

Е. М. Главацкая, А. В. Беспкойный
**ПРАВОСЛАВИЕ И ТРАДИЦИОННАЯ РЕЛИГИОЗНОСТЬ
 МАНСИ В КОНЦЕ XIX — НАЧАЛЕ XX вв.:
 ПЕРЕКРЕСТКИ КУЛЬТУРНОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ***

Период конца XIX — начала XX вв. характеризовался завершением более чем трехсотлетнего процесса православной колонизации территорий Северного Урала, которую было бы любопытно рассмотреть в контексте методологии «антропологии движения». В этом случае миссионерская деятельность Русской Православной Церкви будет представлена как один из методов социального движения, а миссионеры и миссионерские институты — в качестве действующих лиц и катализаторов этого движения.¹ Активный период «глобальной» православной колонизации Урала силами миссионеров Тобольской и Вятской епархий был завершён в конце XVIII в. Вероятно, поэтому миссионерская деятельность Русской Православной Церкви на Урале в интересующий нас период — конец XIX — начало XX вв. — редко становилась объектом научного исследования. Из дореволюционных изданий единственной научной работой, затрагивающей этот феномен, является монография В. Павловского.² Что касается современных исследований, то подготовка коллективного труда «История Екатеринбургской епархии» в 2010 г. сделала очевидным факт недостаточной изученности этой темы, что и отразилось на степени полноты текста.³ Обращение к феномену религи-

озного взаимодействия на территории Урала в конце XIX — начале XX вв. стало целесообразным и возможным в значительной степени благодаря публикации Екатеринбургских епархиальных ведомостей и аннотированного указателя к ним,⁴ являющихся редким и потому малоизученным историческим источником.

*Православная миссия и эволюция
 религиозного ландшафта манси*

К началу XIX в. большая часть народов Урала была крещена и приняла православие в той или иной степени. Те, кто предпочел сохранить свои религиозные традиции, переселились в северные, труднодоступные районы или на юг, в зону влияния ислама. В результате в конце XVIII в. на юге Урала обозначилась граница, за пределами которой доминирующим стал ислам, а на севере — граница распространения православия, за пределами которой продолжала относительно благополучно бытовать традиционная религиозность манси с присущим ей религиозным ландшафтом.⁵

Присутствие православия на территориях проживания оседлых манси обозначалось наличием традиционных маркеров — часовен и церквей, — а также созданием приходов. Православие постепенно все глубже внедрялось в их жизнь, о чем свидетельствовало развитие церковного строительства, порой происходившее по их инициативе и при их финансовой поддержке. На деньги прихожан-манси были, в частности, построены: церковь во имя Ильи Пророка в селе Гари (1840 г.), прихожане которой просили в 1861 г. произвести ее ремонт; каменная церковь Преображения Господня в селе Табаринском (освящена в 1866 г.); часовня во имя Введения во Храм Пресвятой Богородицы с переносным престолом в Пауло-Устинском приходе (1870 г.).⁶ В конце XIX в. для новокрещенных манси имелись также церкви: Христорождественская в селе Кошутском; во имя Вхо-

¹ Подробно о колонизации как методе социального движения и его действующих лицах см.: Головнёв А. В. Колонизация в антропологии движения // Урал. ист. вестн. 2009. № 2 (23). С. 4–14.

² Павловский В. Вогулы. Казань, 1907.

³ См.: Нечаева М. Ю., Главацкая Е. М., Мангилева А. В. Религиозные общественные организации и православная миссия // История Екатеринбургской епархии. Екатеринбург, 2010. С. 368–408.

*Главацкая Елена Михайловна — д.и.н., профессор кафедры археологии и этнологии Уральского федерального университета (г. Екатеринбург)
 E-mail: Elena.glavatskaya@usu.ru*

*Беспкойный Александр Викторович — соискатель кафедры археологии и этнологии Уральского федерального университета (г. Екатеринбург)
 E-mail: trouble@shadrinsk.net*

* Исследование проводилось при финансовой поддержке гранта РГНФ № 11-01-00317а «Эволюция религиозного ландшафта Урала в конце XIX–XX вв.: историко-культурный атлас»

⁴ См.: Нечаева М. Ю. Екатеринбургские епархиальные ведомости. 1886–1917 гг.: аннот. библиогр. указ. Екатеринбург, 2009.

⁵ См.: Главацкая Е. М. Православная колонизация и изменение религиозного ландшафта Урала в XVIII в. // Урал. ист. вестн. Екатеринбург, 2009. № 2 (23). С. 109.

⁶ См.: Павловский В. Указ. соч. С. 223, 224.

да Господня в Иерусалим — в селе Чернавском; Знамения Божьей Матери — в селе Шабура; Архистратига Божия Михаила — в селе Пельымском; Божоявленская — в селе Катковском; Всемилоостивого Спаса — в селе Верх-Пельымском.⁷ Для нужд окрещенных лозьвинских манси в 1879 г. была построена церковь в деревне Лача.

Территориально большинство манси принадлежало к самому отдаленному северному приходу Екатеринбургской епархии, центр которого находился в селе Никито-Ивдель (современный г. Ивдель Свердловской обл.). Деревянный однопрестольный храм в селе Никито-Ивдель был построен в 1852 г. для работников прииска и освящен во имя Никиты исповедника.⁸

Рост национального самосознания в России в последней четверти XIX в. вызвал оживление миссионерской деятельности Русской Православной Церкви, что, в свою очередь, активизировало и пастырско-миссионерскую деятельность в среде манси. Организационно этот процесс отразился в открытии в 1885 г. Екатеринбургской епархии, в структуре которой через год был создан Комитет Православного миссионерского общества. Именно он осуществлял планирование, руководство и организовывал финансирование миссионерской деятельности среди манси. Для утверждения православия среди оседлых манси в четырех деревнях были созданы «вогульские школы грамоты»: в 1887 г. — в деревне Лаче; в 1888 г. — в Лапаевой; в 1890 г. — в Митяевой и в 1891 г. — в Петровой.⁹ Согласно сведениям из ежегодных отчетов Комитета, школы эти активно действовали, вовлекая в свою орбиту значительное число детей манси на протяжении более чем десяти лет. Уже в 1907 г. Комитет счел, что школы выполнили свои миссионерские функции, к тому же манси почти утратили свой язык, обрусели и были переведены в разряд государственных крестьян. В связи с этим все четыре школы были переданы в ведомство Епархиального училищного совета.¹⁰

Что касается манси-кочевников, то, даже будучи крещеными, они избегали отдавать

детей в школы из опасения, что, обученные грамоте, юноши будут обязаны нести воинскую повинность. Таким образом, основную роль в поддержании православия среди кочевого населения Урала продолжали играть приходские священники, и от их активности и усердия зависел успех миссии. Манси-кочевники проживали в северных труднодоступных районах Екатеринбургской епархии, удаленных от основных центров, что осложняло работу священников с прихожанами. В связи с этим Комитет Православного миссионерского общества начиная с 1892 г. выделял ежегодное пособие священникам, в чьих приходах проживали манси, с тем, чтобы миссионеры повысили свою мобильность и сами посещали юрты кочевников — не менее пяти раз в год.

Конец XIX в. характеризовался появлением нового поколения миссионеров, работавших среди манси, ярким представителем которого явился Афанасий Поздняков — священник Никито-Ивдельского прихода. Он был знаком с бытом и языком манси, старался заинтересовать их и приучить к церкви. Манси часто приезжали к нему в Никито-Ивдель в Петров пост для говения, и, по свидетельству очевидцев, именно в этот период появились «набожные старики» среди манси. Так, пожилой «истинно верующий» манси Николай Нерин, по словам священника А. Н. Гаряева, в 1909 г. помнил, что получал причастие у Афанасия Позднякова, и характеризовал его «емас патька Апанасей» (хороший батюшка Афанасий). Николай «добросовестно и с усердием» исполнил обязательство поговеть, исповедался А. Гаряеву и получил причастие.¹¹

Большую роль в распространении христианской религиозности среди манси-кочевников сыграл Александр Сильвестров, назначенный в Никито-Ивдельский приход в 1892 г. Он ревностно исполнял свои функции, связанные с утверждением православия на Северном Урале, совершая в год по несколько поездок в юрты к манси, летом — на лодке, а зимой — на оленях. Согласно его сообщению, многие манси соглашались венчаться, практически все исповедовались и принимали причастие во время таких визитов. Священник проводил беседы с манси, пользуясь помощью переводчика, сопровождавшего его во время поездок. Рассказывая о важности посе-

⁷ Там же. С. 137.

⁸ См.: Приходы и церкви Екатеринбургской епархии. Братства св. праведного Симеона Верхотурского чудотворца. Екатеринбург, 1902. С. 310.

⁹ Павловский В. Указ. соч. С. 157.

¹⁰ См.: Отчет екатеринбургского епархиального комитета Православного миссионерского общества за 1907 г. // Екатеринбургские епархиальные ведомости (далее — ЕЕВ). Офиц. отд. 1908. № 34. С. 410–427.

¹¹ Гаряев А. Н. Миссионерская поездка священника походной церкви, инородческого миссионера, Арк. Гаряева // ЕЕВ. 1910. Неофиц. отд. № 29. С. 601.

щения храма и получения причастия, Александр Сильвестров рассчитывал, что его прихожане-кочевники постепенно сами почувствуют потребность в регулярных посещениях церкви и участие в православных ритуалах станет частью их жизни.¹²

Согласно наблюдениям Александра Сильвестрова, манси его прихода ежегодно в середине июля приплывали к Никито-Ивделю для исполнения таинств крещения, покаяния и евхаристии. Но, по мнению священника, исполняли они таинства, «не осознавая важности». В 1893 г. он отметил, что уже на следующий после литургии день все прибывшие манси были в состоянии сильного алкогольного опьянения, несмотря на предупреждение не пить после причастия.¹³ Не отказываясь от православных обрядов, крещеные манси, по свидетельству А. Сильвестрова, продолжали совершать ритуальные действия в рамках своей традиционной религиозности. Так, в 1893 г. манси Никито-Ивдельского прихода закупили 7 лошадей, несколько цветных платков, отрезки тканей и принесли все это в жертву своему божееству.¹⁴

По мнению священника, одного визита манси в церковь было недостаточно для того, чтобы ощущать влияние православия в течение всего года. Для более успешного приобщения крещеных кочевников к православию А. Сильвестров предлагал наполнить их религиозный ландшафт как можно большим числом православных элементов. Поскольку сами манси приезжать в церковь чаще раза в год не собирались, священник предложил отправлять к ним в юрты для проведения службы вместе с миссионером-священником специальную походную церковь. Кроме того, Александр Сильвестров предлагал построить небольшие часовни для молитв в подходящих для этого местах.¹⁵ Такая практика активно использовалась на Урале в XVIII в., в процессе массовой христианской колонизации края.¹⁶ Наконец, учитывая, что лишь незначительная часть манси знала русский язык, священник счи-

тал необходимым проводить богослужение по служебным книгам, переведенным на язык манси.¹⁷

Александр Сильвестров ощущал, что его работа по продвижению православия в районы проживания манси-кочевников давала определенные результаты. По его мнению, благодаря беседам и совершению таинств непосредственно в юртах в 1894 г. манси воздержались от жертвоприношения своему божееству. (Мнение это, правда, было основано только на том, что тогда манси не покупали в Никито-Ивделе лошадей для жертвоприношения.)¹⁸

Священник использовал любую возможность для продвижения православных артефактов в быт кочевников. В 1895 г. А. Сильвестров вез около 150 крестиков на разноцветных шелковых шнурах и маленькие финифтяные образки для подарков женщинам и детям манси. Кроме того, для раздачи кочевникам предназначалось несколько небольших — 10×7 см — живописных образков Спасителя, Божьей Матери и ряда святых. Большая — 27×22 см — живописная икона Святителя Николая была предназначена в подарок мансийскому сотнику Еремее Степановичу Бахтиярову за его «услуги и содействие». Именно благодаря распоряжительности и усердию Е. С. Бахтиярова, почти все лозьвинские манси были собраны для исповеди и причастия в предыдущем 1894 г.¹⁹

Так же успешно для А. Сильвестрова прошло посещение лозьвинских манси и в 1896 г. По предварительному оповещению через выбранного старосту в юрте Тошемской были собраны кочевые манси, проживавшие в бассейнах рек Вижая и Тошемки. По сведениям Комитета, священник посетил все поселки, расположенные вдоль этих рек, и в каждом проводил «молебен с запевами» Спасителю, Божьей Матери и тем святым, имена которых носили главы семейств, а также совершал таинства. В новых юртах им были проведены водосвятные молебны. В 1897 г. Александр Сильвестров совершил две поездки по юртам кочевых манси: одну — летом, другую — в конце декабря, вместе со священником Петром Маминым. По их словам, манси молились на коленях, «с осо-

¹² См.: Отчет о деятельности Екатеринбургского епархиального комитета Православного миссионерского общества за 1893 г. // ЕЕВ. 1894. Офиц. отд. № 12. С. 289, 290.

¹³ См.: Сильвестров А. Отчет никитоивдельского священника Александра Сильвестрова о поездках к вогулам, кочующим по рекам: Вижая, Тошемке и Лозье в течение 1893 года // ЕЕВ. 1894. Офиц. отд. № 13. С. 318.

¹⁴ Там же. С. 320.

¹⁵ Там же. С. 321.

¹⁶ См.: Главацкая Е. М. Указ. соч. С. 105, 108.

¹⁷ См.: Сильвестров А. Указ. соч. С. 321.

¹⁸ См.: Отчет о деятельности Екатеринбургского епархиального комитета Православного миссионерского общества за 1894 г. // ЕЕВ. 1895. Офиц. отд. № 13–14. С. 365, 366.

¹⁹ См.: Отчет о деятельности Екатеринбургского епархиального комитета Православного миссионерского общества за 1895 г. // ЕЕВ. 1896. Офиц. отд. № 11–12. С. 260, 261.

бым усердием и младенчески чистою верою, ставя перед образами дорогие свечи (от 3 до 5 рублей)».²⁰

Николай Хлынов, назначенный священником в приход Никито-Ивдельской церкви в 1898 г., продолжил практику ежегодных поездок по юртам манси, расположенным в бассейнах рек Тошемки и Вижая, а с 1900 г. распространил ее и на манси реки Лозьвы. К этому времени священник уже имел в своем распоряжении походную церковь с иконостасом, престолом и жертвенником, которая была подготовлена в марте 1898 г. Передавая походный храм, члены Комитета рассчитывали, что среди кочевников вскоре «воздвигнется постоянный храм к прославлению имени Божия».²¹

Духовным наставлением манси активно занимался и священник походной церкви П. Мамин, приписанный к приходу Нижне-Туринской церкви, и это, по мнению священника, было неудобно: походная церковь находилась слишком далеко от поселений манси, а необходимость заботиться еще и о духовных нуждах работников прииска не позволяла сосредоточиться на работе с кочевниками. По просьбе священника П. Мамина и манси села Лача, причт походной церкви был переведен к ним в село. Причт получил право посещать деревни Митяеву, Горную, Арию, Ивашкову, Екатерининки, поселения кочевников, а также лозьвинских манси, которые относились к Сартынтинскому приходу Тобольской епархии.

Однако даже наличие походной церкви не решало проблемы проведения полноценных богослужений. Установить иконостас, престол и жертвенник внутри небольших по размеру жилищ манси было невероятно сложно. К тому же походная церковь, которую священники перевозили от юрты к юрте, была тяжелым (около 300 кг) и чрезвычайно громоздким грузом, что усложняло и без того нелегкое передвижение в условиях Северного Урала.²² Поэтому Комитет вернулся к предложению Александра Сильвестрова о строительстве часовни для манси.

Священнику Петру Мамину было поручено найти такое место для ее устройства, чтобы оно было максимально удобным для кочевых манси Лозьвы, Вижая и Тошемки. Строительство часовни для манси в поселении Бурмантово было закончено «вчерне» в 1899 г. Она представляла собой сруб приблизительно 9×5 м, «заканчивающийся вверху фонарем для помещения колокола».²³ Окончательно часовня была построена только в 1903 г. Посетивший ее с инспекцией В. Г. Павловский сообщал, что она была покрыта двухскатной крышей, увенчанной «четырёхсторонней небольшой главкой с крестом».²⁴ Пока строилась часовня, священники Николай Хлынов и Петр Мамин продолжали объезжать юрты кочевых манси с тяжелой походной церковью, в которой осуществляли службу.²⁵ Вероятно, часовня так и не была освящена, во всяком случае священник походной церкви Аркадий Николаевич Гаряев, посетивший деревню Бурмантово в 1909 г., сообщал, что часовню занял основатель поселка Никита Бурмантов, который превратил ее в «притон пьянства для инородцев».²⁶

Чтобы дать манси, не понимавшим церковнославянского языка, возможность осознанно молиться, был сделан перевод молитв «Господу помолимся», «Господи, помилуй», «Спаси, Господи, люди твоя» на сосьвинский диалект. Кроме того, при участии архиепископа Екатеринбургского Никанора, И. Н. Паутова, священника Петра Мамина, В. А. Феодоровского и манси Никиты Бахтиярова была составлена и издана азбука для приуральских манси и подготовлен русско-мансийский словарь. Согласно отчету священников Николая Хлынова и Петра Мамина, молитвы, переведенные на язык манси, были им понятны и с удовольствием заучивались. Манси участвовали в службах, правильно совершали крестное знамение, покупали свечи и ставили их перед образами, целовали Евангелие и распятие после службы, исповедовались и причащались.²⁷

²⁰ Отчет о деятельности Екатеринбургского епархиального комитета Православного миссионерского общества за 1897 г. // ЕЕВ. 1898. Офиц. отд. № 11. С. 271.

²¹ Там же. С. 272.

²² См.: Гаряев А. Н. Меры к поднятию успешности инородческой миссии на Севере Екатеринбургской епархии // ЕЕВ. 1910. Неоф. отд. № 31. С. 656; Беспокойный А. В. Часовня для манси: из истории миссионерской деятельности на территории Екатеринбургской епархии // Православие в судьбе Урала и России: история и современность: материалы Всерос. науч.-практ. конф. г. Екатеринбург, 18–20 апреля 2010. Екатеринбург, 2010. С. 185.

²³ Отчет о деятельности Екатеринбургского епархиального комитета Православного миссионерского общества за 1899 г. // ЕЕВ. 1900. Офиц. отд. № 17. С. 409, 410.

²⁴ Павловский В. Указ. соч. С. 165.

²⁵ См.: Отчет о деятельности Екатеринбургского епархиального комитета Православного миссионерского общества за 1901 г. // ЕЕВ. 1902. Офиц. отд. № 9. С. 209.

²⁶ Гаряев А. Н. Миссионерская поездка священника походной церкви... С. 601.

²⁷ См.: Отчет о деятельности Екатеринбургского епархиального комитета Православного миссионерского общества за 1902 г. // ЕЕВ. 1903. Офиц. отд. № 12. С. 302, 303.

Некоторые кочевые манси неплохо осознали систему церковного деления и были заинтересованы в укреплении связей с православной церковью и священником. Так, группа манси, приписанных к Няксимвольскому приходу Тобольской епархии, специально приехала в село Никито-Ивдель с тем, чтобы местный священник «составил приговор» об их переводе в Никито-Ивдельский приход Екатеринбургской епархии,²⁸ который располагался к ним ближе. Что касается манси Няксимвольского прихода, то они, в отличие от лозьвинских, сохраняли многие элементы нехристианской религиозности, включая почитание божеств — «деревянных истуканов на жердях», активное использование шаманских бубнов — «барабанов, которыми созывают народ для отправления языческих празднеств с принесением кровавых жертв».²⁹

Постоянные поездки священников в юрты манси — в среднем по 4 в год — привели к тому, что православная ритуальная практика все более утверждалась в их быту. После посещения манси в 1904 г. священники Алексей Катагощин и Петр Мамин отметили, что 20 человек соблюдало пост.³⁰ А. Катагощин считался опытным миссионером, однако частые поездки, вероятно, подорвали его здоровье. Он настойчиво просил перевести его в другой приход с менее суровым климатом, и когда епархиальные власти выполнили его просьбу в 1907 г., к кочевым манси Никито-Ивдельского прихода никто не приезжал.³¹

Активная миссионерская и христианизаторская деятельность Русской Православной Церкви, безусловно, привела к серьезным изменениям в религиозной ситуации на Урале. Вместе с тем, характеризуя религиозность кочевников, священник А. Н. Гаряев писал в 1909 г., что манси оказались «одинаково верующими и во Христа с Николой», и в «Шайтана», и «в своих деревянных божков», замененных «игрушечными... лошадками». В 1909 г., по его словам, манси Верхотурского уезда ездили на общественное моление с жертвоприношением на священном месте в (400 км на северо-западе от села Никито-Ив-

дель) в Березовский уезд, останавливаясь при этом в здании так и неосвященной часовни в Бурмантово.³² Сама часовня располагалась в удобном, «стратегически» важном месте — на пересечении путей, по которым с ноября по март курсировали манси Верхотурского, Туринского и Березовского уездов. Священник предлагал срочно использовать этот «перекресток» для утверждения православия — переделать часовню в странноприимный дом имени Св. Николая Чудотворца Мир-Ликийского, особо чтимого манси.³³ Здесь «в месяцы наибольшего проезда инородцев зимой и летом» должен был находиться миссионер-священник, готовый предложить путешествующим манси кров, тепло, «чай, крендели к нему и доброе слово ласки». Здесь же кочевники, по замыслу А. Н. Гаряева, могли бы поставить свечки перед живописными иконами «Христа, благословляющего», «своего чтимого Никола», «Семена ...Верхотурского, окруженного их предками — вогулами», и «половина дела была бы сделана только этим». Священник был убежден, что рассказы посетивших часовню и естественный интерес, побуждающий кочевников увидеть такое великолепие лично, привели бы к настоящему паломничеству в часовню.³⁴

Основная критика Гаряевым предыдущего периода миссионерской деятельности сводилась к тому, что миссионерами была выделена из местных манси группа из 70 семей, на которую они и направили все свои усилия, а остальные манси оказались вне сферы влияния миссионеров. Особенно это касалось мобильного кочевого населения, которое, как только перекочевывало на территорию соседней епархии, оказывалось вне зоны действия миссионеров, оленеводы, приходившие из другой епархии, формально не относились к сфере деятельности миссионеров Верхотурского уезда. Чтобы преодолеть это препятствие, А. Н. Гаряев фактически предложил сделать миссию без границ, сам активно сотрудничал с коллегами из Тобольской епархии и не проезжал мимо поселений манси не своего прихода. Им же было найдено решение вопроса реорганиза-

²⁸ Там же. С. 304.

²⁹ Там же. С. 304, 305.

³⁰ См.: Отчет о деятельности Екатеринбургского епархиального комитета Православного миссионерского общества за 1904 г. // ЕЕВ. 1905. Офиц. отд. № 8–9. С. 191.

³¹ См.: Отчет екатеринбургского епархиального комитета Православного миссионерского общества за 1907 г. // ЕЕВ. 1908. Офиц. отд. № 34. С. 412, 413.

³² См.: Гаряев А. Н. Меры к поднятию успешности инородческой миссии... С. 656–658.

³³ О феномене почитания Св. Николая Чудотворца народами Обского Севера более подробно см.: Перевалова Е. В. Атых-Микола-Торум (Милостивый бог Николай) // Урал. ист. вестн. 2008. № 4 (21). С. 119–130.

³⁴ Гаряев А. Н. Меры к поднятию успешности инородческой миссии... С. 659.

ции громоздкой походной церкви, весившей более 300 кг. Вместо нее священник предлагал изготовить церковь-палатку, легкую, портативную, весившую менее 70 кг, которая могла бы быть завезена «в самые глухие уголки северных дебрей». Он даже и чертеж приготовил.³⁵ Церковь-палатка была срочно изготовлена в мастерской Н. Старикова в 1909 г. и продемонстрирована на собрании Комитета Миссионерского общества. Она была «довольно изящной», крытой брезентом, с разборным столиком-престолом и столиком-жертвенником. Иконостас представлял собой три высокие рамы, в которые вставлялись полотняные иконы Спасителя, Богородицы и Царские врата с легкой занавеской. На противоположной стороне устанавливались полотняные иконы Спасителя, святителя Николая и святого праведного Симеона. Вся церковь легко укладывалась в ящик, который можно было перевезти тройкой оленей на одной нарте.³⁶

Сменивший А. Н. Гаряева на посту священника походной церкви Василий Варушкин свидетельствовал после своей поездки к манси в 1913 г., что они «...в общем религиозны и соблюдают обряды православной церкви... строго». Согласно его сведениям, во всех посещенных юртах манси имелось по несколько икон, все носили нательные крестики, все подходили к священнику для благословения и относились к нему с «видимым почтением». В. Варушкин также отметил, что манси молились по три раза в день, «вполне правильно полагая крестное знамение».³⁷ При этом священник вынужден был с сожалением признать, что таинства исполняются только те, неисполнение которых каралось законом. В частности, по сведениям священника, в Няксимвольской управе за такие проступки «жестоко наказывали розгами».³⁸ Иконы манси отождествляли с богом, их так и называли «Торум».

Традиционные формы религиозности народов Урала в соединении с православием привели к развитию специфических вариантов ритуальной практики. Образа христианских святых и практика их почитания включались в традиционные представления манси о силах,

обладавших способностью влиять на их жизнь и судьбу. При этом многие христианские образы были восприняты как аналогичные божествам, представленным в традиционной мифологии манси. Иисус Христос ассоциировался с мансийским Мир Сусне Хумом — младшим сыном верховного божества Торума, добрым и милосердным, который на белом коне объезжал весь мир, помогал людям. Его мать Сянь Торум — богиня жизнеподательница, покровительница женщин — ассоциировалась в представлениях крещеных манси с образом Богородицы. Популярный в среде жителей Урала Николай Чудотворец, традиционно изображавшийся на иконах в виде почтенного старца и считавшийся в народных представлениях покровителем рыбной ловли, воспринимался аналогичным старшему сыну бога Торума — Полум Торуму (или чаще — просто Полум-ойкой).³⁹ Молились в основном Спасителю, Богородице и Николаю Чудотворцу в расчете, что те обеспечат удачную охоту и сохранят оленей. В жертву приносили лошадей: Спасителю — обязательно белой масти, Николаю — «пеганой» (пегой, пятнистой), а в случае выбора лошади в жертву Богородице никаких предпочтений не было.⁴⁰

Педантичность в выборе масти жертвенного животного в зависимости от того, кому именно предназначалась жертва, свидетельствовала о том, что у данной группы манси в начале XX в. уже существовали четкие представления о специфике христианских персонажей. Кстати, практика выбора именно пятнистого животного для Николая Чудотворца описана также К. Носиловым.⁴¹ Более того, в юртах манси Василия Федоровича Бахтиярова священник А. Н. Гаряев услышал поразившее его мнение манси о том, что молитва перед иконами аналогична молитвам перед «шайтаном» — изображением божеств манси. В юрте Василия Бахтиярова не видели никакой разницы между христианскими иконами и своими традиционными божествами и считали,

³⁵ Там же. С. 663.

³⁶ См.: Собрание Комитета Миссионерского общества // ЕЕВ. 1910. Неофиц. отд. № 50. С. 1152.

³⁷ Отчет Екатеринбургского Комитета православного миссионерского общества за 1913 г. // ЕЕВ. 1914. Неофиц. отд. № 35. С. 14.

³⁸ Там же. С. 15.

³⁹ «Ойка» в языке манси буквально означает «старец» и добавляется в речи для выражения особого почтения. Манси, по словам священников, заехавших к ним в 1905 г., приветствовали их возгласами: «Поп-ойка, поп-ойка приехал!» См.: Отчет о деятельности Екатеринбургского епархиального комитета Православного миссионерского общества за 1905 г. // ЕЕВ. 1906. Офиц. отд. № 12. С. 193.

⁴⁰ См.: Отчет Екатеринбургского Комитета православного миссионерского общества за 1913 г. С. 16.

⁴¹ См.: Носилов К. Д. У вогулов. Очерки и наброски. Тюмень, 1997. С. 36–43.

что предки манси молились своим божествам, поскольку не имели икон.⁴²

Почитание местного святого Симеона Верхотурского также распространилось среди верхотурских манси. Они верили, что Симеон оказывал помощь в случае болезней, молились ему, ставили свечи в церкви у икон с его изображением. Кроме того, у манси была отмечена и такая черта православной религиозности, как вера в чудеса и явления, проявлявшаяся в форме рассказов о явлениях святого Николая или преподобного Симеона Верхотурского во сне и о последующих чудесных исцелениях.⁴³

Православная практика иконопочитания, хотя и проникла в среду манси, все же претерпела некоторые изменения под воздействием традиционной религиозности. Прежде всего это касалось ритуальных действий в отношении почитаемых божеств. Иконы, которые порой воспринимались как аналоги божеств-покровителей, часто хранились вместе с этими божествами на «торум норма» — священной полке в традиционных домах манси. Благодарные хозяева предлагали им угощение в случае удачного промысла: рыбу, жир и лучшие куски мяса добытого животного, могли одарить также табаком, алкоголем и сладостями.⁴⁴ Однако в случае неудачи в промысле божество считалось ответственным за промах, поскольку не пришло вовремя на помощь охотнику. Тогда следовали упреки, наказания, которых не удавалось избежать и иконам. Их могли оставить «без угощения», «побить» и даже выкинуть из дома за нерадивость. Случаи такого обращения подробно описаны в литературе.⁴⁵ Вероятно, следствием «угощения» икон после удачного промысла было то, что некоторые из них оказывались «загрязненными», на что священник Василий Варушкин вынужден был указать Татьяне Бахтияровой во время посещения ее юрты в 1913 г.⁴⁶

Православная колонизация: точка возврата

Поездки миссионеров с походной церковью к манси закончились в 1914 г.: их дальнейшее

проведение Комитет счел нецелесообразным. Причт походной церкви осел в районе станции Лобва и занимался обслуживанием религиозных нужд русского населения, которое доставляло немало хлопот.⁴⁷ В 1915 г. к манси уже никто не приезжал, а в 1916 г. их походную церковь, выстраданную священниками-миссионерами, передали в действующую армию — в полк, который направлялся из Екатеринбурга во Францию. Уже осенью епископ Серафим получил с фронта письмо с благодарностью за походный храм и его фотографию. Из письма священника Николая Введенского следовало, что храм находился в 3 км от линии фронта и пользовался большой популярностью у многочисленных «гостей фронта».⁴⁸

Таким образом, православный ландшафт Урала продолжал расширяться за счет сокращения традиционной религиозности манси и принятия ими христианства. При этом ими воспринималась значительная часть характерных для православия элементов религиозности — церковное строительство и ритуальная практика. Факторами, способствовавшими развитию этих процессов на территории манси, являлись, с одной стороны, активная миссионерская деятельность приходского духовенства Екатеринбургской епархии, с другой — самостоятельная деятельность манси по включению отдельных элементов православия в свой религиозный ландшафт. Характерными чертами миссионерской деятельности в конце XIX — начале XX вв. явились: систематичность, установка на достижение долговременных целей, а не сиюминутного результата, отказ от насилия и наказаний за несоблюдение требований православия. Новым аспектом в миссионерской деятельности на территории Урала, по сравнению с предыдущим периодом, являлась и политика правительства, направленная на развитие культурного ландшафта манси в целом (основание школ, перевод на мансийский язык основных молитв).

Деятельность Православного миссионерского общества в отношении манси в конце XIX — начале XX вв. осуществлялась по уже известному историко-антропологическому сценарию, который включал в себя опробованные формы преобразования локальных культур.

⁴² См.: Гаряев А. Н. Извлечение из отчета инородческого миссионера священника Аркадия Гаряева // ЕЕВ. 1912. Неофиц. отд. № 9. С. 199.

⁴³ См.: Павловский В. Указ соч. С. 202.

⁴⁴ См., напр.: Носилов К. Д. Указ. соч. С. 36–43.

⁴⁵ См.: Павловский В. Указ. соч. С. 216–218.

⁴⁶ См.: Отчет Екатеринбургского Комитета православного миссионерского общества за 1913 г. // ЕЕВ. 1914. Неофиц. отд. № 41. С. 18.

⁴⁷ См.: Отчет Екатеринбургского Комитета православного миссионерского общества за 1915 г. // ЕЕВ. 1917. Офиц. отд. № 17. С. 102.

⁴⁸ Епархиальная хроника // ЕЕВ. 1917. Неофиц. отд. № 15. С. 133, 134.

При этом екатеринбургский Комитет Православного миссионерского общества взял на себя роль двигателя магистральной по отношению к манси русской православной культуры, стремясь изменить их религиозный ландшафт, максимально наполнив его своими элементами. Маркерами процесса продвижения православия на север стало строительство церквей и школ, организация церковных приходов.

Однако миссионерам было совершенно очевидно, что одни только маркеры православия не могли кардинально изменить ситуацию в среде кочевого населения, которое благодаря своей мобильности достаточно успешно избегало давления со стороны православных институтов. В связи с этим Комитет вынужден был изменить формы своей деятельности, сделав их более мобильными (например, вернувшись к практике строительства часовен для манси и активного использования походных церквей, сделав границы приходов и даже епархий подвижными). Миссионеры, являясь

проводниками магистральной культуры, сами должны были вести «кочевой» образ жизни. При этом Комитет стремился занять уже существовавшие «перекрестки» на путях движения кочевников, возводя часовни именно там, где оленеводы манси вынуждены были останавливаться в своем сезонном движении.

В условиях военного времени, ослабления старой и прихода новой власти процесс религиозной колонизации Северного Урала практически прекратился. Комитет Православного миссионерского общества отказался от мобильных методов ведения работы среди манси-кочевников. Православная колонизация почти на целый век остановилась, и православие отступило на позиции, завоеванные к середине XIX в. Таким образом, рассматривая процесс религиозной колонизации в контексте антропологии движения, можно, на наш взгляд, говорить не только о поступательном движении, но и о длительных остановках и точках возврата.

Ключевые слова: *православная колонизация, эволюция религиозного ландшафта, православное миссионерское общество, религиозные традиции манси, походная церковь, культурное взаимодействие*

Elena M. Glavatskaya

Doctor of Historical Sciences, Ural Federal University (Russia, Ekaterinburg)

E-mail: *Elena.glavatskaya@usu.ru*

Aleksandr V. Bepokoinyi

PhD student, Department of Archaeology and Ethnology, Ural Federal University (Russia, Ekaterinburg)

E-mail: *trouble@shadrinsk.net*

RUSSIAN ORTHODOX CHRISTIANITY AND THE TRADITIONAL MANSI RELIGION
IN THE 19TH — EARLY 20TH CENTURIES: CROSSROADS OF CULTURAL CONTACTS

Based on the analysis of the full set of the missionaries' reports the paper makes the first attempt of the study of the specifics of the Russian Orthodox colonization aimed at changing the religious landscape of the Northern Ural in the end of the 19th — early 20th centuries.

The colonization process has been analyzed in the context of the “anthropology of movement” methodology: the missionary work of the Russian Orthodox Church is represented as one of the methods of social movement the catalysts of which were the missionaries and the missionary institutes.

The characteristic features of the missionary work during the period under study were the systemic approach aimed at achieving the long-term goals, non-violence, the evolution of a new type of a pastor-missionary, and high mobility. Another new aspect of the missionary work was its focus on the development of the cultural landscape of the Mansi in general (opening of a network of schools, translation of the main prayers into the Mansi language). The paper analyzes the methods of advancement of the Russian Orthodox religion among the nomadic and the settled groups of the Mansi, the specifics of the evolution of their religious landscape.

Based on the new facts identified in the course of the research an electronic historical map “Russian Orthodox colonization and the change of the Mansi religious landscape in the end of the 19th — early 20th centuries” was made.

Key words: *Orthodox colonization, religious landscape evolution, Orthodox Missionary Society, Mansi religious traditions, portable church, cultural interaction*

REFERENCES

- Bespokoynny A. V. *Pravoslaviye v sudbe Urala i Rossii: istoriya i sovremennost. Materialy Vserossiyskoy nauchno-prakticheskoy konferentsii* (Orthodoxy in the fate of the Urals and Russia: history and modernity. All-Russian Scientific and Practical Conference). Ekaterinburg: Inform.-izd. otdel Ekaterinburg. eparkhii, 2010, pp. 184–187. (in Russ.).
- Eparkhialnaya khronika* (Diocesan Chronicle). *Ekaterinburgskie eparkhialnye vedomosti* (Ekaterinburg Diocesan Gazette), 1917, № 15, pp. 133–136. (in Russ.).
- Garyaev A. N. *Ekaterinburgskie eparkhialnye vedomosti* (Ekaterinburg Diocesan Gazette), 1910, № 29, pp. 597–602; № 31, pp. 655–663. (in Russ.).
- Garyaev A. N. *Ekaterinburgskie eparkhialnye vedomosti* (Ekaterinburg Diocesan Gazette), 1912, № 9, pp. 199–206. (in Russ.).
- Glavatskaya E. M. *Ural'skij istoriceski vestnik* (Ural Historical Journal), Ekaterinburg, 2009, № 2(23), pp. 101–109. (in Russ.).
- Golovnev A. V. *Ural'skij istoriceski vestnik* (Ural Historical Journal), Ekaterinburg, 2009, № 2(23), pp. 4–14. (in Russ.).
- Nechaeva M. Yu. Ekaterinburg: Inform.-izd. otdel Ekaterinburg. eparkhii, 2009, 680 p. (in Russ.).
- Nechaeva M. Yu., Glavatskaya E. M., Mangileva A. V. Ekaterinburg: Izd-vo "Sokrat", 2010, pp. 368–408. (in Russ.).
- Nosilov K. D. Tyumen: SoftDizayn, 1997, 303 p. (in Russ.).
- Otchet* (Report). *Ekaterinburgskie eparkhialnye vedomosti* (Ekaterinburg Diocesan Gazette), 1894, № 12, pp. 281–293. (in Russ.).
- Otchet* (Report). *Ekaterinburgskie eparkhialnye vedomosti* (Ekaterinburg Diocesan Gazette), 1895, № 13–14, pp. 258–382. (in Russ.).
- Otchet* (Report). *Ekaterinburgskie eparkhialnye vedomosti* (Ekaterinburg Diocesan Gazette), 1896, № 11–12, pp. 252–264. (in Russ.).
- Otchet* (Report). *Ekaterinburgskie eparkhialnye vedomosti* (Ekaterinburg Diocesan Gazette), 1898, № 11, pp. 259–291. (in Russ.).
- Otchet* (Report). *Ekaterinburgskie eparkhialnye vedomosti* (Ekaterinburg Diocesan Gazette), 1900, № 17, pp. 405–419. (in Russ.).
- Otchet* (Report). *Ekaterinburgskie eparkhialnye vedomosti* (Ekaterinburg Diocesan Gazette), 1902, № 9, pp. 200–210. (in Russ.).
- Otchet* (Report). *Ekaterinburgskie eparkhialnye vedomosti* (Ekaterinburg Diocesan Gazette), 1903, № 12, pp. 291–315. (in Russ.).
- Otchet* (Report). *Ekaterinburgskie eparkhialnye vedomosti* (Ekaterinburg Diocesan Gazette), 1905, № 8–9, pp. 180–207. (in Russ.).
- Otchet* (Report). *Ekaterinburgskie eparkhialnye vedomosti* (Ekaterinburg Diocesan Gazette), 1906, № 12, pp. 186–211. (in Russ.).
- Otchet* (Report). *Ekaterinburgskie eparkhialnye vedomosti* (Ekaterinburg Diocesan Gazette), 1908, № 34, pp. 410–427. (in Russ.).
- Otchet* (Report). *Ekaterinburgskie eparkhialnye vedomosti* (Ekaterinburg Diocesan Gazette), 1914, № 35, pp. 1–16; № 41, pp. 17–26. (in Russ.).
- Otchet* (Report). *Ekaterinburgskie eparkhialnye vedomosti* (Ekaterinburg Diocesan Gazette), 1917, № 17, pp. 98–112. (in Russ.).
- Pavlovskiy V. Kazan: Tipo-litografiya Imperatorskogo Universiteta, 1907, 229 p. (in Russ.).
- Perevalova E. V. *Ural'skij istoriceski vestnik* (Ural Historical Journal), Ekaterinburg, 2008, № 4(21), pp. 119–130. (in Russ.).
- Prikhody i tserkvi Ekaterinburgskoy eparkhii* (Parishes and churches Ekaterinburg diocese). Ekaterinburg: Tipografiya F. K. Khomutova, 1902, 612 p. (in Russ.).
- Silvestrov A. *Ekaterinburgskie eparkhialnye vedomosti* (Ekaterinburg Diocesan Gazette), 1894, № 13, pp. 317–321. (in Russ.).
- Sobranie Komiteta Missionerskogo obshchestva* (Committee meeting of the Missionary Society). *Ekaterinburgskie eparkhialnye vedomosti* (Ekaterinburg Diocesan Gazette), 1910, № 50, pp. 1151–1152. (in Russ.).