется такой же высокий уровень духовности, каким обладали св. равноапостольные Кирилл и Мефодий, осуществившие перевод богослужения с греческого на славянский язык. Архиепископ Варсонофий констатировал, что из 350 священников вверенной ему епархии более 100 являются эрзянами и мокшанами, которые общаются со своей паствой на родном языке.

Указанная проблема прозвучала и в выступлении Н.Ф. Мокшина на встрече мордовской творческой интеллигенции 10 июня 2003 г. с Главой РМ Н.И. Меркушкиным. Как сообщил 10 октября 2003 г. Главе РМ секретарь Общественного совета по развитию православной культуры при Главе РМ, этот Совет, рассмотрев предложение Н.Ф. Мокшина «Об обеспечении ведения службы в кафедральном соборе г. Саранска на трех языках – русском (церковнославянском), эрзянском, мокшанском», «разделяет в целом его мнение о необходимости использования мокшанского и эрзянского языков при проведении церковных богослужений. Для начала можно применять, а кое-где уже и сейчас используются мокшанский и эрзянский языки, при произнесении проповедей во время

церковных служб, при проведении исповедей перед принятием Христовых тайн, при пении стихир. Делаются переводы Посланий Патриарха Московского и Всея Руси Святейшего Алексия II и Архиепископа Саранского и Мордовского Высокопреосвященнейшего Варсонофия (Судакова), приуроченные к знаменательным церковным событиям и др.».

Вместе с тем Н.И. Новотрясов констатировал, что дальнейшее использование мокшанского и эрзянского языков в качестве «богослужбных» сопряжено с определенными трудностями. «Необходимо понимание церковной реальности. Нельзя ввести языки искусственно, здесь и сейчас, - писал он. - Надо для начала перевести на мокшанский и эрзянский языки очень много богослужбных книг! А их в Церкви – десятки, сотни тысяч страниц! Необходимо также быть осторожным и в выборе текстов, с которых будут делаться переводы, так как сделанные к настоящему времени переводы на мокшанский и эрзянский языки текстов Евангелий и Библий с протестантских изданий никакого отношения к каноническим текстам Московской Патриархии не имеют».

Для решения существующей проблемы Общественный совет по развитию православной культуры при Главе РМ считает необходимым создать комиссию по переводу из «глубоко церковнообразованных, воцерковленных православных людей», учитывая то обстоятельство, что помимо знаний языка переводчику нужно иметь «благоговение перед Святыней. Страх Божий, ибо неверующий человек не может понять, что это такое». Опыт перевода, обретенный предыдущими комиссиями, не всегда отражал это положение. Так, «святое для каждого православного человека имя Приснодева (Мать Божия) переводилось примерно как «ни разу не рожавшая». Что может получиться из такого перевода? Во всяком случае – не тексты священных книг», - говорилось в ответе Н.И. Новотрясова.

В заключении указанного документа подчеркивалась необходимость согласовать с Архиепископом Саранским и Мордовским Варсонофием запрос от Епархиального Управления в синодальную Комиссию Московской Патриархии по переводам богослужбных текстов о переводе на мокшанский и эрзянский языки, так как решение об этом «не может исходить от частных лиц без благословения Священноначалия и самого Патриарха».

Осознав поучительные уроки нашей далекой и совсем недав-

ней истории, РПЦ, на наш взгляд, должна сделать все возможное для более полного удовлетворения растущих духовных запросов мордвы, если не хочет, чтобы эрзяне и мокшане склонились в сторону язычества, лютеранства или других религиозных деноминаций. А для этого нужно серьезно заниматься и подготовкой национальных кадров священнослужителей, и внедрением богослужения на родных мордве языках, и переводом на эти языки духовной литературы, словом, миссионерским просветительством в самом широком и современном значении этого понятия. Реальной практикой РПЦ должна развенчать довольно распространенные представления о ней как инструменте духовно-нравственного обрусения нерусских народов России, в том числе мордвы, подавления их этнической самобытности, ущемления их национальных интересов.

Выражая цели РПЦ в современном мире, ее предстоятель Патриарх Алексей II говорил: «Мы желаем нести справедливость и гармонию в отношения между всеми гражданами, людьми разных культур, различных политических и мировоззренческих убеждений. В стремлении к этому мы открыты к сотрудничеству с последователями иных религий и нерелигиозными братьями и сестрами» (Красиков, 1996: 10 октября). Думается, что эти благородные идеи будут воодушевлять РПЦ к выполнению миссии преобразования нашей жизни, ее совершенствования на путях не только сугубо конфессионального, что, понятно, и само по себе немало, но и более широкого этнического взаимопонимания и сотрудничества во благо многонациональной демократической России как современного правового государства.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Изучение религиозной жизни любого народа представляет двойкий интерес: историко-этнографический и практический. С историко-этнографической точки зрения конфессиональная жизнедеятельность этноса, его верования и обряды интересны потому, что являются отражением прошлых судеб народа, его чаяний и надежд. Но верования обычно живут продолжительное время, как правило, надолго переживая ту реальную действительность, на базе которой они формировались.

В ходе истории народа обстановка его жизни постепенно меняется, возникают новые условия и обстоятельства, которые нередко порождали и порождают новые верования, но старые продолжают существовать вместе с ними, видоизменяясь и переплетаясь. Одни религиозно-магические идеи и действия как бы накладываются на другие, и все в совокупности, сохраняясь в сознании людей из поколения в поколение, образуют сложный клубок религиозных идей и представлений разного историко-стадиального происхождения, в котором бывает нелегко разобраться.

Исследуя эти народные (этнические) верования и обряды, формировавшиеся на основе предшествовавших им племенных культов, с одной стороны, и контаминировавшиеся с христианством, с другой, мы как бы снимаем слой за слоем те идеи и представления, которые в них откладывались веками, восходим к первооснове — той исторической реальности, которая в этих верованиях и представлениях отразилась. Архаичные формы хозяйства, быта и культуры, отжившие социальные институты, этнокультурные контакты и взаимовлияния так или иначе запечатлевались в этническом сознании, отражались в их верованиях, суевериях, приметах, обрядах и обычаях. Здесь перед нами предстает живой музей истории и этнографии народа, если только уметь правильно его интерпретировать.

Для историка и этнографа изучение верований определенного народа, его религиозной жизни в целом особенно интересно еще и потому, что проливает свет на его межэтнические, в том числе и межконфессиональные, связи и тем самым способствует раскрытию проблем его этногенеза и этнической истории. В частности, исследование традиционных верований финно-угорских народов Волго-Камья и Приуралья (мордвы, марийцев, удмуртов, коми) да-

ет очень много для осмысления исторического родства этих народов, единства их происхождения. В то же время оно позволяет протянуть нити их этнокультурного родства с народами уральской языковой семьи в целом, как и взаимодействия с иранскими, балтскими, восточнославянскими, тюркскими и другими народами.

Нет надобности особо доказывать, насколько важен конкретный материал по религиозной жизни любого народа, в данном случае мордовского, для общей истории религии, религиоведения. Изучение эволюции его религиозных взглядов, обрядовой жизнедеятельности дает возможность сделать ряд важных принципиальных выводов относительно проблемы происхождения и развития самой религии как особого этносоциального и этнокультурного феномена, ее места и роли в жизнеобеспечении этноса.

С практической точки зрения знание религиозной жизни мордвы, как весьма важной компоненты его менталитета, способствует лучшему пониманию религии в регулировании этносоциальных отношений, роли духовно-нравственных начал в формировании и развитии культуры и быта народа, его этнического самосознания и этнического идентитета в целом. Это стало особенно очевидно в наше бурное время социально-экономических и этнополитических преобразований, когда в эпицентре внимания историко-этнографических и религиоведческих исследований оказались наиболее злободневные проблемы, связанные с ростом этнического и конфессионального самосознания народов, их потребностей в осмыслении путей дальнейшего развития современного полиэтнического и поликонфессионального общества, факторов, стимулирующих национальные и этнополитические движения.

На протяжении длительного времени мордовское язычество, как и язычество других народов, выступало в качестве этнического символа, идеологического знамени, под которым мордва отстаивала свои свободу и независимость, этническое достоинство и самобытность. Будучи главным условием самоидентификации мордвы в период господства патриархального уклада, крепостничества, в условиях капитализма вера начинает уступать лидерство языку и этнокультуре, этническому самосознанию. Православные представители мордовской интеллигенции в конце XIX – начале XX вв., отстаивая курс на формирование и развитие национальных культур, сами, как правило, становились лидерами национальных движений,

стремясь нацелить утверждение в мордве христианской веры на обогащение ее духовного мира достижениями христианской культуры, развитие образования, подготовку национальных кадров духовенства и интеллигенции, рост национального самосознания. И хотя официально крещение мордвы, как и других нерусских народов Поволжья преследовало в принципе их духовное обрусение, не было ориентировано на рост их этнической самобытности, оно разбудило в народе тягу к образованию, духовному совершенствованию, породило кадры национальной интеллигенции, внесшей немалый вклад в создание своей письменности, национальной школы, профессиональной культуры.

Религиозная жизнь мордовского народа с середины XIX по начало XXI века испытала три качественных перелома, первый из которых (дореволюционный) был связан с переходом от формального крещения к более глубокой, сущностной христианизации, второй (в условиях советской власти) сопровождался гонением на религию, когда атеизация была возведена в ранг государственной политики, и третий (постсоветский) ознаменовался подлинной свободой вероисповедания, избавлением от атеистического прессинга.

Но как бы то ни было, религиозные представления мордвы, ныне народа православно-христианского, в изучаемый нами период существенно отличались от официального православия. Мордовские крестьяне, составлявшие абсолютное большинство (99 %) всей мордвы, были далеки от абстрактной и малопонятной им церковной догматики. В своем «бытовом православии» они соединили образы и обряды христианской религии с доправославными традиционными образами и обрядами, поскольку последние органичнее вплетались в трудовую деятельность мордвина-землероба, верившего не только в бога, но и в предков, в «нечистую» и «неведомую силу» - в колдунов, ведунов, знахарей. Сами православные святые, смешавшиеся с дохристианскими мордовскими божествами в едином пантеоне, выступали как покровители и помощники в повседневных нуждах народа, обращавшегося к ним с молитвами от социальных и экологических бед, о даровании исцеления и успехов в хозяйстве, в общинной, семейной и личной жизни.

Являясь существенным сегментом народной культуры, верования и обряды имели не только ритуальный, религиозно-магический смысл. Обладая своеобразным, веками формировавшимся это-

сом, они разнообразили и скрашивали крестьянскую жизнь с ее тяжелым и монотонным физическим трудом, задавали ей соответствующую ритмику, выступали одной из существенных форм информационных связей, важным каналом трансляции культурного наследия, инструментом этнической стабилизации и консолидации, осознания народом своего единства и самодостаточности.

К концу XIX – началу XX века многие традиционные крестьянские праздники и обряды утрачивали былое ритуальное значение, роль своеобразного производственного календаря – регулятора трудовых процессов, принимали игровой характер, становились развлечением, забавой. Их участники порой уже не могли объяснить первоначального смысла исполняемых ими «действ», обычно ссылаясь на старину, что де так поступали предки. Упрощался и сам обряд, забывались молитвы, обрядовые плачи, песни, заговоры и заклинания. В сравнении с прошлым сокращалось и число традиционных производственных праздников, многие из которых в новых условиях трансформировались в праздники встречи Нового года, проводов зимы, встречи весны, первой борозды, лета, нового урожая.

Степень живучести тех или иных элементов народных верований лишь отчасти связана с их относительной древностью и новизной. Нельзя сказать, что наиболее архаичные формы верований и обрядов быстрее забываются, а новые сохраняются прочнее. Но было бы неправильно сделать и обратный вывод – о наибольшей живучести всех стародавних верований. Одной из наиболее древних и в то же время, бесспорно, устойчивых поныне форм религиозно-магических представлений и обрядов являются обряды и поверья, связанные так или иначе со здоровьем и лечением болезней: вера в порчу, сглаз и другие сверхъестественные причины недугов, а еще более – вера в знахарское лечение, в магическую медицину, в колдовство.

Почти столь же существенное значение имели верования и обряды, которые были связаны с хозяйственным благополучием – обеспечением урожая, размножением скота и защитой его от падежа, хищных зверей, охраной домохозяйства от пожара. Здесь на первое место выдвигались не только моления (озксы) и жертвоприношения тем или иным божествам-покровителям (держателям, хранителям, хозяевам), но и магические обряды опахивания (ого-

раживания), прогона скотины под «живым огнем», добываемым дедовским способом трения дерева об дерево, обливания могил погребенных «опойцев» и др.

Несколько меньшее место в народной жизни мордвы второй половины XIX – начале XX вв. занимали демонологические представления, но и они сохранялись (вера в божества леса, воды, земли, поля, огня, ветра, дома, двора, бани, овина, кладбища, солнца, луны и др.). Гораздо более устойчивой оказалась вера в культ предков, отразившаяся особенно не столько в погребальной, сколько в поминальной обрядности. К категории наиболее стойких, значимых следует отнести те народные верования, которые обычно принято называть «суевериями» в узком смысле этого слова: мелкие бытовые поверья, вера в приметы, гадания, предсказания, сны. Живучесть их выразилась и в том, что кроме древних, широко распространенных примет и поверий, немало новых поверий и примет создавалось в связи с меняющимися условиями жизни, хотя теперь они подчас принимают форму шуточной обрядности.

Дохристианские верования и обряды мордвы осложнились и видоизменились впоследствии принятием христианства в виде русского православия и сопутствовавших ему восточнославянских верований и обрядов, сохранявшихся русским народом, как долговременным этническим соседом мордвы, на уровне «бытового православия». Переосмысление мордвой на протяжении длительного времени, растянувшегося на века, русского православия в конечном итоге привело к формированию своеобразного варианта этого вероисповедания, которое можно назвать мордовским. Характерной его чертой является синкретизм, смешение дохристианских верований и обрядов с православно-христианскими, их симбиоз, проявляющийся поныне.

Не обошло мордву стороной и российское сектантство, ставшее своеобразной формой крестьянского движения, политического протеста, оппозиции господствующей церкви и ее идеологии. Своих этнических сект у мордвы не было, она, как правило, будучи уже крещеной, вступала в российские секты старообрядцев, духоборов, молокан, хлыстов и др., основную массу приверженцев которых составляли по преимуществу русские крестьяне из соседних с мордовскими сел и деревень. Преследование светскими и духовными властями сектантов приводило к тому, что они покидали места сво-

его традиционного проживания и переселялись в более укромные места, подчас очень далеко, на окраины Российской империи. Так, в частности, мордва-духоборы и молокане оказались в 1830-х годах в Закавказье, у отрогов библейской горы Арарат.

Православие в России было официальной, государственной религией, и полицейско-бюрократический аппарат царизма поддерживал монопольное господство православной церкви. Это убедительно прослеживается всем процессом христианизации мордовского, как и других народов Среднего Поволжья, окончательное присоединение которых к Русскому государству завершилось с падением Казанского ханства, что произошло в середине XVI века. Христианизация была существенным фактором этносоциальной адаптации мордвы в составе России и, несмотря на ее подчас принудительный характер, в целом может считаться явлением позитивным, способствовавшим приобщению мордовского народа не только к русской, но и через нее к мировой культуре.

Несмотря на то, что самостоятельная будущность мордовской культуры, как и культуры других народов Волго-Камья, не рассматривалась имперскими властями России, миссионерское просвещение, хотя и несло утилитарно-клерикальную направленность, объективно стимулировало сохранение и изучение культуры мордовского народа, как и других «восточных инородцев», способствовало созданию их письменности, литературных языков, национальной интеллигенции. В то же время веками проводившаяся официальными властями и церковью русификаторская политика породила у части мордвы нигилистические настроения, негативное отношение ко всему национальному, что особенно было характерно для интеллигенции. В дореволюционной России верующие составляли абсолютное большинство населения, в том числе и мордовского.

С установлением советской власти отношение государства и религии было кардинально пересмотрено. Из страны, в которой господствующей идеологией была религия, Россия стала превращаться в страну, где таковой провозглашался марксизм-ленинизм, непременной составной которого стал считаться атеизм. Атеизация общества была возведена в ранг государственной политики. Быть верующим становилось непрестижно.

Коренные преобразования в образе жизни мордовского на-

рода, как и других народов Советского Союза, связанные с коллективизацией, индустриализацией, культурной революцией, радикально меняли весь прежний образ его жизни. тесно смыкавшийся с религией и церковью. На смену старой деревне, где господствовал религиозный быт, приходила новая, со школами, избами-читальнями, клубами, кино, религиозные праздники замещались советскими, начинали складываться новые традиции, хотя процесс ломки религиозных обычаев и ритуалов не был прямолинейным и безболезненным.

Великая Отечественная война, принеся неисчислимые бедствия народам СССР, в том числе мордовскому, внесла немалые коррективы в процесс атеизации советского общества, не только значительно затормозив его, но и стимулировав существенный всплеск религиозности. Именно в это время участились обращения к гадалкам, ворожеям, связанные с горечью военных утрат, тревогой за близких, ушедших на фронт, пропавших без вести. В ряде сельских населенных пунктов открывались ранее не действовавшие молитвенные дома, церкви.

В Советском Союзе официального учета религиозности его граждан не велось, что было обусловлено известным декретом «Об отделении церкви от государства и школы от церкви», принятым еще в первые годы Советской власти, объявившим, что из официальных актов всякое указание на религиозную принадлежность или непринадлежность устраняется. Не проводилось и репрезентативного этносоциологического исследования религиозности народов страны во всесоюзном масштабе, хотя определенные «замеры» ее в процессе локальных, выборочных конкретно-социологических и этнографических исследований в разных регионах, в том числе и в Мордовии, имели место.

Как показывали эти исследования, уровень религиозности мордвы, безусловно, снижался, вырастали новые поколения людей, воспитанные на идеях безбожия и атеизма. Молодежь тщательно оберегалась от воздействия религии и церкви. Основными носителями религиозных взглядов, трансляторами религиозной обрядности оставались, как правило, люди старших возрастных групп, преимущественно женщины, проживавшие в сельской местности, нередко малограмотные. Говоря о характере религиозности, ее специфике у мордвы, следует отметить, что верующая ее часть про-

должала соблюдать не только православные, но и доправославные верования и обряды, равно как и те, что формировались в результате синтеза этих религиозных систем.

С распадом СССР и суверенизацией Российской Федерации в сфере ее государственной политики по отношению к религии и церкви произошли серьезные перемены. Конституция РФ, принятая в 1993 г., признала идеологический и политический плюрализм, гарантировала, что никакая идеология не может устанавливаться в качестве государственной или обязательной, запретила разжигание социальной, расовой, национальной и религиозной розни, уравнила религиозные организации перед законом.

В постсоветский период религиозная жизнь мордвы заметно активизировалась, стала более свободной и содержательной, избавившись от пут и препон предшествующей эпохи. В 1991 г. открылась Саранская и Мордовская епархия РПЦ, объединяющая в настоящее время 280 церковных приходов и 14 монастырей (в 1985 г. в Мордовии было всего 19 действующих церквей, не было ни одного действующего монастыря). В этом же году в Мордовии была открыта Мокшэрзянская протестантская (лютеранская) церковь, ведущая богослужение на мокша-мордовском и эрзя-мордовском языках. Как гласит русская народная пословица: «Обжегшись на молоке, дуешь и на воду». Некоторые верующие, испытав на себе гонения за веру, те или иные ущемления своих прав, продолжают вести себя весьма осторожно и скрытно, боясь рецидива новых репрессий, возврата прежних порядков и нравов. Но легализация религиозности, деатеизация взрослого населения и приобщение к религиозной жизни молодежи все более набирают силу, а значит возможности религиозного влияния не только на духовно-нравственные и этнокультурные, но и этносоциальные, как и этнополитические процессы возрастают и, разумеется, принципиально важно, чтобы они развивались в конструктивном русле.

Одной из особенностей современной этноконфессиональной ситуации у мордвы следует также считать частичное оживление традиционных дохристианских верований и обрядов, мордовского язычества. Реанимацией его занимаются, в основном, те же лица, которые задействованы в различных организациях и движениях, сопричастных к процессам этнического и ассоциированного с ним конфессионального возрождения. Они демонстративно отреклись

от православия и православных антропонимов, стали выступать под языческими именами (Нуянь Видяс, Кшуманцянь Пиргуж, Маризь Кемаль, Эрюшонь Вежай и др.) и контактировать с языческими лидерами других народов Поволжья. в том числе Республики Марий Эл, значительная часть коренного населения которой поныне не крещена.

Это, конечно, не означает, как предполагают некоторые авторы, формирование некоего «межнационального союза» с язычниками из Республики Марий Эл, которая, по их утверждениям, уже стала центром притяжения для таковых из других республик России, а именно Мордовии, Чувашии и Удмуртии, и может в перспективе по их мнению, превратиться в определенное духовное ядро единения поволжских народов на основе язычества. «Единая вера плюс стечение ряда политических обстоятельств, - заявляют С. Филатов и А. Щипков, - могут привести к созданию сепаратистски настроенного межнационального союза или объединения поволжских народов, более монолитного, чем Ассоциация горских народов Кавказа. Вера предков будет использована в качестве объединяющей идеологической базы. В этом случае «языческий фактор» заговорит в полный голос и заставит говорить о себе остальную Россию» (Независимая газета. 1994. 17 марта).

Однако эти «прогнозы», на наш взгляд, не имеют под собой оснований, их нельзя принимать всерьез. Более того, как верно отметила известный исследователь марийского язычества Л. Тойдыбекова, они «оскорбительны» (Тойдыбекова, 1997: 71).

Вместе с тем, не преуменьшая былых заслуг РПЦ в становлении письменности у мордвы, богослужения на родном языке, переводе на него канонической литературы, нельзя не заметить, что ныне позиция, которую занимает она в деле национального возрождения мордовского народа, недостаточно обогащена новыми духовными началами, больше сводится к количественным показателям, внешней атрибутике, чем к качественным, связанным с возрождением духовно-нравственных начал, в том числе тех, которые создавались мордвой веками и составляют его этнокультурный базис, без чего утрачивает этническую самобытность.

Религиозная жизнедеятельность, как и политика в конфессиональной сфере в РФ регулируются законами, которые носят в целом демократический характер. Однако в области обеспечения ре-

лигиозных прав и свобод, предотвращения религиозного экстремизма остаются проблемы. Так, без государственной поддержки и при невысоком уровне жизни населения восстановление некогда разрушенной религиозной жизни трудно осуществить, хотя это — один из приоритетов государственного управления в данной сфере. Какими бы ни были их исторические связи с религией, государственные власти несут ответственность за защиту прав и обеспечение свобод всех своих граждан и за отсутствие дискриминации на религиозной почве. В этой связи, думается, не совсем правы те, кто однозначно считает попытки возрождения языческих культов и древних религиозных практик, замещенных два-три века назад русским православием, за образец культурного фундаментализма, разрушающего как местные устои, так и интеграционные возможности представителей российских национальных меньшинств.

Подготовленный Программой развития ООН и изданный в том числе на русском языке «Доклад о развитии человека 2004. Культурная свобода в современном многообразном мире» (издательство «Весь Мир», 2004) более толерантно формулирует три аспекта обеспечения религиозной свободы в качестве приоритетов государственной политики в области религиозной жизни. Это, во-первых, предоставление не только свободы веры, но и права на «многоголосие» в интерпретации догматов веры в рамках одной религии; во-вторых, непредоставление религиозным иерархам каких-либо политических и социальных привилегий; в-третьих, предоставление всем религиям простора для дискуссии по вопросам веры с правом приверженцев одной религии критиковать с позиций социальной ответственности практику и верования других религий. Последнее означает дать индивидам свободу не только критиковать религию, к которой они принадлежат, но и отвергать ее ради другой религии либо оставаться вне религиозной жизни вообще. Для Российской Федерации эти рекомендации вполне приемлемы, хотя и далеко недостаточны для обеспечения межрелигиозной толерантности и кооперативных отношений между религиозными организациями и группами, с одной стороны, и государством — с другой.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

ИСТОЧНИКИ

Архивные и полевые материалы

Архив Мордовского республиканского объединенного краеведческого музея:

1. Основной фонд., д. 3191 (Личный архив М.Т. Маркелова).

Архив Российского государственного этнографического музея:

1. Фонд 1 (Документальные материалы о сборе этнографических коллекций, научные отчеты об экспедициях и командировках до 1917 г.), оп. 1, 2, д. 253, 254, 255, 269, 599, 600, 699, 723, 724.

2. Фонд 2 (Документальные материалы, отложившиеся в деятельности музея с 1917 по 1968 гг.), оп. 1, д. 102, 244, 291, 302, 318, 331, 354, 355, 379, 384, 390, 996.

3. Фонд 5 (Документальные материалы постоянного хранения за 1865 – 1948 гг.), оп. 1, д. 4, 27, 35, 48; оп. 2, д. 55, 89.

Государственный архив Российской Федерации:

1. Фонд 1235 (ВЦИК), оп. 45, д. 138; оп. 123, д. 188, 190, 192, 271; оп. 124, д. 158, 160; оп. 125, д. 19, 23, 180, 182, 191.

2. Фонд 1318 (Наркомнац), оп. 1, д. 1010, 1011, 1013, 1014, 1015, 1016, 1017, 1018, 1019, 1020, 1021, 1022.

Национальный архив Республики Татарстан:

1. Фонд 10 (Казанская духовная академия), оп. 1, д. 2933, 14392.

2. Фонд 93 (Казанская учительская семинария), оп. 1, д. 7, 128, 346, 468, 470, 540, 623, 993, 1095, 1593.

3. Фонд 968 (Н.И. Ильминский), оп. 1, д. 2, 8, 9, 16, 17, 20, 33, 34, 60, 116, 166, 186, 201, 331.

4. Фонд 996 (Переводческая комиссия православного миссионерского общества при Братстве св. Гурия), д. 1.

Российский государственный архив древних актов:

1. Фонд 248 (Правительствующий Сенат), оп. 7, д. 380, 390; оп. 8, д. 466; оп. 14, д. 782, 784, 794, 798, 801, 802, 803, 804, 807, 808.

2. Фонд 350 (Ландратские книги и ревизские сказки), оп. 1, д. 2; оп. 2, д. 2951, 2980, 3564.

3. Фонд 396 (Оружейная палата), оп. 2, д. 3535, 3562.

4. Фонд 1209 (Поместный приказ), оп. 1, д. 432, 441, 642; оп. 17, д. 1163.

Рукописный фонд Научной библиотеки им. Н.И. Лобачевского при Казанском государственном университете им. В.И. Ульянова (Ленина):

1. Номера рукописей: 1198, 1320, 1362, 1509, 1539, 1565, 1776, 2580, 3520, 3809, 6526, 6527, 7525, 7529.

Рукописный фонд НИИ гуманитарных наук при Правительстве Республики Мордовия:

1. Д. 137/178, 130, И-655, И-656, И-658, Л-296.

Центральный государственный архив Республики Мордовия:

1. Фонд 1 (Саровский монастырь), оп. 1, д. 3, 25, 51, 73, 380, 927, 1191, 1284, 1377, 1381, 1384. Обзор фонда Саровского мужского монастыря. Рукопись. Составители: В.И. Беззубов, М.И. Зевакин, С.С. Ивашкин, Н.П. Митрофанова. – 64 с.

2. Фонд Р-175 (Советы), оп. 1, д. 55; оп. 5, д. 192.

3. Фонд Р-267 (М.Е. Евсевьев), оп. 1, д. 1, 3, 14, 15, 24, 77, 96, 337.

Центр документации новейшей истории Республики Мордовия:

1. Фонд 327 (Саранский уездный комитет РКП(б) Пензенской губернии), оп. 1, д. 379, 483, 635, 639, 641.

Текущий архив Министерства образования Республики Мордовия:

1. Программа развития образования Республики Мордовия на 1995-2000 гг. – Саранск, 1995. – 39 с.

2. Программа «Национальная школа» (1995-2000 гг).

Текущий архив Управления Министерства юстиции РФ по РМ:

1. Дела о регистрации религиозных организаций 4, 21, 22, 27, 32, 103, 112, 129, 141, 142, 150, 151, 154, 157, 162, 164, 173, 176, 177, 180, 181, 182, 183, 220, 225, 226, 233.

Материалы этнографических экспедиций кафедры дореволюционной отечественной истории, археологии и этнографии и этнографического музея Мордовского государственного университета им. Н.П. Огарева за 1965-2004 годы.

Полевые записи и личный архив авторов.

Официальные документы и документальные публикации, энциклопедии, словари, справочники, библиографические указатели, фольклорные сборники

1. Акты Святейшего Патриарха Тихона и позднейшие документы о преемстве высшей церковной власти. 1917-1943. Сборник в 2 ч. – М., 1994. – 1063 с.

2. Алексей II, патриарх. Слово на торжественном акте 3 августа 2000 г. // Я породнился с Мордовией. – Саранск, 2002. – С. 188-189.

3. Алексей II, патриарх. Слово священнослужителям, преподавателям и воспитанникам Саранского духовного училища // Я породнился с Мордовией. – Саранск, 2002. – С. 189-190.

4. Алексей II, патриарх. Слово за Божественной Литургией на площади г. Саранска 4 августа 2000 г. // Я породнился с Мордовией. – Саранск, 2002. – С. 191.

5. Аникин С.В. Мордовские народные сказки. – СПб.: Родной мир, 1909. – 102 с.

6. Барбаро и Контарини о России. К истории итало-русских связей в XV в. – Л.: Наука, 1971. – 275 с.

7. Бестужев А.А. Письмо императору Николаю I // Методические указания для семинарских занятий по отечественной истории первой половины XIX века. – Уфа, 1998. – С. 5-9.

8. Библиография по истории Мордовской АССР. – Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1975. – 380 с.

9. Варсонофий, епископ. Открытое письмо Президенту Мордовии господину Гуслянникову В.Д. // Советская Мордовия. – 1992. – 9 января.

10. Варсонофий, епископ. В Мордовии нет почвы для лютеранства // Советская Мордовия. – 1992. – 28 июля.

11. Варсонофий, епископ. Верой наполнить свою жизнь // Саранские вести. – 1993. – 12 февраля.

12. Варсонофий, епископ. Грехом стали гордиться // Республика молодая. – 1994. – 12 февраля.

13. Варсонофий, епископ. Отечеству нужны чистые люди // Мордовия. – 1994. – 18 февраля.

14. Варсонофий, епископ. Испытание // Известия Мордовии. – 1995. – 4 февраля.

15. Варсонофий, епископ. Обращение епископа Саранского и Мордовского Варсонофия ко всем верным чадам Православной Церкви Мордовии // Варсонофий. Соч.: В 5 т. – Т. 1. – Саранск, 1995. – С. 176-181.

16. Варсонофий, епископ. Магия, астрология и прочие «дары» демонов умножают злобу // Варсонофий. Соч.: В 5 т. – Т. 1. – Саранск, 1995. – С. 218-222.

17. Варсонофий, епископ. Обращение к Его Превосходительству, Председателю Государственного Собрания Республики Мордовия Меркушкину Н.И. // Саранские епархиальные ведомости. – 1995. – № 1-2. – С. 11-16.

18. Варсонофий, епископ. Соч.: В 5 т. Саранск: Мордов. кн. изд-во. – Т. 1. Возвращение из забвения: Докл., статьи, речи, обращения, интервью. – 1995. – 248 с.; Т. 2. Увещание к духовному исправлению. Послания, проповеди, поучения. – 1995. – 228 с.; Т. 3. Афон в жизни русской православной церкви в XIX – начале XX в. – 1995. – 176 с.; Т. 4. Убеждение в истине. Проповеди. – 1995. – 200 с.; Т. 5. Уроки благодатной жизни. Проповеди. – 1996. – 216 с.

19. Варсонофий, епископ. Я – патриот, человек пророссийский // Известия Мордовии. – 1996. – 21 февраля.

20. Варсонофий, епископ. Мы должны взяться за руки... // Известия Мордовии. – 1997. – 11 ноября. – С. 3.

21. Варсонофий, епископ. Вступительное слово перед началом торжественного акта, посвященного 2000-летию юбилею христианства, 3 августа 2000 г. // Я породнился с Мордовией. – Саранск, 2002. – С. 193-194.

22. Варсонофий, епископ. Доклад, посвященный юбилею 2000-летия Рождества Христова и первому Патриаршему визиту в Мордовию Святейшего Патриарха Московского и Всея Руси Алексия II, 3 августа 2000 г. // Я породнился с Мордовией. – Саранск, 2002. – С. 194-198.

23. Варсонофий, архиепископ. Юбилей: Послания, речи, обращения. – Саранск: Тип. «Красный Октябрь», 2001. – 204 с.
24. Варсонофий, архиепископ. Юность – не преграда к принятию благодати. Приветствие участникам Съезда православной молодежи Приволжского федерального округа // Воскресение. – 2002. – № 10. – декабрь.
25. В братском содружестве народов СССР. Документы и материалы из истории дружеских связей трудящихся Мордовии с трудящимися братских республик и областей страны (1918-1982 гг.). – Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1985. – 288 с.
26. Винокуров Г.Ф. Документы о закрытии церковью Пензенского края в 1929-1930 гг. // Из истории области. Очерки краеведов. Вып. III. – Пенза, 1992. – С. 176-182.
27. Возникновение и деятельность коммунистических партийных организаций в Мордовии (1918-1920 гг.). Документы и материалы. – Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1960. – 272 с.
28. Геннадий (Гоголев), архимандрит. Миссия в молодежной среде. Доклад на III съезде епархиальных миссионеров Русской Православной Церкви. 31 октября 2002 г. // Саранские епархиальные ведомости. – 2002. – № 12. – С. 9-18.
29. Георги И. -Г. Описание всех обитающих в Российском государстве народов, их житейских обрядов, обыкновений, одежд, жилищ, упражнений, забав, вероисповеданий и других достопамятностей. Пер. с нем. – Ч. 1. – Спб., 1799. – 178 с.
30. Гераклитов А.А. Материалы по истории мордвы. Сборник выписок из печатных источников. – М.; Л.: Соцэкгиз, 1931. – 127 с.
31. Герберштейн С. Записки о Московии. – М.: Изд-во Москов. унта, 1988. – 430 с.
32. Гермоген, патриарх. Житие, писания, чудеса, прославление. – М., 1996. – 482 с.
33. Геродот. История. М. : Олма-Пресс Инвест, 2004. – 640 с.
34. Глухов П.С. Казанская учительская семинария (воспоминания) // Осовский Е.Г., Зеткина И.А. Макар Евсевьевич Евсевьев: просветитель, ученый, педагог. – Саранск, 2003. – С. 163-169.
35. Города и села Мордовии. Историко-экономический справочник. – Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1977. – 374 с.
36. Горьковская область. Административно-территориальное деление. – Горький: Волго-Вятское кн. изд-во, 1975. – 248 с.
37. Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. В 4-х т. – М., 2002. Т. 1. – 699 с.; Т. 2. – 779 с.
38. Декреты Советской власти. – Т. 1. – М.: Госполитиздат, 1957. – 626 с.
39. Дженкинсон А. Путешествие из Лондона в Москву 1557-1558 гг. – М., 1937.
40. Документы и материалы по истории Мордовской АССР. – Са-

ранск: Мордгиз, Т. 1. – Ч. 1. – 1940. – 435 с.; Т. 1. – Ч. 2. – 1951. – 581 с.; Т. 2. – 1939. – 351 с.; Т. 3. – Ч. 1. – 1939. – 344 с.; Т. 3. – Ч. 2. – 1953. – 655с.; Т. 4. – Ч. 1. – 1948. – 440 с.

41. Доклад о развитии человека 2004. Культурная свобода в современном многообразном мире. – М.: Изд-во: «Весь Мир». 2004.

42. Домострой. – М.: Худ. лит-ра, 1991. – 319 с.

43. Дух и жизнь. Книга Солнца. – Изд. 2. – Лос-Анжелос, 1928.

44. Духовное наследие народов Поволжья: Живые истоки. Антология. Составители: М.И. Чувашев, И.А. Касьянова, А.Д. Шуляев, А.Ю. Малыхин, Г.И. Волкова. – Самара: Изд-во СамГПУ, 2001. – 536 с.

45. Духовные и договорные грамоты великих и удельных князей XIV-XVI вв. – М.-Л., 1950.

46. Евсевьев М.Е. Братчины и другие религиозные обряды мордвы Пензенской губернии // Живая старина. Вып. 1-2. – 1914. – Спб. – 1915.

47. Евсевьев М.Е. Мордва Татреспублики // Материалы по изучению Татарстана. Вып.2. – Казань, 1925.

48. Евсевьев М.Е. Избранные труды. В 5 т. – Саранск: Мордов. кн. изд-во, Т. 1. Народные песни мордвы. 1961. – 384 с.; Т. 2. Народные песни мордвы. 1963. – 528 с.; Т. 3. Мордовские народные сказки и загадки. 1964. – 412 с.; Т. 4. Основы мордовской грамматики. 1963. – 472 с.; Т. 5. Историко-этнографические исследования. 1966. – 552 с.

49. Евсевьев М.Е.: жизнь мордвы в фотографиях. Фотоальбом / Сост. А.С. Лузгин и др. – Саранск: Мордов. кн. изд-во, 2004. – 176 с.

50. Евсевьев М.Е. Некоторые заметки относительно исследования мордвы // Научное наследие М.Е. Евсевьева в контексте национального просветительства Поволжья (к 140-летию со дня рождения мордовского просветителя). Материалы Всеросс. науч. конф. (11-13 мая 2004 г., Саранск) / Мордов. гос. пед. ин-т: в 3-х ч. Ч. 1. – Саранск. 2004. – С. 177-181 (статья подготовлена к публикации Н.Ф. Мокшиным).

51. Житие протопопа Аввакума им самим написанное и другие его сочинения. – М.: Гос. изд-во худ. лит-ры, 1960. – 479 с.

52. Житие старца Серафима, Саровской обители иеромонаха, пустынножителя и затворника. – Саранск: Тип. «Красный Октябрь», 2000.–288 с.

53. Закон РСФСР «Об образовании» // Сборник законодательных актов Российской Федерации. – М., 1992. – Вып. 15. – С. 75-120.

54. Закон РСФСР «О свободе вероисповеданий» // Ведомости съезда народных депутатов РСФСР и Верховного Совета РСФСР. – 1990. – № 21. – С. 284-292.

55. Захаркина А.Е., Фирстов И.И. Мордовия в годы трех народных революций (хроника революционных событий. 1895 – май 1918 гг.). – Ч. 1. – Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1957. – 334 с.

56. Зевакин М.И. Кузьма Алексеев. Крестьянское движение мордвы Терюшевской волости (1808-1810 гг.). С приложением подлинного дела «О ложном пророке Кузьме Алексееве». Материалы архива. – Саранск: Мордов.

кн. изд-во, 1936. – 71 с.

57. Зеленин Д.К. Описание рукописей Ученого архива Императорского Русского географического общества. Т. 2. – СПб., 1915. – 485 с.

58. Ильминский Н.И. Опыт переложения христианских вероучительных книг на татарский и другие инородческие языки в начале текущего столетия. Материал для истории православного русского миссионерства // Православный собеседник. – Казань, 1884. – № 1-4; 1885. – № 1-5. – С. 1-320.

59. Ильминский Н.И. Письма к обер-прокурору Святейшего Синода К.П. Победоносцеву. – Казань: Типо-литогр. Имп. ун-та, 1895. – VI + 414 + XII с.

60. Ильминский Н.И. Письмо к министру народного просвещения И.Д. Делянову от 20 ноября 1891 года // Осовский Е.Г., Зеткина И.А. Макарь Евсевьевич Евсевьев: просветитель, ученый, педагог. – Саранск, 2003. – С. 127-134.

61. Иоан вельденье шкайсьень куля. Мокшень кяельс кепедиець Пшаеняерьеень поп Н. Барсов. – Гельсингфорс, 1901. – 76 р.

62. Иордан. О происхождении и деяниях гетов. – М., 1960.

63. Исторические сведения о молоканской секте // Православный собеседник. – Казань, 1858. – № 3.

64. Историческое описание Темниковского Санаксарского монастыря настоятеля Санаксарского монастыря игумена Тихона. – Темников, 1885. – 71 с.

65. История Татарии в документах и материалах. – М., 1937.

66. Калинина Т.М. Сведения ранних ученых Арабского халифата. Тексты, перевод, комментарий. – М.: Наука, 1988. – 180 с.

67. Карпини Плано Джиованни дель. История монгалов // Путешествие в восточные страны Плано Карпини и Рубрука. – М.: Гос. изд-во географ. лит-ры, 1957. – С. 23-83.

68. Келин М.А., Мосин М.В., Цыганкин Д.В. Мокшень кялень нюрхкяня этимологическая словарь. – Саранск, 1981. – 90 с.

69. Кириенко С.В. У государства нет иной опоры, кроме православной церкви // Воскресение. – 2002. – № 10. – декабрь.

70. Кирилл, митрополит. Говорить с молодежью на понятном ей языке. Доклад на Съезде православной молодежи Приволжского федерального округа // Воскресение. – 2002. – № 10. – декабрь.

71. Козин В., Шилов Н. Республика Мордовия. Модель этнологического мониторинга. – М., 2002. – 100 с.

72. Константин Багрянородный. Об управлении государством // Известия государственной академии истории материальной культуры. Вып. 91. – М.-Л., 1934.

73. Конституция Республики Мордовия. – Саранск: Тип. «Красный Октябрь», 1995. – 48 с.

74. Конституция Российской Федерации. – М.: Юрид. лит., 1993. – 64 с.

75. Костомаров Г. Бог и его подвижники. М.: «Безбожник», 1930. – 95 с.
76. Краснослободский Спасопреображенский общежительный мужской монастырь. Издано при настоятеле игумене Григории. – М., 1896. – 32 с.
77. Культурное строительство в Мордовской АССР. Сборник документов. Часть первая (1917-1941 гг.). – Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1986. – 395 с.
78. Легенды и предания мордвы / Сост. и автор предисл. Л.В. Седова. – Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1982. – 120 с.
79. Ленин В.И. О религии и церкви: Сборник. – М.: Политиздат, 1966. – 167 с.
80. Лепехин И.И. Дневные записки путешествия по разным провинциям Российского государства 1768 и 1769 году. – СПб., 1771. – 537 с.
81. Луначарский А.В. Почему нельзя верить в бога. – М.: Госполитиздат, 1958. – 68 с.
82. Макарий, архимандрит. История Нижегородской епархии // Памятники церковных древностей. – Нижний Новгород: Изд-во «Нижегородская ярмарка», 1999. – С. 19-245.
83. Макаров Д.М. Самодержавие и христианизация народов Поволжья (XVI – XVIII века). – Чебоксары, 2000. – 280 с.
84. Маркс К., Энгельс Ф. О религии. – М.: Гос. изд-во полит. лит-ры, 1955. – 303 с.
85. Матузова В.И. Английские средневековые источники. IX-XIII вв. Тексты, перевод, комментарий. – М.: Наука, 1979. – 267 с.
86. Меркушкин Н.И. Выступление на торжественном акте, посвященном 2000-летию Рождества Христова, 3 августа 2000 г. // Я породнился с Мордовией. – Саранск, 2002. – С. 192-193.
87. Миллер Г.Ф. Описание живущих в Казанской губернии языческих народов..., сочиненное по возвращении его в 1743 году из Камчатской экспедиции. – СПб., 1761. – 100 с.
88. Милькович К. Быт и верования мордвы в конце XVIII столетия // Тамбовские епархиальные ведомости. Часть неофициальная. – 1905. – № 18.
89. Миссионерский съезд в г. Казани 13-26 июня 1910 г. – Казань: Центральная типогр., 1910. – VIII + 706 с.
90. Мокшень-рузонь валкс. – М.: Рус. яз., Дигора, 1998. – 920 с.
91. Мокшэрзянь литературань антология: XVIII–XX векне / Кочказе, сермадозень очеркнень и комментарийтнень А.В. Алешкин. – Саранск: Мордовская книжная издательствась. – 2003. – 480 с.
92. Мордовия в период упрочения Советской власти и гражданской войны. Документы и материалы. – Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1959. – 423 с.
93. Мордовская АССР. Административно-территориальное деление. На 1 февраля 1986 года. – Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1986. – 320 с.
94. Мордовская партийная организация в документах и цифрах (1918-1972 гг.). – Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1975. – 240 с.

95. Мордовский этнографический сборник. Составитель А.А. Шахматов. – СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1910. – 848 с.
96. Мордовские народные песни. – М.: ГИХЛ, 1957. – 268 с.
97. Мордовские народные сказки. – Саранск, 1985.
98. Мордовские народные сказки. 2-е изд. – Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1978. – 417 с.
99. Мордовские пословицы и загадки. Т. 1. – Саранск, 1959. – 428 с.
100. Мордовские пословицы, присловицы и поговорки. – Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1986. – 280 с.
101. Награды от Патриарха // Известия Мордовии. – 1996. – 17 апреля.
102. Народы и религии мира: Энциклопедия. – М.: Изд-во БРЭ, 1998. – 928 с.
103. Национальная политика в России. Книга 1. Середина XVII – конец XVIII в. Вып. 11. Материалы к серии «Народы и культуры». – М.: Ин-т этнологии и антропологии РАН, 1992. – 302 с.
104. Национальный состав и владение языками, гражданство (Итоги Всероссийской переписи населения 2002 г.: В 14 т. / Федер. служба гос. статистики). Т. 4. – М: ИИЦ «Статистика России», 2004. Кн. 1. – 946 с.; Кн. 2. – 1130 с.
105. Народы России: Энциклопедия. – М.: Изд-во БРЭ, 1994. – 479 с.
106. Национальные проблемы народов Оренбуржья: история, современность (Материалы научно-практической конференции. Оренбург, 15 октября 1993 г.). – Оренбург, 1993. – 70 с.
107. Нижегородский край в документах, цифрах, рассказах, мнениях. Хрестоматия. – М., 1992. – 270 с.
108. Нижегородские исторические песни: Сборник. – Нижний Новгород: Изд-во «Нижегородская ярмарка», – 2000. – 352 с.
109. Никонов В.А. Краткий топонимический словарь. – М.: Мысль, 1966. – 509 с.
110. Новые документы о деятельности марийской религиозной секты «Кугу сорта» в 80-х годах XIX века. Подготовка к публикации, предисловие и примечания Л.А. Таймасова // Марийский археографический вестник. – № 12. – 2002. – С. 152-157.
111. Новый завет и псалтырь. – Нью-Йорк: Американское Библейское Общество. – 418 с.
112. Новый энциклопедический словарь. Т. 27. – Петроград, 1916. – 960 с.
113. Об административной ответственности за нарушение законодательства о религиозных культах. Указ Президиума Верховного Совета РСФСР от 18 марта 1966 г. // Ведомости Верховного Совета РСФСР. – 24 марта 1966 г. – № 2. – С. 219.
114. О государственной программе «Патриотическое воспита-

ние граждан Российской Федерации на 2001-2005 гг.». Постановление Правительства Российской Федерации от 16 февраля 2001 г. – № 224 // Регионология. – 2001. – № 1. – С. 86-97.

115. Обзор деятельности духовного ведомства православного исповедания во время царствования Александра III. – СПб., 1901.

116. Обзор поездки преосвященного Антония епископа Тамбовского по епархии в августе-сентябре 1902 г. // Тамбовские епархиальные ведомости. Часть неофициальная. – 1902. – № 20. – С. 453-459.

117. Од Завет. Сехте вишкинетнень туртов Библиянь евтнемат. Ютавтызе В. Демин. – Киев: Библейская лига, 1994. – 488 с.

118. Ожегов С.И., Шведова Н.Ю. Толковый словарь русского языка. – М.: АЗЪ, 1994. – 908 с.

119. Олеарий А. Подробное описание путешествия Голштинского посольства в Московию и Персию в 1633, 1636 и 1639 годах, составленное секретарем посольства Адамом Олеарием. – М., 1870. – 574 с.

120. О просвещении приволжских инородцев. 30 номеров журнала «Сотрудник Братства св. Гурия». – Казань: Типо-литогр. И.С. Перова, 1910. – 896 с.

121. О религии и церкви. Сборник документов. – М.: Политиздат, 1965. – 128 с.

122. Орнатов П. Мордовская грамматика, составленная на наречии мордвы-мокши. – М., 1838. – 118 с.

123. Основы социальной концепции Русской православной церкви // Церковь и время. Научно-богословский и церковно-общественный журнал. – 2000. – № 4. – С. 7-122.

124. О советском, хозяйственном и культурном строительстве Мордовской Автономной области за пять лет: Постановления Президиума Всероссийского Центрального Исполнительного Комитета от 10 декабря 1934 г. // Сборник узаконений и распоряжений рабоче-крестьянского правительства РСФСР. – 1935. – № 1.

125. Открытое письмо Главе Республики Мордовия, коммунисту Меркушкину Н.И. А. Лежикова // Эрзянь мастор. – 2002. – 29 апреля.

126. Отчет обер-прокурора Синода за 1905-1907 гг. – СПб., 1910.

127. Отчет обер-прокурора Синода за 1911-1912 гг. – СПб., 1913, 1914.

128. Паллас П.-С. Путешествия по разным провинциям Российской империи. Ч. 1. – СПб., 1773. – 774 с.

129. Пензенская епархия: Историко-статистическое описание. – Пенза. – 1907.

130. Письма Н.И. Ильминского к обер-прокурору Святейшего Синода К.П. Победоносцеву. – Казань, 1895. – 414 с.

131. Победоносцев К.П. Из воспоминаний о Н.И. Ильминском // Русский вестник. – СПб. 1892. – № 2. – С. 142-152.

132. Политбюро и Церковь. 1922-1925 гг. – М., 1997.

133. Полное собрание русских летописей. Киевская начальная летопись. – Т. I. – Л., 1926; Патриаршая, или Никоновская, летопись. – Т. IX–X. – 256 с., 244 с.; Т. XI–XII. – 254 с., 266 с.; Т. XIII. – М.: Наука, 1965; Рогожский летописец. – Т. XV. – 2-е изд. Вып. 1. – Пг., 1922. – 186 с.

134. Полный православный богословский энциклопедический словарь. В 2-х т. – М.: Концерн «Возрождение», 1992. – Т. 1. – 1119 с., Т. 2. – 1345 с.

135. Правда о религии в СССР. Сборник. – М.: Госполитиздат, 1959. – 424 с.

136. Православная Мордовия в лицах. Материалы к энциклопедии «Православная Мордовия». Вып 1 / Автор-составитель С.Б. Бахмутов. – Саранск: Тип. «Красный Октябрь», 2003. – 384 с.

137. Преображенский И. Отечественная церковь по статистическим данным. – СПб., 1901.

138. Программа национального развития и межнационального сотрудничества народов Республики Мордовия. – Саранск, 1997. – 315 с.

139. Протоколы Первого общего собрания представителей мелких народностей Поволжья. – Казань, 1917. – 49 с.

140. Путешествие Антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII века, описанное его сыном архидиаконом Павлом Алеппским. Вып. 3. – М., 1898.

141. Пушкин А.С. Записи народных песен // Собр. соч. в 10 т. Т. 2, 7. – М., 1981.

142. Распоряжение Пензенского епархиального начальства о переводе на мордовский язык Евангелия от Матфея // Пензенские епархиальные ведомости. – 1879. – № 23. – С. 3-4.

143. Революция 1905-1907 гг. на территории Мордовии. Сборник документов и материалов. – Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1955. – 439 с.

144. Резервы гармонизации социальных отношений в Мордовии. Итоги анкетного опроса / НИИ регионологии при Мордовском государственном университете. – Саранск, 1994. – 256 с.

145. Резолюции второго всесоюзного съезда воинствующих безбожников. – М.: «Безбожник», 1929. – 102 с.

146. Рейтенфельс Я. Сказания светлейшему герцогу Тосканскому Козьме Третьему о Московии. – М., 1905.

147. Религиозные верования. Свод этнографических понятий и терминов. – М.: Наука, 1993. – 240 с.

148. Религиозные объединения в современной России. Аналитические обозрения. Вып. 4. – М.: Изд-во ЦКСИ и М, 1996. – 96 с.

149. Религиозные объединения Российской Федерации. Справочник. – М., 1996. – 271 с.

150. Религия – опиум народа. Сборник антирелигиозных материалов. – Куйбышев: Облгиз, 1937. – 135 с.

151. Российский архив. «Оставлены на произвол судьбы». (К вопросу о

государственно-церковных отношениях в Мордовии в конце 20-х – 30-х годов) // Саранские епархиальные ведомости. – 1995. – № 8-10. – С. 13-20.

152. Россия. Энциклопедический словарь. – Л.: Лениздат, 1991. – 922 с.

153. Рубрук Гильом де. Путешествие в восточные страны // Путешествия в восточные страны Плано Карпини и Рубрука. – М.: Гос. изд-во географ. лит-ры, 1957. – С. 87-194.

154. Русские писатели о мордовском народе. Составитель О.И. Чудаева. – Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1957. – 131 с.

155. Русско-мокшанский словарь. – М.: Гос. изд-во иностр. и нац. словарей, 1951. – 688 с.

156. Русско-эрзянский словарь. – М.: Гос. изд-во иностр. и нац. словарей, 1948. – 413 с.

157. Рычков Н. Журнал или дневные записки путешествия капитана Рычкова по разным провинциям Российского государства 1769 и 1770 году. – СПб.: При императорской Академии наук, 1770. – 190 с.

158. Рычков Н. Продолжение журнала или дневных записок путешествия капитана Рычкова по разным провинциям Российского государства 1770 г. – СПб.: При императорской Академии наук, 1772. – 132 с.

159. Рычков П.И. Топография Оренбургская. Ч. 2. – СПб., 1762.

160. Санаксарский монастырь. – Саранск: Тип. «Красный Октябрь», 2001. – 200 с.

161. Саранская епархия: 1991-2001. – Саранск: Тип. «Красный Октябрь», 2001. – 290 с.

162. Саратовская мордва (этнографические материалы) / Сост. М.Т. Маркелов. – Саратов, 1922. – 239 с.

163. Свод этнографических понятий и терминов: Религиозные верования. – М.: Наука, 1993. – 240 с.

164. Сборник документов и статей по вопросу об образовании инородцев. – СПб.: Типогр. т-ва «Общественная польза», 1904. – 1096 с.

165. Сборник законов Мордовской АССР, указов и постановлений Президиума Верховного Совета Мордовской АССР. – Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1975. – 340 с.

166. Сборник распоряжений Министерства народного просвещения за 1870 г. – СПб., 1870.

167. Сборник статистических сведений по Тамбовской губ. – Т. 4. – Темниковский уезд. – Тамбов, 1883. – 96 с.

168. Сборник узаконений и распоряжений рабоче-крестьянского правительства РСФСР. – М., 1935. – № 1.

169. Сердцу близкие имена: Краеведческий сборник / Сост. А.А. Кондратьев. – Уфа: Изд-во УГНТУ, 1996. – 236 с.

170. Словарь иностранных слов. – М.: Гос. изд-во иностр. и нац. словарей, 1955. – 856 с.

171. Собрание Узаконений и Распоряжений Рабочего и Крестьянского Правительства. – М., 1918. – № 51.

172. Советская деревня глазами ВЧК-ОГПУ-НКВД. 1918-1939: Документы и материалы.: В 4 т. – Т. 1. – 1918-1922 гг. – М.: РОССПЭН, 2000. – 864 с.

173. Союз православной молодежи Мордовии. – Саранск: Тип. «Красный Октябрь», 2002. – 31 с.

174. Статистический обзор начального образования Пензенской губернии за 1913-1914 уч. г. – Пенза, 1815.

175. Страбон. География. – М.: Олма-Пресс Инвест, 2004. – 639 с.

176. Стрежнев А.О. Число и состав семей в Мордовской ССР (по данным Всесоюзной переписи населения 1989 г.): Статистический сборник. – Саранск: Мордов. респ. упр-е статистики, 1991. – 55 с.

177. Съезд православной молодежи Приволжского федерального округа. Саранск, 19-21 декабря 2002 г. // Саранские епархиальные ведомости. – 2002. – № 12. – С. 3-4.

178. Ташто Завет. Сехте вишкинетнень туртов Библиянь евтнемат. – Киев: Библейская лига, 1994. – 664 с.

179. Тульцева Л.А. Рязанский месяцеслов. Круглый год праздников, обрядов и обычаев рязанских крестьян. – Рязань, 2001. – 284 с.

180. Установление Советской власти в Мордовии. Документы и материалы. – Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1957. – 392 с.

181. Устно-поэтическое творчество мордовского народа. В 7 т. – Саранск: Мордов кн. изд-во. Т. 1. Эпические и лиро-эпические песни, 1963. – 400 с.; Т. 1. Кн. 2. Исторические песни. 1977. – 352 с.; Т. 2. Лирические песни. 1965. – 372 с.; Т. 3. Кн. 1. Мокшанские сказки. 1966. – 383 с.; Т. 3. Кн. 2. Эрзянские сказки. 1967. – 382 с.; Т. 4. Кн. 1. Пословицы, присловия и поговорки. 1967. – 376 с.; Т. 4. Кн. 2. Мордовские загадки. 1969. – 324 с.; Т. 5. Частушки. 1969. – 240 с.; Т. 6. Кн. 1. Эрзянская свадебная поэзия. 1972. – 472 с.; Т. 6. Кн. 2. Мокшанская свадебная поэзия. 1975. – 400 с.; Т. 7. Кн. 1. Эрзянские причитания-плачи. 1972. – 376 с.; Т. 7. Кн. 2. Мокшанские причитания. 1979. – 360 с.

182. Фальборк Г., Чарнолуский В. Иностранческие и иноверческие училища. Систематический свод законов, распоряжений, правил, инструкций и справочных сведений об училищах. Издание неофициальное. – СПб.: Типо-литогр. Б.М. Вольфа, 1903. – 62 с.

183. Феоктистов А.П. Русско-мордовский словарь. – М., 1971. – 376 с.

184. Фукс А. Записки Александры Фукс о чувашах и черемисах Казанской губернии. – Казань, 1840.

185. Хозяйство крупного феодала семнадцатого века. Ч. 2. М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1936. – 263 с.

186. Христианство. Энциклопедический словарь. В 3 т. – Т. 1. А – К. – М.: Большая рос. энцикл., 1993. – 861 с.

187. Чудаева О.И. Рукописи по мокша-мордовскому языку конца XIX века // Труды Мордовского НИИЯЛИЭ. – Вып. 20. – Саранск, 1960. – С. 54-60.

188. Энциклопедический словарь. Т. XIX-а, XIX-в. (Издатели Ф.К. Брокгауз, И.А. Ефрон). – Спб., 1896.
189. Эрзянь-рузонь валкс. – М.: Русский язык, Дигора: 1993. – 803 с.
190. Эрзянь фольклор. – Саранск, 1939. – 402 с.
191. Юртов А.Ф. Письма Н.И. Ильминскому // Сятко. – 1993. – № 7-8. – С. 56-64.
192. Юртов Авксентий. Сборник статей, документов и материалов. К 150-летию со дня рождения / Сост. И.А. Зеткина и др. – Саранск: Мордов. кн. изд-во, 2004. – 96 с.
193. Я породнился с Мордовией. – Саранск: Тип. «Красный Октябрь», 2002. – 199 с.
194. Яковлев И.Я. Воспоминания. Издание второе, дополненное. – Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1983. – 286 с.
195. Яковлев И.Я. Моя жизнь. Воспоминания. – М.: Республика, 1997. – 696 с.
196. Iso Karhu. The Great Bear. Old Photographs of the Volga-Finnic, Permian and Ob-Ugrian Peoples. Toimittaneet Edited by Ildiko Lehtinen, Jukka Kukkonen. – Painosilta Oy, Lahti, 1980. – 154 p.
197. Lach R. Gesänge russischer Kriegsgefangener. I Band. Finnisch-ugrische Volker. 2 Abteilung. Mordwinische Gesänge. – Wien und Leipzig, 1933.
198. Paasonen H. Proben der mordvinischen Volksliteratur. B.1. Erzjanischer Theil. Heft 1. Erzjanische Lieder // Journal de la Societe Finno-Ouqrienne. – 1891. IX; Heft 2. Erzjanische Zaubersprüche. Opfergebete. Rathsel. Sprichwörter und Marchen // Journal de la Societe Finno-Ouqrienne. – 1894. XII; Mordwinische Volksdichtung. – Helsinki, Turku. B. 1. – 1938. – 509 p.; B. 2. – 1939. – 574 p.; B. 3. – 1941. – 343 p.; B. 4. – 1947. – 899 p.; B. 5. – 1977. – 525 p.; B. 6. – 1977. – 236 p.; B. 7. – 1980. – 471 p.; B. 8. – 1981. – 499 p.
199. Paasonen H. Mordwinische Lautlehre. Akademische Abhandlung. – Helsingfors, 1903. – 123 p.
200. Stralenberg Philipp Johann von. Das nord und ostliche Theil von Europa und Asia... – Stockholm, – 1730.
201. Witsen N. Noord en Oost Tartarye... – Amsterdam, 1692.
202. World Christian Encyclopedia. Second edition. A comparative survey of churches and religions in the modern world. Volum I: The world by countries (religionists, churches, ministries). – New York Oxford University Press, 2001. – 876 p.
203. World Christian Encyclopedia. Second edition. A comparative survey of churches and religions in the modern world. Volum II: The world by segments (religions, peoples, languages, cities, topics). – New York Oxford University Press, 2001. – 823 p.

ЛИТЕРАТУРА

1. Абрамов В.К. По следу времени: Очерки об известных исторических деятелях. – Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1991. – 304 с.
2. Абрамов В.К. Мордовский народ (1897-1939). – Саранск: Изд-во Мордов. ун-та, 1996. – 412 с.
3. Абрамов В.К. Мордвины вчера и сегодня: Краткие очерки истории мордовской государственности и национального движения. – Саранск: Мордов. кн. изд-во, 2002. – 240 с.
4. Агеев М.В. Победа колхозного строя в Мордовской АССР. – Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1960. – 414 с.
5. Алгебров П. Саранская ворожея // Пензенские епархиальные ведомости. Часть неофициальная. – 1869. – № 6. – С. 175-185.
6. Алексеев Г.А. К истории просвещения в Среднем Поволжье (первая пол. XVIII в.). – Чебоксары, 1990.
7. Алексеев Г.А. К истории просвещения в Среднем Поволжье (вторая пол. XVIII в.). – Чебоксары, 1990.
8. Алексей, епископ. Христианство и социализм. – Казань, 1909.
9. Алекторов А.Е. Иностранцы в России. Современные вопросы. – СПб.: Тип. И.В. Леонтьева, 1906. – 134 с.
10. Алифанов В. Мученики. Они искренне верили в Бога и были уничтожены советским режимом. Церковь причислила их к лику святых // Столица С. – 2000. – 7 сентября. – С. 18.
11. Алихова А.Е. Из истории мордвы конца 1-го – начала 2-го тыс. н.э. // Из древней и средневековой истории мордовского народа. Археологический сборник. Т. 2. – Саранск, 1959.
12. Алишев С.Х. Исторические судьбы народов Среднего Поволжья. XVI – начало XIX в. – М.: Наука, 1990. – 270 с.
13. Альмяшева Л.Н. К истории атеистического движения в Мордовии за годы Советской власти // Развитие атеизма в Мордовии. – Саранск, 1972. – С. 62-78.
14. Альмяшева Л.Н., Иткин С.М. Атеизм и становление социалистической обрядности в Мордовии // В братской семье. По материалам респ. научн.-теорет. конф. «Мордовия в братской семье советских народов». Сборник. – Саранск, 1981. – С. 234-237.
15. Алыхов А. Господи, я пришел // Мордовия – 7 дней. – 1998. – 7-13 мая.
16. Арапов С.Я. З.Ф. Дорофеев. Жизнь и деятельность. 1890-1952. – Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1962. – 84 с.
17. Арсентьев Н.М., Летуновский С.Б. Образы общества и социальное поведение трудящихся Мордовии в конце XVIII – первой половине XIX в. // Проблемы дореволюционной истории крестьянства Мордовии. Труды МНИИЯЛИЭ. – Вып. 103. – Саранск, 1991. – С. 62-84.
18. Арутюнов С.А. Народы и культуры. Развитие и взаимодействие. –

М.: Наука, 1989. – 247 с.

19.Атмашкин И.С., Лазарев Ф.А., Шишканов С.С. Современное состояние мордовского населения Пензенской губернии // Мордовское население Пензенской губернии, его прошлое и современное состояние. – Пенза, 1927.

20.Ауновский В.А. Этнографический очерк мордвы-мокши // Памятная книжка Симбирской губернии на 1869 г. – Симбирск, 1869. – С. 85-107.

21.Ахметьянов Р.Г. Общая лексика духовной культуры народов Среднего Поволжья. – М.: Наука, 1981. – 144 с.

22.Базанов А. Миссионеры и миссионерские школы на Севере. – Л., 1936.

23.Балаковский А. О молянах мордвы в Пензенской губернии // Руководство для сельских пасторов. – Киев, 1867. – № 4. – С. 128-292.

24.Балашов В.А. К вопросу об общественной и культурной жизни мордовского крестьянства в период домассовой коллективизации // Вопросы истории и археологии Мордовской АССР. – Ч. 1. – Саранск, 1972. – С. 104-118.

25.Балашов В.А. Культура и быт мордовского колхозного села. – Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1975. – 168 с.

26.Балашов В.А. Бытовая культура мордвы. Традиции и современность. – Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1992. – 254 с.

27.Балашов В.А., Савинов Л.И. Облик современной семьи. – Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1987. – 144 с.

28.Баркина Л. Тревожная осень 1918 // Странник. – 1998. – № 1. – С. 208-213.

29.Басилов В.Н., Дж. Х. Кармышева. Ислам у казахов. – М., 1997. – 161 с.

30.Бахмустов С., Лаптун В. Разорванное ожерелье. – Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1991. – 256 с.

31.Бахмустов С.Б. Монастыри Мордовии. – Саранск: Мордов. кн. изд-во, 2000. – 976 с.

32.Бахмустов С.Б. Материалы к истории Куриловского Свято-Тихвинского женского монастыря // Финно-угорский мир: история и современность. Материалы II Всероссийской конференции финно-угроведов. – Саранск, 2000. – С. 149-156.

33.Бахмустов С. Из истории церковного просветительства в Мордовии // Саранские епархиальные ведомости. – 2002. – № 10. – С. 39-51.

34.Бахмустов С.Б. Саранская и Мордовская епархия: история и современность // Я породнился с Мордовией. – Саранск, 2002. – С. 64-95.

35.Бахмустов С.Б. Год после визита: события, факты, свершения // Я породнился с Мордовией. – Саранск, 2002. – С. 168-187.

36.Беззубов В.И. Научно-педагогическая деятельность М.Е. Евсевьева. – Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1960. – 140 с.

37.Белицер В.Н. Народная одежда удмуртов (материалы к этногенезу). – М.: Изд-во АН СССР, 1951. – 142 с.

38.Белицер В.Н. Мордва-каратаи и их культура // Вопросы этнической истории мордовского народа. Труды Мордовской этнографической экспедиции. – Вып. 1. – М.: Изд-во АН СССР, 1960. – С. 227-255.

39.Белицер В.Н. Народная одежда мордвы. Труды Мордовской этнографической экспедиции. – Вып. 3. – М.: Наука, 1973. – 216 с.

40.Белкин А.И. Была ли свобода совести? // Вестник Мордовского университета. – 1992. – № 1. – С. 23-25.

41.Белкин А.И. Запрещено говорить о боге // Вестник Мордовского университета. – 1992. – № 3. – С. 23-25.

42.Беляева Н.Ф. Воспитание детей // Социалистический быт мордовского села. – Саранск, 1986. – С. 163-177.

43.Беляева Н.Ф. Этнические аспекты духовной жизни мордовского сельского населения // Крестьянское хозяйство и культура деревни Среднего Поволжья. – Йошкар-Ола, 1990. – С. 331-335.

44.Беляева Н.Ф. Традиционное воспитание детей у мордвы / Мордовский государственный педагогический институт им. М.Е. Евсевьева. – Саранск, 2001. – 260 с.

45.Беляева Н.Ф. Традиционные институты социализации детей и подростков у мордвы / Мордовский государственный педагогический институт им. М.Е. Евсевьева. – Саранск, 2002. – 102 с.

46.Бернштам Т.А. Христианизация в этнокультурных процессах финно-угорских народов Европейского Севера и Поволжья (сравнительное обобщение) // Современное финно-угроведение. Опыт и проблемы. Сборник научных трудов Гос. музея этнографии народов СССР. – Л., 1990. – С. 133-140.

47.Бессмертный А.Р. Национализм и универсализм в русском религиозном сознании // На пути к свободе совести. – М., 1989.

48.Бобровников Н.А. Обучение русскому языку инородцев. – Казань: Казанская учительская семинария, 1893. – 13 с.

49.Бобровников Н.А. К вопросу о переводах на инородческие языки. – Казань: Типо-литогр. Имп. ун-та, 1904. – 14 с.

50.Бобровников Н.А. Современное положение учебного дела у инородческих племен Восточной России. – Пг.: Сенатская типогр., 1917. – 36 с.

51.Богаевский П. Очерки религиозных представлений вотяков // Этнографическое обозрение. – 1890. – № 4.

52.Богданович Л.А. Педагогическая деятельность приходских священнослужителей Пензенской епархии в конце XIX – начале XX вв. // Научное наследие М.Е. Евсевьева в контексте национального просветительства Поволжья (к 140-летию со дня рождения мордовского просветителя). Материалы Всерос. науч. конф. (11-13 мая 2004 г., Саранск) / Мордов. гос. пед. ин-т: в 3-х ч. Ч. 1. – Саранск, 2004. – С. 65-72.

53.Богословская М. Грешный путь, или Метаморфозы заключенного Гагарина // Советская Мордовия. – 1994. – 26 марта.

54.Бонгард-Левин Г.М., Грантовский Э.А. От Скифии до Индии. Древ-

ние арии: мифы и история. – М.: Мысль, 1983. – 203 с.

55.Бондарь С.Д. Секты хлыстов, шалопутов, духовных христиан. Старый и Новый Израиль, субботников и иудействующих. – Пг., 1916. – 220 с.

56.Бонч-Бруевич В.Д. Материалы к истории и изучению современного сектантства и старообрядчества. – Вып. IV. – СПб., 1911.

57.Бочкарев В.П. Культура на марше. Учреждения культуры Мордовии за годы Советской власти. – Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1970. – 108 с.

58.Бреев С.И. Роль школы в научно-атеистическом воспитании // Развитие атеизма в Мордовии. – Саранск, 1972. – С. 119-133.

59.Бромлей Ю.В. Современные проблемы этнографии (очерки теории и истории). – М.: Наука, 1981. – 391 с.

60.Бромлей Ю.В. Очерки теории этноса. – М.: Наука, 1983. – 413 с.

61.Бромлей Ю.В. Этносоциальные процессы: теория, история, современность. – М.: Наука, 1987. – 336 с.

62.Буданова В.П. Готы в эпоху великого переселения народов. – М.: Наука, 1990. – 232 с.

63.Буйнова И.Г., Юркова И.В. Православная церковь и органы государственной власти: параллели взаимоотношений в 60-70-е гг. // Православная община в XXI веке. Материалы Масловских региональных образовательных чтений. 20 декабря 2001 г. – Саранск, 2002. – С. 191-193.

64.Булкина Л.В. Социальная история крестьянства периода коллективизации сельского хозяйства в СССР (1927-1933 гг.) // Автореф. дис. ...канд. ист. наук. – Саранск, 2000. – 16 с.

65.Бутузов Ф. Верования и культ мордвы (эрзи) с. Сабанчеева Алатырского уезда Симбирской губернии // Известия Общества археологии, истории и этнографии при императорском Казанском университете. – Т. 9. – Вып. 4. – Казань, 1893. – С. 381-384.

66.Бутузов Ф. Из быта мордвы с. Живайкина Жадовской волости Карсунского уезда Симбирской губернии // Известия Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете. – Т. 11. – Вып. 5. – Казань, 1893. – С. 485-488.

67.Бутусов М.Н. Лукояновцы в борьбе за Советскую власть и социализм (1917-1957 гг.). – Горький: Изд-во «Горьковская правда», 1957. – 104 с.

68.Бытовая культура мордвы. – Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1990. – 144 с.

69.Вавилин В.Ф. Количественная оценка современных этнокультурных процессов в Мордовской АССР (сельское население). – Саранск: Изд-во Саратовского ун-та. Саранский филиал, 1989. – 168 с.

70.Варнава. Уйду в монастырь // Советская Мордовия. – 1993. – 10 июля.

71.Васина С.М. Приходское духовенство Марийского края в XIX – начале XX вв. // Автореф. дис. ...канд. ист. наук. – Чебоксары, 2003. – 21 с.

72.Венедиктов Д. Царская охранка и мощи Серафима Саровского // Атеист. – 1930. – № 56-57.

73. Вешкин И. Курташкинские баптисты // Известия Мордовии. – 1995. – 12 июля.
74. Викторов М. Когда в священниках согласия нет // Республика. – 1996. – 21 ноября.
75. Витевский В.Н. Н.И. Ильминский – директор Казанской учительской семинарии. – Казань: Тип. ун-та, 1892. – 112 с.
76. Владыкин В.Е. Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. – Ижевск: Удмуртия, 1994. – 384 с.
77. Внедряем новые, советские обряды / Бюллетень обмена опытом работы. – Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1965. – № 1. – апрель. – 16 с.
78. Возрождение мордовского народа. Материалы научной конференции. Саранск, 23-24 мая 1994 г. – Саранск: Изд-во Мордов. ун-та, 1995. – 128 с.
79. Волкова М.С. Культ предков в религиозных верованиях мордвы // Автореф. дис. ... канд. ист. наук. – Саранск, 2001. – 16 с.
80. Волынский А. Евангелие от Григория // Известия Мордовии. – 1995. – 31 августа.
81. Вопросы методики этнографических и этносоциологических исследований. – М.: Наука, 1970. – 138 с.
82. Воробьев А. Кто и как верит в бога // Культура. – 1996. – 15 июня.
83. Воронин И.Д. Саранск. – Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1961. – 268 с.
84. Воронцов Г.В. Строительство социализма в СССР и массовый отход трудящихся от религии // Вопросы научного атеизма. – Вып. 4. – М., 1967. – С. 38-62.
85. Вострышев М. Божий избранник: Крестный путь Святителя Тихона, Патриарха Московского и Всея России. – М.: Современник, 1990. – 191 с.
86. Гантаев Н. Церковь и феодализм на Руси. – М.: Изд-во АН СССР, 1960. – 168 с.
87. Голицын Ф.С. Мордва в Хвалынском уезде Саратовской губернии // Саратовский сборник. Т. 1. – Саратов, 1881. – С. 177-194.
88. Гольмстен В. Наземные погребения в Среднем Поволжье // Краткие сообщения о докладах и полевых исследованиях Института истории материальной культуры. – М.-Л., 1940. – № 5.
89. Горькина К.А. Культурно-просветительные учреждения Мордовии за годы семилетки (1959-1965 гг.) // Вопросы истории и археологии Мордовской АССР. – Ч. 1. – Саранск, 1972. – С. 64-90.
90. Горюнова Е.И. Этническая история Волго-Окского междуречья. – М.: Наука, 1961. – 267 с.
91. Гошуляк Л.Д. Основные направления земской деятельности в области народного образования. 1865-1917 гг. На материалах Пензенской губернии. – Пенза, 1994. – 29 с.
92. Грачев С.В. Геополитика и просвещение народов Поволжья (60-е гг. XIX – начало XX в.). – Саранск: Мордов. гос. пед. ин-т, 2000. – 178 с.
93. Грачев С.В. Государственная политика России в деле просвещения нерусских народов Поволжья (60-е гг. XIX – начало XX в.) // Очерки истории

образования и педагогической мысли в Мордовском крае (середина XVI – начало XX в.). – Саранск, 2001. – С. 61-81.

94. Грачев С.В. Переводческая и издательская деятельность как средство христианизации поволжских народов (XVIII – начало XX в.) // Православная община в XXI веке. Материалы Масловских региональных образовательных чтений. 20 декабря 2001 г. – Саранск, 2002. – С. 172-176.

95. Гребнев М. Мордва Самарской губернии // Самарские епархиальные ведомости. – 1886. – № 21-24. – С. 407-421, 423-436, 439-450, 455-464, 479-485; 1887. – № 1-2. – С. 1-7, 33-45.

96. Грекулов Е.Ф. Православная инквизиция в России. – М.: Наука, 1964. – 168 с.

97. Грекулов Е.Ф. Церковь, самодержавие, народ (2-я половина XIX – начало XX в.). – М.: Наука, 1969. – 184 с.

98. Губанова О.А. К истории Пензенского учительского института 1916-1918 гг. (по документам Государственного архива Пензенской области) // Из истории области. Очерки краеведов. – Вып. III. – Пенза, 1992. – С. 148-151.

99. Губогло М.Н. Языки этнической мобилизации. – М.: Изд-во Школа, Языки русской культуры, 1998. – 811 с.

100. Губогло М.Н. Религиозность, этничность, государственность // Этнопанорама. 2000. – № 3. – С. 2-11.

101. Гусев В.Е. Протопоп Аввакум Петров – выдающийся русский писатель XVII века // Житие протопопа Аввакума им самим написанное и другие его сочинения. – М., 1960. – С. 5-51.

102. Гусева Ю.Н. Некоторые особенности религиозной жизни татарских общин Горьковской области во второй половине 50-х – начале 60-х годов XX века // XII чтения памяти профессора С.И. Архангельского. Материалы международной конференции. – Ч. II. – Нижний Новгород, 2001. – С. 52-57.

103. Давыдов А.Д. Первые позывные // Говорит и показывает Саранск. – Саранск, 1980. – С. 17-31.

104. Данилевский Н.Я. Россия и Европа. – М.: Книга, 1991. – 573 с.

105. Дворжанский А.И. История Пензенской епархии. – Кн. 1. – Пенза, 1999. – 512 с.

106. Дворкин А. Мы имеем дело с мафиозными структурами, скованными железной дисциплиной // Столица С. – 1996. – 6 декабря.

107. Дворкин А. Введение в сектоведение. – Н. Новгород, 1998. – 488 с.

108. Девяткина Т.П. Мокшанские свадебные обряды и песни. – Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1992. – 192 с.

109. Денисов П.В. Религиозные верования чуваш. – Чебоксары: Чуваш. гос. изд-во, 1959. – 408 с.

110. Денисов П.В. Религия и атеизм чувашского народа. – Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1972. – 479 с.

111. Депутатов А. Как спасли храм // Мордовия. – 1993. – 5 ноября.

112. Дербеденев П.П. Научно-атеистическая работа на селе – важнейшая составная часть коммунистического воспитания // Живое слово. – Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1962. – С. 67-74.
113. Дингельштедт Н. Закавказские сектанты в их семейном и религиозном быту. – СПб., 1885.
114. Добровольский М. Некоторые черты религиозной жизни новокрещен-инородцев Нижегородской епархии во второй половине XVIII ст. // Нижегородские епархиальные ведомости. Часть неофициальная. – 1892. – № 1-3. – С. 11-18, 37-47, 84-94.
115. Догаева В.П. Ликвидация монастырского землевладения в Пензенской губернии (1917-1918 гг.) // Вопросы аграрной истории Среднего Поволжья (XVII – начало XX в.). – Саранск, 1979. – С. 147-164.
116. Долженко И.В. Религиозный и культурно-бытовой уклад русских крестьян-сектантов Восточной Армении (XIX – начало XX вв.) // Духоборы и молокане в Закавказье. – М., 1992. – С. 7-25.
117. Дорожкин М.В. Установление Советской власти в Мордовии. – Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1957. – 302 с.
118. Дубасов И.И. Очерки из истории Тамбовского края. – Вып. 1. – М.: Типография Елисаветы Гербек, 1883. – 197 с.
119. Дубасов И.И. Церковное просвещение Тамбовского края // Известия Тамбовской ученой архивной комиссии. – Вып. 41. – 1897. – С. 26-30.
120. Духоборы и молокане в Закавказье. – М., 1992. – 199 с.
121. Е.В. Русско-мордовско-татарский приход с. Еделева Сергачского уезда Нижегородской губернии // Нижегородские губернские ведомости. – 1891. – № 34-36. – С. 3-5, 3-4, 1-2.
122. Евдокимов В.И. Атеистическое воспитание трудящихся в процессе строительства коммунизма // Вопросы научного атеизма. – Вып. 4. – М.: Мысль, 1967. – С. 94-129.
123. Егоров В.Л. Историческая география Золотой Орды в XIII-XIV вв. – М.: Наука, 1985. – 245 с.
124. Ежова В.П., Лопатова В.И., Сластухин Н.Н. Женщины Советской Мордовии. – Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1964. – 176 с.
125. Епишин В. Человек без веры жить не может (исповедь алтарницы церкви Николая Чудотворца с. Муравьевка Рузаевского района Мордовии Анастасии Сарасовой) // Советская Мордовия. – 1992. – 24 сентября.
126. Ефимов И.А. Борьба с контрреволюционными выступлениями в Мордовии – прифронтовом тылу Красной Армии Восточного фронта весной 1919 г. // Вопросы истории и археологии Мордовской АССР. – Ч. 1. – Саранск, 1972. – С. 3-16.
127. Ешевский С. В. Миссионерство в России // Сочинения. – Ч. 3. – М., 1870. – С. 667-710.
128. Жданов И.В. Музыкальное образование музыкально-педагогических кадров в Казанской инородческой учительской семинарии (во второй половине XIX – начале XX века) // Финно-угорский мир и современность. –

Саранск, 2000. – С. 133-135.

129. Женские советы за работой. – Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1962. – 72 с.
130. Жиганов М.Ф. К истории мордовских племен в конце I тысячелетия н.э. // Советская археология. – 1961. – № 4.
131. Жиганов М.Ф. Бойцы ленинской гвардии. – Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1988. – 304 с.
132. Жиганов М.Ф. М.Е. Евсевьев – историк родного края (1864-1931). – Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1999. – 120 с.
133. Жуковская Н.Л., Мокшин Н.Ф. От Карелии до Урала: рассказы о народах России. – М.: Флинта, Наука, 1998. – 320 с.
134. Журавлева М.Д. Крестьянки и власть (гендерный фактор в годы Первой мировой войны) // Власть и общество: XX век. Науч. тр. НИИГН при Правительстве РМ. – Т. 1 (118). – Саранск, 2002. – С. 42-58.
135. Забелин В. Привлекают бражка, концерт, спортивные мероприятия... // Вечерний Саранск. – 1996. – 25 июля. – С. 15.
136. Заварюхин Н.В., Лебедев А.П., Сальников Ю.И. Предисловие // Мельников П.И. (Андрей Печерский). Очерки мордвы. – Саранск, 1981.
137. Заварюхин Н.В. Очерки по истории Мордовского края периода феодализма. – Саранск: Изд-во Мордов. ун-та. – 1993. – 296 с.
138. Замотаев Н. Жизнь наставила Темникову рога // Советская Мордовия. – 1993. – 9 июля.
139. Захаркина А.Е. Восстание мордвы Терюшевской волости Нижегородского уезда в 1743-1745 гг. // Записки МНИИЯЛИЭ. – Вып. 15. – Саранск, 1952. – С. 155-170.
140. Зеленин Д.К. Н.И. Ильминский и просвещение инородцев. – СПб., 1902. – 20 с.
141. Зеленин Д.К. Рец.: Саратовская мордва // Живая старина. – Вып. 4. – 1910. – С. 1-8.
142. Зеленин Д.К. Очерки русской мифологии. – Вып. 1. – Петроград, 1916. – 311 с.
143. Зеленин Д.К. Тотемы-деревья в сказаниях и обрядах европейских народов. – М.-Л., 1937.
144. Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография. – М.: Наука, 1991. – 507 с.
145. Зерновский Ф. Бабань каша. Очерк мордовского моляна // Газета «Современный листок», изд. при духовном журнале «Странник». Под ред. А. Поповицкого. – 1869. – № 75. – С. 7-8.
146. Зеткина И.А. Педагогические традиции в научном наследии М.Е. Евсевьева // Традиционное и новое в культуре народов России. – Саранск, 1992. – С. 204-206.
147. Зеткина И.А. Казанская учительская семинария и ее роль в просвещении народов Поволжья // История, образование и культура народов Среднего Поволжья. – Саранск, 1997. – С. 38-39.

148. Зеткина И.А. Духовенство Среднего Поволжья как субъект просветительства (вторая половина XIX – начало XX в.) // Православная община в XXI веке. Материалы Масловских региональных образовательных чтений. 20 декабря 2001 г. – Саранск, 2002. – С. 228-234.
149. Златоверховников И. Уфимская епархия. Географический, этнографический, административно-исторический и статистический очерк. – Уфа, 1899. – VII +331 с.
150. Знаменский П.В. На память о Николае Ивановиче Ильминском. К 25-летию братства св. Гурия. – Казань: Изд-е братства св. Гурия, 1892. – 402 с.
151. Золотарев А.М. Родовой строй и первобытная мифология. – М.: Наука, 1964. – 328 с.
152. Зорькин Н.И. Кабаево. – Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1986. – 96 с.
153. Иваненко П.В. С именем бога // Саранские вести. – 1992. – 1 августа.
154. Иванцев С. Из быта мордвы деревни Дюрки Паранеевской волости Алатырского уезда Симбирской губернии // Известия Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете. Т. 11. Вып.1-6 за 1893 г. – Казань, 1894. – С. 571-575.
155. Ивашкин В.С. Формирование советской интеллигенции в Мордовии (1917-1941 гг.). – Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1972. – 160 с.
156. Ивашкин В.С., Яшкин И.А. Культурное строительство на селе в первое десятилетие Советской власти // История советского крестьянства Мордовии. – Ч. 1. – 1917-1937 годы. – Саранск, 1987. – С. 133-148.
157. Ивашкин В.С., Яшкин И.А. Повышение грамотности и культурного уровня сельского населения // История советского крестьянства Мордовии. – Ч. 1. – 1917-1937 годы. – Саранск, 1987. – С. 237-244.
158. Ивашкин Н. Юрхтава возвратится с «Юрхтавой» // Известия Мордовии. – 1995. – 28 июля.
159. Ивашкин Н. Дети тех, кто озоровал на Пасху, ныне учат «Отче наш...» // Известия Мордовии. – 1997. – 26 апреля. – С. 2.
160. Ивашкин Н. Дюркинцы принесли свой крест // Известия Мордовии. – 1999. – 12 ноября. – С. 6.
161. Износков И. А. Материалы для истории христианского просвещения инородцев Казанского края. – М., 1893. – 391 с.
162. Износков И.А. Материалы для истории христианского просвещения инородцев Казанского края. – Вып. 3. – М.: Печатня А.И. Снегиревой, 1895. – 47 с.
163. Износков И.А. Инородческие школы Братства св. Гурия. – М.: Печатня А.И. Снегиревой, 1901. – 76 с.
164. Ильминский Н.И. Материалы для истории христианского просвещения крещеных татар. – Казань, 1863.
165. Ильминский Н.И. Практические замечания о переводах и сочинениях на инородческих языках // Православный собеседник. – 1871. – № 3. – С. 160-183.

166. Ильминский Н.И. О переводе православных христианских книг на инородческие языки. – Казань: Тип. ун-та, 1875. – 45 с.
167. Ильминский Н.И. К истории инородческих переводов // Православный собеседник. – Ч. 1. – 1884. – С. 330-369.
168. Ильминский Н.И. Переписка о трех школах Уфимской губернии. – Казань: Тип. В.М. Ключникова, 1885. – 116 с.
169. Ильминский Н.И. Система народного и в частности инородческого образования в Казанском крае. – СПб.: Синодальная тип., 1886. – 55 с.
170. Ильминский Н.И. Казанская центральная крещено-татарская школа. Материалы для истории христианского просвещения крещеных татар. – Казань: Типогр. П.В. Щетинкина, 1887. – 484 с.
171. Ильминский Н.И. Избранные места из педагогических сочинений, некоторые сведения о его деятельности и о последних днях его жизни. – Казань: Типогр. Имп. ун-та, 1892. – 133 с.
172. Ильминский Н.И. Программа школ для крещеных инородцев Восточной России. – Казань: Типогр. М. Чирковой, 1893. – 13 с.
173. Ильминский Н.И. Письма к обер-прокурору Святейшего синода К.П. Победоносцеву. – Казань: Типо-литогр. Имп. ун-та, 1895. – 414 с.
174. Ильминский Н.И. Беседы о народной школе. – Казань, 1911. – 42 с.
175. Ильминский Н.И. О системе просвещения инородцев и о Казанской центральной крещено-татарской школе. – Казань: Изд-е П.В. Щетинкина, 1913. – 135 с.
176. Ильминский Н.И. Сборник статей по поводу 25-летия со дня кончины его. – Казань: Центральная типогр., 1916. – 144 с.
177. Ильминский Н.И., Катаринский В.В. Система народного и в частности инородческого образования в Казанском крае. – СПб., 1886. – 56 с.
178. Иникова С.А. Взаимоотношения и хозяйственно-культурные контакты кавказских духоборцев с местным населением // Духоборы и молокане в Закавказье. – М., 1992. – С. 44-59.
179. Иникова С.А. Секта духоборов как этнолокальная и конфессио-нальная общность // Вестник гуманитарного научного фонда. – 1999. – № 4. – С. 41-47.
180. Инородческое население Пензенской епархии и его образование // Пензенские епархиальные ведомости. Часть неофициальная. – 1899. – № 20. – С. 710-742.
181. История христианизации народов Среднего Поволжья. Межвуз. сб. науч. тр. – Чебоксары: Изд-во ЧГУ, 1988. – 124 с.
182. Иткин С.М. Формирование нового быта мордовского села и отход от религии // Социалистический быт мордовского села. – Саранск, 1986. – С. 225-237.
183. Иткин С.М. Общественные процессы и социальный статус современного православия // Вестник Мордовского университета. – 1993. – № 2. – 32-35.
184. Каверин А.В. Возрождение этноса: экологическая концепция //

Возрождение мордовского народа. Материалы науч. конф. – Саранск, 1995. – С. 74-77.

185. Кавтаськин Л.С. Пережитки обрядов, причитаний и песен, связанных с древним мордовским обычаем имитации свадьбы при похоронах умершей девушки // Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор. – Л., 1974. – С. 267-273.

186. Казьмина О.Е. Духоборцы. Духовные христиане. Молокане. Спасовцы. Старообрядчество. Хлысты // Народы и религии мира. – М., 1998. – С. 714-715; 773-774; 832-835; 850-851.

187. Казьмина О.Е. Роль религиозного фактора в этнической идентичности у населения современной России // Православие и культура этноса. Тезисы докладов Международного научного симпозиума 9-13 октября 2000. Москва. – М., 2000. – С. 22-23.

188. Калачов Н. Заметки об Инсаре и его уезде // Архив историко-юридических сведений, относящихся до России. Кн. 2. Половина 2. – М., 1855. – С. 35-36.

189. Каминский Г.П. О преподавании русского языка в инородческих училищах. – Казань: Центральная типогр., 1916. – 16 с.

190. Карташев А.В. Собрание сочинений: В 2 т. – Т. 2. Очерки по истории русской церкви. – М.: ТЕРРА, 1992. – 569 с.

191. Кащенко С.Г. Культурная жизнь первых коллективных хозяйств (по материалам Среднего Поволжья) // Крестьянское хозяйство и культура деревни Среднего Поволжья. – Йошкар-Ола, 1990. – С. 207-215.

192. Киржаева В.П. Мордовские языки как предмет преподавания в средних педагогических и духовных учебных заведениях России в XIX в. // Проблемы и перспективы развития восточных финно-угорских языков: Материалы науч.-практ. конф. «Функционирование языков и состояние этнокультуры восточных финно-угорских народов: проблемы и перспективы развития» (4-7 июня 2003 г., г. Саранск). – Саранск, 2003. – С. 142-149.

193. Кирьянова Н.В. Культура губернских городов Среднего Поволжья в конце XIX – начале XX веков // Автореф. дис. ...канд. ист. наук. – Пенза, 1998. – 25 с.

194. Киселев А.Л. Социалистическая культура Мордовии. – Саранск. 1959.

195. Клибанов А.И. История религиозного сектантства в России (60-е годы XIX в. 1917 г.). – М.: Наука, 1965. – 348 с.

196. Клибанов А.И. Религиозное сектантство и современность (социологические и исторические очерки). – М.: Наука, 1969. – 272 с.

197. Климкина А.В. Женщины Мордовии в борьбе за социализм. Из опыта работы партийных организаций Мордовии по вовлечению женщин в социалистическое строительство (1919-1929 гг.). – Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1976. – 176 с.

198. Ключевский В.О. Курс русской истории // Соч.: 8 т. – Т. 1. – Ч. 1. – М.: Гос. изд-во полит. лит-ры, 1956. – 428 с.

199. Коженкова В.Е. Одежда мордвы-эрзи Городищенского уезда Пензенской губернии (Городищенский район Пензенской области, конец XIX – начало XX в.) // Из истории области. Очерки краеведов. – Вып. III. – Пенза, 1992. – С. 129-134.
200. Козлов В.И. Расселение мордвы // Вопросы этнической истории мордовского народа. – М., 1960. – С. 5-62.
201. Козлова К.И. Изменения в религиозной жизни и деятельности молоканских общин // Вопросы научного атеизма. – Вып. 2. – М., 1966. – С. 305-321.
202. Кондратьев А. Просветитель Юртов А.Ф. в мордовско-чувашском приходе Уфимского уезда // Сердцу близкие имена. Краеведческий сборник. – Уфа, 1996. – С. 173-175.
203. Кондрашин В.В. Повстанцы во имя царя. Религиозно-монархическое выступление в селе Большой Азясь Краснослободского уезда // Краеведение. – Пенза, 1998. – № 1, 2.
204. Кондрашин В.В. Крестьянское движение в Поволжье в 1918-1922 гг. – М., 2001.
205. Коннова Л.А. Деятельность земств на территории Мордовии в 1890-1918 годах // Автореф. дис. ... канд. ист. наук. – Саранск, 2001. – 23 с.
206. Коновалов Б.Н. Союз воинствующих безбожников // Вопросы научного атеизма. – Вып. 4. – М., 1967. – С. 63-93.
207. Коновалов Д. Религиозные движения. 1. Секта хлыстов // Ежемесячный журнал литературы, науки и общественной жизни. – СПб., 1914. – № 3.
208. Корнишина Г.А. Традиционные календарные праздники в жизни мордовского сельского населения // Крестьянское хозяйство и культура деревни Среднего Поволжья. – Йошкар-Ола, 1990. – С. 326-330.
209. Корнишина Г.А. Обряды и поверья мордвы, связанные с растительностью // Возрождение мордовского народа. Материалы науч. конф. – Саранск, 1995. – С. 90-93.
210. Корнишина Г.А. Сезонные обряды мордвы: исторические корни и традиционные формы бытования / Учебное пособие по спецкурсу. – Саранск, 1999. – 47 с.
211. Корнишина Г.А. Традиционные обычаи и обряды мордвы: исторические корни, структура, формы бытования / Мордовский государственный педагогический институт им. М.Е. Евсевьева. – Саранск, 2000 – 150 с.
212. Котков К.А. Восстание мордвы Терюшевской волости в 1743-1745 гг. // Сборник научных трудов МГПИ. – Саранск, 1949. – С. 57-80.
213. Котов В. «Свидетели Иеговы» вам врут! // Столица С. – 2003. – 13 августа. – С. 11.
214. Коханец Л.А. Крестьянское движение в период «военного коммунизма» (на примере Мордовии) // Власть и общество: XX век. Науч. тр. НИИГН при Правительстве РМ. – Т. 1. (118). – Саранск, 2002. – С. 48-58.
215. Край Ельниковский: Ист. очерки / Сост.: Н.М. Арсентьев, С.В. Першин, К.И. Шапкарин. – Саранск: Тип. «Красный Октябрь», 1998. – 464 с.

216. Красиков А. Государство, церковь и религиозная свобода // Независимая газета. – 1996. – 9, 10 октября.
217. Краснов Н.Г. И.Я. Яковлев. – Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1976. – 272 с.
218. Кривов А., Чеглакова С. Знамя веры // Известия Мордовии. – 1994. – 7 апреля.
219. Кротков. Несколько слов о поминовении усопших // Пензенские епархиальные ведомости. Часть неофициальная. – 1871. – № 10. – С. 310-313.
220. Кривелев И.А. Религиозная картина мира и ее богословская модернизация. – М.: Наука, 1968. – 292 с.
221. Кудаева Л.В. Становление и развитие начального образования в Мордовском крае во второй половине XIX – начале XX века // Автореф. дис. ...канд. пед. наук. – Н. Новгород, 1996. – 20 с.
222. Кудаева Л.В. Начальная школа для детей мордвы во второй половине XIX – начале XX века // Очерки истории образования и педагогической мысли в Мордовском крае (середина XVI – начало XX в.). – Саранск, 2001. – С. 138-149.
223. Кудряшов Г.Е. Кризис религии. – Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1981. – 112 с.
224. Кудряшов Г.Е. Динамика полисинкретической религиозности. – Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1984. – 144 с.
225. Кудряшов Г.Е. Православное миссионерство в Среднем Поволжье: история и оценки его деятельности // История христианизации народов Среднего Поволжья. – Чебоксары, 1988. – С. 56-88.
226. Кузнецов С.К. Мордва. Лекции по русской исторической географии. – М., 1912. – 73 с.
227. Кузнецова Л.М. Дамаскин-Руднев – просветитель земли нижегородской // Записки краеведов. Очерки, статьи, воспоминания, документы, хроника. – Нижний Новгород: Волго-Вятское кн. изд-во, 1991. – С. 55-61.
228. Кузнецов Е.В., Никулин И.Н., Титков Е.П. Епископ Нижегородский и Алатырский Дамаскин // Страницы жизни, деятельности, творчества. – Арзамас, – 1998. – 116 с.
229. Кузнецов П., Лашко В. И.Н. Ульянов и просвещение мордовского народа. – Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1-е изд. 1970. – 175 с.; 2-е изд. 1981. – 168 с.
230. Куклина И.В. Этногеография Скифии по античным источникам. – Л.: Наука, 1985. – 206 с.
231. Куликов К. Восточно-финские народы России в условиях реформ 1990-х годов // Abstracts. VI Icces World Congress Tampere, Finland 29 July – 3 August 2000. – Tampere, Finland. 2000. – P. 234-235.
232. Куманев В.А. Революция и просвещение масс. – М., 1973.
233. Курило О.В. Православные и лютеране в России (XVI-XIX вв.): на пути к взаимопониманию // Православие и культура этноса. Тезисы докладов Международного научного симпозиума 9-13 октября 2000. Москва. –

М., 2000. – С. 127-128.

234. Курило О.В. Религия и интеграция в современном российском обществе // Abstracts. VI Icces World Congress Tampere, Finland 29 July – 3 August 2000. – Tampere, Finland, 2000. – P. 224-225.

235. Курочкина О. Нельзя стереть прошлое // Известия Мордовии. – 1999. – 17 августа. – С. 5.

236. Курочкин П.К. Эволюция современного русского православия. – М.: Мысль, 1971. – 270 с.

237. Лажечников И.И. Некоторые поверья мордвы // Соч. Т. 7. – СПб. – М., 1883. – С. 310-315.

238. Лаллукка С. Восточно-финские народы России. Анализ этнодемографических процессов. – СПб.: Европейский дом, 1997. – 399 с.

239. Лаптун В.И. Развитие народного образования в Мордовии в конце XIX – начале XX века. – Самара, 1997. – 187 с.

240. Лаптун В.И. Развитие народного образования в Мордовии в конце XIX – начале XX в. // Автореф. дис. ... канд. ист. наук. – Саранск, 1997.

241. Лаптун В.И. Состояние церковно-школьного дела на территории Мордовии в начале XX века // Нации и регионы в истории и культуре России. Материалы VI–VII Сафаргалиевских научных чтений. – Саранск, 2003. – С. 200-209.

242. Лаптун В.И. К вопросу об изучении инородческих языков в духовно-учебных заведениях Поволжья в первой половине XIX в. // Научное наследие М.Е. Евсевьева в контексте национального просветительства Поволжья (к 140-летию со дня рождения мордовского просветителя). Материалы Всерос. науч. конф. (11-13 мая 2004 г., Саранск). Ч. 1. – Саранск, 2004. – С. 129-131.

243. Лебедев Н.А. Антицерковные и антирелигиозные настроения среди крестьян Нижегородской губ. в начале XX в. // Вопросы истории религии и атеизма. – 1959. – № 7.

244. Лебедева Л.И. Основные причины существования религиозных пережитков среди женщин // Уч. зап. Горьков. гос. пед. ин-та иностр. яз. – Вып. 28. – 1966. – С. 186-199.

245. Лисавцев Э.И. Новые советские традиции. – М.: Советская Россия, 1966. – 167 с.

246. Лобачев С.В. Патриарх Никон. – СПб.: «Искусство – СПб». 2003. – 416 с.

247. Лопаткин Р.А. На опорных пунктах Института научного атеизма // Вопросы научного атеизма. – Вып. 5. – М., 1968. – С. 336-342.

248. Лузгин А.С. В тесном соседстве. – Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1987. – 188 с.

249. Лузгин А.С. Жизнь промыслов: Промысловая деятельность крестьян Мордовии во второй половине XIX – начале XX в. (этнокультурные аспекты). – Саранск: Мордов. кн. изд-во, 2001. – 216 с.

250. Любомиров П. О важности изучения мордвы // Саратовский эт-

- нографический сборник. Вып. 1. Издание Мордовского подотдела губернского отделения по делам национальностей при Саратовском губисполкоме. – Саратов, 1922. – С. 241-249.
251. Ляйстер А.Ф. Прыгуны в Закавказье. – Эривань, 1912.
252. Майнов В.Н. Один день среди мокши // Древняя и новая Россия. Т. 3. – СПб., 1878. – С. 117-134.
253. Майнов В.Н. Результаты антропологических исследований среди мордвы-эрзи. – СПб., 1883. – 559 с.
254. Майнов В.Н. Очерк юридического быта мордвы. – СПб.: Министерство Внутренних дел, 1883. – 267 с.
255. Макарихин В.П. Губернские ученые архивные комиссии России. – Нижний Новгород: Волго-Вятское кн. изд-во, 1991. – 120 с.
256. Макарихин В.П. Протопоп Аввакум и русская национально-религиозная идея // Нижегородский альманах. Вып. 2. – Нижний Новгород, 1997. – С. 23-27.
257. Макушин Н.П. Современное эрзянское жилище на территории Мордовской АССР // Исследования по материальной культуре мордовского народа. – М.: Наука, 1963. – С. 192-209.
258. Макушкин В.М. Антирелигиозная тема в мордовской литературе // Развитие атеизма в Мордовии. – Саранск, 1972. – С. 134-151.
259. Макушкин В.М. Начало пути. – Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1976. – 148 с.
260. Малов Е.А. О новокрещенских школах в XVIII веке // Православное обозрение. – 1868. – № 3. – С. 350-380.
261. Малов Е.А. О Новокрещенской конторе. Речь в годовичном собрании Казанской духовной академии 1878 г. – Казань, 1878. – 208 + IV с.
262. Малов П.Н. Духоборцы, их история, жизнь и борьба. – Канада, 1948.
263. Маризь Кемаль. Эрзянское язычество // Эрзянь мастор. Сборник статей. – Лукоянов, 1994. – С. 56-63.
264. Маризь Кемаль. Я тоже была нигилистка // Эрзянь мастор. – 1996. – 14 марта.
265. Маркелов М.Т. Мокшэрзятнень эрямо пиньгест. – М., 1929.
266. Маркелов М.Т. Мари. Мордва. Культ умерших в похоронном обряде волго-камских финнов // Религиозные верования народов СССР. Сборник этнографических материалов. Т. 2. – Огиз: Московский рабочий, 1931. – С. 178-280.
267. Марков Г.Е. Очерки истории немецкой науки о народах. Ч. 1. – М., 1993.
268. Мартынов А. Мордва в Нижегородском уезде. Из заметок 1963 г. // Нижегородские губернские ведомости. Часть неофициальная. – 1865. – № 24. – С. 190-192.
269. Марр Н.Я. Избранные груды. Т. 5. – М.-Л., 1935.
270. Маскаев А.И. Выступление на конференции // Третья мордовская

научная конференция. Стенографический отчет. – Саранск, 1936. – С. 189-190.

271. Маскаев А.И. Мордовская народная сказка. – Саранск: Мордов. гос. изд-во, 1947. – 185 с.

272. Маскаев А.И. Мордовская народная эпическая песня. – Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1964. – 440 с.

273. Масленников Н. Из быта мордвы села Кученяева Алатырского уезда Симбирской губернии // Известия Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете. Т. 33. Вып. 4. – Казань, 1927. – С. 67-74.

274. Масловский А.И. Саранск. Петропавловский монастырь // Пензенские епархиальные ведомости. Часть неофициальная. – 1882. – № 14.

275. Масловский А. Город Саранск в религиозно-нравственном отношении 80 лет назад и в настоящее время // Странник. – 1999. – № 1. – С. 150-158.

276. Матвеев С.М. О крещеных инородцах Уфимской епархии. Доклад Миссионерскому съезду в г. Казани по вопросу о христианском просвещении инородцев Уфимской епархии. – Уфа, 1910. – 57 с.

277. Матвеев С.М. К вопросу о христианском образовании инородцев Восточной России вообще и Уфимской епархии в частности. – Уфа: Тип. «Сеятель», 1914. – 24 с.

278. Матвеева Д. Школьные годы чудесные...// Республика. – 1996. – 29 августа.

279. Маторин Н.М. Религия у народов Волго-Камья прежде и теперь. – М.: Безбожник, 1929. – 176 с.

280. Машанов М.А. Обзор деятельности Братства св. Гурия за 25 лет существования его. 1867-1892. – Казань: Типогр. ун-та, 1892. – 256 с.

281. Мельников П.И. Очерки мордвы // Русский вестник. – 1867. – Т. 69, 70, 71.

282. Мельников П.И. (Андрей Печерский). Тайные секты // Полн. собр. соч. – Т. 3. – Спб., М., 1898. – С. 144-275.

283. Мельников П.И.(Андрей Печерский). Очерки мордвы. – Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1981. – 136 с.

284. Миллер В.Ф. О некоторых древних погребальных обрядах на Кавказе // Этнографическое обозрение. – 1911. – № 1. – С. 125-137.

285. Миловидов В.Ф. Современное старообрядчество. – М.: Мысль, 1979. – 126 с.

286. Минх А.Н. Народные обычаи, обряды, суеверия и предрассудки крестьян Саратовской губернии // Записки Императорского Русского географического общества по отделению этнографии. Т. 19. Вып. 2. – Спб., 1890. – С. 9-137.

287. Минх А.Н. Моляны и обряды мордвы Саратовской губернии // Этнографическое обозрение. Кн. 15. – М., 1893. – № 4. – С. 116-128.

288. Мир в III тысячелетии. Диалог мировоззрений: Материалы V

Всероссийского научно-богословского симпозиума. 15-16 июня 1999 г. – Нижний Новгород: Изд-во Волго-Вятской академии государственной службы, 1999. – 232 с.

289. Митропольский К. Мордва. Религиозные воззрения, нравы и обычаи // Тамбовские епархиальные ведомости. Часть неофициальная. – 1876. – № 12-13. – С. 355-365, 371-378.

290. Митропольский К. Мордва. Мировоззрение, нравы и обычаи // Мирское слово. – Спб., 1877. – № 3-5, № 8-15. – С. 18-19, 26-27, 34-35, 58, 66, 74, 83, 90-92, 98, 104-114.

291. Михайлов В.А. Тенденции эволюции русского этнического самосознания (социально-психологический аспект). – Ульяновск, 2001. – 243 с.

292. Михайлова С.М. Казанский университет и просвещение народов Поволжья и Приуралья (XIX в.). – Казань: Изд-во Казан. ун-та, 1979. – 224 с.

293. Можаровский А.Ф. Изложение хода миссионерского дела по просвещению казанских инородцев с 1552 по 1867 год. – М.: Университетская типогр., 1880. – 261 с.

294. Можаровский А.Ф. Инородцы-христиане Нижегородской епархии в XVIII веке // Нижегородские епархиальные ведомости. Часть неофициальная. – 1886. – № 1-2. – С. 6-9, 14-18.

295. Можаровский А. Кладбища Сергачского уезда Нижегородской епархии // Нижегородские епархиальные ведомости. Часть неофициальная. – 1890. – № 12. – С. 517-521.

296. Можаровский А.Ф. Из истории просвещения Нижегородской мордвы в XVIII веке // Нижегородские епархиальные ведомости. Часть неофициальная. – 1890. – № 16. – С. 664-674.

297. Можаровский А. История прихода села Чукал Сергачского уезда Нижегородской епархии // Нижегородские губернские ведомости. – 1890. – № 17. – С. 701-704.

298. Можаровский А. История образования прихода села Селищ Сергачского уезда Нижегородской епархии // Нижегородские губернские ведомости. – 1890. – № 20. – С. 821-828.

299. Можаровский А. Мордовское село Какино Сергачского уезда Нижегородской епархии // Нижегородские епархиальные ведомости. Часть неофициальная. – 1890. – № 23-24. – С. 993-999, 1047-1053.

300. Можаровский А. Руссо-мордвы на Нижегородской почве // Нижегородские губернские ведомости. – 1893. – № 36. – С. 1-3.

301. Можаровский А. Мордво-крещенский приход села Акузова Сергачского уезда Нижегородской епархии // Нижегородские епархиальные ведомости. Часть неофициальная. – 1893. – № 13.

302. Моисеев Ю.М. Борьба политических партий за крестьянство в Поволжье в годы первой русской революции // Автореф. дис. ...канд. ист. наук. – Куйбышев, 1990. – 17 с.

303. Мокшин Н.Ф. Религиозные верования мордвы. – Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1968. – 160 с.; Изд. 2-е, доп. и перераб., 1998. – 248 с.

304. Мокшин Н.Ф. Некоторые итоги конкретно-социологического исследования уровня религиозности сельского населения Мордовской АССР // Развитие атеизма в Мордовии. – Саранск, 1972. – С. 79-101.

305. Мокшин Н.Ф. Материалы о мордве в архиве Географического общества СССР // Край мордовский. – Саранск, 1977. – № 1. – С. 209-211.

306. Мокшин Н.Ф. Этническая история мордвы. – Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1977. – 280 с.

307. Мокшин Н.Ф. Происхождение титула древнемордовских племенных вождей // Ономастика Поволжья. Межвуз. сб. науч. тр. – Саранск, 1986. – С. 134-138.

308. Мокшин Н.Ф. Этнокультурные связи мордвы с тюркскими и славянскими народами // Этнокультурные связи мордвы: дооктябрьский период. Межвуз. сб. науч. тр. / Мордов. ун-т. – Саранск, 1988. – С. 83-96.

309. Мокшин Н.Ф. Мордовский этнос. – Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1989. – 160 с.

310. Мокшин Н. Ф. Православие и этноконфессиональное самосознание мордвы // Политический вестник. – 1989. – № 6. – С. 33-40.

311. Мокшин Н.Ф. Религия и межнациональные отношения в Среднем Поволжье (дооктябрьский период) // Социально-экономическое положение трудящихся Среднего Поволжья (дооктябрьский период): Межвуз. сб. науч. тр. – Саранск, 1989. – С. 127-138.

312. Мокшин Н.Ф. Религиозный синкретизм у мордвы // Мировоззрение финно-угорских народов. – Новосибирск, 1990. – С. 49-57.

313. Мокшин Н.Ф. Мордва глазами зарубежных и российских путешественников. – Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1993. – 240 с.

314. Мокшин Н.Ф. Маркелов и этнографическое изучение финно-угорских народов // Этнографическое обозрение. – 1994. – № 6. – С. 130-138.

315. Мокшин Н.Ф. Социальная адаптация мордвы в Российском государстве (XV-XVII вв.) // Сословия и государственная власть в России. XV-середина XIX в. Международная конференция – Чтения памяти акад. Л.В. Черепнина. Тезисы докладов. Ч. 1. – М., 1994. – С. 346-354.

316. Мокшин Н.Ф. Этноконфессиональная ситуация у мордвы на современном этапе // Финно-угроведение. – 1995. – № 1. – С. 74-86.

317. Мокшин Н.Ф. Масторава // Этнографическое обозрение. – 1996. – № 3.

318. Мокшин Н.Ф. Мордовско-татарские этнические связи // Гуманитарные науки и образование: проблемы и перспективы. Материалы I Сафаргалиевских научных чтений. – Саранск, 1997. – С. 27-36.

319. Мокшин Н.Ф. Укрепление этноконфессиональной толерантности в Республике Мордовия // Программа национального развития и межнационального сотрудничества народов Республики Мордовия. – Саранск, 1997. – С. 251-253.

320. Мокшин Н.Ф. Мордва // Народы Поволжья и Приуралья. Серия «Народы и культуры». – М., 2000. – С. 330-427.

321. Мокшин Н.Ф. Материальная культура мордвы. – Саранск: Мордов. кн. изд-во, 2002. – 208 с.
322. Мокшин Н.Ф. Кириллица у мордвы // Этнопанорама. – 2002. – № 1. – С. 60-63.
323. Мокшин Н.Ф. Сельская община – регулятор религиозной жизни мордвы // Православная община в XXI веке. Материалы Масловских региональных образовательных чтений. 20 декабря 2001 г. – Саранск, 2002. – С. 21-26.
324. Мокшин Н.Ф. Русская православная миссия и мордовский язык // Этнос, культура, человек. Сб. мат. междунар. науч. конф., посв. 60-летию В.Е. Владыкина. – Ижевск, 2003. – С. 237-247.
325. Мокшина Е.Н. Современная этноконфессиональная ситуация в Мордовии // Возрождение мордовского народа. Материалы научной конференции. 23-24 мая 1994 г. – Саранск, 1995. – С. 98-100.
326. Мокшина Е.Н. О месте язычества в современной жизни мордовского народа // Гуманитарные науки и образование: проблемы и перспективы. Материалы I Сафаргалиевских научных чтений. – Саранск, 1997. – С. 132-133.
327. Мокшина Е.Н. Основные черты и особенности современной этноконфессиональной ситуации в Мордовии // История, образование и культура Среднего Поволжья. Материалы всеросс. науч.-практич. конф. – Саранск, 1997. – С. 141-143.
328. Мокшина Е.Н. Этническая ситуация в Мордовии на современном этапе. – Саранск: Изд-во Мордов. ун-та, 1998. – 180 с.
329. Мокшина Е.Н. Межконфессиональная ситуация в Республике Мордовия (1990-1999 гг.) // Регионология. – № 4/1999 – 1/2000. – С. 384-390.
330. Мокшина Е.Н. Пути этнического возрождения // Финно-угорский мир: история и современность. Материалы II Всерос. конф. финно-угроведов. – Саранск, 2000. – С. 29-31.
331. Мокшина Е.Н. Республика Мордовия: вероисповедная ситуация в конце XX в. // Православие и культура этноса. Тезисы докладов Международного научного симпозиума 9-13 октября 2000. Москва. – М., 2000. – С. 135-136.
332. Мокшина Е.Н. Этноконфессиональная ситуация в Мордовии в 1990-е гг. // Мордовия в период реформ. Материалы II Меркушкинских научных чтений. – Саранск, 2001. – С. 382-385.
333. Мокшина Е.Н. Республика Мордовия: этнорелигиозная ситуация (1991-2001 гг.) // IV Конгресс этнографов и антропологов России. Нальчик, 20-23 сентября, 2001 г. Тезисы докладов. – М., 2001. – С. 260.
334. Мокшина Е.Н. Религиозная жизнь мордвы во второй половине XIX-начале XXI века / МГУ им. Н.П. Огарева. – Саранск: Мордов. кн. изд-во, 2003. – 248 с.
335. Мокшина Е.Н. К вопросу о роли этноконфессионального фактора в менталитете мордовского народа // Этнопсихологические и социокультур-

ные процессы в современном обществе: Материалы Международной научной конференции 18-20 сентября 2003 г. – Балашов, 2003. – С. 220-224.

336. Мокшина Е. Н. Лютеранская община. Миссионерство // Мордовия: Энциклопедия: В 2 т. Т. 1: А–М. – Саранск, 2003. – С. 507-508, 548.

337. Мокшина Е.Н., Мокшина Ю.Н. Баптизм // Мордовия: Энциклопедия: В 2 т. Т. 1.: А–М. – Саранск, 2003. – С. 149.

338. Мокшина Е.Н. Религиозная жизнь мордвы в освещении отечественных и зарубежных исследователей // Народы Волго-Уралья: история, культура, взаимодействие: Материалы научно-практической региональной конференции. – Казань, 2003. – С. 118-124.

339. Мокшина Е.Н. Лютеране Мордовии: к вопросу о деятельности и перспективах // Историко-культурное развитие народов Среднего Поволжья: традиции и инновации. Материалы межрегион. науч.-практ. конф. (30 марта–1 апреля 2004 г., г. Саранск). – Саранск, 2004. – С. 86-89.

340. Мокшина Ю.Н. Брачно-семейные отношения в обычном праве мордвы конца XIX – начала XX века // Автореф. дис. ...канд. ист. наук. – Саранск, 2003. – 26 с.

341. Молодежь Республики Марий Эл (по материалам социологических исследований) / Науч. ред., сост. О.В. Орлова. Вып. 1. – Йошкар-Ола, 2003.

342. Молодцова Е.В. Иеговисты. Жизнь и сочинения капитана Н.С. Ильина. – СПб., 1914.

343. Моора Х.А. Вопросы сложения эстонского народа и некоторых соседних народов в свете данных археологии // Вопросы этнической истории эстонского народа. – Таллинн, 1956.

344. Мордва (историко-этнографические очерки). – Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1981. – 336 с.

345. Мордва Заволжья. – Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1994. – 184 с.

346. Мордва (историко-культурные очерки). – Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1995. – 624 с.

347. Мордовский народ: что нас волнует. – Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1991. – 256 с.

348. Морозов И.П. Молокане. – М.; Л., 1931.

349. Морохин Н.В. Фольклор в традиционной региональной экологической культуре Нижегородского Поволжья. Серия: История охраны природы. – Вып. 14. – Киев, 1997. – 224 с.

350. Москаленко А.Т. Пятидесятники. – М.: Политиздат, 1966. – 224 с.

351. Москаленко А.Т. Современный иеговизм. – Новосибирск: Наука, 1971. – 227 с.

352. Мотыка И.И. У истоков православной миссии среди нерусских народов Европейской России // Вестник Мордовского университета. – 2001. – № 1-2. – С. 39-44.

353. Мотыка И.И. Миссионерско-просветительская деятельность Русской православной церкви среди мордвы во второй половине XVI – начале

XX в. // Автореф. дис. ...канд. ист. наук. – Саранск, 2002. – 20 с.

354. Мотыка И.И. О новокрещенских школах в XVIII веке // Нации и регионы в истории и культуре России. Материалы VI-VII Сафаргалиевских научных чтений. – Саранск, 2003. – С. 222-225.

355. Мошков В. Мирозерцание наших восточных инородцев // Живая старина. Кн. 10. Вып. 1-2. – Спб., 1900. – С. 194-212.

356. Муратов М. Переселение новоизраильтян // Ежемесячный журнал литературы, науки и общественной жизни. – Пг., 1916. – № 2.

357. Мусина Р.Н. Феномен «религиозного возрождения» у народов Поволжья // Историко-культурное развитие народов Среднего Поволжья: традиции и инновации. Материалы межрегион. науч.-практ. конф. (30 марта-1 апреля 2004 г., г. Саранск). – Саранск, 2004. – С. 94-95.

358. Мухамадиев А.Г. Деньги, денежная терминология и денежный счет Булгара в предмонгольский период // Советская археология. – 1972. – № 2.

359. Надькин Д.Т. Когда разрушены основания, что делает праведник? // Вестник Мордовского университета. – 1991. – № 4. – С. 53-56.

360. Надькин Д.Т. Проблемы возрождения эрзян и мокшан. Доклад на I-м съезде мордовского народа. – Саранск. – 1992. – 20 с.

361. Назаркин Н.Я. Народонаселение и охрана здоровья в Мордовии. – Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1973. – 264 с.

362. Наумов В. Труднее снять с креста распятых дважды // Российские вести. – 1996. – 7 мая.

363. Наумов В. С крестом или на кресте // Не дай бог! – 1996. – 1 июня.

364. Научное наследие М.Е. Евсевьева и современность: Материалы республиканской научной конференции. – Саранск: Изд-во Мордов. ун-та, 1992. – 144 с.

365. Не всегда из искры возгорает пламя // Известия Мордовии. – 1998. – 12 марта. – С. 7.

366. Неоязычество на просторах Евразии / Сост. и науч. ред. В. Шнирельман. – М., 2002. – 180 с.

367. Никольский Н.В. Переводческая комиссия в Казани и ее просветительская деятельность среди инородцев. – Казань: Центральная типогр., 1905. – 15 с.

368. Никольский Н.В. Религиозно-нравственное состояние инородцев Поволжья. – Казань: Типо-литография Казанск. ун-та, 1919. – С. 412-478.

369. Никольский Н.В. Основы инородческого просвещения. – Казань: Центральная типогр., 1919. – 56 с.

370. Никольский Н.В. Сборник исторических материалов о народностях Поволжья. – Казань: Типо-литогр. Казанского ун-та, 1919. – 479 с.

371. Никольский Н.В. Конспект по истории народностей Поволжья. – Казань: Третья типогр., 1919. – 88 с.

372. Никольский А. Переводческая комиссия православного миссио-

нерского общества при Братстве св. Гурия в Казани // Очерк из истории православной миссии среди инородцев России во 2-й половине XIX столетия. – М., 1901.

373. Никольский Н.М. История русской церкви. – М.: Политиздат, 1983. – 448 с.

374. Никонова Л.И. Тайны мордовского целительства. – Саранск: Мордов кн. изд-во, 1995. – 168 с.

375. Никонова Л.И. От Адама и Евы – до наших дней (очерки народной медицины мордвы). – Саранск: Мордов. кн. изд-во, 2000. – 171 с.

376. Никонова Л.И. Традиционная медицина финно-угорских народов Поволжья и Приуралья как часть системы жизнеобеспечения. – Саранск: Мордов. кн. изд-во, 2000. – 180 с.

377. Никонова Л.И., Кандрина И.А. Баня в системе жизнеобеспечения народов Поволжья и Приуралья: историко-этнографическое исследование. – Саранск: Изд-во Мордов. ун-та, 2003. – 288 с.

378. Никулин В.И. Пензенское земство: уроки культурно-просветительской деятельности. – Пенза, 1996. – 225 с.

379. Новое пробивает дорогу. Сборник статей. – Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1965. – 40 с.

380. Новочадов В. Мордва // Тамбовские епархиальные ведомости. Часть неофициальная. – 1876. – № 14. – С. 398 - 406.

381. Новые обряды в жизнь / Составитель А.И. Юрченков. – Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1980. – 88 с.

382. Носова Г.А. Язычество в православии – М.: Наука, – 152 с.

383. Обозрение его преосвященством епископом Тамбовским и Шацким церквей и монастырей Спасского, Темниковского, Шацкого и Моршанского уездов в августе-сентябре месяцах 1902 г. // Тамбовские епархиальные ведомости. Часть неофициальная. – 1903. – № 8.

384. Образование и педагогическая мысль в Мордовском крае. Вторая половина XVI – начало XX века. – Саранск, 2000. – 160 с.

385. Озерецкий А. Положение и деятельность духовных пастырей в мордовских приходах Пензенской епархии // Пензенские епархиальные ведомости. Часть неофициальная. – 1881. – № 10. – С. 1-8; № 11. – С. 1-12; № 12. – С. 1-17.

386. Орлов Н.П. Мордва-мокша // Пензенские губернские ведомости. – 1876. – № 106. – С. 3; № 107. – С. 2; № 108. – С. 2; № 110. – С. 3; № 112. – С. 3.

387. Орлов С.В. Раскольниковство в Алатырском уезде в первой половине XIX в. // Финно-угорский мир: история и современность. Материалы II Всероссийской конференции финно-угроведов. – Саранск, 2000. – С. 125-127.

388. Осипов Т.Д. Попробуй заикнись... // Эрзянь мастор. – 2001. – 28 сентября.

389. Осовский Е.Г. Миссионерские школы // Российская педагогическая энциклопедия: В 2 томах. – Т. 1. – М., 1993. – С. 578-579.

390. Осовский Е.Г. Роль Н.И. Ильминского в создании учебной литературы для нерусских народов Поволжья // Проблемы мордовской учебной книги: история и современность. – Саранск, 1994. – С. 9-15.
391. Осовский Е.Г. А.Ф. Юртов – предтеча мордовского просветительства. – Саранск, 1995. – 35 с.
392. Осовский Е.Г. Просвещение и геополитика в Поволжском регионе // История, образование и культура народов Среднего Поволжья. – Саранск, 1997. – С. 4-7.
393. Осовский Е.Г., Зеткина И.А. Макар Евсевьевич Евсевьев: просветитель, ученый, педагог. – Саранск: Тип. «Красный Октябрь», 2003. – 172 с.
394. Осовский Е.Г., Лаптун В.И. Народные училища по уставу 1786 года в Мордовском крае // Современные проблемы психолого-педагогических наук. Межвуз. сб. науч. тр. – Вып. 11. – Саранск, 1998. – С. 24-26.
395. Остроумов Н.П. Колебания русского правительства во взглядах на миссионерскую деятельность православной русской церкви. – Казань: Типогр. И.Н. Харитонова. – 1910. – 11 с.
396. Очерки истории образования и педагогической мысли в Мордовском крае (середина XVI – начало XX в.) – Саранск: Тип. «Красный Октябрь», 2001. – 208 с.
397. Очерки истории Санкт-Петербургской епархии. – СПб.: Изд-во «Андреев и сыновья», 1994. – 317 с.
398. Очерки по истории народного образования в Пензенском крае. – Пенза, 1997. – 400 с.
399. Патрушев В. Истоки религии финно-угорских народов // Abstracts. VI Icces World Congress Tampere, Finland 29 July – 3 August. – Tampere, Finland. 2000. – P. 320-321.
400. Педагоги и просветители Мордовского края. – Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1986. – 196 с.
401. Пелин А. Низкий поклон и многия благия лета // Известия Мордовии. – 1994. – 1 сентября.
402. Пелин А. Мы могли бы начать богослужение // Мордовия – 7 дней. – 1995. – 14 декабря.
403. Перетяткович Г. Поволжье в XV и XVI веках. – М., 1877. – 331 с.
404. Першиц А.И. Проблемы нормативной этнографии // Исследования по общей этнографии. – М., 1979. – С. 210-240.
405. Петерсон Г.П. Странички старины / Составитель В.А. Юрченков. – Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1993. – 288 с.
406. Писарев Н. К истории православной миссии в России в XVII в. // Православный собеседник. – 1902. – сентябрь. – С. 417-431.
407. Пихоя Р.Г. Советский Союз: история власти, 1945–1991. – Новосибирск: Сибирский хронограф, 2000. – 680 с.
408. По вопросу об училищах для детей инородцев, живущих в Пензенской губернии // Пензенские губернские ведомости. – 1868. – № 5. – С. 3-5.

409. Под крыльями сатанизма // Мордовия. – 1994. – 7 июня.
410. Покровский И.М. Из истории казанских монастырей. – Казань, 1896. – 318 с.
411. Полумордвинов Г.А. Мордовское население Пензенской губернии, его прошлое и современное состояние. – Пенза: Издание Агитационно-пропагандистского отдела Пензенского губкома ВКП (б), 1927. – 139 с.
412. Посадский А. П.И. Мельников (Андрей Печерский) и мордовский край. – Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1988. – 96 с.
413. Постников А. Верования и культ мордвы (эрзи) с. Сабанчеева Алатырского уезда Симбирской губернии // Известия Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете. Вып. 4. – Казань, 1893. – С. 381-385.
414. Попов Н.С. Православие в Марийском крае. – Йошкар-Ола, 1987. – 112 с.
415. Попов Н.С. Современное язычество финно-угорских народов России // Abstracts. VI Icces World Congress. Tampere, Finland 29 July – 3 August 2000. – Tampere, Finland. – P. 339.
416. Попов Н.С. Православное подвижничество у марийцев и чувашей во второй половине XIX – начале XX вв. // Православие и культура этноса. Тезисы докладов Международного научного симпозиума 9-13 октября 2000. Москва. – М., 2000. – С. 133.
417. Попов Н.С. Православие в приходах Марийского края Казанской епархии в 20-е годы XX века // Марийский археографический вестник. – 2002. – № 12. – С. 80-98.
418. Попов Н.С. Православие в Марийских приходах Вятской епархии в 20-х годах XX столетия // Марийский археографический вестник. – 2003. – № 13. – С. 67-85.
419. Посошков И.Т. Книга о скудости и богатстве и другие сочинения. – М.: Изд-во Академии наук СССР, 1951. – 409 с.
420. Потапов А. Город-страж на засечной черте. Историко-краеведческое повествование о шацкой земле и ее людях. – Рязань: Узорочь, 2002. – 367 с.
421. Потапов И. Министр и епископ подписали соглашение // Известия Мордовии. – 1995. – 3 июня.
422. Православие и культура этноса. Тезисы докладов Международного научного симпозиума. 9-13 октября 2000. Москва. – М.: «Старый сад», 2000. – 216 с.
423. Преподобной Серафим Саровскиенъ Шнамонь 100 иетненень // Эрзянь правда. – 2003. – июлень 31 чи. – С. 8.
424. Преснякова Л. Ловцы душ // Известия Мордовии. – 1995. – 14 января.
425. Преснякова Л. Саровские монахи: дело № 42744 // Известия Мордовии. – 2003. – 4 июня. – С. 13.
426. Примеров А. Религиозные обряды и суеверные обычаи мордвов

Краснослободского уезда // Пензенские епархиальные ведомости. Часть неофициальная. – 1870. – № 16. – С. 251-531.

427. Прозин Н. Картины мордовского быта // Пензенские губернские ведомости. – 1865. – № 39-40. – С. 233-238, 242-244.

428. Прокопьев К.П. Школьное просвещение инородцев Поволжья в XIX веке до введения просветительной системы Н.И. Ильминского. – Казань: Центральная типогр., 1905. – 30 с.

429. Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1986. – 366 с.

430. Путинцев Ф. Церковь и 1905 год. – М.: «Безбожник», 1926. – 40 с.

431. Путинцев Ф. Духоборье (очерк из современной жизни сектантов-духоборов). – М.: «Безбожник», 1928. – 48 с.

432. Путинцев Ф. Кабальное братство сектантов. – М.-Л.: «Московский рабочий», 1931. – 199 с.

433. Путинцев Ф.М. Политическая роль и тактика сект. – М.: ГАИЗ, 1935. – 446 с.

434. Путь к спасению / Составитель И.М. Косов. – Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1994. – 544 с.

435. Пучков П.И. О соотношении конфессиональной и этнической общностей // Советская этнография. – 1973. – № 6. – С. 51-65.

436. Пучков П.И. Интегрирующая и дезинтегрирующая роль религии в этническом процессе // Расы и народы. – Вып. 21. – М., 1991. – С. 22-29.

437. Пучков П.И. Нужен ли вопрос о религиозной принадлежности в переписи населения России 2002 г.? // Православие и культура этноса. Тезисы докладов Международного научного симпозиума 9-13 октября 2000. Москва. – М., 2000. – С. 13-16.

438. Пучков П.И., Казьмина О.Е. Религии современного мира. – М.: Изд-во УРАО, 1998. – 184 с.

439. Пырסיкова И. Подвижники (первые школы на территории Мордовии) // Политический вестник. – 1991. – № 4. – С. 38-40.

440. Пырסיкова И.Л. Монастыри Краснослободского уезда // Российская провинция: история, культура, наука. Материалы II-III Сафаргалиевских научных чтений. – Саранск, 1998. – С. 311-315.

441. Развитие атеизма в Мордовии. – Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1972. – 176 с.

442. Разгадов М. Пимбурские святыни // Столица С. – 1996. – 6 сентября.

443. Редько А. Нечистая сила в судьбах женщины-матери // Этнографическое обозрение. Кн. 40-41. – М., 1899. – № 1-2. – С. 54-131.

444. Резепов Е. Дочь книжника // Столица С. – 1997. – 24 января.

445. Религия и общество: Очерки религиозной жизни современной России / Отв. ред. и сост. С.Б. Филатов. – М., СПб.: Летний сад, 2002. – 488 с.

446. Республика разрушается с помощью православия // Эрзянь мас-тор. – 2003. – 29 мая.

447. Рождествин А.С. Н.И. Ильминский и его система инородческого образования в Казанском крае. – Казань: Типогр. Имп. ун-та, 1900. – 83 с.
448. Рождествин А.С. Родной язык как основа школьного обучения. – Казань: Типо-литогр. Имп. ун-та, 1903. – 19 с.
449. Рождествин А.С. Книги по обучению русскому языку в инородческой школе. Историко-критический обзор. – Казань: Типо-литогр. Имп. ун-та, 1905. – 38 с.
450. Романов Г. О начальном образовании инородцев. – Казань: Центральная типогр., 1915. – 17 с.
451. Романов Д.К. Русская православная церковь в первые годы советской власти // Православная община в XXI веке. Материалы Масловских региональных образовательных чтений. – 20 декабря 2001 г. – Саранск, 2002. – С. 180-184.
452. Романова С.А. Особенности формирования православно-языческого синкретизма мари // История христианизации народов Среднего Поволжья. – Чебоксары, 1988. – С. 67-75.
453. Руднев В.А. Коммунистическому быту – новые советские традиции // Вопросы преодоления религиозных пережитков в СССР. – М.; Л., 1966. – С. 158-176.
454. Русанов И. Мордовский молян // Пензенские епархиальные ведомости. Часть неофициальная. – 1868. – № 1. – С. 20-26.
455. Русинов Н.Д. Этническое прошлое Нижегородского Поволжья в свете лингвистики. – Н. Новгород: Изд-во «Нижний Новгород», 1994. – 202 с.
456. Русский миссионер у инородцев. – Спб.: Синодальная типогр., 1905. – 48 с.
457. Русское православие. Вехи истории. – М.: Политиздат, 1989. – 719 с.
458. Руцкий Т. Братство православных следопытов Мордовии – кто мы? // Следопыт. – 2002. – № 1. – С. 12.
459. Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. – М.: Наука, 1981. – 608 с.
460. Савельев А.И. Общность некоторых всемирных обычаев // Исторический вестник. – 1886. – № 6. – С. 669-678.
461. Савин О.М. Времен связующая нить. – Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1991. – 416 с.
462. Савин О. Судьбы и память. Историко-литературные документальные очерки. – Саранск, 2003. – 328 с.
463. Савкин В. На мордовском пчельнике // Известия ОАИЭ. Т. 20. Вып. 4-5. – 1904. – С. 192-198.
464. Садовникова Е.И. Педагогические учебные заведения Краснослободска в начале XX века // Исторические записки. – Пенза, 1998. – С. 289-306.
465. Сазонкин А. Темные и белые пятна «Акта вскрытия мощей Серафима Саровского» // Известия Мордовии. – 2003. – 5 марта. – С. 5.

466. Сакович Л.Г. Пастырский визит Святейшего Патриарха Московского и Всея Руси Алексия II в Мордовию // Я породнился с Мордовой. – Саранск: Тип. «Красный Октябрь», 2002. – С. 96-157.
467. Салмин А.К. Народная обрядность чувашей. – Чебоксары, 1994. – 339 с.
468. Самородов К.Т. Мордовская обрядовая поэзия. – Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1980. – 168 с.
469. Сандина Т.И. Развитие народного образования в Мордовии. – Саранск, 1969.
470. Сануков К. Финно-угорские народы России: проблемы национального идентитета // Abstracts. VI Icces World Congress Tampere, Finland 29 July – 3 August 2000. – Tampere, Finland. – 2000. – P. 373.
471. Сацердотов М. Древнейшие учебные заведения Пензенского края // Пензенские епархиальные ведомости. Часть неофициальная. – 1894. – № 7-8. – С. 304-315, 345-354.
472. Светлаков А. Еще нехристианские поминки // Руководство для сельских пастырей. – Т. 3. – Киев, 1863. – № 39. – С. 181-186.
473. Св. И. Несколько слов о суеверном обычае каждого прогонять скот через ров в некоторых мордовских селах и деревнях Инсарского уезда // Пензенские епархиальные ведомости. Часть неофициальная. – 1884. – № 17. – С. 4-7.
474. Севастьянова С.К. Материалы к «Летописи жизни и литературной деятельности патриарха Никона». – СПб.: Дмитрий Буланин, 2003. – 520 с.
475. Сергеев В. О педагогике христианской // Мордовия – 7 дней. – 1995. – 31 августа.
476. Сергушкин И. Под рок // Известия Мордовии. – 1994. – 12 августа.
477. Сергушкин И. Крещение под звуки электрогитар // Известия Мордовии. – 1996. – 1 октября.
478. Скворцов-Степанов И.И. Это было. 5-е изд. – М.: ГАИЗ, 1941. – 32 с.
479. С крестом или на кресте // Не дай бог! – 1996. – 1 июня.
480. Смирнов А. Деятельность Российского Библейского Общества в Казанском учебном округе // Православный собеседник. – 1910. – № 3-4. – С. 342-349, 456-466.
481. Смирнов А.П. Очерки древней и средневековой истории народов Среднего Поволжья и Прикамья. – М.: Изд-во АН СССР, 1952. – 270 с.
482. Смирнов Е.К. Очерк исторического развития и современного состояния Русской православной миссии. – Спб., 1904. – 96 с.
483. Смирнов И.Н. Черемисы. Историко-этнографический очерк. – Казань, 1889. – 212 с.
484. Смирнов И.Н. Мордва. Историко-этнографический очерк. – Казань: Типогр. Имп. ун-та, 1895. – 225 с.; Саранск: Тип. «Красный Октябрь», 2002. – 296 с.

485. Смирнов М.Ю. Православие // История религии. Лекции, прочитанные в Санкт-Петербургском университете. – СПб.: Изд-во «Лань», 1998. – С. 154-211.
486. Смирнова В.Б. Возникновение и развитие землевладения Саровского монастыря в XVIII – первой четверти XIX века // Вопросы аграрной истории Среднего Поволжья (XVII – начало XX в.). – Саранск. 1979. – С. 76-90.
487. Смирнова В.Б. Вклад русской интеллигенции в просвещение мордовского народа // Этнокультурные связи мордвы (дооктябрьский период). Межвуз. сб. науч. тр. – Саранск, 1988. – С. 97-113.
488. Смирнова В.Б. Монастырское землевладение на территории Мордовии и борьба с ним крестьян в XVII–XVIII вв. // Социально-экономическое положение трудящихся Среднего Поволжья (дооктябрьский период). Межвуз сб. науч. тр. – Саранск, 1989. – С. 4-21.
489. Смирнова Л.М. Крест. Краеведческие очерки (в двух книгах). – Нижний Новгород: «Дятловы горы», «Бегемот», 2001. – Кн. 1. – 288 с.; Кн. 2. – 248 с.
490. Смородина А. Народ мудрее своей интеллигенции // Саранские епархиальные ведомости. – 2002. – № 12. – С. 47-50.
491. Смыков Ю.И. Крестьяне Среднего Поволжья в период капитализма. – М.: Наука, 1984. – 232 с.
492. Смыков Ю.И. Культура крестьянства Среднего Поволжья в эпоху капитализма: основные задачи изучения // Крестьянское хозяйство и культура деревни Среднего Поволжья. – Йошкар-Ола. 1990. – С. 89-91.
493. Снегов А. Кадры для церкви // Известия Мордовии. – 1995. – 11 августа.
494. Снегова Т. Заботясь о здоровье тела, вначале исцели свой дух // Мордовия – 7 дней. – 1997. – 20 февраля.
495. Снежневский В.И. Кузьма – пророк мордвы-терюхан // Исторический вестник. – 1892. – № 10. – С. 124-146.
496. Снежницкий И. Поучения в день святителя и чудотворца Николая по случаю храмового праздника к прихожанам из мордвов // Пензенские епархиальные ведомости. Часть неофициальная. – 1870. – № 8, 10, 11. – С. 259-262, 322-327, 362-369.
497. Снежницкий И. Праздник «Петрооскос» – Петров молян в день св. апостолов Петра и Павла в мордовском селе К-се // Пензенские епархиальные ведомости. Часть неофициальная. – 1870. – № 22.
498. Снежницкий А. Мордовский праздник «Вермавы» («вербоного воскресения») и «Вирявы». (Заметки из дневника приходского священника) // Пензенские епархиальные ведомости. Часть неофициальная. – 1871. – № 19-20. – С. 588-597, 627-634.
499. Совет вам да согласие. Вып. 5. – Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1965. – 16 с.
500. Современная этническая культура финно-угров Поволжья и При-

уралья. – Йошкар-Ола: МарНИИ, 2002. – 140 с.

501. Соколов Б.М. Этнографическое изучение Саратовского края // Саратовский этнографический сборник. Вып. 1. – Саратов, 1922. – С. 3-28.

502. Соколова З.П. Культ животных в религиях. – М.: Наука, 1972. – 215 с.

503. Солдаткин М.П. Н.И. Ильминский и насаждение православия среди мордвы во второй половине XIX века // Исследования по истории Мордовской АССР. Труды НИИЯЛИЭ. – Вып. 47. – Саранск, 1974. – С. 47-72.

504. Солдаткин М.П. Мирно или насильно? // На перекрестке мнений. – Саранск, 1990. – С. 108-123.

505. Сомов В.А. Идеологический контроль в годы Великой Отечественной войны (1941-1945 гг.) // XII чтения памяти профессора С.И. Архангельского. Материалы международной конференции. – Ч. II. – Нижний Новгород, 2001. – С. 190-197.

506. Спасский Н.А. Просветитель инородцев Казанского края Н.И. Ильминский. – Самара: Типогр. Н.А. Жданова, 1900. – 376 с.

507. Стариков С.В., Левенштейн О.Г. Православные храмы и монастыри Марийского края. – Йошкар-Ола: Изд-во «Периодика Марий Эл», 2001. – 159 с.

508. Стеблин-Каменский М.И. Миф. Л.: Наука, 1976. – 104 с.

509. Степанов В.В. Духоборы в России: социальные и экономические проблемы адаптации этноконфессиональных групп // Вестник АН СССР. – 1991. – № 5. – С. 45-48.

510. Стреляный А. Черные дела «белых братьев» // Советская Мордовия. – 1993. – 9 июля.

511. Суперанский М.Ф. Начальная народная школа в Симбирской губернии. Историко-статистический очерк. – Симбирск, 1906.

512. Таймасов Л.А. Миссионерско-идеологическая деятельность православной церкви и противоцерковное движение чувашского народа в первой половине XIX века. – Самара, 1992. – 125 с.

513. Таймасов Л.А. Роль христианизации в утверждении власти царизма в Среднем Поволжье // Abstracts. VI Icces World Congress Tampere, Finland 29 July – 3 August 2000. – Tampere, Finland. – 2000. – P. 423-424.

514. Таймасов Л.А. Православная церковь и христианское просвещение народов Среднего Поволжья во второй половине XIX – начале XX века. – Чебоксары: Изд-во Чуваш. ун-та, 2004. – 524 с.

515. Таймасов Л.А. Христианское просвещение нерусских народов и этноконфессиональные процессы в Среднем Поволжье в последней четверти XVIII – начале XX века // Автореф. дис. ... докт. ист. наук. – Чебоксары, 2004. – 46 с.

516. Тепляков М.К. Состояние религиозности населения и отход верующих от религии в Воронежской области (1961-1964 гг.) // Вопросы преодоления религиозных пережитков в СССР. – М.; Л., 1966. – С. 31-52.

517. Терехин В. Отец Петр: «Всем нам необходимо покаяние...» // Мордовия – 7 дней. – 1999. – 20 мая.
518. Тимошина Т.Г. Культ отца и матери в народной педагогике мордвы // Финно-угорский мир: история и современность. Материалы II Всероссийской конференции финно-угроведов. – Саранск, 2000. – С. 322-324.
519. Тингаев В. Времен связующая нить (об основании сел Бугурусланского района, из истории, культуры эрзи и мокши). – Бугуруслан, 1994. – 52 с.
520. Титков Е.П., Никулин И.Н. Да светит свет Ваш пред людьми. Жизнь и судьба епископа Дамаскина. – Нижний Новгород: Изд-во ИФ Нижегород. ун-та, 1999. – 139 с.
521. Титов А.А. Рязанские епископы. Приложение к материалам для истории русской церкви. – М., 1891. – 46 с.
522. Титов А.А. Терюшевский бунт 1743-1745гг. // Русское обозрение. Т. 22. 1893. – № 8. – С. 745-762; № 9. – С. 304-318; № 10. – С. 799-814.
523. Титов В.Е. Православие. – М.: Политиздат, 1967. – 336 с.
524. Тихов А. Приход села Большого Терюшева Нижегородского уезда // Нижегородские епархиальные ведомости. Часть неофициальная. – 1896. – № 2. – С. 59-65.
525. Тихомиров И.С. О христианстве, как оно распространялось в пределах жителей Нижегородской епархии // Адрес-календарь Нижегородской епархии за 1888 г. – Нижний Новгород, 1888. – С. 961-998.
526. Тишков В.А. Межнациональные отношения в Российской Федерации. Доклад на заседании Президиума Российской Академии наук 23 февраля 1993 года. – М., 1993. – 72 с.
527. Тишков В.А. Очерки теории и политики этничности в России. – М.: Русский мир, 1997. – 532 с.
528. Тишков В.А. Этнология и политика. Научная публицистика. – М.: Наука, 2001. – 240 с.
529. Тишков В.А. Общество в вооруженном конфликте (этнография чеченской войны). – М.: Наука, 2001. – 552 с.
530. Тишков В.А. Российская этнология: статус дисциплины, состояние теории, направления и результаты исследований // Этнографическое обозрение. – 2003. – № 5. – С. 3-23.
531. Тишков В.А. Реквием по этносу: Исследования по социально-культурной антропологии. – М.: Наука, 2003. – 544 с.
532. Тишков В.А. О культурном многообразии // Этнографическое обозрение. – 2005. – № 1. – С. 3-22.
533. Тойдыбекова Л. Марийская языческая вера и этническое самосознание. – Joensuu, 1997. – 327 с.
534. Токарев С.А. Проблема происхождения и ранних форм религии // Вопросы философии. – 1956. – № 6.
535. Токарев С.А. Религиозные верования восточнославянских народов XIX – начала XX века. – М.: Изд-во АН СССР, 1957. – 164 с.

536. Токарев С.А. Этнография народов СССР. – М.: Изд-во Москов. ун-та, 1958. – 615 с.
537. Токарев С.А. Ранние формы религии и их развитие. – М.: Наука, 1964. – 399с.
538. Токарев С.А. Религия в истории народов мира. – М.: Изд-во пол-лит. лит-ры, 1965. – 623 с.
539. Толстой М.В. История Русской Церкви. – М., 1999. – 600 с.
540. Троицкий С. Заметки о мордве-мокшанах // Нижегородский сборник. Т. 1. – Нижний Новгород, 1867. – С. 219-220.
541. Т-ский А. Мое жите-бытье в селе К-с (из воспоминаний священника) // Пензенские епархиальные ведомости. Часть неофициальная. – 1870. – № 1. – С. 16-22.
542. Успенский Г.И. Полное собрание сочинений. – Т. 8. – М.: Академия наук СССР, Институт русской литературы, 1949. – 646 с.
543. Ушинский К.Д. Лекции в Ярославском лицее // Собр. соч. в 10 т. Т. 1. – М.-Л., 1948. – С. 51-120.
544. Федоренко С. Народ на войне. Фронтовые записи. – Киев, 1917.
545. Федоренко Ф. Секты, их вера и дела. – М.: Политиздат, 1965. – 360 с.
546. Федорова М.В. Славяне, мордва и анты (к вопросу о языковых связях). – Воронеж: Изд-во Воронежского ун-та, 1976. – 86 с.
547. Федоров В.А. Культура и быт пореформенной средневожской деревни по материалам Этнографического бюро В.Н. Тенишева // Крестьянское хозяйство и культура деревни Среднего Поволжья. – Йошкар-Ола, 1990. – С. 92-100.
548. Федоров И.С. Этнограф Ауновский и его деятельность среди мордвы // Литературная Мордовия. – 1955. – № 10 (14). – С. 228-233.
549. Федотова О., Малоземова М. Хоре кришна, хоре рома? // Вечерний Саранск. – 1996. – 5 сентября.
550. Федянович Т.П. Свадебные обряды мордвы-эрзи Татарской, Чувашской и Башкирской АССР // Материалы по археологии и этнографии Мордовии. – Саранск, 1974. – С. 110-121.
551. Федянович Т.П. Обряды при наречении имени у мордвы // Ономастика Поволжья. Вып. 4. – Саранск, 1976. – С. 42-47.
552. Федянович Т.П. Семейные обычаи и обряды финно-угорских народов Урало-Поволжья. М.: Координационно-методический центр прикладной этнографии Института этнологии и антропологии РАН, 1997. – 183 с.
553. Феоктистов А.П. Мордовские языки и диалекты в историко-этнографической литературе XVII – XVIII веков // Очерки мордовских диалектов. Т. 2. – Саранск, 1963. – С. 3-36.
554. Феоктистов А.П. Истоки мордовской письменности. – М., 1968. – 99 с.
555. Феоктистов А.П. Очерки по истории формирования мордовских письменно-литературных языков. – М.: Наука, 1976. – 259 с.

556. Феоктистов А.П. Национальные основы мордовских литературных языков // Мордовское просветительство: истоки, проблемы, направления развития. Материалы научной конференции, посвященной 140-летию со дня рождения А.Ф. Юртова и 130-летию со дня рождения М.Е. Евсевьева 11 марта 1994 г. Ч. 1. – Саранск, 1995. – С. 14-20.
557. Филатов С., Щипков А. Язычество. Рождение или возрождение? // Дружба народов. – 1994. – № 11-12. – С. 176-187.
558. Филатов С., Щипков А. Сотая епархия. Последний языческий народ Европы // Независимая газета. – 1994. – 17 марта.
559. Филатов С., Щипков А. Эрзянки молятся Инешкипазу // Эрзянь мастор. – 1995. – 14 апреля.
560. Филатов С., Щипков А. Языческий вызов христианству // Дружба народов. – 1996. – № 3. – С. 138-147.
561. Филатов С. Поволжье: 350 лет религиозного плюрализма // Дружба народов. – 1999. – № 8. – С. 123-131.
562. Филатов С. Религиозная жизнь Поволжья. Прагматичное христианство // Религия и общество. Очерки религиозной жизни современной России. – М.-СПб., 2002. – С. 58-74.
563. Филиппов Г. Мордва-христиане. Из жизни с. Мордовские Каратан и дер. Менситово Тетюшского уезда Казанской губернии (историко-этнографический очерк). – Казань, 1914. – 10 с.
564. Филиппов С.А. Социально-гуманитарная деятельность прихода Русской православной церкви в конце XIX – начале XX века (по материалам Самарской епархии) // Автореф. дис. ...канд. ист. наук. – Самара, 2002. – 20 с.
565. Фирсов Н.А. Положение инородцев в Московском государстве // Ученые записки Казанского Императорского университета. – Вып. 2. – Казань, 1866. – С. 166-310.
566. Фирсова И.А. Становление и основные тенденции развития системы школьного образования в Мордовии // Автореф. дис. ...канд. ист. наук. – Саранск, 1998. – 20 с.
567. Фукс К. Поездка из Казани к мордве Казанской губернии в 1839 г. // Журнал Министерства внутренних дел. – Ч. 33. – Спб., 1839. – № 10. – С. 85-118.
568. Фуров В.Г. Советское социалистическое государство и церковь (к 50-летию Декрета «Об отделении церкви от государства и школы от церкви») // Вопросы научного атеизма. – Вып. 5. – М., 1968. – С. 7-45.
569. Халиков А.Х. Татарский народ и его предки. – Казань: Татарское кн. изд-во, 1989. – 222 с.
570. Харлампович К.В. Материалы к истории Казанской духовной семинарии // Известия Общества истории, археологии и этнографии при Казанском университете. – Т. 19. Вып. 3-4. – Казань, 1902. – С. 1-214.
571. Харлампович К.В. Первые учителя Казанской учительской семинарии // Известия Общества истории, археологии и этнографии при Казан-

ском университете. – Т. 20. Вып. 4-5. – Казань, 1904. – С. 200-208.

572. Харлампович К.В. Казанские новокрещенские школы. – Казань, 1905. – 91 с.

573. Харлампович К.В. П.П. Масловский и его переписка с Н.И. Ильминским (материалы для истории русской миссии). – Казань: Типо-литограф. Имп. ун-та, 1907. – 129 с.

574. Хвощев А.Л. Очерки по истории Пензенского края. – Пенза, 1922. – 190 с.

575. Хитров И. Историко-статистическое описание Тамбовской епархии. – Тамбов, 1940. – 124 с.

576. Христианизация народов Среднего Поволжья и ее историческое значение. Материалы региональной научной конференции. – Йошкар-Ола, 2001.

577. Хрусталева А. Очерк распространения христианства между иноверцами Казанского края. – Казань, 1874. – 100 с.

578. Царицын А.К. Кому нужна политика аполитичности // Русский рубеж. Православно-монархический вестник. – 2002. – № 1(6). – С. 4-8.

579. Церковные школы Пензенской епархии на Всероссийской школьной выставке // Пензенские епархиальные ведомости. Часть неофициальная. – 1909. – № 9. – С. 365-376.

580. Церковь в истории России. – М.: Наука, 1967. – 336 с.

581. Церковь Христова / Сост. И.М. Косов. – Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1991. – 400 с.

582. Цыпин В., протоиерей. История Русской Православной Церкви. 1917-1990. – М.: Хроника, 1994. – 253 с.

583. Цыпин В., протоиерей. Русская Православная Церковь. 1925-1938. – Изд. Сретенского монастыря, 1999.

584. Чагин Г.Н. Роль православия в освоении русскими Урала // Православие и культура этноса. Тезисы докладов Международного научного симпозиума. 9-13 октября 2000. Москва. – М., 2000. – С. 48-49.

585. Человек родился. – Вып. 4. – Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1965. – 24 с.

586. Чемерисский Н.А. Изъятие в 1922 г. церковных ценностей для помощи голодающим // Вопросы истории религии и атеизма. – Т. 10. – М., 1962. – С. 186-212.

587. Черкасова М.С. Вотчина Троице-Алатырского монастыря в XVII – начале XVIII в. // Марийский археографический вестник. – 2002. – № 13. – С. 4-12.

588. Чернявский А. Союз русского народа по материалам Чрезвычайной следственной комиссии. – Л., 1929.

589. Чернявский Н. Оренбургская епархия в прошлом и настоящем. Вып. 1. // Труды Оренбургской УАК. – Вып. 7. – 1900. – 346 + VI с.

590. Четвергов Е. Христоскак аволь минек пазось! // Эрзянь правда. – 1992. – 15 августа.

591. Четвергов Е. Та религия была очень интересной // Вечерний Саранск. – 1996. – 25 июля. – С. 15.
592. Чешко С.В. Человек и этничность // Кто мы в современном мире. – М., 2000. – С. 324-344.
593. Чешко С.В. Перепись населения: кого считать и как считать? // Этнографическое обозрение. – 2000. – № 4. – С. 82-90.
594. Чиняев Н.И. XXIV съезд КПСС и задачи по усилению атеистического воспитания трудящихся // Пропаганда, религия, атеизм. – Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1972. – С. 3-19.
595. Чиряева В. До всего есть дело // Женские советы за работой. – Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1962. – С. 58-61.
596. Чичерина С.В. Положение просвещения у приволжских инородцев. – Спб.: Типогр. М. Стасюлевича, 1906. – 112 с.
597. Чичерина С.В. Как началось дело просвещения восточных инородцев. – Спб.: Сенатская типогр., 1907. – 92 с.
598. Что такое сектанты и чего они хотят? / Вып. 1. – М.: Посредник, 1906. – 154 с.
599. Чубриков В. Серафим Саровский // Советская Мордовия. – 1993. – 10 июня.
600. Чуватова Н.Е. Нравственное значение воскресных школ // Православная община в XXI веке. Материалы Масловских региональных образовательных чтений. 20 декабря 2001 г. – Саранск, 2002. – С. 210-214.
601. Шамаро А. О чем умалчивает церковный календарь. – М.: Московский рабочий, 1964. – 245 с.
602. Шамаро А. У последних прыгунов // Наука и религия. – 1964. – № 9. – С. 43-44.
603. Шаракин В.М. Пензенский край в конце XVII – начале XVIII века // Из истории области. Очерки краеведов. – Вып. III. – Пенза, 1992. – С. 85-91.
604. Шахнович М.И. Первобытная мифология и философия. Предыстория философии. – М.: Наука, 1971. – 240 с.
605. Шевченко М.Д. Роль семейных традиций в наследовании религиозных пережитков детьми и подростками // Вестник Московского университета. – Серия VIII. Философия. – 1966. – № 2. – С. 30-37.
606. Шейнман М.М. Обновленческое течение в русской православной церкви после Октября // Вопросы научного атеизма. – Вып. 2. – М., 1966. – С. 41-64.
607. Шестаков А.В. Устранение влияния религии и церкви в первые годы Советской власти (1917-1923 гг.) // Труды кафедр общественных наук. – Вып. 1. – Барнаул, 1966. – С. 129-156.
608. Шестаков П.Д. Еще несколько слов об образовании инородцев // Журнал Министерства народного просвещения. – 1867. – Ч. 135. – С. 253-273.
609. Шестаков П.Д. К вопросу об устройстве училищ для инородческих детей Казанского учебного округа. – Спб., 1867. – 33 с.

610. Шестаков П.Д. Заметка о влиянии русского языка на языки ино-родческие. – Казань, 1874. – 4 с.
611. Шибаков Н.И. Деревянная скульптура мордвы. – Саранск, 1980.
612. Шилов Н.В. Этноконфессиональные процессы в Мордовии (XIX-XX вв.) // Автореф. дис. ... канд. ист. наук. – М., 1997.
613. Шилов Н.В. Кабаево – село особенное // Финно-угорский мир: история и современность. Материалы II Всероссийской конференции финно-угроведов. – Саранск, 2000. – С. 310-312.
614. Шишлонов А. Ковылкино – второй Иерусалим или явление «Христа» через трагедию 1919 года // Столица С. – 1995. – 17 ноября.
615. Штернберг Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии. – Л., 1936.
616. Шукшина Т.И. Становление и функционирование учебной литературы для мордовских школ в 60-е гг. XIX в. – начале 20-х гг. XX в. // Современные проблемы психолого-педагогических наук. – Вып. 12. – Саранск, 1999. – С. 13-18.
617. Шукшина Т.И. Содержание образования в мордовской школе 20-х гг. XX в.: ломка ценностных оснований // Православная община в XXI веке. Материалы Масловских региональных образовательных чтений. 20 декабря 2001 г. – Саранск, 2002. – С. 223-226.
618. Щапов А. Лука Конашевич // Православный собеседник. – 1858. – № 3. – С. 463-472.
619. Щелкачев А.В. Новая и новейшая история Русской православной церкви. Православный Свято-Тихоновский Богословский институт. 1997-1999. – 88 с.
620. Щербинкина В.Г. Человек родился // Новые обряды в жизнь. – Саранск, 1980. – С. 12-27.
621. Этничность и этноконфессиональная традиция в Волго-Уральском регионе России. Сб. статей. – М.: Московский центр Карнеги, 1998. – 124 с.
622. Этнология религии чувашей. – Вып. 1. – Чебоксары, 2003. – 160 с.
623. Этнос, культура, человек: Материалы международной научной конференции. К 60-летию доктора исторических наук В.Е. Владыкина. – Ижевск: Изд-во АНК, 2003. – 504 с.
624. Эфиоров А.Ф. Нерусские школы Поволжья, Приуралья и Сибири. Исторические очерки. – М.: Учпедгиз, 1948. – 280 с.
625. Юрченков В.А. Хронограф. – Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1991. – 368 с.
626. Юрченков В. Саровонь монастыресь // Сятко. – 1993. – № 7-8. – С. 43-46.
627. Юрченков В.А. Саровский монастырь: трудные 20-е годы // Саранские епархиальные ведомости. – 1993. – № 7-9. – С. 54-95.
628. Юрченков В.А. Масторава: основные тенденции развития // Эт-

нографическое обозрение. – 1994. – № 1. – С. 15-23.

629. Юрченков В.А. Взгляд со стороны. – Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1995. – 288 с.

630. Юрченкова Н.Г. М.П. Модератов – священник и просветитель // Мордовское просветительство: истоки, проблемы, направления развития. – Ч. 2. – Саранск, 1995. – С. 15-17.

631. Юрченкова Н.Г. Мифология в культурном сознании мордовского этноса. – Саранск: Изд-во Мордов. ун-та, 2002. – 156 с.

632. Ягодинский И. Краткий очерк современного религиозно-нравственного состояния прихожан сел IV благочиннического округа Инсарского уезда // Пензенские епархиальные ведомости. Часть неофициальная. – 1894. – № 15-16. – С. 682-695, 722-731.

633. Яковенко И.Г. Православие и исторические судьбы России // Общественные науки и современность. – 1993. – № 1. – С. 58-67.

634. Яковлев Г. Религиозные обряды черемис. – Казань, 1889. – 87 с.

635. Яковлев И.А. Краткая заметка об инордцах Волжско-Камского края. – Симбирск, 1897. – 11 с.

636. Якушкин Е.И. Заметки о влиянии религиозных верований и предрассудков на народные юридические обычаи и понятия // Этнографическое обозрение. – 1891. – № 2. – С. 1-19.

637. Ямашкина Р.Н. Деятельность культурно-просветительных учреждений Мордовии (1928-1941 гг.) // Автореф. дис. ...канд. ист. наук. – Саранск, 1998. – 20 с.

638. Яналов В.Г. Финно-угорский мир на пороге XXI века // Дружба народов. – 1999. – № 1. – С. 171-176.

639. Ярославский Е.М. Как вести антирелигиозную пропаганду. – М.: «Безбожник», 1925. – 96 с.

640. Ярославский Е.М. Борьба за преодоление религии. – М.: ГАИЗ, 1935. – 417 с.

641. Ярославский Е.М. О религии. – М.: Госполитиздат, 1957. – 640 с.

642. Ярыгин А.Ф. Современные проявления дохристианских верований марийцев. – Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1976. – 72 с.

643. Яшкин И.А. Мордовская социалистическая нация – детище Октября. – Саранск, 1978. – 176 с.

644. 100-летие прославления Преподобного Серафима Саровского // За единую Россию. – 2003. – 8 августа. – С. 1.

645. Hamalainen A. Mordvalaisten, tseremissien ja haatovoïsta // Journal de la Societe Finno-Ougrienne. XIX. – 1915.

646. Hamalainen A. Das kultische Wachsfeuer der Mordwinen und Tscheremissen // Journal de la Societe Finno-Ougrienne. XLVIII. – 1936-37. – 158 s.

647. Harva U. Die religiosen Vorstellungen der Mordwinen. – Helsinki, 1952. – 421 s.

648. Holmberg U. Die Wassergottheiten der finnisch-ugrischen Volker //

ные ведомости

СМИ – Средства массовой информации

СНГ – Содружество независимых государств

СНК – Совет Народных Комиссаров

СХПК – Сельскохозяйственный производственный кооператив

ТГВ – Тамбовские губернские ведомости

ТЕВ – Тамбовские епархиальные ведомости

УПТМН – Устно-поэтическое творчество мордовского народа

ЦГА РМ – Центральный государственный архив Республики Мордовия

ЦДНИ РМ – Центр документации новейшей истории Республики Мордовия

ЦК РКП (б) – Центральный Комитет Российской коммунистической партии (большевиков)

ЦПШ – Церковно-приходская школа

ЭО – Этнографическое обозрение

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3
Мордва как народ	6
Источники и историография	25
ДОХРИСТИАНСКИЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ ВЕРОВАНИЯ И ОБРЯДЫ	49
Верования и обряды, связанные с животными.....	51
Верования и обряды, связанные с растениями.....	53
Верования и обряды, связанные с лесом	57
Верования и обряды, связанные с землей.....	62
Верования и обряды, связанные с водой	66
Верования и обряды, связанные с ветром.....	71
Верования и обряды, связанные с огнем	73
Верования и обряды, связанные с жилищем и хозяйственными постройками	77
Верования и обряды, связанные с небесными телами и явлениями	84
Верования и обряды, связанные с умершими	88
Возникновение веры в верховного бога	102
МАГИЧЕСКИЕ КОЛДОВСКИЕ ОБРЯДЫ	112
Лечебная магия (знахарство)	112
Предохранительная магия.....	117
Вредоносная магия (порча).....	119
Любовная (половая) магия	122
Хозяйственная магия	124
Другие виды магии	125
ДОХРИСТИАНСКИЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРАЗДНИКИ	127
Зимний цикл	129
Весенне-летний цикл	132
Осенний цикл	139
ВЕРОВАНИЯ И ОБРЯДЫ МОРДВЫ В СРАВНЕНИИ С ТАКОВЫМИ У ДРУГИХ ФИННО-УГОРСКИХ НАРОДОВ ПОВОЛЖЬЯ	142
ХРИСТИАНИЗАЦИЯ МОРДВЫ	151
Начало крещения	151
Терюшевское восстание 1743-45 годов	158
Кузьма Алексеев - религиозный реформатор.....	166
Подготовка миссионеров.....	169

Система Н.И. Ильминского и ее реализация у мордвы	183
РЕЛИГИОЗНАЯ ЖИЗНЬ МОРДВЫ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX - НАЧАЛЕ XX ВЕКА	239
Мордовское язычество	240
Православие и православно-языческий синкретизм.....	258
Сектантство	290
Свободомыслие в мордовском фольклоре.....	310
Церковь в условиях нарастания безбожия и революционного движения	315
РЕЛИГИОЗНАЯ ЖИЗНЬ МОРДОВСКОГО НАРОДА В ГОДЫ СОВЕТСКОЙ ВЛАСТИ	325
Политика Коммунистической партии и Советского государства в отношении к религии и церкви.....	325
Религиозная жизнь мордвы в 1917 – 1950-е годы.....	359
Уровень религиозности мордвы в период «развитого социализма»	389
ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНАЯ СИТУАЦИЯ У МОРДВЫ В ПОСТСОВЕТСКИЙ ПЕРИОД.....	399
Рост влияния религии и церкви	399
Саранская и Мордовская епархия, ее деятельность.....	427
Религия и национальные движения.....	438
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	469
БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК.....	479
СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ	529

5002

МОКШИН Н.Ф., МОКШИНА Е.Н.

МОРДВА И ВЕРА

Книга издается в авторской редакции

Подписано к печати 14.06.05. Формат 60x84 ^{1/16}. Бумага офс. № 1. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 30,92. Уч.-изд. л. 29,08. Заказ № 2909. Тираж 500 экз.

Отпечатано в полном соответствии с качеством предоставленных оригиналов
в ГУП РМ «Республиканская типография «Красный Октябрь»
430000, г. Саранск, ул. Советская, 55а.







