

Т52(2)

Г 52

1307262

Е.М. Главанская

РЕЛИГИОЗНЫЕ
ТРАДИЦИИ ХАНТОВ
XVII-XIX вв.

PEA
TRAY

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
УРАЛЬСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ
ИНСТИТУТ ИСТОРИИ И АРХЕОЛОГИИ
ЯМАЛЬСКИЙ ФИЛИАЛ

Е.М. Главацкая

**РЕЛИГИОЗНЫЕ
ТРАДИЦИИ ХАНТОВ
XVII–XX вв.**

Научная библиотека УрГУ



1000146864

Екатеринбург – Салехард
2005

Т52
ББК 86.2

Г52

Главацкая Е.М. Религиозные традиции хантов. XVII–XX вв. Екатеринбург–Салехард: изд. «РА АРТмедиа», 2005. 360 с.

Рекомендовано к изданию
ученым советом Института истории и археологии УрО РАН

ISBN 5-98011-007-0

Книга Е.М. Главацкой подводит итог ее многолетним исследованиям в области религиозных традиций хантыйского народа. Работа выполнена на стыке нескольких самостоятельных дисциплин: истории, этнологии и исторического религиоведения, с использованием характерного для каждой из них круга источников и методов научного познания. Подобный подход позволил автору создать более целостную картину феномена в его историческом развитии. В центре внимания исследования Е.М. Главацкой – история изменений, которые произошли в религиозных традициях хантов на протяжении четырех веков их нахождения в составе Российского государства в результате политики правительства и межэтнического взаимодействия.

1307262

Ответственный редактор
член-корреспондент РАН А.В. Головнев

Рецензенты:

доктор исторических наук, профессор Н.А. Миненко
кандидат исторических наук, доцент А.Т. Шашков

НАУЧНАЯ БИБЛИОТЕКА
Уральского Госуниверситета
г.Екатеринбург

ISBN 5-98011-007-0

© УрО РАН. ИИиА, Ямальский филиал

ОТ АВТОРА

Однажды, открыв одну из повестей Харуки Мураками, я прочитала: «совершенных текстов не бывает в природе». После этого я почувствовала, что могу решиться начать писать книгу о религиозных традициях хантов, изучением которых занимаюсь уже много лет. Сама идея книги пришла в 1999 г., во время участия в проекте «Shamanism, Northern Identity and Mentality» (Шаманизм, северная идентичность и менталитет) в составе международного коллектива в Исследовательском центре Академии наук Норвегии (Centre for høyere studier) в Осло. Однако в силу ряда объективных причин реальная работа по ее написанию началась только в годы докторантуры при Уральском государственном университете. За это время мне пришлось участвовать в нескольких научных проектах, вести учебную нагрузку, поэтому работа затянулась.

Стажировки при университетах г. Лунда и Хельсинки помогли познакомиться с зарубежной литературой по теме, попытаться взглянуть на нее в ракурсе мирового религиозного опыта. Если мне это удалось хоть в малейшей степени, заслуга принадлежит профессору университета г. Лунда Свену Тэгилю и Шведскому институту, выделившему грант, благодаря чему я смогла познакомиться с опытом работы зарубежных коллег.

Я выражаю благодарность моим коллегам по «Шаманскому» проекту в Осло, профессору религиоведения университета г. Бергена, Хокану Рюдвингу и профессору теологии университета Хельсинки, Юхе Пентикайнену за поддержку, ценные советы, конструктивную критику и, самое главное, вдохновение.

Гранты, предоставленные Национальным научным фондом США и Министерством спорта и культуры Японии позволили провести полевые исследования на территориях проживания хантов, которые включены в книгу. Часть исследований была также поддержана грантами РГНФ №04-01-00138а и Arts and Humanities Research Council (Британский Совет по гуманитарным исследованиям) №B/RG/AN9129/APN16283 "Archival Transcripts".

В работе над источниками на немецком языке (которым я, увы, не владею), использованными в книге, неоценимую помощь оказал коллега и друг, директор Норвежского Центра исторической документации, профессор университета Тромсо, Гюннар Торвальдсен. Технически процесс этот состоял из двух этапов: его устного перевода с немецкого на английский, который я в уме переводила в русский. Возможно, кому-то этот метод покажется наивным, но он все-таки сработал и позволил использовать ряд дополнительных источников.

Я безмерно благодарна сообществу историков, этнографов, археологов, филологов и религиоведов, занимающихся изучением истории и культуры народов Северо-Западной Сибири, всем тем, чьи работы я имела удовольствие прочитать и использовать. Их имена – на страницах книги.

Картографические материалы, включенные в книгу, были подготовлены для научно-аналитического центра «АВ КОМ-Наследие». Мною был собран материал и подготовлен пакет этноисторических карт для атласа Ханты-Мансийского автономного округа. Их компьютерный вариант осуществлен Светланой Цеменковой. Я благодарна генеральному директору центра Григорию Залмановичу Вайсману за любезное согласие опубликовать некоторые из них в этой книге.

Наконец, я благодарна моим родителям Главацкому Михаилу Ефимовичу и Главацкой Тамаре Павловне, которые поддерживали меня все время работы над книгой, стали ее первыми читателями и критиками и помогли избавиться от многих технических ошибок в тексте. Но... «совершенных текстов не бывает в природе», поэтому я буду признательна всем, кто захочет высказать свои критические замечания. Материалы, не вошедшие в это издание, будут размещены в Интернете <http://rhd.uit.no/glavatskaya>.

Эта книга писалась с чувством искреннего уважения и любви к народу ханты и его религиозным традициям, которым мне и хотелось поделиться с читателями, и я очень надеюсь, что часть этого чувства мне удалось перенести на страницы книги.

ВВЕДЕНИЕ

Рубеж XX–XXI вв. характеризуется усилением процесса глобализации с одной стороны и активного противодействия ему – с другой. Опасность ассимиляции особенно высока для немногочисленных этносов, экономически и технологически зависимых от соседей, значительно превосходящих по численности. Одной из форм противодействия силам глобализации стало возрождение этнических и, прежде всего, религиозных традиций народов. Процесс этот настолько значительно воздействует на развитие современного общества, что было введено понятие «этническая мобилизация» для его наименования. Этническая мобилизация определяется как «сосредоточение всех усилий на убыстренном развитии самобытной и жизнеспособной национальной культуры», «средство политической мобилизации», как «то и другое вместе взятое». По мнению одного из ведущих специалистов в области исследования этнических процессов М.Н. Губогло, этническая мобилизация становится важным, сложным и разносторонним явлением, и подобно термину «возрождение» буквально у нас на глазах наполняется многозначным смыслом¹.

В этой связи определяется актуальность темы «Религиозные традиции у хантов и их изменения в XVII–XX вв.» не только с методологической и историографической точек зрения, но и в связи с переживаемым народами России историческим этапом. На этом этапе религиозные традиции становятся одной из очевидных доминант общественного развития и ассоциируются с этническим и национальным возрождением. Этническая мобилизация как глобальное явление повсеместно активно использует религиозный фактор, который в большинстве случаев начинает играть роль первой скрипки во всем процессе. Обстоятельства, позволившие усилиться религиозному фактору в жизни народов, непосредственно связаны с крахом коммунистической идеи. По мере того, как самосознание «советский» вместе с распадом Советского Союза теряло свое значение, целые народы и отдельные их представители активно вовлекались в процесс поиска новой идентичности. Как справедливо было отмечено профессором религиоведения Полом Мойзесом, одним из наиболее доступных и легко воспринимаемых вариантов (брендов) идентичности в странах постсоветского пространства оказалась «этнорелигиозность». Термин «этнорелигиозность», введенный в научный оборот П. Мойзесом, хотя и образован из двух самостоятельных компонентов «этнический» и «религиозный» и включает в себя смысл обоих слов, вместе с тем, имеет собственное значение, подчеркивающее их особую связь². Использование

¹ См. Губогло М.Н. Доклад на семинаре «Этнический фактор в федерализации России». 18 января 2000 / <http://federalmcart.ksu.ru/conference/seminar3/guboglo.htm>.

² См. Mojzes P. The Camouflaged Role of Religion in the Recent Balkan Wars // История церкви: изучение и преподавание. – Екатеринбург, 1999. – С. 52–54.

этого термина применительно к хантам представляется вполне оправданным, поскольку внешние проявления этнической принадлежности, такие как язык, традиционный образ жизни, традиционная одежда и т.д. были в значительной степени утрачены многими группами хантов к 80-м годам XX в. и их развитие и возрождение (мобилизация) представлялось довольно проблематичным. В то же время элементы традиционной религиозности, несмотря на длительную историю давления и преследования, продолжали сохраняться на семейном уровне и оставались достаточно заметными и удобными для этнической манифестации. Социальная роль традиционной религии хантов в условиях распада советской системы социальной защиты и нравственных ценностей оказалась вновь широко востребованной. Процесс активного этнорелигиозного возрождения у хантов, включая институт шаманов, подтвердил вывод французского религиоведа Роберты Хамаюн о том, что феномен шаманства проявляется особенно ярко в периоды кризисов, когда его практики легко возрождаются и начинают играть важную роль в жизни общества³. Таким образом, изучение феномена религиозных традиций хантов и их изменений представляет как самостоятельный интерес, так и общеисторический.

То, что религиозные традиции хантов подверглись значительным изменениям под воздействием влияния русской культуры, политики христианизации и преследования религии – не удивительно. История знает много подобных примеров. Уникальным в опыте хантов явилось то, что они смогли сохранить свои религиозные традиции, частично или в значительной степени, вплоть до настоящих дней.

Вместе с тем, несмотря на возрастающий интерес к исследованиям в области антропологии и исторического религиоведения, комплексных обобщающих работ, посвященных проблеме религиозных изменений у хантов, нет. Безусловно, такой яркий феномен как религиозные традиции хантов имеет сложившуюся традицию исследования, которая включает в себя как работы общего плана, характеризующие религию обских угров (хантов и манси) в целом, так и ее отдельные проявления у отдельных групп⁴. Таким образом, монографических исследований, посвященных

³ Hamayon R.N. Shamanism in Siberia: From Partnership in Supernature to Counter-power in Society // Shamanism, History, and the State. Edited by N. Thomas and C. Humphrey. The University of Michigan Press, 1994. – P. 76.

⁴ Имеются в виду, например, работы: Токарев С.А. Остяки и вогулы // Религиозные верования народов СССР. – М.Л., 1931; Чернецов В.Н. Представления о душе у обских угров // Труды института этнографии. Т. 51. Народы Севера. – М., 1959. С. 117–156; Шмидт Е. Традиционное мировоззрение северных обских угров по материалам культа медведя. Дисс. канд ист. наук. – Л., 1989; Соколова З.П. Пережитки религиозных верований у обских угров // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX – начале XX века. Сборник МАЭ. Т. XXVII. – Л., Изд-во «Наука». Ленингр. отд., 1971. – С. 211–239; Она же. Свадебная обрядность. Ханты и манси // Семейная обрядность народов Сибири. – М., 1980. – С. 36–42; Она же. Похоронная обрядность. Ханты и манси //

исключительно истории религии хантов (а не обских угров в целом), до сих пор не появилось. Вопросы религии, правда, рассматривались в ряде работ, посвященных этнокультурной истории хантов или их отдельных групп,⁵ и общей истории отдельных территорий, населенных хантами, в отдельные периоды⁶. Наконец, определенное внимание религиозным традициям хантов было уделено в ряде работ, посвященных политике их христианизации и истории миссионерства⁷.

Семейная обрядность народов Сибири. – М., 1980. – С. 125–144; Кулемзин В.М. Человек и природа в верованиях хантов. – Томск, 1984; Перевалова Е.В. Культурно-ритуальный комплекс восточных хантов в социальном аспекте // Проблемы исторической интерпретации археологических и этнографических источников Западной Сибири. – Томск, 1990. – С. 78–80; Pentikainen J. Khanty shamanism today: Reindeer Sacrifice and its Mythological Background // Shamanism and Northern Ecology (Ed. Juha Pentikäinen) Mouton de Grueter. Berlin-New York. – P.155–181; Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов. В трех томах. Перевод с немецкого и публикация д-ра ист. наук Н.В. Лукиной. – Т. 1–3. – Томск, 1994–1995; Зенько А.П. Представления о сверхъестественном в традиционном мировоззрении обских угров. – Новосибирск, 1997; Молданов Т.А. Картина мира в песнопениях медвежьих игрищ северных хантов. – Томск, 1999; Молданов Т.А., Молданова Т.А. Боги земли казымской. – Томск, 2000; Мифология хантов. Энциклопедия уральских народов. Т. III. – Томск, 2000; Бауло А.В. Культурная атрибутика Березовских хантов. – Новосибирск, 2002; Мартынова Е.П. Религиозные представления юганско-балыкских хантов // Материалы и исследования по истории Северо-Западной Сибири. Сб. науч. тр. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2002. С. 82–92.

⁵ Миненко Н.А. Северо-Западная Сибирь в XVIII – первой половине XIX вв.: историко-этнографический очерк. – Новосибирск, 1975; Головнев А.В. Говорящие культуры. Традиции самодийцев и угров. – Екатеринбург, 1995; Balzer M. Stratagems of Ethnic Survival: Interactions of Russians and Khanty (Ostiak) in Twentieth-Century Siberia. Ph.D. diss., Bryn Mawr College, 1978; Studies on Surgut Ostyak Culture. Katalin Lazar, ed. Budapest: Museum of Ethnography, 1997; Мартынова Е.П. Очерки истории и культуры хантов. – М., 1998; Очерки истории традиционного землепользования хантов (материалы к атласу): научно-исторические очерки. 2-е издание, исправленное и дополненное. – Екатеринбург, 2002; Glavatskaya E. Religious and Ethnic Revitalization among the Siberian Indigenous People: the Khanty Case // Circumpolar Ethnicity and Identity. Ed. Takashi Irimoto & Takako Yamada. Senri Ethnological Studies. N 66. National Museum of Ethnology. Osaka, Japan. 2004. – P. 231–247; Перевалова Е.В. Северные ханты: этническая история. – Екатеринбург, 2004.

⁶ Древний город на Оби. История Сургута. Екатеринбург, 1994; Очерки истории Коды. Екатеринбург, 1995. Очерки истории Югры. – Екатеринбург, 2000; Салымский край. – Екатеринбург, 2000.

⁷ Абрамов Н.А. О введении христианства у Березовских остяков // ЖМНП. Спб., Декабрь. 1851. Разд. V. История просвещения и гражданского образования. – С. 1–22; Буцинский П.Н. Крещение остяков и вогулов при Петре Великом. – Харьков, 1893; Базанов А.Г. Очерки по истории миссионерских школ на Крайнем Севере. (Тобольский Север) // Известия Ин-та народов Севера. Вып. 7. – Л., 1936; Огрызко И.И. Христианизация народов Тобольского Севера в XVIII в. – Л., 1941; Свешников Н.А. Христианизация народов Нижнего Приобья // Ученые записки Енисейского гос. пед. ин-та. – Енисейск, 1959. Вып. 3. С. 91–111; Кононенко В.А. Социально-политическая направленность и методы христианизации народностей Обь-Иртышского Севера // Научный атеизм, этика,

Однако настоящая работа ориентирована на изучение особого аспекта религиозных традиций – их изменения, определившегося в качестве одного из направлений исторического исследования в современном религиоведении лишь в последние два десятилетия⁸. В этом ключе она отражает новейшие тенденции в развитии истории религий и входит в круг немногочисленных работ, связанных со становлением антропологии религии как отдельного предмета в отечественной науке.

Следует также отметить, что изучение религиозных традиций хантов в целом осуществлялось в рамках двух основных направлений, как правило, не пересекавшихся, с присущими им методами исследования и набором источников: этнография и история. В главе, посвященной историографии, все три направления и их вклад в историю изучения религиозных традиций хантов будут подвергнуты самостоятельному анализу.

Область исследования религиозных традиций характеризовалась отсутствием в течение длительного времени интереса отечественных исследователей к теоретическим проблемам. Вместе с тем различные теоретические аспекты религиоведческих исследований активно обсуждались западноевропейскими исследователями уже с начала 1970-х гг. Вопросам

эстетика. – Л, 1971; Glavatskaya E. Christianization=Russification? To the problems of the ethnic & religios identity of the Ob-Ugrians // Shamanism and Northern Ecology: Pentikainen (Ed.). Mouton de Gruyter Publishing House. Berlin–NewYork, 1995. – P. 373–386; Glavatskaya E. The begining of Christianisation of the Ob-Ugrians in the 17th century // Historia Fenno-Ugrica I:1. – Oulu, 1996. – P. 229–241; Glavatskaya E. The Russian State and Shamanhood: the Brief History of Confrontation // Shamanhood Symbolism and Epic. Bibliotheca Shamanistica. Vol. 9. Akademiai Kiado, Budapest. 2001. – P. 237–249; Николаев А.П. Приходская община новокрещенных Северо-Западной Сибири во второй половине XVIII века: Дисс. канд. ист. наук. – Новосибирск, 1996. Главацкая Е.М. Христианизация населения Северо-Западной Сибири в XIX в.: идея, практика, итоги // Христианское миссионерство как феномен истории и культуры (600-летию памяти святителя Стефана Великопермского). Материалы Международной научно-практической конференции. В 2-ч. Т. 1. – Пермь, 1997. С. 92–112; Она же. А был ли выбор? Аргументы против теории ненасильственного крещения хантов и манси в 1712–1715 гг. // Уральский сборник. История. Культура. Религия. III. Екатеринбург: Изд-во УрГУ, 1999. – С. 82–103; Мавлютова Г.Ш. Миссионерская деятельность русской православной церкви в Северо-Западной Сибири (XIX – начало XX века.). – Тюмень, 2001.

⁸ Следует упомянуть работы: Боброва А.И. Влияние христианства на погребальную обрядность коренного населения Среднего Приобья // Смены культур и миграции в Западной Сибири. – Томск, 1980; Смоляк А.В., Соколова З.П. Традиционные и новые праздники у народов Севера // Традиционные и новые обряды в быту народов СССР. – М., 1981. – С. 91–107; Rydving, H. The end of Drum-time: Religious Change among the Lule Saami, 1670–1740s. – Uppsala, 1993; Znamenskii A. Shamanism and Christianity: Native encounters with Russian Orthodox Missions in Siberia and Alaska, 1820–1917. – Greenwood Press. Westpoint, Connecticut-London, 1999; Главацкая Е.М. Православие, атеизм и традиционные верования хантов: история религиозных изменений // История церкви: изучение и преподавание. Материалы научной конференции, посвященной 2000-летию христианства. – Екатеринбург: Изд-во УрГУ, 1999. – С. 28–35.

методологии науки о религии была посвящена международная конференция в Турку в 1973 г., отчет о результатах работы которой был опубликован канадским религиоведом Рейнардом Паммером⁹. Проблема развития теории в религиоведении состоит уже в том, что само определение термина «религия» всегда вызывало серьезные затруднения у исследователей. Огромное количество предложенных формулировок является либо слишком общими, либо упускает важные свойства религии как феномена. Одно из популярных и, вместе с тем, наиболее общих определений, было сформулировано С.А. Токаревым в работе, посвященной религиям народов мира: «Религия – одна из форм общественного сознания»¹⁰. В работе В.И. Гараджи предложено социологическое определение, которое объединяет содержательный и функциональный смысл феномена религия: «Религия – человеческий феномен, который объединяет в себе культурную, социальную и личностную системы в некое значимое, смысловое целое. Все эти элементы организованы в структуру, которая воздействует на процессы изменения и развития общества»¹¹. Однако и оно не является вполне соответствующим задачам данного исследования. Подробно современные подходы к определению термина «религия» рассмотрены в работе Леонарда Свидлера и Пола Мойзеса¹².

В контексте данного исследования термин «религия» используется в классическом значении, предложенном известным исследователем религиоведом Д. Праттом еще в 1920 г. в работе «Религиозное сознание»¹³. В русском варианте его определение термина «религия» может быть сформулировано как «сложившееся социальное отношение индивидуумов или их групп к неким высшим силам, которые, согласно их представлениям, контролируют жизнь и судьбу»¹⁴. Такая формулировка, на наш взгляд, полностью соответствует проблеме решения задач, поставленных в данном исследовании. Вместе с тем само понятие «религия» является довольно абстрактным. Его реальное феноменологическое проявление, зафиксированное в источниках, – это всего лишь отдельные религиозные

⁹ См. Pummer R. The Study conference on Methodology of Religion in Turku, Finland 1973 // Numen. Vol. XXI. №2. P. 156–159. Позднее он собрал подробную библиографию на тему методологии науки о религии в отдельной работе. См. Pummer, R. Recent publications on the methodology of the science of religion. Numen. Leiden, 1975. Vol. XXII. №3. – P. 161–182.

¹⁰ Токарев С.А. Религия в истории народов мира. Издание четвертое, исправленное и дополненное. – М., 1986. – С. 20.

¹¹ Гараджа В.И. Религиоведение: Учебное пособие для студентов высш. учеб. заведений и преп. ср. школы. – 2-е изд., дополненное. – М., 1995. – С. 169.

¹² См. Swidler L., Mojzes P. The Study of Religion in an Age of Global Dialog. Temple University Press, Philadelphia, 2000

¹³ См. Pratt J.B. Religious Consciousness. New York, 1934.

¹⁴ См. Pratt J.B. Religious Consciousness... P. 2.

традиции. На основании их изучения можно реконструировать с той или иной степенью достоверности «религию». Поэтому в данной работе используется термин «религиозные традиции» синонимичный «религии», но более точно отражающий как сам предмет исследования, так и взгляд автора на него.

Важным этапом в развитии теоретических аспектов изучения религии явились исследования Клиффорда Гиртца. Одной из его заслуг является то, что он поставил вопрос об изменении религий. Вопрос, который сам по себе звучал почти как еретический, поскольку религия априори связывалась, а многими связывается до сих пор, с понятиями и ценностями традиционными, вечными и неизменными, и воспринималась как один из наиболее консервативных элементов культуры. Ни одна из известных религиозных традиций не допускает и мысли о том, что истины, ценности и практики, ею провозглашенные и поддерживаемые, являются временными и подверженными изменению. В работе, посвященной религиозному развитию в Марокко и Индонезии, К. Гиртц обратил внимание на тот парадокс, что религия, как общественный институт, безусловно «отражает то, что уже твердо устоялось в реальной жизни», но, вместе с тем, являет собой «прекрасный пример всего того, что подвержено изменению в ней. Ничто, очевидно, так не изменяется как неизменное»¹⁵. С этой точки зрения представляется естественной попытка рассмотреть не религиозные традиции хантов, а именно, историю их изменений. Идея изучения истории религиозных изменений в противовес традиционному изучению религий активно обсуждалась во время работы XIV Конгресса «Международной Ассоциации по изучению истории религий» в 1983 г.¹⁶ Нельзя не согласиться с утверждением редакторов одного из широко известных научных периодических изданий по истории религий о том, что исследование религиозных изменений является наиболее важным для понимания того, что такое религия и как она связана с другими аспектами культуры и жизни общества¹⁷. Такой взгляд на религию определяет важность изучения религиозных изменений в рамках религиоведения как дисциплины. Этим определяется и методологическая актуальность исследования истории религиозных изменений у хантов.

¹⁵ Geertz C. *Islam Observed. Religious development in Morocco and Indonesia*. New Haven and London, Yale University Press. 1968. – P. 56.

¹⁶ См. *Traditions in Contact and Change. Selected Proceedings of the XIVth Congress of International Association for the History of Religions*. Ed. By P. Slater and D. Wiebe. – Waterloo, Ontario, 1983. Wilfred Laurer Univ. Press

¹⁷ См. *Transitions and Transformations in the History of Religions. Essays in Honor of Jozeph M. Kitagawa*. (Studies in the History of Religions 39). Ed. By F.E. Reynolds and T.M. Ludwig. Leiden, 1980. – P. 17.

Объектом исследования является народ ханты (остяки),¹⁸ один из коренных малочисленных народов Российского Севера. Ханты принадлежат к угорской группе финно-угорских народов Уральской языковой семьи и часто вместе с манси называются этнографами обскими уграми. Согласно данным Всесоюзной переписи 1989 г., к хантам было отнесено всего 22,5 тысяч человек, при этом 11,4% из них проживали за пределами территории традиционного расселения. Среди хантов выделяются три основные этнографические группы – северных, южных и восточных, отличающиеся диалектами, самоназванием, особенностями в хозяйстве и культуре, эндогамией¹⁹. Основными компонентами комплексного хозяйства хантов являются рыболовство, охота, собирательство, которые дополняются оленеводством на Севере и земледелием и животноводством в южных районах. Исследования, проведенные Госкомстатом в 1998 г. показали, что 17199 хантов проживало в сельской местности,²⁰ то есть с большой степенью вероятности было связано с традиционным образом жизни.

Предметом исследования являются визуально проявляющиеся религиозные традиции хантов и их изменения, зафиксированные в письменных и фольклорных источниках, объектах материальной культуры.

Хронологические рамки исследования охватывают довольно значительный период времени, с XVII века до конца XX в. Нижняя граница обусловлена как объективными, так и субъективными причинами. Ее выбор, прежде всего, связан с началом активной колонизации территории проживания хантов, которая объективно повлекла за собой серьезные изменения в религиозной ситуации в крае. С другой стороны, это и время увеличения числа письменных источников, что, в свою очередь, тоже связано с процессом колонизации. Таким образом, XVII в. – это время начала развития заметных религиозных изменений у хантов и время появления достаточного круга источников, свидетельствующих об этом.

Что касается выбора верхней границы – XX в., то он достаточно формален и обусловлен желанием проследить религиозные изменения у хантов на максимально длительном промежутке времени. Самым серьезным фактором, повлиявшим на религиозную ситуацию на территории проживания хантов, явилось изменение политики в отношении религии вообще, связанное с перестройкой в стране, начавшейся во второй половине 1980-х годов. И этот рубеж имеет все основания стать верхней границей исследования. Однако остановиться на этом и не попытаться хотя бы бегло познакомиться с религиозными изменениями, произошедшими

¹⁸ Остяки – устаревший этноним, использовавшийся до 1940 г. в отечественной литературе и до сих пор используемый венгерскими исследователями.

¹⁹ См. Соколова З.П. Ханты // Народы России. Энциклопедия. – М., 1994. С. 380–381.

²⁰ См. Современное положение и перспективы развития малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока: Независимый экспертный доклад. – Новосибирск: Издательство института археологии и этнографии СО РАН, 2004. – С. 15.

в последние два десятилетия, было бы упущением. Исходя из этого, верхней границей исследования выбран конец XX века. Это также поддерживается источниками, имеющимися в распоряжении автора.

Географические рамки исследования – это историческая территория традиционного землепользования хантов, административные границы которой изменялись как за счет миграционных процессов, так и изменений в административно-управленческой системе государства. В рамках современного административного деления – это территория Ханты-Мансийского автономного округа (далее ХМАО), южная часть Ямало-Ненецкого автономного округа (ЯНАО), севера Тюменской и западной части Томской областей.

Цель и задачи

Исследование направлено на реконструкцию исторического процесса религиозных изменений у хантов в XVII–XX вв. Для достижения этой цели были поставлены следующие задачи:

- Изучить представления о религиозных традициях хантов и их изменениях, сложившиеся на различных этапах развития историографии темы.
- Проанализировать круг источников, характеризующих религиозные традиции хантов.
- Рассмотреть историю хантов в составе русского государства: политический аспект, правовой и экономический статус, межэтнические отношения.
- Провести реконструкцию традиций различных групп хантов в различные исторические периоды.
- Проанализировать политику правительства в отношении религиозных традиций хантов в разные исторические периоды.
- Осуществить опыт классификации религиозных изменений, который становится отправной точкой для оценки религиозных изменений на разных этапах процесса и на различных территориях.

Методология и методы исследования

История – наука крайне зависимая и связанная с политической ситуацией. При анализе и оценке исторических событий в угоду идеологическим целям исследования метод часто превращается в методический подбор фактов, подтверждающих гипотезу автора. Поэтому единственный шанс избежать субъективности в оценке – выработать методологию и набор методов, позволяющих, по возможности, объективно проанализировать события на основании максимально широкого привлечения источников.

Основой методологии данного исследования является мультикультурализм. Причиной выбора мультикультурализма в качестве методологической основы явилось стремление отойти от эволюционизма, присущего многим методологическим системам. Мультикультурализм определяет стремление рассмотреть религиозные традиции хантов не как систему,

присущую обществам с «отсталой» (первичной или первобытной) культурой, а как наиболее полно отражающие потребности данного сообщества в самореализации и самовыражении. Вместе с тем представляется, что ни одна из существующих методологий не является абсолютно совершенной. Поэтому в данном исследовании использованы и основные элементы других методологических систем, не противоречащие главным принципам: равенству и равнозначности любой религиозной традиции как части религиозного наследия всего человечества и права каждого народа на выработку такого варианта религиозных традиций, которые в наибольшей степени соответствуют задачам его самореализации и самовыражения.

Сложность изучаемого объекта и поставленных задач предопределили использование комплекса подходов и методов исследования. В длительной истории изучения религиозных традиций хантов, на наш взгляд, можно выделить два основных подхода, **структурный** и **системный**, каждый из которых применяется исследователями. **Структурный** подход характеризуется тем, что исследователь выбирает один или несколько элементов феномена и подвергает их всестороннему анализу. Популярность структурного метода определяется сложностью самого объекта изучения и сложностью работы с разнообразными по характеру и времени источниками. К числу слабых сторон использования структурного метода, принимая при этом во внимание все его достоинства, следует отнести то, что он снижает возможность создания представления об эволюции феномена, его взаимодействия с другими структурными элементами и вообще целостностной картины. В данной работе системный подход является доминирующим уже вследствие формулировки самого объекта исследования «изменения религиозных традиций хантов». Он применяется для анализа объекта исследования и объяснения происходивших с ним изменений. Системный подход реализуется в двух вариантах: теоретическом и практическом. В теоретическом плане религиозные традиции рассматриваются не как отдельный самостоятельный аспект культуры или общественной жизни (что характерно для таких наук, как социальная антропология или социология), а как один из элементов общественной жизни в контексте всех остальных. В практическом плане системный подход реализуется через организацию материала по системе территориальных объединений с учетом лингвистических, этнических и административных особенностей, что позволяет выделить специфику религиозных традиций и их изменений у различных групп хантов. Кроме того, системный подход позволяет выявить эволюцию религиозных изменений у различных групп хантов и факторы, оказавшие на нее влияние. Наконец, использование метода системности выразилось в стремлении рассмотреть конкретное явление в рамках общероссийского и мирового исторических процессов.

Использование системного подхода определило и логику исследования, в котором сложный объект последовательно подвергается структурному и функциональному анализу. На первом уровне осуществляется разноплановая стратификация религиозных традиций хантов, выделение тех элементов, которые наиболее широко и детально представлены в источниках. Анализ этих данных позволяет на втором этапе исследования осуществить классификацию религиозных элементов и реконструировать картину религиозных традиций и религиозную ситуацию.

Помимо метода системного анализа использовались методы, традиционно присущие историческим исследованиям. Это, прежде всего, принцип построения выводов на основе максимально широкого привлечения разноплановых и разновременных исторических источников, несущих информацию об определенном явлении в определенное время и на определенной территории. **Метод критического анализа** исторических источников использовался для определения степени достоверности и репрезентативности материала с учетом времени и обстоятельств возникновения источника. При сборе и обработке материала были использованы традиционные методы работы с источником – выборка данных, их критический анализ, систематизация и обобщение.

Метод исторической непрерывности достигается путем использования разновременных аналогичных источников для воссоздания целостной картины в динамике.

Метод исторической реконструкции или исторической ретроспективы позволил реконструировать события, данные о которых не отразились в достаточно представительном круге источников, на основе аналогичных, но содержащих материал более позднего времени на той же самой территории. В этом случае, кроме того, широко применялись историко-сравнительный и историко-типологический методы. Для осуществления сравнения реконструировался абстрактный тип религиозных традиций хантов с набором традиционных элементов, приводимых этнографами. Опыт типизации заключался в соотнесении с этим идеальным образом всех вариантов религиозных традиций, которые были реконструированы на базе привлечения максимально широкого круга разноплановых источников.

Метод этноархеологической импликации позволил использовать данные археологии и этнографии в рамках исторической реконструкции. Информация, полученная с помощью методов этих наук, применялась для насыщения отдельными элементами уже восстановленной на базе письменных источников исторической конструкции феномена, если все данные соответствовали одной и той же территории. Вообще, использование достижений смежных наук существенно расширяет возможности исследования. В частности, при изучении правовых норм, определявших отношение властей к религиозным традициям хантов в различные исторические периоды, применялись методы историко-правовых исследований.

В работе были активно использованы также методы религиоведения. Так, для выявления основных элементов, составляющих религиозные традиции, были привлечены методические разработки американского религиоведа Ниниана Смарта²¹.

Классификация религиозных изменений у хантов основана на классификациях религиозных изменений, разработанных шведскими исследователями Оке Хульткранцом и Хоканом Рюдвингом²².

Одним из приемов, использованных при работе с картографическими источниками, стал метод **историко-географических реконструкций**, на основе которого анализировались картографические материалы XVIII–XIX вв., систематизировалась заключенная в них информация²³. В дальнейшем, на базе современных географических систем были реконструированы исторические (административные) карты, на которые были нанесены информационные поля, позволившие создать серию этноисторических карт.

Метод феноменологического анализа, использованный в работе, основывается на предварительной категоризации религиозных традиций и последующем сравнительном анализе религиозных явлений одной и той же категории, таких, например, как ритуал, ритуальное пространство и время, религиозные изменения и т.д., имевших место в различное время и на различных территориях, с целью выявления их роли и значения в общем процессе. Игнорирование методов феноменологического анализа не дает возможности оценить то или иное событие с точки зрения его последствий для носителей той или иной культуры.

Методы визуальной антропологии и полевых исследований позволили не только собрать дополнительный материал для последующего использования в исследовании, но и ввести в научный оборот новые источники по религиозным традициям и их изменениям у хантов в конце XX в. Методы полевых исследований включали непосредственное наблюдение и фото- видео- аудиофиксацию феномена. Кроме того, велся целенаправленный сбор материала методом интервью по специально разработанному вопросу. Исследование проводилось на территории проживания группы восточных хантов в Сургутском районе, в бассейнах рек Пим и Тромъеган – притоков Оби, летом и поздней осенью 2000 г. среди хантов, сохраняющих традиционный образ жизни. Всего было проинтервьюировано 18 человек, среди них были как мужчины, так и женщины, в основном 1950-х – 60-х гг. рождения. Несколько человек достигли возраста 50–60 лет,

²¹ Smart N. The Religious Experience. Forth edition. New York. Macmillan Publishing Company, 1991.

²² Hultkrantz A. Metodvagar inom den jamforande religionsforskningen. – Stockholm, 1973; Rydving H. The End of Drum-Time. Religious Change among the Lule Saami, 1670s–1740s. – Uppsala, 1993.

²³ Картографические документы государственных архивов: Научно-справочное пособие / Сост. С.И. Сотникова. – М., Главархив СССР, ВНИИДАД, 1989. – С. 60–64.

что, учитывая среднюю продолжительность жизни у хантов (45 – мужчины, 54 – женщины), можно рассматривать как весьма преклонный возраст. Образовательный уровень опрошенных являлся невероятно разнообразным. Он включал 4 человек, получивших высшее образование различного качества и уровня: от Государственного педагогического института им. Герцена в Ленинграде до Высшей партшколы в Свердловске; 6 участников интервью окончили школу-восьмилетку, семеро прошли обучение только по программе начальной школы от 1 до 5 лет, и, наконец, один из участников интервью не обучался вовсе. Среди вопросов, предложенных в интервью, были разделы, посвященные традиционному образу жизни, ритуальной практике, феномену шаманства, медвежьему празднику. Все интервью были записаны на аудионосители, расшифрованы и распечатаны. Каждому интервью был присвоен определенный номер для простоты последующего использования в качестве источника и сохранения в секрете личности информатора. Все распечатки хранятся в личной библиотеке автора и доступны для научного использования по просьбе исследователя.

Наконец, для создания многоуровневой картины исследования были использованы **методы микроисследования**. В данной работе в качестве микроструктуры, подвергнутой анализу, была избрана отдельная семья хантов, и на ее примере рассмотрены религиозные изменения, произошедшие на протяжении жизни ее главы и после его смерти.

Терминология исследования

При характеристике того или иного исторического события совершенно необходимо четко обозначить круг используемых терминов, являющихся инструментарием исследования. В области изучения религиозных традиций это особенно важно. Первые описания и труды по истории верований различных народов составлялись учеными-христианами. Это привело к тому, что была выработана особая терминология, которая уже в основе своей несла оттенок уничижительного, а иногда и откровенно враждебного отношения к нехристианским верованиям. Так, с легкой руки казачьего полковника Григория Новицкого, сопровождавшего миссию митрополита Филофея Лещинского в начале XVIII в., религиозные верования народов Сибири в трудах отечественных исследователей стали называться «идолопоклонством», изображения божеств, которым поклонялись ханты – «идолами» и «шайтанами», а священные места – «кумирнями» и «капищами»²⁴. Таким же образом дело обстояло и в работах зарубежных исследователей, вплоть до утверждения постмодернизма в антропологии во второй половине XX в.²⁵

²⁴ К работам такого рода относятся публикации XIX – начала XX вв. – П.Н. Будицкого, Н.А. Абрамова и других.

²⁵ См.: Haenkel J. *Idolkult und Dualsystem bei den Ugriern. (Zum problem des eurasischen Totemismus* Archiv fur Volkerkunde. Wien, 1946.

Негативное отношение к религии и борьба с ней в советское время привели к тому, что уничижительная терминология и пренебрежительное отношение к нехристианским верованиям только утвердились в отечественной научной литературе, что было вполне закономерно²⁶. Однако и в постсоветский период эволюционистский взгляд на развитие религий, рассматривающий политеистические религии как низшие, а монотеистические – как высшие формы религиозного сознания, традиционализм и высокий авторитет историков прошлого косвенно поддерживают сложившуюся ситуацию в области терминологии. Это, на наш взгляд, создает своеобразную лингвистическую ловушку. Погружение в прохристианскую терминологию XVII–XIX вв. исподволь настраивает и исследователя, и читателя на принятие правомерности и необходимости борьбы с «идолобесием» – верованиями народов Сибири, разрушения «богомерзких капищ» – священных мест и сжигания «бездушных истуканов» – изображений божеств. Даже в работах, вышедших на рубеже XX–XXI веков, активно используется термин «идолы» для обозначения объектов поклонения народов Сибири, при этом слово не всегда заключается в кавычки²⁷.

Зарубежная наука, с приходом в нее представителей различных народов и религиозных традиций, постепенно скорректировала свою терминологию. При этом предпочтение было отдано нейтральным, не несущим в себе пренебрежительного отношения, или заимствованным непосредственно из языка изучаемого народа терминам. В данной работе я также постараюсь следовать этому принципу. В частности, для обозначения божеств и духов, почитаемых хантами, будет использован термин из диалекта восточных хантов – *лонгх* (хант. – бог, дух-покровитель, изображение божества).

Кроме того, представляется не вполне корректным и термин «язычество» для обозначения религиозных традиций хантов. Прежде всего потому, что им христианская церковь обозначала религиозные традиции всех без исключения народов, не подвергшихся еще достаточному влиянию одной из миссионерских религий. Вместе с тем, религиозные традиции древних греков – то, что собственно и было названо язычеством, значительно отличались от религиозных традиций хантов. При этом подразумевалось, что язычники рано или поздно перейдут в христианство, а самостоятельное развитие каждой религиозной традиции параллельно христианству не предполагалось. Наконец, следует учитывать и тот факт,

²⁶ См. работы С.В. Бахрушина, Н.А. Свешникова, Н.А. Базанова и др.

²⁷ См., например, Примечания к тексту «Истории Сибири» // Миллер, Г.Ф. История Сибири. Изд. 2-е, дополненное. Т.1. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1999. – С. 483–484; Очерки истории Югры. – Екатеринбург, 2000. – С. 239; Мартынова Е.П. Религиозные представления юганско-балыкских хантов // Материалы и исследования по истории Северо-Западной Сибири. Сб. науч. тр. – Екатеринбург, 2002. – С. 83.

НАУЧНАЯ БИБЛИОТЕКА
Уральского Госуниверситета
г.Екатеринбург

1307262

что многие ханты довольно глубоко восприняли христианство, и называть их религиозные традиции «язычеством» было бы некорректно, как, впрочем, не вполне корректно было бы называть их и христианством, поскольку многое из традиционных воззрений вплелось в ритуальную практику хантов-христиан. Кроме того, на базе взаимного влияния зачастую возникали ритуальные практики, которые несли в себе элементы и той и другой религиозной традиции. В данной работе все без исключения религиозные традиции рассматриваются с точки зрения их равнозначности в плане вклада в мировое религиозное наследие человечества, вне зависимости от степени приближения их к той или иной из известных религиозных традиций и мировых религий. Поэтому в качестве ключевого применительно к хантам будут использоваться термины *этническая религия* или *традиционная религия* в качестве синонима понятия *религия хантов* или *религиозные традиции хантов*. Под ним понимается исторически сложившаяся система представлений, правил, этических норм и ритуальных действий хантов, основанных на вере в сверхъестественное. Религиозные традиции подвергаются изменениям в результате самостоятельного развития этноса, под воздействием культуры других этносов и политики правительства в сфере религиозных традиций, поэтому другим ключевым термином, используемым в работе, будет *религиозные изменения*. Эти изменения протекают по-разному в различные периоды, у различных групп и в различных районах межэтнических контактов, поэтому целесообразно рассматривать эти изменения в комплексе, т.е. как религиозную ситуацию, характерную для данного времени и места. *Религиозная ситуация* – сложившаяся обстановка, положение с точки зрения сохранения и развития традиционной и распространения новой религиозной практики. Остальные дополнительные термины и понятия, использованные в исследовании, будут объяснены по ходу их появления в тексте.

Глава I. Историография и источники

I.1. История изучения религиозных традиций хантов

Территории расселения хантов, начиная с XIV в., находились в сфере активной миссионерской деятельности различных церквей. Их религиозные традиции испытали на себе серьезное влияние ислама, христианства, политики правительства в отношении религий. Факт включения народа ханты в состав Российского государства в значительной степени определил глубину и характер религиозных изменений в их среде. Начало им, как известно, было положено в первой четверти XVIII в. Серия экспедиций, совершенная митрополитом Филофеем Лещинским в волости Обь-Иртышского бассейна, сопровождалась массовым крещением хантов и привела к накоплению источникового материала по религиозным традициям населения Сибири и значительному изменению религиозной ситуации в крае. В дальнейшем политика правительства была направлена на включение народов Сибири в российское православное сообщество. Этому способствовало усиление контактов со всевозрастающим численно русским населением края, политикой христианизации, проводимой русской православной церковью, и политикой целенаправленной руссизации населения, проводимой правительством. В результате всех этих процессов религиозные традиции хантов претерпевали значительные изменения. Таким образом, можно выделить несколько ключевых проблем в рамках изучения религиозных традиций хантов:

1. История хантов в структуре государства.
2. Религиозные традиции хантов.
3. Политика правительства в их отношении.
4. Религиозные изменения у хантов.

За практически 300-летнюю историю изучения Сибири сложилась значительная историография по каждой из этих проблем. Вместе с тем, следует отметить, что, как правило, они рассматривались с той или иной степенью тщательности в рамках двух основных научных направлений и традиций: угрведения/этнографии и истории, в том числе истории Сибири, истории колонизации, истории церкви и миссионерства. Каждое из этих направлений имело свои методы исследования, опиралось на свой круг источников, ставило свои задачи. Поэтому представляется логичным рассмотреть историографию темы в рамках каждого из этих направлений в хронологическом порядке и оценить вклад, внесенный исследователями в разработку проблемы истории изменения религиозных традиций у хантов.

Становление научного изучения религиозных традиций хантов

Становление науки всегда связано с накоплением достаточного количества репрезентативных источников. Именно накопление источников по

религиозным традициям хантов в XVII и XVIII вв. дало толчок началу их научного осмысления уже в XIX в.

Одной из первых работ, содержащих сведения о религиозных традициях хантов в XVII в., является описание Татарии, составленное Николаем Корнелиссоном Витзенем. Его научные интересы были связаны с изучением языков, обычаев и нравов народов, населявших Восточную Европу. Н. Витзен происходил из богатой голландской семьи, получил прекрасное образование и, как и многие его современники, увлекался малоизвестными странами Севера и Востока. Присоединившись как частное лицо к голландскому посольству в 1664 г., Н. Витзен попал в Россию. В 1692 г. на основе сведений, собранных во время пребывания в Москве, им была опубликована книга «Северная и Восточная Татария». Под Татарией Н. Витзен подразумевал земли от Каспийского моря до берегов Тихого океана, она представляла собой сборник географических, этнографических и лингвистических сведений, в том числе и этнографическое описание Западной Сибири – района расселения хантов, от которых казна регулярно получала соболей для осуществления российской дипломатии. Большая часть информации была получена Н. Витзенем из устных сообщений русских, побывавших в землях хантов и из письменных источников. Вместе с тем, исследователь критически относился к своему материалу и стремился исключить откровенно фантастические рассказы¹. Первым, кто в описаниях религиозных традиций хантов использовал личные наблюдения, является, вероятно, неизвестный иностранный автор, попавший в составе 46 офицеров на службу в Тобольск в 1666 г. Рукопись, составленная в форме дневника офицером, находившимся на службе в Тобольске в течение довольно продолжительного срока, хранится в Копенгагенской королевской библиотеке. Отдельный параграф описания целиком посвящен религиозным традициям остяков (хантов). Даже если предположить, что с этого описания был сделан список, тем не менее, оно осталось неизвестным современникам и практически забытым².

¹ См. Witsen N. Noord en Oost Tartaryen, behezende eene Beschryving van verscheidene Gewesten, in de Noorder en Oestelykste Deelen van Asiën en europa, zedert naauw keurig onderzoek van veele Jaaren, en eigen onderwin dig outworpen, beschreven, geteckent, en in 't licht gegeven, door Mr. Nicolaas Witsen. Burgemeester te Amsterdam, etc. Etc.etc. Eerste en tweede deelen, Tweede Druk, Nieuwe uitgaaff verrykt met eene inleiding tot het Werk, en met eene meenigte Afbeeldingen versiert. Te Amsterdam, by M. Schalekamp. MDCCLXXXV.

² Впервые «Описание путешествия в Сибирь» было переведено и опубликовано на русском языке М.П. Алексеевым в 1936 г. См.: Правдивое описание нашего далекого путешествия из Москвы через город Тобольск, главный город Сибири, которое я сам совершил, прилежно наблюдая, в 1666 году, в обществе 46 офицеров, для полного осведомления любителей, как это ниже следует // Исторический архив М.Л., 1936. С. 145–180.

Ссылка в Сибирь пленных шведских офицеров, у которых существовала широко развитая практика ведения дневниковых записей, и начало активной миссионерской деятельности в Сибири в первой четверти XVIII в. привело к появлению значительного интереса к религиозным традициям хантов и созданию группы источников, связанных с этим событием. Ссылные шведы внесли огромный вклад не только в процесс крещения народов Сибири, но и в описание их религиозных традиций. Известным трудом по истории крещения является работа Йоганна Бернарда Мюллера. Й. Мюллер, капитан драгун шведской армии, плененный и сосланный в Тобольск, был принят митрополитом Тобольским и Сибирским Филофеем Лещинским в состав экспедиции, занимавшейся крещением хантов и манси. На основе личных впечатлений, архивных материалов и расспросов участников событий капитан Й. Мюллер составил рукопись, озаглавленную: «Об обычаях и нравах остяков и о том, как они были обращены из язычества в христианскую религию Греческого исповедания в 1712 г.». В декабре 1716 г. Й. Мюллер отослал свой труд в Петербург, царице Екатерине, известной своим заступничеством за пленников. Судьба была, вероятно, благосклонна к капитану, и его работа уже в 1720 г. была опубликована в Берлине³. Позднее она вышла приложением к немецкому и английскому изданиям⁴ и частично приведена во французском варианте книги Вебера.

Именно эта работа стала основным источником информации о крещении хантов в Западной Европе. Что касается отечественных исследователей Сибири, то большинство сочло труд Й. Мюллера в значительной степени повторяющим текст Г. Новицкого (Л. Майков, А.И. Андреев), другие – вообще переводом (А.Н. Пыпин, А.Нämäläinen, С.В. Бахрушин, Э.П. Зиннер, П.И. Скороспелова). При этом лишь Л. Майков в 1884 и Э.П. Зиннер в 1968 гг. сравнивали отдельные части обоих текстов, остальные авторы в своих утверждениях полагались на авторитет предшественников. Автором диссертации уже было высказано сомнение по

³ Müller I.B. Königl. Schwedischen drag. Capitain. Leben und Gewohnheiten der Ostjaken, eines Volcks, das dis unter dem Polo Arctico wohnt. Berlin, 1720.

⁴ См.: Muller J.B. The manners and Customs of the Ostiacks, A nation that extends to the frigid Zone; How they were, in the Year 1712, converted from Paganizm to the Christian Religion of the Grecian Confession. With some curious remarks on the Kingdom of Siberia, and the Streights of Nassau or Waigats. Described by John Bergard Müller, a Swedish Captain of Dragoons, in the Captivity: and sent by him to Petersburg the 12th of December 1716 // Weber F.C. The present state of Russia being an account of the government of that country, with civil and ecclesiastical; of the Czar's forces be sea and land, the regulation of his finances, the several methods he use of to civilize his people and improve the country, his transactions with several eastern princes, and what happened most remarkable at his court, particularly in relation to the late czarewitz, from the year 1714, to 1720. Translated from the High-Dutch. 1st ed. London, W. Taylor, 1722–23. P. 37–92.

поводу верности подобного взгляда на работу Мюллера⁵. Позднее это мнение только укрепилось. Сходство текстов совершенно очевидно, но это неизбежно, поскольку оба автора находились в составе отряда из нескольких человек, занимались общим делом, описывали одно и то же событие, в одно и то же время. Вместе с тем, при тщательном сопоставлении текстов различие становится очевидным. Г. Новицкий описал миссионерскую деятельность Лещинского до 1715 г. Й. Мюллер же ограничил свою работу 1712 г., хотя и сообщил, что планирует написать о том, как в 1713 и 1714 гг. более 5 тысяч хантов было крещено⁶. Г. Новицкий привел другие цифры. Кроме того, авторы обращали внимание и описывали различные детали священных мест и религиозных ритуалов хантов, в соответствии с тем, что каждому из них удалось узнать и что вызвало наибольший интерес. Г. Новицкий не мог принимать участие в первой миссионерской поездке к хантам в 1712 г., поскольку находился еще в пути. Учитывая богатую традицию подобного рода литературы в Европе и спрос на нее, а также то, что капитан Й. Мюллер лично участвовал в поездках по стойбищам хантов и манси и посвятил свою работу царице Екатерине, мы можем допустить, что это вполне могло быть и самостоятельное произведение шведа.

Между тем, мнение авторитетных исследователей о работе Й. Мюллера, как о переводе рукописи Г. Новицкого, привело к тому, что она автоматически исключалась отечественными исследователями из круга источников по истории крещения хантов. Дополнительным препятствием всегда было и то, что полный текст существует только на немецком и английском языках и не переиздавался после XVIII в. Автором диссертации был подготовлен перевод текста рукописи Й. Мюллера с английского издания. И хотя он гораздо короче немецкого оригинала, все-таки дает определенное представление о религиозных традициях хантов, характеристику методов крещения, данную «человеком со стороны», что позволяет предположить более объективную оценку. Поэтому представилось целесообразным использовать перевод труда Й.Б. Мюллера в данной работе.

Казачий полковник Григорий Новицкий, сосланный в Сибирь за принадлежность к лагерю Мазепы, также принял участие в миссионерских поездках митрополита Филофея Лещинского в 1713–1715 гг. Вместе с другими ссыльными казаками Г. Новицкий был принят на службу губернатором Тобольска князем М.П. Гагариным. На основании сведений, полученных от участников экспедиции 1712 г., и собственных наблюдений он описал религиозные традиции южной группы хантов, составил хронику их крещения. Рукопись Г. Новицкого «Краткое описание о народе

⁵ См.: Главацкая Е.М. Когда умолкнут все бубны..., Или сказ о том, как царь Петр решил крестить язычников Сибири // Уральский сборник. История. Культура. Религия. II. Екатеринбург, 1998. С. 65–66.

⁶ Muller J.B. The Manners and Customs... P. 92.

остяцком» хранилась в архиве Тобольской Духовной Консistorии и была опубликована только в 1884 г.⁷ Столь позднее издание «Краткого описания», составленного еще в 1715 г., можно, вероятно, объяснить недалекой известностью автора, посвятившего свое сочинение губернатору Сибири, князю Матвею Гагарину, которого он считал своим покровителем. К несчастью, уже в 1718 г. началось следственное дело по обвинению М. Гагарина в злоупотреблениях, завершившееся, в конце концов, казнью князя. Возможно, именно это печальное обстоятельство послужило причиной того, что работа Григория Новицкого пролежала в архивах Тобольской Духовной Консistorии и не была опубликована еще более 150 лет, а сам автор не был награжден, как надеялся, за свой труд освобождением из ссылки и лишился жизни, надзираая за крещеными.

Одним из наиболее ранних описаний религиозных традиций восточной группы хантов является работа анонимного автора, опубликованная в Нюрнберге в 1725 г.⁸ По мнению М.П. Алексева, автором этого описания был кто-то из пленных шведов⁹. Однако А.И. Андреев, проанализировав текст, пришел к выводу, что автором был немец¹⁰. Работа неизвестного иностранного автора внесла огромный вклад в создание источниковой базы по религиозным традициям восточной группы хантов. Судя по уникальной информации, содержащейся в источнике, и манере изложения материала от первого лица, можно с уверенностью говорить о том, что автор лично наблюдал описываемые им явления в конце XVII – начале XVIII вв. Он был знаком с имеющейся литературой о народах Сибири, имел возможность познакомиться с письмами пленных шведов и даже цитировать их.

Помимо вышеназванных авторов сбором сведений об образе жизни, и особенно религиозных традициях, занимались и некоторые другие пленные шведы. Их участие в этнографическом изучении народов Сибири принесло значительные плоды. Одним из самых активных, позднее принявших участие в создании центра пиетистов в Тобольске, был

⁷ См. Новицкий Г. Краткое описание о народе остяцком. Спб., 1884.

⁸ Der allerneueste Staat von Siberien, einer grossen u. zuvor wenig bekannten Moscovitischen Provinz in Asien, entdeckend nicht nur die ehemalige und gegenwärtige Beschaffenheit des Landes, nach seiner Regierung, nach der Gegend, Frucht- u. Unfruchtbarkeit, Cebürgen, Thieren, Flüssen, Stäten u.d.g. Sondern auch die Sitten u. Gebräuche der Samojeden, Wagullen, Calmücken, Ostiakien, Tungusen, Buratten, Mongalen u. Anderer Tartarischen Völker, nebst einer Historischen Nachricht, von den merkwürdigen Begebenheiten derer in diesem Lande gefangenen Schweden, von der Schule zu Tobolsky u. Vom wunderbaren Anfang zur Bekehrung der Unglaubigen. Nürnberg, 1725. (1720–1st edition). P. 157–161.

⁹ См.: Алексеев М.П. Сибирь в известиях западноевропейских путешественников и писателей. Иркутск, 1941. С. 382.

¹⁰ См.: Андреев А.И. Очерки по источниковедению Сибири. Вып. 2. XVIII век. (Первая половина). М.–Л., 1965. С. 33.

Курт фон Врех. В книге, написанной в форме дневника, К. фон Врех привел интересные сведения, собранные не только им самим, но и по его просьбе другими шведами, находящимися в Сибири. Многие из писем, присланных К. фон Вреху и включенных им в текст книги, содержат интересные сведения о религиозных традициях восточной группы хантов, шаманизме, ритуальной практике. В частности, именно в одном из писем, присланных Филиппом Иоганном Таббертом (Страленбергом) Вреху, содержится первое упоминание о применении хантами бубна¹¹.

Сам Филипп Иоганн Табберт фон Стралленберг также внес значительный вклад в изучение Сибири и пополнение немногочисленной базы источников по религиозным традициям народов Сибири. Находясь в течение более чем 10 лет в Сибири (1711–1722), Ф. Стралленберг собрал значительные материалы по географии и этнографии Сибири как в результате личной исследовательской деятельности, так и от жителей Тобольска, интересовавшихся населением края, в том числе и С.У. Ремезова¹². Результатом научной деятельности Ф. фон Стралленберга стала книга «Историко-географическое описание северных и восточных частей Европы и Азии, но особенно России, Сибири и Татарии», опубликованная в Стокгольме в 1730 г.¹³ В частности, к 1722 г. относятся сведения, собранные Филиппом фон Стралленбергом во время его работы в составе экспедиции Даниила Готлиба Мессершмидта. В связи с заключением мира, Ф. фон Стралленберг был отправлен из Красноярска на родину. Путь исследователя проходил вдоль Оби, и поскольку провожающий его казак, по словам Иоганна фон Стралленберга, оставил его по дороге, то ему пришлось пробираться по земле, населенной хантами в сопровождении шведского мальчика лет 14–15¹⁴. Во время этого путешествия

¹¹ См.: Wreech C.F. Wahrhafte und um ständliche Historie von denen Schwedischen Gefangenen in Rusysland und Siberien, welchergestallt dieselbe nach dem A.1709, ben Pultawa in der Ukraine mit denen Russen gehaltenen unglücklichen Treffen, in ihrer Gefangenschafft, zum Theil von Gott kräftig zur Busse erwecket worden, und was sich insonderheit bey der, von einigen unter ihnen angerichteten Schule, zu Tobolskyvon Anfange bis zu Ende, wie auch auf ihrer Zurückkunfft nach erfolgten Friedens=Schluss begeben hat, mitgetheilet von Curt Friedrich von Wreech, gewesnen Capitaineunter dem Königl. Schwedischen Albedysche Dragouner-Regiment, Sorau, druckt Joh. Gottlieb Rothe, 1725. P. 181–186.

¹² См. Андреев А.И. Очерки по источниковедению Сибири. Вып. 2. XVIII век. (Первая половина) М.–Л., 1965. С. 38.

¹³ Strahlenberg Ph. J. Das Nord und Östliche Theil von Europa und Asia. Stockholm, 1730.

¹⁴ См. Stralenberg F. An Historico-Geographical description of the North and Eastern Parts of Europe and Asia, but More Particularly of Russia, Siberia, and Great Tartary; Both in their Ancient and Modern State: together with an entire new Polyglot-Table of the Dialects of 32 Tartarian Nations: And a vocabulary of the Kalmuck-Mungalian Tongue. As also A Large and Accurate Map of those Countries; and variety of cuts, representing Asiatick-Scythian Antiquities. Written originally in High German By Mr. Philip John von Strahlenberg, a Swedish officer, thirteen years captive in those Parts, now faithfully translated into English. London, 1738.

Ф. фон Стралленберг вел дневник. В нем он оставил уникальные записи о религиозных традициях хантов восточной группы (Сургутского уезда).

Сбор сведений по системе анкетирования начал активно практиковаться в России в начале XVIII в. Уже в 1724 г., по распоряжению Петра I, была разослана по всей империи анкета, на основании ответов на которую под руководством Я.В. Брюса должно было составляться географическое описание России. В составлении вопросов анкеты, вероятно, принимал участие и В.Н. Татищев¹⁵. Обработкой ответов с мест и составлением на их основе атласа занимался секретарь Сената Иван Кириллович Кирилов. В Атлас вошли не только собственно карты, но и описание, составленное И.К. Кириловым на основе анкетных данных, в том числе и по этнографии. По мнению А.А. Андреева, эта анкета, переработанная В.Н. Татищевым в 1734 г. и включавшая вопросы «для известия о народах идолопоклоннических» была использована в 1740 г. Герардом Фридрихом Миллером при составлении им для участников Второй Камчатской экспедиции инструкции о том, как собирать этнографические сведения о Сибири¹⁶.

Огромный вклад в изучение истории и этнографии народов Сибири был внесен организацией Второй Камчатской экспедиции 1733–1743 гг. Участники ее сухопутного отряда, назначенные Академией наук, Г.Ф. Миллер, Й.Г. Гмелин собрали значительный материал по религиозным традициям народов Сибири. Работы Г.Ф. Миллера особенно высоко ценились благодаря тому, что исследователь создал фонд копий документов из архивов сибирских городов. Что касается сведений, собранных Г.Ф. Миллером по этнографии, то они только начали вводиться в научный оборот. В последние годы появилась возможность познакомиться с другим, не менее важным источником – путевыми дневниками Г.Ф. Миллера. Именно в них содержится уникальная информация, характеризующая религиозные традиции хантов в середине XVIII в. Ученый подробно описывал маршрут своего следования, фиксировал священные места хантов и легенды с ними связанные, указывал точное расположение церквей на территории расселения хантов. Эти сведения позволяют локализовать многие священные места хантов, упоминание о которых содержится в работах исследователей XIX и XX вв., установить непрерывность традиции почитания тех или иных божеств в различных местах. Им были обследованы значительные территории вдоль течения Оби во время передвижения экспедиции от Нарыма до Березова, а потом в обратном направлении – вверх по Оби и Иртышу до Тобольска в 1740 г.¹⁷

¹⁵ Андреев А.И. Очерки по источниковедению Сибири. Выпуск второй. XVIII век (первая половина). М.–Л., 1965. С. 313.

¹⁶ Андреев А.И. Очерки по источниковедению... С. 319.

¹⁷ Обширные материалы экспедиций Г.Ф. Миллера хранятся в собрании РГАДА, в фонде 199 «Портфели Миллера».

Помимо собственных наблюдений Г.Ф. Миллер фиксировал сообщения и рассказы местных жителей – русских и хантов. В частности, в 1740 г. при посещении Сургутского и Березовского уездов исследователь встречался с людьми, которые были очевидцами миссионерской кампании митрополита Филофея Лещинского, проводил опросы хантов одной из наиболее значимых в религиозном отношении Белогорской волости. Кроме того, в 1740 и 1741 гг. Г.Ф. Миллер посылал запросы в Тобольскую архиерейскую канцелярию с просьбой прислать материалы о деятельности митрополита Ф. Лещинского и о процессе христианизации хантов и манси. Исследователя интересовало то, «какие от оных народов при том случились противности, и в котором году оное дело в совершенство приведено, и какие идолы или шайтаны у оных народов найдены и сожжены или в архиерейскую канцелярию присланы, и имеется ли еще ныне таких идолов при архиерейском доме»¹⁸. На основании рассказов очевидцев и присланных по запросу Г.Ф. Миллера из архиерейской канцелярии ответов написаны параграфы Истории Сибири, посвященные религиозным традициям хантов и их священным местам. История Сибири, написанная Г.Ф. Миллером на немецком языке, была частично переведена и опубликована в 1750 г.¹⁹ Любопытно то, что работа, подготовленная Г.Ф. Миллером, подверглась критике со стороны М.В. Ломоносова. В частности, он считал «излишними» рассказы Г.Ф. Миллера о строении церквей, особенно в тех случаях, когда эти церкви сгорели²⁰.

Важный вклад в процесс накопления знаний о религиозных традициях хантов был внесен исследователями за время работы экспедиций Академии наук 1768–1774 гг. Итогом этих экспедиций стал уникальный материал, собранный и опубликованный ее участниками. Одним из наиболее цитируемых исследователей XVIII в. является П.С. Паллас. В его работе содержатся уникальные сведения по этнографии многих народов, в том числе хантов. Однако, как показали источниковедческие исследования середины XX в., эти сведения были собраны участником экспедиции Василием Федоровичем Зуевым. Посланный в район Березовского уезда он в течение года наблюдал образ жизни северной группы хантов, о чем посылал рапорты начальнику экспедиции – П.С. Палласу. Именно эти рапорты и стали источником сведений, приведенных о хантах, в его работе «Путешествие по разным провинциям Российского государства»²¹. Однако

¹⁸ Цит. по: Андреев А.И. Очерки по источниковедению... С. 90.

¹⁹ Миллер Г.Ф. Описание Сибирскаго царства и всех произшедших в нем дел, от начала а особливо от покорения его Российской державе по сии времена; сочинено Герардом Фридериком Миллером, историографом и профессором университета Академии наук и социетета Английскаго членом. Книга первая. Спб., 1750.

²⁰ Цит. по: Андреев А.И. Очерки по источниковедению... С. 113.

²¹ Паллас П.С. Путешествие по разным провинциям Российского государства. Часть третья, половина первая. 1772 и 1773 годов. Перевел Василий Зуев. Спб., 1788.

П.С. Паллас использовал данные в сокращенном варианте, иногда выпуская интересные детали, поэтому характеристики этой работы, хотя и бывшей важным источником на протяжении двух веков, приводить нет смысла. К сожалению, рапорты В.Ф. Зуева 1771–1772 гг. не сохранились. Часть наблюдений, сделанных во время экспедиций, нашла отражение в рукописи, озаглавленной: «Описание живущих Сибирской губернии в Березовском уезде иноверческих народов остяков и самоедцев»²². Тем не менее, работа В.Ф. Зуева является настоящим этнографическим исследованием и одновременно полнокровным источником по культуре и религиозным традициям хантов во второй половине XVIII в. Она уникальна тем, что это первое описание северной группы хантов. В рукописи исследователя приводятся интересные сведения по ритуальной практике, священным местам, распространению культа медведя у хантов Березовского уезда, подробно (опять-таки, впервые) описан институт шаманства.

Таким образом, к началу XIX вв. был накоплен значительный материал по религиозным традициям хантов как этнографического, так и исторического плана. Более того, работами Й. Мюллера, Г. Новицкого и Г.Ф. Миллера была создана традиция использования различных типов источников. Авторы соединяли собственные наблюдения с данными, полученными в ходе опросов, сообщениями летописей, а Г.Ф. Миллер привлек огромный комплекс законодательных и делопроизводственных материалов. Выделилось несколько научных тем: религиозные традиции хантов, процесс их христианизации, методы, использованные миссионерами, степень восприятия христианства.

Изучение религиозных традиций хантов в XIX – начале XX вв.

После относительно активного исследования народов Сибири в XVIII в. наступило некоторое затишье. Связано это было с тем, что определенный объем необходимых практических знаний в сфере религиозных традиций хантов был уже накоплен. Процесс христианизации официально считался завершенным, оценка степени восприятия христианства происходила в плоскости практических мероприятий на местах: там, где имелись случаи возвращения к традиционной религиозности, применялись административные меры в виде штрафов и телесных наказаний. Таким образом, для исторической науки начала XIX в. вопросы распространения православия и степени его восприятия хантами вообще, похоже, не составляли предмета научного исследования. Даже сведения, собираемые энтузиастами на местах о религиозных традициях хантов, направлялись не в научные учреждения для последующего изучения, а Тобольскому архиерею с тем, чтобы обратить его внимание на проблему и тем самым помочь решить ее.

²² Впервые рукопись В.Ф. Зуева была опубликована только в 1947 г. См. В.Ф. Зуев. Материалы по этнографии Сибири XVIII века (1771–1772). М.–Л., 1947.

В результате значительный вклад в накопление материалов по религии хантов в начале XIX в. внесли представители интеллигенции, которые даже не являлись профессиональными историками или этнографами. Находясь в Сибири, как правило, по долгу службы, они активно занимались сбором данных по религиозным традициям народов, а позднее публиковали свои наблюдения. К числу подобных работ, выполненных на достаточно высоком исследовательском уровне, вполне можно отнести наблюдения штаб-лекаря Василия Николаевича Шаврова, который длительное время проживал в Березово и смог познакомиться с традициями хантов, непосредственно наблюдая их или целенаправленно опрашивая. В 1821 г. В.Н. Шаврову даже удалось присутствовать во время обряда почитания одного из божеств – Яляня, который был им подробно описан. Рукопись, озаглавленную «Краткие записки о жителях Березовского уезда», В.Н. Шавров передал в 1826 г. архиепископу Тобольскому Евгению Казанцеву, что позволяет отнести сведения, в ней содержащиеся, к первой четверти XIX в. Подобные описания в значительной степени восполняли недостаток информации в условиях отсутствия работ исследователей-профессионалов. Копия, сделанная архиепископом Евгением с рукописи В.Н. Шаврова, была опубликована только в 1871 г.²³

Другим исследователем-любителем оказался Франц Белявский, который в течение трех с половиной лет находился в Западной Сибири в качестве члена врачебной управы. Имея возможность непосредственно наблюдать жизнь и религиозные традиции хантов северной группы, он вел записи, оформленные позднее в виде книги «Поездка к Ледовитому морю», в которой содержатся интересные сведения о религиозных традициях хантов²⁴.

Середина XIX в. характеризовалась становлением этнографии как науки, отдельные народы оказались в центре научного внимания целого ряда исследователей. Хантам и манси в каком-то отношении повезло даже больше, чем другим. Являясь представителями финно-угорской группы и лингвистическими «родственниками» финнов и венгров, они привлекали их внимание. В течение второй половины XIX в. на территории проживания хантов было проведено более 10 экспедиций, организованных учеными венграми и финнами. Долгосрочные комплексные исследования позволили собрать обширный материал по культуре хантов и манси, значительная часть которого является уникальным. Изучение культур представляло собой как сбор материалов по ходу следования экспедиции по определенному маршруту, так и стационарные исследования в течение длительного времени на той или иной территории. В ходе подобных

²³ См. Шавров В.Н. Краткие записки о жителях Березовского уезда // Чтения в Императорском обществе истории и древностей Российских. Кн. 2. (Апр.–июнь). 1871. V. Смесь. С. 1–21.

²⁴ См. Белявский Ф. Поездка к Ледовитому морю М., 1833.

исследований был накоплен богатейший этнографический материал, написаны научные работы, значительная их часть, к сожалению, до сих пор не переведена на русский язык, собраны сведения о религиозных традициях хантов различных групп и коллекции экспонатов, пополнившие фонды музеев различных городов Венгрии и Финляндии.

Именно в это время складывается особая научная дисциплина – угроведение в рамках этнографии. Таким образом, проблема изучения религиозных традиций хантов оказалась разделена между двумя самостоятельными научными направлениями: чисто историческим и этнографическим. Каждое из них ставило и решало свои задачи и привлекало собственные методы исследования. Что касается анализируемых ими источников, то они также оказывались разными и лишь в незначительной степени, вне определенной системы, в качестве вспомогательных, «этнографы» пользовались некоторыми историческими документами, а «историки» снисходили до того, чтобы принять во внимание некоторые этнографические описания. О тех исключениях, когда работы возникали на стыке использования различных по характеру источников, будет сказано отдельно.

Вопросы, связанные с религией, в западной науке традиционно рассматривались в рамках теологии или философии. Что касается, например, Германии – страны, долгое время занимавшей ведущее положение в сфере исследования вопросов религии, то в связи с развитием мифологической школы религиоведение оказалось прерогативой филологов. Поэтому неудивительно, что значительная часть исследований по религиозным традициям хантов была подготовлена именно филологами, а не историками.

Одним из первых к изучению хантов обратился финский исследователь Матиас Александери Кастрен. Он провел две долгосрочные экспедиции в 1844 и 1845–49 гг., на территориях проживания хантов в Березовском, Тобольском и Сургутском уездах, изучая диалекты. Результаты проведенных исследований, в том числе и интересные данные по религиозным традициям хантов, были опубликованы в ряде работ исследователя²⁵.

Одновременно с М.А. Кастреном изучением манси и хантов занимался венгерский филолог Антал Регули. В 1844–45 гг. он провел экспедицию в районах проживания южных и северных хантов, исследовал диалекты, собрал богатые фольклорные материалы. Результатом его экспедиционных исследований стало богатейшее собрание текстов, многие из которых исполнялись во время ритуальных действий, содержали информацию

²⁵ Castrén M.A. Castrén's Nordische Reisen und Forschungen. Im Auftrage der Kais. Akademie der Wiss. Herausgegeben von Anton Schiefner. Vol. 1–5. Petersburg. 1853–1858; Кастрен М.А. Этнографические замечания и наблюдения Кастрена о лопарях, карелах, самоедах и остяках, извлеченные из его путевых воспоминаний 1838–1844 гг. // Этнографический сборник РГО. Вып. 4. Спб., 1858; Он же. Путешествие Александра Кастрена по Лапландии, Северной России и Сибири. 1838–1844, 1845–1849. // Магазин землеведения и путешествий. М., 1860. Т. 6. Ч. 2.

о религиозных традициях хантов. Сам А. Регули не успел подготовить собранные материалы к печати, и это было сделано уже представителями следующего поколения венгерских исследователей, в частности, Йожефом Папай²⁶.

Со второй половины XIX в. начинается планомерный сбор этнографического материала по народам Сибири. Создание Русского Географического общества, и особенно его Сибирского отдела, привело к увеличению числа экспедиций в районы севера Сибири, накоплению данных по религиозным традициям хантов.

Выдающийся финский филолог Аугуст Алквист совершил 3 экспедиции в 1858, 1877 и 1880 гг. В основном он также занимался изучением различных диалектов языка манси, записывал их фольклор и музыкальное творчество, вел фотосъемку и закупал экспонаты для музея. Во время своих экспедиций А. Алквист вел путевые заметки, которые планировал опубликовать в финских и шведских еженедельниках и газетах Финляндии. На основе этих заметок в 1885 г. в Хельсинки была издана работа «Unter wogulen und Ostiaken» на немецком языке²⁷. В ней приводятся интересные сведения о некоторых религиозных традициях хантов северной и южной групп, распространении православия и образования среди них.

Значительным вкладом в изучение религиозных традиций хантов являются сведения, собранные немецким исследователем О. Финшем. В составе экспедиции, направленной в Сибирь Германским Географическим обществом, он в 1876 г. в сопровождении известного зоолога А. Брэма, автора знаменитой книги «Жизнь животных», совершил поездку по Западной и Северо-Западной Сибири. Во время путешествия О. Финшем был собран интересный материал по религиозным традициям северных хантов, приведено описание священного места, степени и формах проникновения христианства в их повседневную жизнь. Результатом проведенных исследований стала работа «Путешествие в Западную Сибирь»²⁸.

Одним из исследователей-профессионалов, изучавших антропологию народов Сибири и посвятивших значительное время описанию их религиозных традиций, был Н.Л. Гондатти. В 1885 г. он совершил экспедицию из Тобольска до Березова и Обдорска, во время которой, помимо выполнения основного задания, подробно изучал мифологию и ритуальную практику манси и хантов. В его работах приводится интересный материал по священным местам, культуре медведя, ритуальной практике, шаманстве²⁹.

²⁶ Pápay J. Osztják népköltési gyűjtemény. Budapest-Leipzig, 1905.

²⁷ Ahlqvist A. Unter Wogulen und Ostjaken. Reisebriefe und Ethnographische Mitteilungen Von Aug. Ahlqvist. Acta Societatis Scientiarum Fennicae. Vol. XIV. Helsingfors, 1885.

²⁸ Финш О., Брэм А. Путешествие в Западную Сибирь д-ра О. Финша и А. Брэма. М., 1882.

²⁹ Гондатти Н.Л. Следы язычества у инородцев Северо-Западной Сибири. М., 1888; Он же. Культ медведя у инородцев Северо-Западной Сибири. М., 1888.

Территории, исследованные Н.Л. Гондатти, в основном только земли расселения северных групп хантов и манси – бассейны рек Северная Сосьва, Сыгва и Казым. Зачастую он описывал религиозные традиции, не делая разделения между хантами и манси. Кроме того, по признанию самого исследователя, он собирал отрывочные сведения у значительного числа людей, которые потом систематизировал. В результате применения такого метода работы трудно, а порой совершенно невозможно определить, насколько те или иные представления характерны для рассматриваемого времени и места, а насколько – результат исследовательских обобщений. И, наконец, как это было характерно для многих этнографов, Н.Л. Гондатти обращал внимание исключительно на элементы традиционные – дохристианские, игнорируя черты христианства, проникшие в повседневную жизнь народов Сибири. В результате складывается не совсем верное представление об их религиозных традициях. В частности, он писал, что, несмотря на то, что все крещены, они «по-прежнему, почти все без исключения, также верят в своих богов, также приносят им жертвы, также почитают своих шаманов, как это делали до принятия христианства; вся разница только в том, что теперь они стараются все обряды совершать потихоньку, скрываясь, главным образом, от духовного и светского начальства и опасаясь, как бы оно не взыскало и не наложило бы за это какой-нибудь пени, чего они боятся больше всего»³⁰. Вместе с тем, Н.Л. Гондатти внес вклад в развитие теоретических аспектов изучения религиозных традиций народов Сибири. В частности, им была предложена классификация жертвоприношений. Исследуя религиозные традиции хантов, он выделил две группы жертвоприношений: «случайные» и «постоянные». «Случайные» жертвоприношения, по Н.Л. Гондатти, «находились в зависимости от каких-нибудь случайных причин и от большего или меньшего усердия инородцев». «Постоянные» жертвоприношения являлись обязательными и совершались весной – перед началом рыбной ловли; ранней осенью – после ее окончания; поздней осенью – перед отправкой на зимнюю охоту и затем по возвращении с нее, и «в других, тому подобных случаях»³¹.

В конце 1880-х гг. в изучении религиозных традиций хантов принял участие венгерский этнограф и антрополог Кароль Папай. В 1888–89 гг. он провел полевые исследования в районах проживания восточных хантов. К. Папай был первым из исследователей, кто обратился к изучению сразу нескольких групп восточных хантов, проведя исследования в бассейнах рек Юган, Аган, Тромъеган, Васьюган и Вах. Им был собран значительный фольклорный материал, коллекция вещей для музея, сделано большое количество фотоснимков. Некоторые материалы проведенных

³⁰ Гондатти Н.Л. Следы язычества... С. 5.

³¹ Там же. С. 10.

исследований были опубликованы³². Однако значительное количество материалов, собранных К. Папай, до сих пор остается неопубликованным.

Традиции ссыльных шведов в деле сбора этнографических данных по Сибири были продолжены В.В. Бартевым, проведшим 4 года в ссылке в Обдорске с 1890 по 1894 г. Как и многие интеллектуалы, оказавшись в Сибири, он посвятил себя изучению края и быта его населения. И хотя произведения В.В. Бартева написаны не совсем в традициях этнографических описаний, в них приводятся интересные сведения о религиозных традициях хантов, собранные им в Обдорском крае³³.

В 1891 г. этнографическим изучением восточных хантов занимался шведский антрополог и археолог Ф.Р. Мартин. Материалы его экспедиции, содержащие интересные сведения о религиозных традициях хантов Югана и распространении православия у них, были опубликованы в 1897 г.³⁴ Помимо изучения культуры хантов, исследователь вел активную фотосъемку и сбор экспонатов для музейных коллекций Стокгольма.

Значительный интерес представляют исследования венгерского ученого Йожефа Папай, который в течение целого года (с июня 1897 по июнь 1898 г.) изучал культуру хантов, проехав по территории их проживания от Тобольска до Обдорска. Й. Папай записывал фольклор, изучал религиозные традиции, посещал священные места и имел возможность присутствовать во время жертвоприношений. Результаты исследований Й. Папай были опубликованы в ряде работ. В частности, в его статье, посвященной другому выдающемуся венгерскому исследователю А. Регули, приводятся интересные данные по религиозным традициям хантов³⁵. Кроме того, заслугой Й. Папай была расшифровка и подготовка к изданию научного наследия А. Регули, которое, правда, было опубликовано только в конце XX в.³⁶

Одновременно с Й. Папай полевые исследования на территории проживания южных и восточных хантов проводил венгерский этнограф Янош Янко. Им был собран богатейший этнографический материал в бассейнах рек Иртыш, Демьянка, Юган, Салым и Обь. При этом Я. Янко не пропускал ни одной юрты по ходу следования экспедиции. К сожалению,

³² Pápai K. A vogulok-és osztjákoknál. Ethnographia I. Budapest, 1890. 117–130.

³³ Бартев В.В. На крайнем северо-западе Сибири: очерки Обдорского края. Спб., 1896; Он же. Погребальные обычаи обдорских остяков // Живая старина. 1895. Вып. III–IV. С. 487–492; Он же. Понятие о грехе о обдорских остяков // ЕТГМ. 1895. №5, 4.

³⁴ Martin F.R. Sibirika. Ein beitrage zur kenntnis der Vorgeschichte und Kultur Sibirischer Völker mit unterstützung des schwedischen staates herausgegeben von F.R. Martin. Stockholm, 1897.

³⁵ Pápay J. Reguly A. // Osztyák népköltési gyűjtemény. Budapest-Leipzig, 1905; Папай Й. Памяти Антала Регули // Божество слова. Йожеф Папай. «Памяти Антала Регули». Пер. с нем. Н.В. Лукиной. Сургут, 1993.

³⁶ Pápay J. Osztyák hagyatéka. Közzéteszi Vértés Edit. Debrecen, 1988–1995.

информация, собранная ученым, так и остается недоступной отечественному читателю, поскольку единственная публикация его материалов, собранных в 1898 г., была осуществлена лишь в 2000 г. на венгерском языке³⁷.

Финский исследователь-этнограф Ууно Таави Сирелиус совершил две долгосрочные экспедиции с целью изучения культуры хантов в 1898 и 1899–1900 гг., сбора коллекции этнографического материала, изучения рыболовства и охоты. В его работе содержатся и интересные сведения о религиозных традициях хантов, их культовых объектах³⁸.

К числу наиболее глубоких комплексных работ можно отнести труды финского исследователя К.Ф. Карьялайнена. Многие из того, что он сделал в области изучения религиозных традиций хантов, можно смело отнести в разряд того, что было сделано впервые. Результатом почти 5-летних исследований (1898–1902) на территории проживания хантов и манси стала фундаментальная работа, первая в своем роде «Религия югорских народов»³⁹. Во время путешествия К.Ф. Карьялайнен не только осуществлял фотосъемку жертвоприношений и предметов культа, но и старался глубже познакомиться с мировоззрением народов. Одним из первых К.Ф. Карьялайнен обратил внимание на то, что культура хантов и их религиозные традиции испытали не только значительное влияние со стороны русских, но также татар в южных районах, зырян – в западных, кочевых тунгусов – в восточных и самоедов – в северных⁴⁰. Таким образом, он вплотную подошел к постановке проблемы религиозных изменений у хантов, однако в фокусе его исследований была именно аутентичная религия хантов.

Другой проблемой, поднятой К.Ф. Карьялайненом, является история христианизации хантов и манси. Во вступительной статье к работе «Религия югорских народов» им были высказаны следующие важные положения: первые попытки крещения были направлены на знать, часть которой была крещена принудительно, другая – добровольно; побудительным мотивом крещения были преимущества, представляемые государством; народ в целом враждебно относился к принявшим крещение; с 1710 г. началось активное крещение, встречавшее порой сопротивление, которое было сломлено; в качестве методов, побуждавших креститься, использовались не только убеждение, но и принуждение и угрозы⁴¹.

³⁷ Janko J. Utazás Osztjakfoldre 1898. Neprajzi Museum. Budapest, 2000.

³⁸ Sirelius U.T. Reise zu den Ostjaken. Übersetzt und herausgegeben von Ingrid Schellbach. Helsinki, 1983; Сирелиус У.Т. Путешествие к хантам / Перевод с нем. и публикация д-ра ист. наук Н.В. Лукиной. Томск, 2001

³⁹ Karjalainen K.F. Die Religion Der Jugra-Völker. Porvoo, 1922.

⁴⁰ В данной работе ссылки приводятся по изданию на русском языке, подготовленному и опубликованному Н.В. Лукиной. См. Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов. В 3-х т. Перевод с немецкого и публикация д-ра ист. наук Н.В. Лукиной. Томск. Т. I. 1994. С.17, 22.

⁴¹ Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов... Т. 1. С. 20–22.

К.Ф. Карьялайнен обратил внимание и на распространение ислама среди хантов. Он считал, что татары, особенно в местах контактного проживания с хантами, сыграли важную роль в качестве проводников религиозных представлений, связанных с исламом, следы которых были отмечены исследователем. Кроме того, до 1580-х гг. Сибирским ханством проводились небезуспешные попытки распространения ислама среди иртышских хантов⁴². Вместе с тем, наиболее ценными, на наш взгляд, являются собственно сведения о религиозных традициях хантов, которые Карьялайнен наблюдал лично или получал от информантов по всей территории расселения хантов. Надо отметить, что столь обширной по информативности и географическому охвату работы не создавалось ни до, ни после. Вместе с тем, именно в этих исследованиях видно, что они были подготовлены именно не историком, а филологом. Многие описания хронологически и географически не привязаны. Зачастую видна тенденция к объединению различных явлений и распространению того, что описано на примере манси – на хантов, и наоборот. Являясь представителем плеяды исследователей, воспитанных на идеях эволюционизма, К.Ф. Карьялайнен в религиозных традициях хантов и манси видел не их ценность как таковых, а возможность изучить историю религиозных традиций других финских народов, и, прежде всего, самих финнов. Характеризуя религиозные традиции хантов, исследователь писал, что они «...смогли сохранить в большинстве обрядов и обычаев ту раннюю ступень развития, которая у более развитых соплеменников погребена под более поздними пластами, а часто и совершенно исчезла»⁴³. Помимо подготовки фундаментального труда по религии югорских народов, К.Ф. Карьялайнен внес значительный вклад в накопление материала по религиозным традициям южных хантов. Результаты его полевых исследований в районе бассейнов Иртыша и Демьянки содержат интересные сведения по религиозным традициям хантов, степени и формам утверждения в их жизни православия⁴⁴.

Одновременно с К.Ф. Карьялайненом изучением культуры хантов занимался другой финский филолог, Хейки Паасонен. Во время экспедиции 1900–1902 гг. к южным и восточным хантам он записал огромное количество фольклорных текстов, содержащих информацию об их ритуальной практике. Результаты проведенных исследований были опубликованы вскоре после окончания экспедиционных работ⁴⁵. Что касается фольклорных

⁴² Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов... Т. 1. С. 23.

⁴³ Там же. Т. 1. С. 15.

⁴⁴ Карьялайнен К.Ф. У остяков. Путевые записки К.Ф. Карьялайнена. Перевод с финского В. Болотова // Сибирские вопросы, 1911. С. 52–79.

⁴⁵ Paasonen H. Ueber die Ursprunglichen Seelenvorstellungen bei den finnisch-ugrischen Volkern // Journal de la Societe Finno-Ougrienne. 1909. XXVI.

текстов, собранных Х. Паасоненом, то они были подготовлены к печати только в конце XX в. венгерским исследователем Едит Вертеш⁴⁶.

Среди отечественных исследователей в области не только сбора фольклорных и этнографических данных, но и их анализа, большая заслуга принадлежит С.К. Патканову. Он проводил сбор статистических и хозяйственных данных на территориях проживания южных хантов. Встречи и общение с венгерскими филологами Бернардом Мункачи и Каролем Папай, занимавшихся изучением культуры манси и хантов, вероятно, повлияло на формирование научных интересов С.К. Патканова. На основе собранного фольклорного материала и личных наблюдений им был опубликован ряд работ, содержащих интересный материал о религиозных традициях южной группы хантов⁴⁷. Изучая жизнь хантов, С.К. Патканов обратил внимание на значительное восприятие ими именно внешней ритуальной стороны православия, проникновение христианских сюжетов в мифологию хантов. Интересно наблюдение исследователя об активном участии хантов в развитии религиозных традиций и восприятии определенных элементов из чисто прагматических соображений. Характеризуя феномен мирного сосуществования элементов различных религиозных традиций в жизни хантов, он писал: «В этом единстве двух религий остяки находят некоторые преимущества для себя. Во-первых – потому что в таком случае ни христианский Бог, ни их собственные божки не могут остаться безучастными к людям, и, во-вторых, в такой ситуации боги обязательно должны быть старательными, чтобы получить расположение остяков. Поскольку остяк может и бросить не очень старательного бога»⁴⁸.

В конце XIX – начале XX вв. изучением Тобольского Севера занимался выдающийся исследователь А.А. Дунин-Горкавич. Результаты его научной деятельности в крае были опубликованы в фундаментальном трехтомном труде «Тобольский Север»⁴⁹. Основной задачей, стоявшей перед А.А. Дунин-Горкавичем, было описание экономического состояния губернии, однако он не ограничился этим и собрал значительный материал по этнографии населения края, в том числе и религиозных традициях хантов. В его работе приводятся сведения по священным местам и ритуальной практике

⁴⁶ Paasonen H., Vértesh E. Südostjakische Textsammlungen I–IV. Memoires de la Societé Fenno-ougrienne. 172–175. Helsinki, 1980.

⁴⁷ Патканов С.К. Тип остяцкого богатыря по остяцким былинам и сказаниям. Спб., 1891; Он же. Стародавняя жизнь остяков и их богатырей по былинам и сказаниям // Живая старина. Вып. 3–4. Спб., 1891. С. 85–116, 67–108; Он же. По Демьянке. (Бытовой и экономический очерк) // Записки Зап.-Сиб. отд. РГО. Кн. XVI. Вып. II–III. С. 1–64; Patkanov S. Die Irtysch-Ostjaken und ihre Volkspoesie. Vol. 1–2. Spb., 1897.

⁴⁸ Patkanov S. Die Irtysch-Ostjaken und ihre Volkspoesie. Vol.1. Spb., 1897. P. 98.

⁴⁹ Дунин-Горкавич А.А. Тобольский Север. В 3-х т. Общий обзор страны, ее естественных богатств и промышленной деятельности населения. Спб., – Тобольск, Т. 1., 1904, Т. 2., 1910, Т. 3., 1911.

хантов, шаманстве. Он не только описал то, чему сам являлся свидетелем, но и собирал рассказы других очевидцев. Таким образом, в работах А.А. Дунина-Горкавича содержится уникальный материал, собранный по всей территории проживания хантов. Описания А.А. Дунина-Горкавича стали важным источником для реконструкции религиозных традиций и изменений у хантов на рубеже веков. Особенно ценным в описаниях А.А. Дунина-Горкавича является то, что исследователь с точностью, присущей естествоведнику, указывал дату и место того или иного описываемого им события или, если он приводил его со слов другого очевидца, всегда указывал, кто именно стал источником информации. А.А. Дунин-Горкавич не только собирал материал, но и анализировал его. В частности, исследователь предложил разделить все обряды, совершаемые хантами на 3 основные группы: 1. Обряды, сопровождающие жертвоприношения; 2. Обряды при погребении; 3. Обряды, совершаемые при отправке на промысел⁵⁰. И хотя эта классификация не может рассматриваться как удачная, поскольку, жертвоприношение может входить и в цикл погребальных обрядов, а сами погребальные – в цикл семейных или переходных, тем не менее, сама попытка структурирования обрядовой практики являлась важным шагом на пути развития историографической традиции.

Одной из последних, завершивших серию этнографических экспедиций на Север середины XIX начала XX в., стала поездка С.И. Руденко в Березовский край в 1914 г. по заданию этнографического отдела Русского музея. Им были тщательно обследованы территории проживания северной группы хантов, собран уникальный материал по их религиозным традициям, ритуальной практике, культовым объектам, степени распространения православия⁵¹.

В последующие годы, вплоть до начала активных военных действий на Тобольском Севере в 1919 г., исследования проводились силами сотрудников Тобольского губернского музея и имели задачей обследование бассейнов отдельных рек – притоков Оби. Так появились интересные отчеты Б.Н. Городкова о поездке по р. Салым; Г.М. Дмитриева-Садовникова – о поездке по р. Вах и Надым; В. Пигнатти – по Конде; Л.Р. Шульца по Салыму; И.Н. Шухова по Оби, Щучьей и Казыму, в которых содержатся интересные сведения о религиозных традициях хантов, степени проникновения православия в их жизнь⁵².

⁵⁰ Дунин-Горкавич А.А. Тобольский Север... Т. I. С. 95.

⁵¹ Руденко С.И. Инородцы нижней Оби. (Этнографический очерк). (Отдельный оттиск из Трудов Общества Землеведения при Императорском Спб университете, Том. III. Спб., 1914.

⁵² См. Городков Б.М. Поездка в Салымский край // ЕТГМ. Тобольск, 1913. Вып. 21. С. 1–100; Дмитриев-Садовников Г.М. С реки Ваха Сургутского уезда // ЕТГМ. Тобольск, 1911. Вып. 19. С. 1–21; Он же. Богатырь реки Сабун // ЕТГМ. Тобольск, 1912. Вып. 20; Он же. На Вахе // ЕТГМ. Тобольск, 1916. Вып. 26. С. 1–15; Он же. Река Надым // ЕТГМ.

Характеристику историографии народов Сибири в XIX в. принято открывать работами Н.А. Абрамова. Долгие годы прослуживший на поприще народного образования в качестве смотрителя училищ, глубоко православный исследователь, Н.А. Абрамов написал большое количество статей по истории края, распространению православия среди сибирских народов, описанию деятельности Тобольских архиереев,⁵³ заслуживших неоднозначную оценку исследователей. По мнению К.Ф. Карьялайнена, работы Н.А. Абрамова содержат «чрезвычайно мало оригинального материала по религии..., хотя неоднократно оценивались как богатые оригинальным материалом источники, в действительности это только рефераты и собрания сведений из ранних публикаций»⁵⁴. По мнению Н.А. Миненко, «отличительной стороной» работ Н.А. Абрамова, что в контексте можно оценивать как «положительной», было то, что он активно использовал архивные материалы, в частности, бумаги Березовской воеводской канцелярии. Вместе с тем, ею отмечалось то, что работам Н.А. Абрамова была присуща идеализация отношений русских, торговцев, священников и других представителей русской администрации и коренных жителей. Та же идея стала и лейтмотивом оценки христианизации – «единственно путем убеждения»⁵⁵. По-иному оценена исследовательская деятельность Н.А. Абрамова в работе Е.В. Переваловой, посвященной этнической истории северной группы хантов. Она пишет, что работы Н.А. Абрамова содержат «ценные материалы по этнической истории северных хантов», «выделяются в историко-этнографическом плане», «содержат важные сведения... о христианизации в Нижнем Приобье и реакции северных остяков на российскую политику массового крещения инородцев»⁵⁶. Вступая в эту полемику, хотелось бы отметить, что оригинальных материалов

Тобольск, 1917. Вып. 28. С.1–24; 1918. Вып. 29. С.25–43; Пигнатти В. Краткое сообщение о поездке на р. Конду (Меньше-Кондинская волость Тобольского уезда) летом 1910 г. // ЕТГМ. Тобольск, 1910. Вып. 20. С. 1–15; Шульц Л.Р. Салымские остяки // Записки Тюменского общества научного изучения местного края. Тюмень, 1924. Вып. 1. С. 166–200; Шухов И.Н. Поездка в низовья реки Оби Обскую губу // Известия Западно-Сибирского отдела РГО. 1913. Т. 1. Вып. 2. С. 1–5; Он же. Река Щучья // ЕТГМ. 1914. Вып. 22. С. 1–31; Он же. Река Казым и ее обитатели // ЕТГМ. Вып. 26. С. 1–51.

⁵³ Абрамов Н.А. О введении христианства у Березовских остяков // ЖМНП. Спб., 1851. Декабрь. Разд. V. История просвещения и гражданского образования. С.1–22; Он же. Описание Березовского края // Зап. РГО. Спб., 1957. Кн. XII. С.237–448; Он же. Об остяцких князьях. Тобольские губернские ведомости. 1857. №24; Он же. Георгий Ягуджинский, Архиепископ Тобольский и Сибирский (1845–1852). Отдельный оттиск журнала «Странник» 1868. III (Июль, Сентябрь, Август) Отд. I. Стр. 63–93; Он же. Святитель Филофей в схиме Феодор, просветитель Сибирских инородцев. Шимордино, 1915.

⁵⁴ Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов. Т. 1. Томск, 1994. С. 26.

⁵⁵ Миненко Н.А. Северо-Западная Сибирь в XVIII – первой половине XIX вв. Историко-этнографический очерк. Новосибирск, 1975. С. 10.

⁵⁶ Перевалова Е.В. Северные ханты: этническая история. Екатеринбург, 2004. С. 14.

по религиозным традициям в работах Н.А. Абрамова действительно не много, а большая часть приводимых сведений является заимствованной, что, однако, говорит о добросовестном изучении автором этнографических источников. Что касается вопросов, связанных с распространением православия, то, на наш взгляд, слабость их разработки связана с отсутствием историографической традиции, слабым набором источников, среди которых главенствующую роль играло «Описание о народе остячком» Г. Новицкого и отсутствие их критического анализа, что и повлекло за собой тенденциозность и идеализацию событий. Вместе с тем, хотелось бы отметить работы Н.А. Абрамова, которые посвящены просветительской и миссионерской деятельности Тобольских архиереев XIX в. Именно эти исследования, на наш взгляд, представляют значительный интерес. И хотя и в них при оценке деятельности архиереев присутствует идеализация, вместе с тем, автор в значительной степени воссоздает картину развития школьного образования среди народов Сибири, приводит интересные данные о строительстве школ, связи их с вопросами религиозных традиций и распространении православия.

Одним из первых профессиональных историков, обратившихся к проблемам распространения христианства среди народов Северо-Западной Сибири, является П. Н. Буцинский. В серии работ по истории Сибири, написанных на основании архивных источников, приводятся интересные данные по христианизации хантов, дан подробный анализ деятельности Тобольских архиепископов⁵⁷. В результате исследования ученый пришел к выводу, что в XVII в., даже после крещения, новокрещены «оставались почти такими же язычниками, какими и прежде были»⁵⁸. Исследуя побудительные мотивы принятия крещения, историк заметил, что одним из основных была материальная заинтересованность. П.Н. Буцинскому удалось установить принципиальное различие в политике в отношении христианизации народов Сибири в XVII и XVIII вв. Он указал на то, что вплоть до начала XVIII в. распространение христианской религии среди сибирских инородцев было делом случайным, без всякой миссионерской деятельности со стороны русского духовенства. Что касается собственно религиозных представлений хантов, то хотя П.Н. Буцинский и посвятил этой проблеме целую главу, она является реферативной обработкой сочинений Г. Новицкого, М.А. Кастрена и В.Н. Шаврова, дополненной несколькими ссылками на документы XVII в. Автором были приведены данные о том, сколько церквей было заложено в начале XVIII в. в Сибири; методах христианизации, включая введение института надсмотрщиков или заказчиков,

⁵⁷ Буцинский П.Н. Заселение Сибири и быт ее первых насельников. Харьков, 1889; Он же. Первые Тобольские епархии и первый Тобольский архиепископ Киприан. – Харьков, 1891; Он же. Сибирские архиепископы Макарий, Нектарий, Герасим. – Харьков, 1891; Он же. Крещение остяков и вогулов при Петре Великом. Харьков, 1893.

⁵⁸ Буцинский П.Н. Первые Тобольские епархии... С. 6.

в задачи которых входило наблюдение за степенью соблюдения христианских правил новокрещенами. Вместе с тем, используя такие источники, как рукопись Г. Новицкого или работа Н.А. Абрамова, посвященные Филофеем Лещинскому, автор не подвергал их критическому анализу, зачастую просто пересказывая текст. Поэтому, на основании исследования П.Н. Буцинского трудно оценить действительное изменение религиозной ситуации в крае и степень распространения и утверждения христианства среди хантов. Наконец, к недостаткам работы П.Н. Буцинского следует отнести слабое представление о самих хантах и манси, христианизации которых он посвятил свой труд, что привело к появлению в работе ряда неточностей и непротиворечивых утверждений. В частности, автор приводит сведения о том, что в начале XVIII в. было крещено 40000 манси и хантов. Учитывая их численность, это могло означать поголовное крещение, что, конечно, было далеко от истины. Также вызывает серьезные сомнения утверждение автора о том, что успех миссии в начале XVIII в. заключался в красноречии Ф. Лещинского, умеющего убедить словом. Как известно, на протяжении всей истории миссии, ее деятели испытывали невероятные сложности в общении с представителями местного населения из-за незнания языка и сложностей передачи и объяснения христианских понятий даже в тех случаях, когда прекрасно владели местным языком, из-за отсутствия их аналогов в языках народов Сибири. Сам митрополит непосредственно обратиться к хантам не мог, поскольку не владел ни одним из многочисленных диалектов хантыйского. Что касается толмачей, с помощью которых происходило общение и перевод проповеди, то их стараниями проповедь могла оказаться скорее забавной, чем впечатляющей.

Работа Т. Догуревича, посвященная христианизации народов Сибири, появившаяся вслед за исследованиями П.Н. Буцинского, имеет те же слабые стороны и, кроме того, значительно уступает в плане привлечения архивного материала⁵⁹.

Подводя итог анализу развития истории изучения религиозных традиций хантов в дореволюционный период, можно сказать, что активно разрабатывались вопросы описания и воссоздания сложной картины религиозных традиций хантов в основном в рамках филологических и этнографических методов исследования. Вопросы оценки методов, использованных русским государством при распространении православия в отношении народов Сибири (насильственные/ненасильственные), самого процесса крещения и степени его влияния на народы Сибири активно обсуждались историками и получили полярные оценки. О ненасильственном характере крещения и христианизации хантов писали в свое время Н.А. Абрамов, П.Н. Буцинский. Мысль о том, что при крещении все же было использовано насилие, содержалась в работах Д. Бантыш-Каменского,

⁵⁹ Догуревич Т. Свет Азии. Распространение христианства в Сибири. Спб., 1897.

Н. Ядринцева, а также Н. Фирсова⁶⁰. Историография этого вопроса подробно рассмотрена в работе И.И. Огрызко⁶¹.

Изучение религиозных традиций хантов в советское время

Особое место в отечественной историографии занимают работы, подготовленные в советское время. Несмотря на то, что многие из них, особенно те, что были опубликованы в 1930-е гг., несут отпечаток сильного идеологического давления, они внесли важный вклад в изучение религиозных традиций хантов.

Этнографическое исследование хантов прервалось с началом первой мировой войны. Последней комплексной экспедицией начала века стала поездка С.И. Руденко по территории Березовского края в 1914 г. Революция и гражданская война, последовавшие после выхода России из первой мировой, партизанские бои, охватившие территорию Тобольского Севера с 1919 по 1921 гг. прервали активно развивавшееся этнографическое изучение края. Более того, обстоятельства политической изоляции Советского государства, а потом и самоизоляция, привели к тому, что традиции этнографического изучения хантов, заложенные венгерскими и финскими исследователями, оказались прерванными, а собранные ими материалы – недоступны для российских/советских ученых, как и само общение между ними на долгие десятилетия.

Вместе с тем, потребности развития управления на территории проживания народов Севера и практические задачи промышленного освоения края поставили вопрос об изучении территорий, их ресурсов и населения. Уже во второй половине 1920-х гг. проводится целая серия экспедиций на территории края под эгидой Комитета Севера при Президиуме ВЦИК, которые хотя и решали определенные практические задачи, все-таки не могли не обратить внимания и на религиозные традиции хантов. В частности, к этому времени относятся исследования Р.П. Митусовой на р. Аган⁶². Параллельно этнографическое изучение религиозных традиций хантов развивалось согласно традиции, сложившейся в предыдущий период, в рамках общих этнографических экспедиций в различных районах их проживания, в основном вдоль бассейнов отдельных рек или просто в отдельных населенных пунктах, зачастую на краеведческом уровне. Так появляются

⁶⁰ Бантыш-Каменский Д. Словарь достопамятных людей Русской земли. Спб., 1836. Ч. 5. С. 220; Фирсов Н. Положение инородцев Северо-Западной Сибири в Московском государстве. – Казань, 1866; Ядринцев Н.М. Сибирские инородцы, их быт и современное положение. Спб., 1891. С. 63, 222.

⁶¹ См.: Огрызко И.И. Христианизация народов Тобольского Севера в XVIII в. М., 1941. С. 49–50.

⁶² Митусова Р.П. Медвежий праздник у аганских остяков // Наш край. Тобольск, 1926. №1. С.11–13.

работы Л.Р. Шульца, И. Искры, П. Лопарева и М.Б. Шатилова⁶³. Особое место в числе немногочисленных профессиональных этнографических исследований конца 1920–30-х гг. занимают полевые работы В.Н. Чернецова. Им был собран уникальный материал по религиозным традициям и особенно – проведению медвежьего праздника у северных манси и хантов. К сожалению, к публикации они были подготовлены только в 1980-е гг. трудами томских этнографов Н.В. Лукиной и О.М. Рындиной⁶⁴.

Со второй половины XX в. активно развивается порайонное изучение отдельных групп хантов. В частности, большой вклад в изучение религиозных традиций восточных хантов внесли исследования этнографов В.М. Кулемзина и Н.В. Лукиной. Ими были проведены полевые работы в бассейнах рек Аган, Васюган, Вах и их притоков. В их работах, как совместных, так и индивидуальных, содержится уникальная информация о культовых местах хантов, шаманизме, ритуальной практике⁶⁵. В исследовании мифологии хантов восточной группы существенный вклад был также внесен венгерским этнографом А. Кережи⁶⁶.

Изучением территории расселения северной группы хантов активно занимается З.П. Соколова. Ею подробно описаны культовые места и ритуальная практика хантов бассейнов рек Сыня, Казым, Куноват и др.⁶⁷

⁶³ Шульц Л.Р. Салымские остяки // Записки Тюменского общества научного изучения местного края. Тюмень, 1924. Вып.1. С.166–200; Лопарев П. Мифология остяков и самоедов: Поклонение Ун-Урту // Наш край. Тобольск, 1924. №1. С.3–10; Он же. Мифология остяков и самоедов: Ине-Хон // Наш край. №3. Тобольск, 1924. С.26–31; Искра И. По остяцким юртам (Кондинский район) // Наш край. №10–11. Тобольск, 1925. С. 38–39; Шатилов М.Б. Ваховские остяки: этнографические очерки // Труды Томского краеведческого музея. Томск, 1931. Т. IV.

⁶⁴ Источники по этнографии Западной Сибири. – Томск, 1987.

⁶⁵ Кулемзин В.М. Медвежий праздник у ваховских хантов // Материалы по этнографии Сибири. Томск, 1972; Он же. Шаманство Васюганско-Ваховских хантов в конце XIX – начале XX вв. Из истории шаманства. Томск, 1976. С. 3–154; Он же, Лукина Н.В. Васюганско-ваховские ханты в конце XIX – начале XX вв. Томск, 1977; Он же. Человек и природа в верованиях хантов. Томск, 1984; Он же. Об изображении умерших у северных хантов // Проблемы этногенеза и этнической истории аборигенов Сибири. Кемерово, 1986. С. 79–84; Он же. Судьбы традиционных верований хантов // Из истории Томской области. Томск, 1988. С; Лукина Н.В., Кулемзин В.М., Титаренко Е.М. Ханты р. Аган (По материалам экспедиции 1972 г.). // Из истории Сибири. Вып. 16. Томск, 1975. С. 130–178; Лукина Н.В. Культовые места хантов р. Нюролька // Вопросы этнокультурной истории Сибири. Томск, 1980. С. 92–100; Она же. Общее и особенное в культе медведя у обских угров // Обряды народов Западной Сибири. Томск, 1990. С. 179–191.

⁶⁶ Кережи А. Образ коня у финноугорских народов Волго-Камья и Зауралья. Дисс. канд. ист. наук. М., 1987.

⁶⁷ Соколова З.П. Пережитки религиозных верований у обских угров // Религиозные представления и обряды у народов Сибири в XIX – начале XX века. Л., 1971. С.211–239; Она же. Новые данные о погребальном обряде северных хантов // Полевые исследования Института этнографии. М., 1975. С. 165–175; Она же. Находки в Шишингах (культ лягушки и угорская проблема). СЭ 1975. №6. С.143–154; Она же. Ханты рек Сыня и Куноват //

Значительный вклад в изучение религиозных традиций северных групп хантов, их ритуальной практики и медвежьего праздника внесли полевые работы М.М. Балзер и Е. Шмидт⁶⁸. Исследованию религиозных традиций южных хантов посвящены работы Е.П. Мартыновой. Ею рассматривались вопросы ритуальной практики, степени и форм проникновения христианства в жизнь иртышских хантов⁶⁹.

В ранней советской историографии господствующими стали взгляды, близкие к областническим. Близка им была и публицистическая манера изложения материала, в жертву которой приносилась скрупулезная аргументация. Нельзя не согласиться с мнением Н.И. Никитина, который, характеризуя этот этап в отечественной историографии, отметил, что стремление развенчать колониальную политику царизма исключало возможность объективности в оценках⁷⁰. Помимо субъективного фактора, на который указал Н.И. Никитин, существовали и другие, чисто объективные трудности. Для многих исследователей на долгие годы была закрыта возможность нормальной работы в архивах. Политические события первой четверти XX в. практически отрезали научные центры друг от друга и, главное, от богатейших столичных архивохранилищ. Несмотря на все описанные сложности, ученые находили возможность работать и в этих условиях.

Одним из первых к изучению тем, связанных с историей народов Сибири, а соответственно и их религиозных традиций, подошел С.В. Бахрушин. Как исследователь он сформировался еще до утверждения идеологических догм советского периода, поэтому его работы отличаются глубиной и качеством исследования. Вполне осознавая опасность увлечения политической фразеологией в ущерб исследованию, базирующемуся на анализе широкого круга источников, ученый еще в 1928 г. на заседании I Сибирского краевого научно-исследовательского съезда призвал

Материалы по этнографии Сибири. Томск, 1975. С.15–66; Она же. Страна Югория. М., 1976; Она же. Ханты и манси // Семейная обрядность народов Сибири. М., 1980. С. 125–144.

⁶⁸ Balzer M.M. Strategies of ethnic survival: interactions of Russians and Khanty (Ostiak) in the twentieth century Siberia. Ph.D. diss., Bryn Mawr College, 1978; Balzer M.M. The Route to Eternity: Cultural Persistence and Change in Khanty Burial Ritual. Arctic Anthropology 1980. №17, P.77–79; Balzer M.M. Rituals of Gender identity: Markets of Siberian Khanty Ethnicity, Status and Belief. American Anthropologist/ 1981. №83(4). P. 850–867; Smidt E. Egy kis-szoszvai ostjak medveenek. [Песня медвежьего праздника у хантов Малой Сосьвы]. Nyelvtudományi Közlemények 85/1. Budapest, 1983. P. 9–33; Шмидт. Е. Традиционное мировоззрение северных обских угров по материалам культа медведя. Дисс. канд. ист. наук. Л., 1989.

⁶⁹ Мартынова Е.П. Южные ханты в XVII–XIX вв. Дисс. канд. истор. наук. М., 1986.

⁷⁰ Никитин Н.И. К вопросу о взаимоотношениях пришлого и коренного населения Урала и Сибири в XVI–XVIII вв. // Спорные вопросы отечественной истории XI–XVIII вв.: Тезисы докладов и сообщений Первых чтений, посвященных памяти А.А. Зимина. – М., 1990. Т. 2. С. 199–203.

к систематическому исследованию архивного материала по каждому уезду в отдельности⁷¹. Именно на основе такого скрупулезного изучения архивного материала построены все работы С.В. Бахрушина. В 1935 г. появляется фундаментальная работа С.В. Бахрушина «Остяцкие и вогульские княжества в XVI–XVII вв.» Им впервые была предпринята попытка описания религиозных традиций хантов на основе документальных архивных источников, законодательных актов, материалов делопроизводства и челобитных. Исследователь установил несколько священных мест хантов, элементы их ритуальной практики в XVII в., выявил случаи принятия христианства и возвращения к прежним религиозным традициям⁷².

К числу исследований, обеспеченных широким кругом привлеченных источников и, вместе с тем, идеологически густо окрашенных, относится работа В.Г. Карцова. Она интересна прежде всего тем, что автор построил свое исследование на документах из Тобольского филиала Государственного архива Тюменской области, которые до этого времени не привлекались. Таким образом, исследователь, по сути дела, ввел в научный оборот значительный круг совершенно новых источников. Им были приведены интересные сведения о ритуальной практике хантов, политике правительства в отношении религиозных традиций, взаимоотношениях со священниками и противодействии атеистическим мероприятиям Советской власти⁷³. Вместе с тем, некоторые оценки, особенно миссионерской и христианизаторской деятельности Русской православной церкви, явно являлись следствием идеологического давления 1930-х гг. В частности, навешивание ярлыка «Сибирские инквизиторы» на всех миссионеров и священников являлось данью времени «Союза воинствующих безбожников», а приведение примеров только негативных, конфликтных отношений с хантами не соответствовали действительности и свидетельствовали о тенденциозном подборе источников⁷⁴.

Проблема христианизации в ранней советской историографии получила новое звучание в связи с утверждением атеистических взглядов. Одним из первых к ней обратился А.Г. Базанов. В 1936 г. вышла его работа, посвященная истории миссионерских школ на Крайнем Севере. Поскольку автора интересовала именно миссионерская деятельность, то работа была посвящена в основном периоду XVIII–XIX вв. В ней содержалась резкая критика колониальной политики правительства в отношении народов Сибири и осуждались насильственные методы в политике крещения

⁷¹ См. Бахрушин С.В. Задачи исторического изучения Сибири // Научные труды. М., 1955. Т. 3. Ч. 2. С. 259.

⁷² Бахрушин С.В. Остяцкие и вогульские княжества в XVI–XVII вв.// Научные труды... Т. 3. Ч. 2. С. 86–152.

⁷³ Карцев В.Г. Очерк истории народов Северо-Западной Сибири. М., 1937.

⁷⁴ Карцев В.Г. Очерк истории народов... С. 72–75.

и христианизации. Важным в работе А.Г. Базанова стало, на наш взгляд то, что он привлек в качестве дополнительного источника материалы фольклора народов Сибири, продолжая традицию С.К. Патканова, тем самым дав возможность «изучаемому» объекту христианизации также «высказать» пусть и в поэтической форме свое отношение к процессу⁷⁵.

Проблеме христианизации хантов в XVIII в. посвящено фундаментальное исследование И.И. Огрызко. обстоятельно изучив архив Тобольской духовной консистории, исследователь описал этапы христианизации, методы, применяемые в разное время миссионерами, и результаты распространения православия среди народов Сибири⁷⁶.

Несомненным достоинством работы И.И. Огрызко явилось то, что он ввел в научный оборот документы Тобольской духовной консистории: это челобитные новокрещеных, их показания на церковных судах, отчеты миссионеров архиепископу. Рассматривая процесс крещения хантов и манси в XVIII в., автор поставил главные вопросы, связанные с этим процессом: причины, формировавшие политику правительства в отношении религиозных традиций народов Сибири; методы, какими эта политика реализовывалась; степень проникновения новой религии; влияние христианства на жизнь и культуру народов Сибири.

В работе И.И. Огрызко критический взгляд на процесс крещения впервые был подкреплен реальными историческими источниками. Значительное внимание было уделено и описанию религиозных традиций самих народов Сибири – хантов и манси. Исследователь рассматривал причины неодинаковой успешности распространения православия у разных народов Тобольского Севера и у разных групп одного и того же народа. Например, на основе исторических источников им была выявлена слабая степень распространения христианства у березовских и особенно у обдорских хантов. Проанализировав причины такого положения, И.И. Огрызко пришел к выводу о том, что «более примитивное общественное устройство», «меньшая степень влияния русских», «гораздо большая подвижность» и боязнь властей, что они «озлобившись» перестанут платить ясак, способствовали более долгому сохранению религиозных традиций у северных групп хантов.

Важным вкладом в развитие отечественного религиоведения стала историографическая разработка темы методов, использованных миссионерами для распространения православия среди народов Сибири. На основании широкого круга источников и глубокого анализа позиций и источниковой базы предшественников, И.И. Огрызко пришел к выводу о том, что миссионерами использовался широкий диапазон различных методов

⁷⁵ Базанов А.Г. Очерки по истории миссионерских школ на Крайнем Севере // Известия Ин-та народов Севера. Вып. 7. – Л., 1936.

⁷⁶ Огрызко И.И. Христианизация народов Тобольского Севера в XVIII в. – Л., 1941.

крещения, которые включали в себя как насилие, так и различные льготы, предоставляемые принявшим крещение⁷⁷.

Исследователем были выделены периоды миссионерской деятельности, дана классификация методов, применявшихся миссионерами, введен в научный оборот богатый материал о религиозных традициях хантов. Однако в русле господствовавшей идеологии эти религиозные традиции рассматривались, прежде всего, как «пережитки» и «большая помеха в социалистическом строительстве». Более того, в официальной исторической науке в это время активно развивалась идея о прогрессивном значении русского завоевания Сибири, поэтому уже во вступительном слове автор заявил о прогрессивных моментах в христианизации хантов и манси⁷⁸. Естественно, что исторический процесс рассматривался с точки зрения марксистско-ленинского учения о формациях, так что избежать вопроса о прогрессивности было невозможно.

На важность изучения проблем христианизации указывал С.В. Бахрушин и, разрабатывая примерный план работ над историей колонизации Сибири, он предполагал даже написать отдельную главу, посвященную проблемам церковной колонизации⁷⁹. К сожалению, его планам не суждено было осуществиться. Следует отметить, что в дальнейшем интересы исследователей складывались таким образом, что сюжеты, связанные с церковной администрацией, целиком выпали из их внимания, на что справедливо указал С.О. Кристенсен в историографическом обзоре истории России⁸⁰. Между тем, в старой дореволюционной историографии история администрации включала в себя как светское, так и церковное управление. Таким образом, произошло сужение проблематики исследований, а история колонизации края была искусственно лишена многих ярких страниц на протяжении почти двух десятилетий.

Вместе с тем, конец 1930-х – 40-е гг. были отмечены активной работой по публикации первоисточников по истории Сибири, а, следовательно, и религиозным традициям хантов. В частности, именно в это время были опубликованы «Правдивое описание... путешествия из Москвы через город Тобольск» неизвестного офицера-иностранца; «История Сибири» Г.Ф. Миллера, «Краткое описание о народе остяцком» Г. Новицкого, «Материалы» В.Ф. Зуева⁸¹. Кроме того, значительное внимание было

⁷⁷ См. Огрызко И.И. Христианизация народов Тобольского Севера... С. 49–62.

⁷⁸ Там же. С. 4.

⁷⁹ Бахрушин. С.В. Научные труды... Т. 3. Ч. 1. С. 16.

⁸⁰ Кристенсен С.О. История России XVII в. Обзор исследований и источников. М., 1989. С. 57.

⁸¹ Правдивое описание нашего далекого путешествия из Москвы через город Тобольск, главный город Сибири, которое я сам совершил, прилежно наблюдая, в 1666 году, в обществе 46 офицеров, для полного осведомления любителей, как это ниже следует // Исторический архив. М.–Л., 1936. С. 97–194; Г.Ф. Миллер. История Сибири. Т. 1. М.–Л.,

уделено изучению западноевропейских источников по истории Сибири и введению их в научный оборот. В это время появляются исследования М.П. Алексеева «Сибирь в известиях иностранных путешественников и писателей»⁸².

После достаточно длительного периода к проблемам христианизации народов Сибири обратился Н.А. Свешников. На основе источников по истории миссионерского дела на территории расселения хантов севернее Березова исследователь рассматривал развитие миссионерского дела и результаты христианизации народов ханты и ненцев⁸³. В целом, как результаты, так и сама деятельность миссионеров оценивались негативно. В работе был создан образ миссионера – мздоимца и угнетателя, а отношение к нему местного населения – крайне отрицательное. На миссионеров исследователь навешивает ярлык «культуртрегеров», которые «...прикрываясь знаменем распространения культуры, способствовали усилению политического господства русского самодержавия среди отсталых народов». Даже признание автором некоторых положительных результатов деятельности миссионеров, таких как создание музея и библиотеки, обучение грамоте детей-сирот и борьба с родовыми институтами в целом не улучшало общей жесткой оценки миссионерства⁸⁴. В любом случае, подбор источников для анализа представляется крайне тенденциозным, направленным исключительно на утверждение уже сформулированного взгляда.

В 1960-е гг. продолжала развиваться традиция изучения работ западноевропейских авторов, описавших религиозные традиции народов Сибири. Эти исследования давали возможность познакомиться с переводами иностранных источников, хотя и в сокращенном виде. В частности, благодаря работе Э.П. Зиннера в научный оборот были введены сведения, содержащиеся в описаниях Курта фон Вреха, Йоганна Бернарда Мюллера, Ф.С. Вебера и Филиппа Йоганна фон Страленберга⁸⁵. В 1960–70-е гг. формируется новое отношение к оценке процессов колонизации Сибири, и это не могло не повлиять на осмысление вопросов, связанных с ходом христианизации, и ее значения для народов края. Существенную роль в переоценке сыграли работы А.А. Преображенского по колонизации Урала и Западной Сибири. Ученый утверждал, что многоукладность экономики

1937, Т. 2. М.–Л., 1941; Новицкий Г. Краткое описание о народе остяцком. М., 1941; Зуев В.Ф. Материалы по этнографии Сибири XVIII в. М.–Л., 1947.

⁸² Алексеев М.П. Сибирь в известиях иностранных путешественников и писателей. Т. 1. Иркутск, 1932; Т. 1. Ч. 2. Иркутск, 1936.

⁸³ Свешников Н.А. Христианизация народов нижнего Приобья // Ученые записки Енисейского государственного педагогического института: Вып. 3. (Серия историко-филологическая. – Енисейск, 1959. С. 91–111.

⁸⁴ Свешников Н.А. Христианизация народов... С. 107–108.

⁸⁵ Зиннер Э.П. Сибирь в известиях западноевропейских путешественников и ученых XVIII века. Новосибирск, 1968.

быта пришлого русского населения и последовательно проводимая царским правительством политика создавали историческую среду, в которую безболезненно вписывались бытовавшие у коренных жителей социальные отношения⁸⁶. В аналогичном русле рассматривалась политика правительства в отношении религиозных традиций хантов в работе Н.А. Миненко. Исследователем были рассмотрены вопросы духовной культуры народов Северо-Западной Сибири, в том числе и хантов, политика правительства в отношении религий, миссионерская деятельность в крае⁸⁷. Достоинством работы являлось использование как исторических документов из фондов центральных архивов и Тобольской духовной консистории, так и этнографических описаний. На основе изученных источников Н.А. Миненко был сделан вывод об изменении религиозных воззрений хантов, в частности о том, что в результате «приспособления язычества к христианству, с одной стороны, и христианства к язычеству – с другой», шло «переплетение двух совершенно различных религий»⁸⁸. Характеризуя политику правительства, Н.А. Миненко отметила тот факт, что «светские власти постоянно сдерживали активность церковников в деле христианизации народов». Это утверждение, на наш взгляд, нуждается в уточнении. Поскольку были периоды в истории развития политики правительства в отношении религиозных традиций народов Сибири, когда государство фактически инициировало распространение православия и поддерживало деятельность церкви финансово. Более того, если рассматривать христианизацию не столько как процесс крещения, а как утверждение норм православия в жизни уже окрещенных, то в этом отношении правительство всегда было последовательно в поддержке церкви. В 1970-е гг. история религиозных традиций и их изменений становится предметом изучения философов, а точнее такой специфической для советского периода отрасли знаний, как научный атеизм. В частности, в это время формируется гипотеза развития религиозного синкретизма в результате взаимодействия различных религиозных традиций. Эта тематика подробно рассмотрена в работах В.А. Кононенко⁸⁹. Вопросы христианизации и развития церковной организации у хантов нашли отражение в общих работах по истории церкви в Сибири. Проблемы истории организации и функционирования церковной общины, в том числе и новокрещенных, были рассмотрены в работах Н.Д. Зольниковой⁹⁰.

⁸⁶ Преображенский А.А. Урал и Западная Сибирь в XVI–XVIII вв. – М., 1972.

⁸⁷ Миненко Н.А. Северо-Западная Сибирь... С. 263–265.

⁸⁸ Там же. С. 206.

⁸⁹ Кононенко В.А. Социально-политическая направленность и методы христианизации народностей Обь-Иртышского Севера // Научный атеизм, этика эстетика. Л., 1971. С. 26–29; Он же. Источники религиозного синкретизма у хантов и манси // Общественная жизнь и религия. Л., 1972. С. 43–46.

⁹⁰ Зольникова Н.Д. Борьба за контроль над сибирской приходской общиной и институт церковных старост (источники XVIII в.) // Исследования по истории общественного

Таким образом, к середине 1980-х гг. изучение религиозных традиций восстановило свои позиции. Было продолжено накопление этнографического материала, дальнейшее развитие получили вопросы теории изучения религиозных традиций и истории распространения православия у хантов.

Изучение религиозных традиций хантов на современном этапе

Во второй половине 1980-х гг. на процесс изучения религиозных традиций хантов повлияли общие процессы, происходившие в отечественной исторической науке. Прежде всего, это связано с переоценкой многих положений, навязанных идеологической безальтернативностью предыдущего периода. В преодолении этого явления огромную роль сыграла активная публикация архивных источников.

С начала 1990-х гг. возобновилась традиция российской исторической науки по изданию сборников документов. В частности, появилась целая серия работ, включавших аналитические и научные статьи, и сопровождавшаяся подборкой первоисточников законодательного, делопроизводственного характера, этнографических описаний и фольклора. В этих публикациях содержались интересные сведения о религиозных традициях хантов, процессе христианизации, политике правительства в отношении религий⁹¹.

В 1990-е гг. в связи с развитием процессов этнорелигиозной мобилизации, о чем говорилось во введении, начинает активно развиваться тематика исследований религиозных традиций хантов. Они представляют собой большое разнообразие как по методам исследования и привлекаемым

сознания эпохи феодализма в России. – Новосибирск, 1984. С. 87–102; Она же. Ведомость о приходах Тобольской губернии 1781 г. // Христианство и церковь в России феодального периода. – Новосибирск, 1989. – С. 261–315. Сибирская приходская община в XVIII в. Дисс. докт. ист. наук. Новосибирск, 1991.

⁹¹ Здесь, прежде всего, имеются в виду тома серии «История Сибири. Первоисточники», подготовленные коллективом новосибирских историков: Вып. IV. Тобольский архиерейский дом в XVII в. Вып. V. Актовые источники по истории России и Сибири XVI–XVIII веков в фондах Г.Ф. Миллера. Описи копийных книг (в двух томах). Т. 1. Новосибирск, 1993. Т. 2. Новосибирск, 1995; Мифы, предания, сказки хантов и манси / Сост. Н.В. Лукина. М., 1990; Судьбы народов Обь-Иртышского Севера. (Из истории национально-государственного строительства. 1822–1941. Тюмень, 1994; История Ханты-Мансийского автономного округа с древности до конца XX века. Хрестоматия. Екатеринбург, 1999; Сословно-правовое положение и административное устройство коренных народов Северо-Западной Сибири (конец XVI – начало XX века): Сборник правовых актов и документов / редактор-составитель А.Ю. Конев. Тюмень, 1999; Литературные памятники Тобольского архиерейского дома XVII века. Новосибирск, 2001; Материалы и исследования по истории Северо-Западной Сибири. Екатеринбург, 2002; «И здесь появляется заря христианства...». (Обдорская миссия 30-е–80-е гг. XIX в.): Источники / Сост. вступ. ст. и коммент. В.Я. Темплинг. Тюмень, 2003.

источникам, так и по набору рассматриваемых вопросов⁹². Характерной чертой исследований религиозных традиций хантов в этот период стало возвращение к теме представителей зарубежных научных школ в связи с восстановлением возможности проведения полевых исследований на территории проживания хантов и работы с российскими архивами. Это значительно обогатило как тематику исследований, так и набор методологических подходов в изучении темы⁹³.

Наконец, важным направлением в условиях развивающейся этно-религиозной мобилизации стало изучение современного состояния религиозных традиций в отличие от классических канонов отечественной этнографии, направленной на изучение элементов религий прошлого. Исследования все больше стали связываться с изучением религиозной действительности, а не религиозного прошлого⁹⁴. Значительное внимание исследователей получили темы взаимодействия религиозных традиций хантов и христианства⁹⁵. Тема религиозных традиций хантов изучалась

⁹² Сагалаев А.М. Урало-алтайская мифология. Символ и архетип. Новосибирск, 1991; Мартынова Е.П. Образ Калтащ-Анки в религиозной традиции хантов // Модель в культурологии Сибири и Севера. Екатеринбург, 1992. С. 74–84; Она же. Религиозные представления юганско-балыкских хантов. Материалы и исследования по Северо-Западной Сибири. Екатеринбург, 2002. С.82–92; Лукина Н.В. История изучения верований и обрядов // История и культура хантов. Томск, 1995; Соколова З.П., Сподина В.И. Свадебный обряд у хантов и манси // Российский этнограф. №3. С.146–161.

⁹³ Studies on Surgut Ostyak culture. /Ed. Katalin Lazar. Museum of Ethnography. Budapest, 1997; Jordan P. Material culture and sacred landscape. The Anthropology of the Siberian Khanty. Oxford, 2003.

⁹⁴ Зенько А.П. Современное состояние традиционной духовной культуры обских угров // Проблемы культурогенеза и культурное наследие. Материалы к конференции. Ч. 3. Этнография и изучение культурных процессов и явлений. Спб., 1993. С.106–109; Кережи А. 1997. Современные явления в духовной культуре восточных хантов // Культурное наследие Азиатской России. Материалы I Сибиро-Уральского исторического конгресса (25–27 ноября 1997 г., г. Тобольск). Тобольск, 1997. С. 80–81; Glavatskaya E., Yamada T. Anthropological study on religion and the conservation of nature in eastern Siberia (II): Oil and the Khanty way // Annual Report of Interdisciplinary Research Institute of Environmental Sciences. Kyoto, 2002. Vol. 20. P.19–28; Она же. Religious and Ethnic Revitalization among the Siberian Indigenous People: the Khanty Case // Circumpolar Ethnicity and Identity. Ed. Takashi Irimoto & Takako Yamada. Senri Ethnological Studies. N 66. National Museum of Ethnology. Osaka, 2004. P. 231–247; Современное положение и перспективы развития малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока: Независимый экспертный доклад. – Новосибирск: Издательство института археологии и этнографии СО РАН, 2004.

⁹⁵ Мартынова Е.П. Синкретизм празднично-обрядовой деятельности хантов // Культурогенетические процессы в Западной Сибири. Тезисы докладов. Томск, 1993. С. 165–166; Она же. Русское влияние на культуру хантов // Проблемы культурогенеза и культурное наследие. Материалы к конференции. Ч. III. Этнография и изучение культурных процессов и явлений. Спб., 98–100; Главацкая Е.М. Русские и шаманизм угров. XVII в. // Роль русского культурного пространства в становлении российской государственности в Сибири. Тезисы, доклады и сообщения межрегиональной научно-практи-

не только как самостоятельное направление, но и заняла важное место в исследованиях, посвященных общим вопросам культуры и истории хантов и народов Сибири в целом⁹⁶.

Вопросы христианизации хантов получили значительное место в исследованиях, посвященных истории Сибири, ее городов и отдельных территорий;⁹⁷ управления краем;⁹⁸ истории православной церкви и ее организациям в Сибири⁹⁹, и собственно истории христианизации и миссионерства¹⁰⁰.

ческой конференции. – Тюмень, 1994. С. 49–52; Она же. К проблеме кросскультурных влияний обских угров и русских в XVII в. // Узловые проблемы современного финно-угроведения. Материалы I Всероссийской научной конференции финно-угроведов. – Йошкар-Ола, 1995. С. 113–115; Дмитриева Т.Н. Взаимодействие христианских и традиционных религиозных представлений у казымских хантов // Узловые проблемы современного финно-угроведения. Материалы I Всероссийской научной конференции финно-угроведов. Йошкар-Ола, 1995. С. 121–123.

⁹⁶ Главацкая Е.М. Политика русского правительства в отношении коренных народов Северо-Западной Сибири в XVII в. (На материалах Верхотурского, Пелымского, Березовского уездов). Дисс. канд. ист. наук. – Екатеринбург, 1992; Кулемзин В.М., Лукина Н.В. Знакомьтесь: ханты. Новосибирск, 1992; Головнев А.В. Говорящие культуры. Традиции самодийцев и угров. Екатеринбург, 1995; Мартынова Е.П. Очерки истории и культуры хантов. М., 1998; Салымский край. Екатеринбург, 2000; Перевалова Е.П. Северные ханты: этническая история. Екатеринбург, 2004.

⁹⁷ Древний Город на Оби: История Сургута. Екатеринбург, 1994; Нягань. Город на историческом фоне Нижнего Приобья. Екатеринбург, 1995; Очерки истории Коды. Екатеринбург, 1995; Очерки истории Югры. Екатеринбург, 2002.

⁹⁸ Акишин М.О. Полицейское государство и сибирское общество: Эпоха Петра Великого. Новосибирск, 1996; Главацкая Е.М. «...И смехотворения, и безчинства никакого не чинили»: Из опыта религиозной терпимости в Северо-Западной Сибири в XVII – начале XVIII вв. // Уральский сборник. История. Культура. Религия. Вып. 5. Екатеринбург, 2003. С. 26–36.

⁹⁹ Зольникова Н.Д. Сельская приходская община в XVIII веке. Новосибирск, 1990; Николаев А.П. Приходская община новокрещеных Северо-Западной Сибири во второй половине XVIII века. Дисс. канд. ист. наук. Новосибирск, 1996; Книжные сокровища Югры. Рукописные и старопечатные книги из собраний города Ханты-Мансийска. Екатеринбург, 2003.

¹⁰⁰ Glavatskaya E. Christianization=Russification? On the preserving the religious and Ethnic identity of the Ob-Ugrians // Shamanism and Northern Ecology (ed. Juha Pentikainen) Mouton de Grueter. Berlin. New York, 1995. P. 373–386; Glavatskaya E. The beginning of Christianisation of the Ob-Ugrians in the 17th century // Historia Fenno-Ugrica 1:1. – Oulu, 1996. P. 229–241; Главацкая Е. Христианизация населения Северо-Западной Сибири в XIX в.: идея, практика, итоги // Христианское миссионерство как феномен истории и культуры (600-летию памяти святителя Стефана Великопермского). Материалы Международной научно-практической конференции. В 2-ч. Т. 1. – Пермь, 1997. – С. 92–112; Она же. Когда умолкнут все бубны? Сказ о том, как царь Петр решил крестить язычников Сибири // Уральский сборник II. История. Культура. Религия. Екатеринбург: Изд. УрГУ, 1998. – С. 52–67; Жук А.В. К вопросу о методах христианизации коренного населения Северо-Западной Сибири во второй половине XIX – начале XX в. // Тобольский исторический сборник. Тобольск, 1998. Вып. III. Ч. 2. С. 84–88; Мавлютова Г.Ш.

В 1990-е гг. в связи с возрождением Русской православной церкви, с одной стороны, и возобновлением не всегда адекватной критики политики правительства в условиях распада СССР, с другой стороны, дискуссия о методах крещения получила дальнейшее развитие. В связи с этим точка зрения о ненасильственном крещении народов Северо-Западной Сибири и сознательном и добровольном выборе ими православной веры получила еще большее развитие в работах историков. Сами названия соответствующих разделов в исследованиях Н.А. Миненко и М.О. Акишина уже делали установку на то, что вопрос о принятии православия народами Сибири был делом свободного выбора¹⁰¹. Автор данной работы также посчитала необходимым обратиться к истории крещения хантов и попыталась представить свои аргументы в пользу иной интерпретации событий 1712–1715 г. на Обь-Иртышском Севере. В результате проведенного исследования и привлечения дополнительных источников был сделан вывод о том, что при проведении крещения и христианизации хантов в 1712–1715 г. миссионерами под руководством Филофея Лещинского были использованы в основном следующие методы: разрушение священных мест (святотатство), убеждение, принудительные проповеди. Там, где эти методы вызывали активное сопротивление, на помощь миссионерам приходили светские власти с набором административных мер. Таким образом, при крещении и христианизации хантов и манси в 1712–1715 г. в ряде случаев было все же использовано *насилие*, или, другими словами, *принудительное воздействие*¹⁰². Тем не менее, в окончании этой дискуссии, на наш взгляд, ставить точку рано.

Важным этапом в изучении религиозных традиций хантов и введении в научный оборот новых источников, явился приход в науку представителей этого народа, что значительно обогатило тематику исследований, способствовало привлечению круга источников на языках хантов, глубине погружения в саму культуру. Под руководством Н.В. Лукиной были проведены исследования Лапиной М.А., Молданова Т.А. и Молдановой Т.А.¹⁰³.

Миссионерская деятельность Русской православной церкви в Северо-Западной Сибири (XIX – начало XX века). Тюмень, 2001.

¹⁰¹ См.: раздел «Выбор веры» в монографии Акишина М.О. Полицейское государство и сибирское общество. Эпоха Петра Великого. Новосибирск, 1996; Миненко Н.А. Выбор веры // На стыке континентов и судеб. Этнокультурные связи народов Урала в памятниках фольклора и исторических документах. Ч. I. Екатеринбург, 1996.

¹⁰² См.: Главацкая Е.М. А был ли выбор?... С. 101.

¹⁰³ Лапина М.А. Этика и этикет хантов. Томск, 1998; Она же. Образ Тэк-ики в фольклоре и верованиях хантов // Народы Северо-Западной Сибири. Вып. 9. Томск, 2002. С. 172–175; Молданов Т.А. Поездка Казымской богини в гости к дочери // Народы Северо-Западной Сибири. Вып.1. Томск, 1994. С.41–55; Он же. Современные медвежьи игрища северных хантов // Congressus octavus Internationalis Fenno-Ugristarum, Jyväskylä 10–15.8. 1995. Pars. VI. Ethnologia & Folkloristica. Jyväskylä. P. 266–270; Он же. Картина мира

Значительное влияние на изучение религиозных традиций хантов оказало введение в научный оборот научных исследований и материалов полевых работ западноевропейских ученых – этнографов и филологов, опубликовавших результаты своих полевых изысканий среди хантов на немецком языке. Инициатива и заслуга в этом важном деле принадлежит Н.В. Лукиной. Благодаря ее переводам серьезно расширился круг источников по истории религиозных традиций хантов. Отечественным исследователям стали доступны работы Й. Папай, К.Ф. Карьялайнена, А. Алквиста, У. Сирелиуса¹⁰⁴. Неоценимый вклад в дело введения в научный оборот новых источников внес А.Х. Элерт разработкой и переводом (включая элементы расшифровки) материалов Г.Ф. Миллера. Талант и опыт А.Х. Элерта как историка в сочетании с его знанием немецкого языка (сохранившегося у российских немцев в варианте, близком к тому, на котором писал сам Г.Ф. Миллер) позволили ему прочесть и перевести на русский язык полевые материалы Г.Ф. Миллера из знаменитых «Портфелей». Кроме того, источниковая база продолжает расширяться и за счет возобновления традиции публикаций полевых исследований Институтом этнологии и антропологии РАН. При этом в сборники включаются материалы не только современных полевых исследований, но и тех, что состоялись в 1970-е гг., но не публиковались раньше¹⁰⁵.

Новым явлением в изучении религиозных традиций хантов на современном этапе стало применение феноменологического подхода. В 1990-е гг. появилась целая серия работ, посвященных изучению отдельных сторон религиозных традиций хантов, подготовленных на основе привлечения как этнографических, так и исторических источников. Одним из наиболее популярных феноменов религиозной жизни хантов стал шаманизм. Целая серия работ как отечественных, так и зарубежных исследователей посвящена именно этому явлению¹⁰⁶. Феноменологический

в песнопениях медвежьих игрищ северных хантов. Томск, 1999; Он же, Молданова Т.А. Боги земли Казымской. Томск, 2000.

¹⁰⁴ Папай Й. «Памяти Антала Регули». Перевод с немецкого языка доктора исторических наук Н.В. Лукиной. Сургут, 1993; Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов в трех томах. Пер. с нем. и публикация д-ра ист. наук Н.В. Лукиной. – Томск, Т. 1. – 1994, Т. 2, 3. – 1995; Алквист А. Среди хантов и манси. Путевые записи и этнографические заметки. Пер. с нем. и публикация д-ра ист. наук Н.В. Лукиной. – Томск, 1999; Сирелиус У.Т. Путешествие к хантам / Пер. с нем. и публикация д-ра ист. наук Н.В. Лукиной. – Томск, 2001.

¹⁰⁵ В частности, были опубликованы отчеты и полевые дневники З.П. Соколовой о работе среди хантов в ряде сборников «Полевые исследования института этнологии и антропологии». М., 2002; М., 2004; М., 2005.

¹⁰⁶ Головнев А.В. Мироздание и шаман казымских хантов // Проблема исторической интерпретации археологических и этнографических источников Западной Сибири: Тезисы совещания. Томск, 1990. С. 139–142; Соколова З.П. Проблемы изучения обско-угорского шаманизма // Материалы к серии «Народы и культуры». Вып. VII. Обские угры

подход получил развитие в работах А.В. Бауло и Ю.А. Малышкиной. Их исследования зачастую отталкивались от изучения отдельного предмета культовой атрибутики, что позволяло рассмотреть его как часть глобального культурного явления в рамках религиозных традиций хантов¹⁰⁷.

Наконец, интересным явлением в изучении религиозных традиций хантов на современном этапе стало то, что удалось преодолеть стереотип, согласно которому их изучение шло в плоскости «языческо-христианской» парадигмы. В частности, в круг исследуемых проблем вернулась благодатная тема распространения ислама среди хантов¹⁰⁸.

Столь бурное развитие изучения вопросов, связанных с религиозными традициями хантов, дало толчок и попыткам теоретического осмысления феномена и применения различных методологических подходов. В частности, было предложено рассматривать процесс восприятия

(ханты и манси). М., 1991. С. 225–241; Кулемзин В.М. Медвежий праздник и шаманизм в хантыйском мировоззрении // *Europa et Sibiria. Beitrage zu Sprache und Kultur der kleineren finnougri-schen, samojedischen und palaosibirischen Volker. Gedenkband fur Wolfgang Veenker.* Harrassowitz Verlag. Wiesbaden. 1999. – P. 257–265; Kerezsi A. Similarities and differences in Eastern Khanty shamanism // *Shamanism and Northern Ecology* (ed. Juha Pentikainen) Mouton de Grueter. Berlin. New York, 1996. P. 183–198; Pentikainen J. 1996. Khanty shamanism today: Reindeer sacrifice and its mythological background // *Shamanism and Northern Ecology* (ed. Juha Pentikainen). Mouton de Grueter. Berlin. New York, 1996. P. 155–181; Glavatskaya E. The Russian State and Shamanhood: the Brief History of Confrontation // *Shamanhood Symbolism and Epic. Bibliotheca Shamanistica.* Vol. 9. Akademiai Kiado, Budapest. 2001. P. 237–249.

¹⁰⁷ Бауло А.В. Небесный всадник (жертвенные покрывала северных хантов) // *Археология, этнография и антропология Евразии.* 2000. №3. С. 132–144; Он же. Древний металл из святилищ обских угров (новые находки) // *Археология, этнография и антропология Евразии.* 2002. №2. С. 144–155; Он же. Домашние (семейные святилища северных хантов) // *Археология, этнография и антропология Евразии.* 2004. №1. С. 89–101; Он же. Культовая атрибутика березовских хантов. Новосибирск, 2002; Малышкина Ю.А. Атрибутика Мир-Сусне-Хума в этнографической коллекции ТГМИАЗ // *Материалы и исследования по Северо-Западной Сибири.* Екатеринбург, 2002. С. 92–98.

¹⁰⁸ Нестеров А.Г. Дорусские государственные образования Урала и Западной Сибири (к постановке вопроса) // *Памятники древней культуры Урала и Западной Сибири. Сборник научных трудов.* Екатеринбург, 1993. С.234–136; Чемякин Ю.П., Карачаров К. Г. Древняя история Сургутского Приобья // *Очерки истории традиционного землепользования хантов (Материалы к атласу).* 2-е издание, исправленное и дополненное. Екатеринбург, 2002; Карачаров К. Г. Религиозные войны учеников шейха Багау-д-дина против инородцев Западной Сибири // *Тюркские народы. Материалы V Сибирского симпозиума «Культурное наследие народов Западной Сибири» (9–11 декабря 2002 г., Тобольск).* Тобольск–Омск, 2002. С. 184–185; Главацкая Е.М. «...И смехотворения, и безчинства никакого не чинили»: из опыта религиозной терпимости в Северо-Западной Сибири в XVII – начале XVIII вв. // *Уральский сборник. История. Культура. Религия.* Вып. 5. Екатеринбург, 2003. С. 26–36.

хантами некоторых элементов православия как процесс религиозных изменений и попытаться классифицировать их¹⁰⁹.

Важным этапом в изучении религиозных традиций хантов стало появление работ справочного характера. Одной из таких коллективных работ стала «Мифология хантов» из серии «Энциклопедии уральских мифологий», интересная и содержательная работа, вместе с тем не избежавшая обидных неточностей. Что касается оценки политики правительства в отношении религиозных традиций хантов, то авторы утверждают, что в XVIII в. обращение хантов в христианство «приняло насильственные формы, которые, впрочем, были реализованы только в наиболее доступных западных районах, а впоследствии и вообще прекращены»¹¹⁰. Это утверждение, однако, идет вразрез с данными большей части источников и работами исследователей, изучавших архивные материалы¹¹¹. Во-первых, обращение было проведено и в восточных районах проживания хантов, и в северных, особенно вдоль Оби. Во-вторых, – в течение XVIII в. политика в отношении христианизации менялась, а соответственно и набор средств ее реализации. Что касается религиозных изменений у хантов в XVIII в., то авторы опять подменяют исследование простым утверждением о том, что «новая религия не была связана с жизнью народа, поэтому даже добровольно крестившиеся относились к этому формально. Христос и некоторые святые вошли в пантеон хантыйских богов и духов, а иконы воспринимались как еще одна форма изображения духов»¹¹². Однако это опять-таки противоречит письменным источникам. В тех случаях, когда крещеные находились в тесном общении с русским православным населением, они сознательно и активно участвовали в ритуальной практике, иногда столь же сознательно модулировали свою религиозность, включая элементы обеих религиозных традиций. Авторы энциклопедии В.М. Кулемзин, Н.В. Лукина, Т.А. Молданов, Т.А. Молданова отметили, что большинство «этнографов и религиоведов приходят к общему мнению о том, что христианизация носила в значительной мере формальный характер: «догматы мировой религии не проникали глубоко

¹⁰⁹ Главацкая Е.М. Классификация религиозных изменений среди хантов // Обские угры. Материалы II Сибирского симпозиума «Культурное наследие народов Западной Сибири» (12–16 декабря, 1999 г. Тобольск). Тобольск–Омск, 1999. – С. 131–135. Она же. Православие, атеизм и традиционные верования хантов: история религиозных изменений // История церкви: изучение и преподавание. Материалы научной конференции, посвященной 2000-летию христианства. Екатеринбург, 1999. – С. 28–35; Она же. Religious and Ethnic identity among the Khanty: processes of change // Identity and Gender in Hunting and Gathering Societies. Senri Ethnological Studies. 56. National Museum of Ethnology. Osaka, Japan. 2001. P. 15–26.

¹¹⁰ См. Мифология хантов. Энциклопедия Уральских мифологий. Т. III. Томск, 2000. С. 28.

¹¹¹ См., в частности, работы Миненко Н.А., Главацкой Е.М., Акишина М.О., Николаева А.П.

¹¹² Мифология хантов... С. 28.

в сознание верующих»¹¹³. На наш взгляд, проблема заключается в отсутствии определенной методики изучения религиозности. Дело в том, что «степень проникновения догматов в сознание» очень сложно измерить и объективно оценить. Православное русское население Сибири тоже никогда не отличалось глубокими познаниями в области догматики. Наконец, на различных территориях и в разное время христианизация протекала по-разному, с разной степенью влияния на религиозность хантов, что и необходимо учитывать при изучении религиозности.

Таким образом, можно сказать, что в истории изучения религиозных традиций хантов сложилась благоприятная, но не совсем безоблачная ситуация. В отечественной науке продолжают действовать два полноценных направления в изучении проблематики: «этнографическое» и «историческое», каждое с набором определенных методов и подходов, но и с определенно очерченным кругом источников, которые, однако, не всегда пересекаются. «Историки» и «этнографы» не всегда знакомы с достижениями друг друга, что можно легко заметить просто знакомясь со списком использованной литературы. Закономерным следствием сложившейся историографической ситуации, с одной стороны является преувеличение степени религиозных изменений у хантов в работах историков и их недооценка в работах этнографов. В любом случае речь идет о том, насколько глубоко было воспринято православие. В результате религиозные традиции хантов, как, впрочем, и других народов, как правило трактуются как «язычество», в той или иной степени дополненное элементами христианства, а не как феномен самоценный и продукт религиозного творчества самих хантов.

Этнографы легко используют данные одного времени для интерпретации событий другого. То же можно сказать и о легкости трансляции ими феномена, описанного в одном районе и в определенное время, на весь народ и всю историю. Что касается работ историков, то следствием слабого знакомства, за редким исключением, с культурой изучаемого народа, его ценностями, стала облегченная оценка ряда событий, мероприятий правительства и последствий их проведения. Религиозные традиции, за редким исключением, рассматриваются в статике, на каком-то определенном промежутке времени, как правило, в рамках сложившихся в науке хронологических рамок. Однако еще в начале 1990-х гг. Н.И. Никитиным было совершенно справедливо замечено по поводу изучения межэтнических контактов, что в ряде случаев гораздо важнее привлекать более поздние источники, показывающие итоги контактов на протяжении длительного времени, такие как свидетельства, топографические и иные описания и т.д.¹¹⁴

¹¹³ Мифология хантов... С. 28.

¹¹⁴ Никитин Н.И. К вопросу о взаимоотношениях пришлого и коренного населения Урала и Сибири в XVI – XVIII вв. // Спорные вопросы отечественной истории XI–XVIII вв.: Тезисы докладов и сообщений Первых чтений, посвященных памяти А.А. Зимина. – М., 1990. Т. 2. С. 199–203.

До сих пор монографического исследования религиозных изменений у хантов не появилось, как нет и монографического исследования их религиозных традиций на протяжении всего времени нахождения в составе Российского государства. Вместе с тем, накопленный источниковый материал, его многообразие и возможности использования новых достижений в области теории и методологии позволяют решить поставленную задачу. Безусловно, достичь этого возможно лишь с условием использования разнообразных по характеру, времени и месту возникновения источников.

1.2. Источники

Сведения о религиозных традициях хантов и их изменениях содержатся в огромном количестве разноплановых источников, распределяющихся по следующим основным видам и типам: законодательные акты, делопроизводственная документация, статистика, публицистика, периодика, картографические материалы, этнографические описания, топонимические описания, полевые материалы, собранные методом интервью.

Большое значение в данной работе было уделено законодательству, прежде всего это распоряжения центральных светских и духовных властей, именные указы и указы воеводам. Этот круг источников дает представление о нормативном положении в области политики правительства и духовных властей в отношении религиозных традиций народов Сибири, регламентировавшем действия администрации на местах. В законодательных актах различных периодов сформулировано отношение государства к религиозным традициям народов, населявших страну, их анализ позволил проследить изменения в политике правительства на всем периоде истории хантов в составе Российского государства. Статус законов имели многочисленные царские указы, направленные в Сибирь воеводам, и поэтому сохранившиеся в фондах госучреждений XVII в. В частности, были использованы грамоты, хранящиеся в фондах Верхотурской приказной избы, Березовской приказной избы, Сургутской и Березовской воеводских канцелярий, Тобольского архиерейского дома и др., сохранившиеся в фондах РГАДА, АИИРАН, РГИА. Многие из этих документов были опубликованы Археографической комиссией в ряде изданий¹¹⁵.

¹¹⁵ Имеются в виду издания: Акты Археографической экспедиции. Т. 2. – Спб., 1836; Т. 3. – Спб., 1836; Акты исторические, собранные и изданные Археографической комиссией. Т. 2. – Спб., 1841; Т. 3. – Спб., 1841; Т. 4. – Спб., 1842; Т. 5. – Спб., 1842; Дополнения к Актам историческим. Т. 6. – Спб., 1857; Т. 7. – Спб., 1859. Т. 8. – Спб., 1862; Т. 10. – Спб., 1867; Т. 12. – Спб., 1872; Русская историческая библиотека. Т. 2. – Спб., 1875; Т. 8. – Спб., 1884 и др.

Кроме того, значительный комплекс документов, характеризующих как религиозные традиции хантов, так и политику правительства в их отношении, содержится в специальных публикациях законодательных актов¹¹⁶.

Для характеристики политики Советского правительства в отношении религиозных традиций хантов были использованы правовые акты, провозглашавшие или реально регулировавшие политику в отношении вопросов религии¹¹⁷. Уголовный кодекс РСФСР также является источником, характеризующим политику Советского правительства в отношении религиозных традиций, поскольку именно на его основе определялись формы наказания за религиозную практику¹¹⁸.

Документы Коммунистической партии Советского Союза также являются важным источником, характеризующим отношение правящей партии, а, следовательно, и политику Советского правительства в отношении религиозных традиций. Это, прежде всего, программы партии, резолюции, принятые на съездах, постановления¹¹⁹.

Материалы делопроизводства: протокольная документация, деловая переписка и отчетные документы также использовались при анализе эволюции политики правительства в отношении религиозных традиций и ее реализации на местах. Разнообразная делопроизводственная переписка таких государственных учреждений, как Воеводские и Приказные избы для XVII–XVIII в., Губернские и Уездные конторы для XIX в. содержат интересную информацию о храмах, методах крещения и христианизации, отношении хантов с представителями светских и духовных властей.

Что касается советского периода, то в это время вопросами религиозных традиций хантов занимались Уральский облисполком, Комитет Севера при ВЦИК, Уральский областной и Тобольский окружной комитеты

¹¹⁶ Полное собрание законов Российской империи. – Т. 1. – Спб., 1825; Т. 2. – Спб., 1825; Т. 3. – Спб., 1830 и др.; Российское законодательство X–XX вв. – Т. 3. – М., 1985 и др.

¹¹⁷ Декрет о свободе совести, церковных и религиозных обществах // Декреты Советской власти М., 1957. Т. 1; Конституция. (Основной закон) РСФСР // Сборник законов СССР и указов Президиума Верховного Совета СССР 1938–1967. Т. 1. М., 1968; Новая редакция 4-й статьи Конституции РСФСР от 18.05.1929 г., принятая XIV съездом Советов // Русская православная церковь в советское время (1917–1991). Материалы и документы по истории отношений между государством и церковью / Сост. Г. Штриккер. Кн. 1. М., 1995.

¹¹⁸ УК РСФСР. Официальный текст с изменениями на 1 августа 1948 г. М., 1948.

¹¹⁹ Программа РКП(б), выработанная на Восьмом съезде в марте 1919 г. // КПСС в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК (1898–1986) Т. 2. М. 1983. С. 71–117; Постановление пленума ЦК РКП(б) по вопросу о нарушениях пункта 13 программы и о постановке антирелигиозной пропаганды от 9.08.1921г. // КПСС в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК (1898–1986) Т. 2. М. 1983; Резолюция XII съезда РКП(б) о постановке антирелигиозной агитации и пропаганды // КПСС в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК (1898–1986) Т. 3. М., 1984. С. 114–116.

Севера, исполком Тобольского окружного Совета депутатов трудящихся, Тобольская окружная прокуратура, Тобольский ОГПУ. Некоторые документы, возникшие в стенах этих учреждений, были опубликованы в сборниках документов¹²⁰. Большой интерес для характеристики религиозных традиций хантов в XX в. представляют информационные сводки Тобольского окружного ГПУ за 1924–25 гг.

Материалы учетных переписей представлены Ведомостью «О числе поселений, а в них жителей крещеных и некрещеных по всем приказам Тобольской епархии» за 1771 г. При составлении ведомостей использовались окладные книги. Кроме того, для получения необходимых сведений делался объезд селений для уточнения названия, количества дворов, расстояний между населенными пунктами, количество населения с указанием религиозной принадлежности, что дало высокую степень точности учета религиозной ситуации в крае. Кроме того, в работе были использованы первичные материалы Всероссийской Приполярной переписи 1926–1927 гг.

Прошения и челобитные являются самым эмоционально окрашенным типом источников. Безусловно, при работе с таким источником необходимо учитывать, что составлялись они, как правило, писцами, со слов толмачей, в тех случаях, когда прошение исходило из среды самих хантов. Как и любые другие документы российской делопроизводственной практики, эти источники несли в себе все стилистические трафареты, использовавшиеся писцами. Поэтому не всегда их текст можно воспринимать буквально. Тем не менее, именно в прошениях и челобитных хантов с наибольшими подробностями описывалось их положение и нужды, обиды и надежды. Таким образом, появляется возможность основывать исследование религиозных традиций народа, который не имел письменности, на документальных материалах, возникших при его непосредственном участии. Каждая челобитная или прошение появлялись на свет в результате определенного конфликта, поэтому информация, содержащаяся в документах подобного рода, характеризует, как правило, лишь негативные моменты каких-то событий.

Нарративные источники являются незаменимыми для характеристики религиозных традиций хантов. Это экономико-географические и этнографические описания, составленные в разное время и в различных районах проживания хантов. Их авторы являлись как исследователями-профессионалами, так и представителями различных, не связанных с наукой профессий, которые по долгу службы или обстоятельствам судьбы имели дело с религиозными традициями хантов. Это сосланные в Сибирь шведские офицеры, политические ссыльные, священники-миссионеры,

¹²⁰ См. Судьбы народов Обь-Иртышского Севера (Из истории национально-государственного строительства 1822–1944 гг.). Тюмень, 1994.; На стыке континентов и судеб. (Этнокультурные связи народов Урала в памятниках фольклора и исторических документах). Ч. 1. Екатеринбург, 1996.

оперуполномоченные. В результате оставленных ими дневников, описаний и отчетов сохранились уникальные сведения о религиозных традициях хантов. К числу нарративных источников можно отнести и путевые журналы миссионеров. В их задачи входили ежегодные объезды селений хантов, во время которых велись дневниковые записи. Информация, содержащаяся в журналах, относится, в основном, к 1860–1880 гг. Этот вид источника по характеру содержащейся информации во многом напоминает дневники и отчеты путешественников, а порой и этнографические описания. Посещая селения хантов, многие миссионеры составляли довольно подробные описания их религиозных традиций, объектов почитания и формы внедрения христианства. Особенно подробные и интересные описания составлялись священниками-миссионерами Петром Поповым, Евфимием Пономаревым и Александром Тверитиным. Петр Попов владел северными хантыйскими диалектами, долгое время провел на Обдорском Севере и прекрасно знал ситуацию в крае. Все без исключения священники-миссионеры, даже если и не владели языками паствы, имели длительный опыт работы с народами Сибири. Особенно ценными эти источники являются в силу того, что описания велись с точным указанием даты и места описываемых событий.

До некоторой степени при работе над темой привлекались произведения художественной литературы и публицистика. В частности, для характеристики отношения российской интеллигенции к политике в области религиозных традиций различных народов страны привлекались произведения А.С. Пушкина и Екатерины II. Они помогают понять отношение интеллигенции к проблемам религиозных традиций народов России и политике в их отношении.

Материалы периодической печати являются важным дополнительным источником для характеристики религиозных традиций хантов и политики правительства в их отношении. Для работы над темой использовались в основном статьи из Тобольских губернских и епархиальных ведомостей, журналов «Наш край», «Сибирский листок» и др. На страницах этих изданий содержится интересная информация о религиозных традициях хантов, представленная людьми, которые имели возможность непосредственно наблюдать религиозные традиции хантов или имели отношение к распространению христианства среди них.

Важным источником, характеризующим политику Советского правительства в отношении религиозных традиций хантов, являются материалы журналов «Антирелигиозник», «Советский Север» и заменившего его «Советская Арктика». В частности, большой интерес представляют публикации на страницах журнала «Советский Север» – издания комитета Севера при Президиуме ВЦИК за 1930-е гг. Несмотря на то, что многие из этих публикаций являются научными исследованиями и использовались в качестве таковых в процессе работы, тем не менее, они являются и самостоятельным источником. Появление значительной части работ

диктовалось практическими нуждами правительства. Вследствие присущего им пафосного тона, партийности, гипертрофированной идеологизированности и пропагандистского характера эти работы неизбежно уже содержали в себе установки правительства в отношении религиозных традиций или подводили научную основу под необходимость проведения именно этой политики в отношении религиозных традиций. Таким образом, эти работы являются специфическим источником, характеризующим политику правительства в отношении религиозных традиций хантов. В качестве источников такого рода были использованы, например, статьи И.М. Сулова, В.Г. Богораз-Тана, А.Г. Эристов¹²¹.

То же можно сказать и о работах более позднего времени. Безусловно, учитывая общий характер партийного руководства с научными исследованиями, невозможно представить себе работ, посвященных исследованию религиозных традиций, в которых эти традиции не рассматривались бы как пережиток, временно сохранявшийся атавизм и явление, крайне негативно сказывавшееся на жизни народа. Исследователь вполне мог и не разделять подобной точки зрения, но не имел возможности в условиях партийного руководства довести работу до конца, не подведя предписанной идеологической основы под свое исследование.

✓ В данной работе использовались некоторые фольклорные источники, имеющие то или иное отношение к теме исследования. К сожалению, большая часть фольклорного наследия осталась недоступной в силу того, что наиболее интересные памятники были опубликованы на различных диалектах хантыйского языка и венгерском языке. Еще более значительная их часть остается неопубликованной. Из того, что оказалось доступным – это песни хантов, собранные А. Регули в районе Конды и С.К. Паткановым у иртышских хантов. Таким образом, все фольклорные источники, использованные в работе, относятся к XIX в. и к группе южных хантов Тобольского уезда.

✓ Полевые материалы привлекались для характеристики религиозных традиций хантов в XX в. Это, в основном, данные полевых исследований отечественных этнографов, опубликованные в разных изданиях. Кроме того, были использованы и собственные полевые дневники автора за 1992–2000 гг. Последний тип источников применялся в рамках методов этноархеологической и этноисторической импликации, о чем подробно сказано во введении.

Значительный пласт информации содержится в картографических источниках, позволяющих наглядно представить географическое положение изучаемых явлений, административное деление и его изменения

¹²¹ Сулов И.М. Шаманство и борьба с ним // Советский Север, 1931. №3–4. С. 89–152; Богораз-Тан В.Г. Религия как тормоз соцстроительства среди малых народностей Севера // Советский Север. – 1932. №1–2. С.142–157; Эристов А.Г. Уральский Север. Анти-религиозные очерки Тобольского края. М., 1933.

на протяжении нескольких веков; понять причины сложности протекания тех или иных явлений и внедрения мероприятий правительства. Территориальная сущность картографической информации определяет самостоятельное значение карты как источника. Создана стройная система приемов анализа, получивших название картографический метод исследований. С его помощью можно получать обширную информацию даже с карт прошлых эпох, обладающих несовершенным с современной точки зрения картографическим изображением, что открывает широкие перспективы их использования. Именно карты, давая информацию о тех или иных событиях в прошлом, отражая динамику конкретного явления, позволяют анализировать эволюцию различных процессов. Основу любого прогноза составляет изучение тенденций исследуемого явления. Математическими расчетами установлено, что надежность прогноза в значительной степени зависит от длины временного ряда исходных данных; это заставляет многих ученых обращаться к архивным документам. Архивные картографические документы используются и в традиционных исторических исследованиях, где с их помощью изучается пространственная составляющая изучаемого объекта, явления, процесса. Карты позволяют более предметно изучать историю расселения и пути миграций народностей, историю христианизации хантов. Историками, археологами, этнографами разработаны методы историко-географических и историко-социальных реконструкций, с помощью которых складываются и проверяются исторические концепции, а нередко и выявляются новые факты¹²². Освоение громадных пространств Сибири сопровождалось их нанесением на карту, представление чертежа при отписке землепроходца было обязательным условием. Особенностью картографических источников XVII в. было то, что они не имели градусной сети, их составление не сопровождалось съемкой местности при помощи специальных инструментов; поэтому для них принято употреблять термин «чертежи». Разветвленная и точно выполненная речная сеть помогала ориентироваться на местности, тем более, что реки в Сибири были главными, а иногда и единственными путями сообщения вплоть до середины XX в.¹²³ В основном были использованы карты из картографических собраний РГАДА, РГИА, РНБ, РГБ и ГАСО.

Как видно, особенности темы религиозных изменений у хантов предопределили необходимость комплексного использования разноплановых источников для характеристики исследуемого явления в различные исторические периоды, многие из них впервые введены в научный оборот. Критика источников проводилась в соответствии с общепринятыми в современном источниковедении методиками. Привлеченный круг

¹²² Картографические документы государственных архивов: Научно-справочное пособие / Сост. С.И. Сотникова. – М., 1989.

¹²³ См. Медушевская О.М. Картографические источники XVII–XVIII вв. Учебное пособие по источниковедению. М., 1957. С. 3.

источников и примененные методы для анализа содержащейся в них информации позволяют, на наш взгляд, достаточно полно воссоздать религиозные традиции хантов на разных территориях проживания и в различные исторические периоды; проанализировать политику правительства в их отношении и религиозные изменения, произошедшие с XVII до конца XX вв., с достаточно высокой степенью достоверности.

Глава II. Ханты в составе Русского государства в XVII–XX вв.

II.1. Начало колонизации

Административно-политическое устройство

Ко времени присоединения Сибири к Русскому государству ханты жили по среднему и нижнему течению Оби и ее притоков, а также в низовьях Иртыша и его притоков. Основными хозяйственными занятиями были рыболовство, охота, собирательство и оленеводство. Среди ремесел основное место занимала выделка шкур и замши, ткань полотна из крапивы, изготовление рогож. В хозяйстве отдельных групп хантов значительную роль играла торговля с ненцами, селькупам, русскими купцами и служилыми людьми.

Природные условия определили не только род хозяйственных занятий, но также численность населения и формы расселения людей. Жизнь в тайге – это жизнь в небольших поселках, в маленьких коллективах. Большие общности и большие селения не могли существовать, поскольку в этом случае людям приходилось бы уходить на охоту слишком далеко, а окрестных водоемов не хватило бы для обеспечения всех самым необходимым продуктом питания – рыбой. Рациональнее всего было рассеянное, редкое дисперсное расселение. На каждой крупной реке можно было встретить несколько поселений, но все они были небольшими¹.

В процессе формирования этнической общности хантов значительную роль играли военные действия. Постоянные войны шли с восточной группой манси, с ненцами и энцами, что привело к вытеснению этих народов в северные районы. Целью военных походов было завоевание промысловых территорий, захват женщин, рабов и оленей, установление даннических отношений.

В условиях межплеменных и военных столкновений с ненцами, татарами и русскими формировались отдельные союзы племен – княжества, во главе которых стояли князья. Небольшие по численности и территории княжества находились в даннической зависимости от более крупных.

В основе политической организации княжеств была неограниченная власть военной аристократии, правителей различного уровня с определенным кругом прав и обязанностей. Во главе крупных княжеств стояли правители, которых русские письменные источники XVI–XVII вв. называли «большими князьями», вероятно, дословно переводя на русский язык соответствующее хантыйское наименование, не сохранившееся до наших дней. Столицей и резиденцией большого князя было укрепленное поселение,

¹ Гемуев И.Н. Сагалаев А.М., Соловьев А.И. Легенды и были таежного края. Новосибирск, 1989. С. 22.

известное по русским письменным источникам как «городок». Городок обычно располагался в глубине княжеского владения, что позволяло обезопасить его от неожиданных нападений, и представлял собой крепость, в которой жили князь с семьей, его рабы и слуги. Здесь же находилось святилище, казна, запас продовольствия, оружия и доспехов для вооружения ополчения, а также основные производственные мастерские: кузнечные, оружейные и бронзолитейные². Городок-крепость застраивался большими срубными жилищами, которые связывали друг с другом деревянные мостовые. Помимо этого, внутри городка находились специальные постройки для проведения общественных мероприятий – собраний и пиров. По своему назначению городки-крепости хантов были аналогичны феодальным замкам средневековой Европы. В случае необходимости по призыву большого князя могло подняться все боеспособное население княжества. Огромна была и экономическая власть князей, они собирали подати и дань с подвластного населения. Во время таких рейдов князья посещали наиболее чтимые святилища, осуществляли судебные разбирательства³.

На рубеже XVI–XVII вв. шел активный процесс консолидации хантйского общества, сопровождавшийся борьбой за политическую власть. Одним из самых крупных и активных было княжество Кода, занимавшее важное стратегическое положение в Приобье. Начало XVII в. характеризовалось глубокими социально-политическими потрясениями в России, и территория, населенная хантами, оказалась также вовлечена в этот процесс. 1607 г. ознаменовался началом крупного антирусского восстания в крае, которое возглавили обдорский князь Василий и его сын Мамрук, ляпинский князь Шатров Лугуев и, претендовавший на княжение в Коде представитель боковой линии рода Алачевых, Онжа Юрьев. Фактически восстание было продолжением борьбы за власть среди хантйской знати. В нем приняло участие около 2000 человек. Восставшие неоднократно, но безуспешно пытались взять штурмом город Березов, который являлся одним из центров и оплотом русского господства в Сибири. Потерпев неудачу в военных действиях, младшие князья: Онжа Юрьев, претендовавший на власть в Коде, и Мамрук Обдорский, стремившийся занять место своего отца в княжестве Обдорском, в конце 1607 г. сменили политическую ориентацию и перешли на сторону Москвы. Это решило исход восстания, оно было подавлено, князь Онжа Юрьев за переход на сторону Москвы был пожалован княжением в Коде. Вдова кодского князя Игичея Алачева, будучи недовольной утратой власти, предприняла попытку объединения всех хантйских родов и организации нового восстания в 1609 г. Однако заговор был

² См. Зыков А.П., Кокшаров С.Ф. Северная Троя: от легенды до точки на карте // Родина, 2000. №5. С. 30–35.

³ См. Очерки истории Югры. Екатеринбург, 2000. С. 34–38.

раскрыт и княгиня Анна арестована. Позднее власть в Коде вновь перешла к представителю старшей ветви князей Алачевых – Михаилу.

Хотя некоторые княжества хантов и сохранились после присоединения к Русскому государству на условии исправной платы ясачной повинности (ежегодной сдачи шкурок зверьков ценных пушных пород), однако постепенно в течение XVII в. они утратили свою самостоятельность. В административном отношении территория, населенная хантами, представляла собой совокупность княжеств и волостей, образовавшихся на месте бывших самостоятельных княжеств, которые входили в состав уездов. Бывшие городки, в которых продолжали жить представители местной знати, именуемые в русских документах «князцы» или «князья», становились волостными центрами. А представители знати исполняли функции волостного правления.

Территории расселения северных хантов оказались в составе Березовского уезда с центром в Березово. Единственным княжеством, продолжавшим сохраняться вплоть до середины XVII в., была Кода. Княжество располагалось на правом берегу Оби и распадалось на две части: собственно Коду и волости, присоединенные к ней пожалованием правительства. В состав Коды входили: Кодский городок Наргакор (=Нангакор), Низянский городок, Шеркар (=Шоркарские юрты), Калдасянские (=Калтысьянские) юрты, Чемаш (=Чемашевский юрт), Нарыкор (=Нарыкорские юрты), юрт Вежакор (=Вонжакорские юрты), Карымкарский юрт, юрты Большой и Малый Атлым⁴. Первым кодским князем, признанным Москвой, был Алач. Позднее во главе княжества стоял сын Алача, Игичей, вдова Анна, сын Михаил и с 1632 по 1643 гг. – внук Дмитрий. После извета, поданного на князя Дмитрия Михайловича Алачева в Тобольске в 1642–43 гг., Кодские городки и волости были переданы в казну и в дальнейшем вошли в состав Тобольского и Березовского уездов⁵. Сам Дмитрий был взят на митрополичий двор, где содержался «в смирении» 6 недель, после чего еще на год отправлен в Знаменский монастырь. Его мать и сестра были помещены в девичий монастырь, где сестра вскоре скончалась⁶. В 1645г. князь Дмитрий был вызван в Москву, получил дворянство, поместный оклад и подарки, но вскоре умер. Последней из рода Алачевых была вдова князя Игичея – Анна Пуртеева (Н.Н. Оглоблин, вероятно, ошибочно назвал ее женой кн. Дмитрия), которая скончалась в Москве в 1649 г.⁷

⁴ Бахрушин С.В. Остяцкие и вогульские княжества в XVI–XVII вв. Научные труды. Т. III. Ч. 2. Л., 1955. С. 116.

⁵ Перевалов В.А. К истории упразднения Кодского княжества // Этнокультурная история Урала XVI–XX вв. Материалы международной научной конференции, г. Екатеринбург, 29 ноября – 2 декабря 1999. Екатеринбург, 1999. С. 62–65.

⁶ ПСРЛ. Т.36. Сибирские летописи. Ч. 1. Группа Есиповской летописи. М., 1987. С. 13.

⁷ Оглоблин Н.Н. Остяцкие князья в XVII веке // Русская старина, 1891 г. Август. С. 398.

Кроме Кодских городков Алачевым принадлежало также несколько волостей. Примыкавшая к Коде с юга Ендырская волость, образовавшаяся на месте небольшого княжества, и волость Кол-Пуюкол. Кроме того, князья Алачевы владели еще и двумя волостями, оказавшимися позднее в составе Сургутского (Ваховская) и Тобольского (Кол-Пуюкол) уездов. Отношения Коды с Русским государством с самого начала складывались не просто. Кода смогла сохранить относительную независимость до середины XVII в., однако боевые отряды кодских хантов (от 50 до 200 человек) должны были постоянно участвовать в русских военных экспедициях. В 1604 г. кодские ханты помогали ставить Томский город, в 1607 г. участвовали в походе на князя Василия Обдорского, в 1617–18 гг. были посланы в поход против тунгусов и участвовали в строительстве Маковского и Енисейского острогов, в 1620 г. были использованы для задержания беглых ссыльных, а в 1627 г. совершили еще один поход против тунгусов, эвенков и гуляшей Нижней Тунгуски. Многие города Сибири строились при участии кодских хантов, они выполняли подводную повинность, связывая оторванные друг от друга на тысячи километров поселения русских колонистов⁸. Одним из обязательных видов службы кодских хантов Русскому государю были ежегодные походы на озеро Ямыш за солью. Этой повинностью ханты особенно тяготились, что стало одной из причин восстания против князя Дмитрия Алачева в 1636 г. Центром, куда стекались восставшие, был городок Кармыш-Юган. Восстания повторялись и в дальнейшем, что, в частности, послужило одной из причин смещения князя Дмитрия Алачева и перехода в 1643 г. его вотчины, как и вотчины Онжиных Юрьевых, в пользу Москвы. Население было переведено в разряд государевых ясачных людей, а на бывшей территории Кодского княжества была создана ясачная волость Кодские городки.

После падения Коды политический центр хантов сместился к северу, во владения обдорских князей. Последний раз верхушка кодских хантов попыталась вернуть свою былую власть в 1662 г., когда совместно с князьями Обдорскими они составили заговор с целью восстановления самостоятельности хантйских княжеств. В коалицию были вовлечены практически все волости Березовского уезда: Обдорская, Ляпинская, Кодская, Сосьвинская, Казымская, Куноватская, Естыльская и Подгородная, прежде бывшие самостоятельными княжествами. Заговор был раскрыт представителями русской сибирской администрации, и восстание не состоялось. Однако под предлогом наказания виновных заговорщиков были казнены многие представители хантйской знати⁹.

Второе по значению место после Коды в Березовском уезде занимало Обдорское княжество, расположенное у впадения Оби в море. Столицей

⁸ См. Бахрушин С.В. Остяцкие и вогульские княжества... С. 122–123.

⁹ Там же. С. 123.

княжества был, видимо, Пулноват (Носовой), на месте которого впоследствии русскими был основан Обдорский городок, после чего резиденция обдорских князей была перенесена в Булван-Пукольские юрты. Важное место в жизни обдорских хантов занимал также городок Войкар (Ночной) благодаря торговле с ненцами и городок Уркар (Белый)¹⁰. Один из обдорских князей в конце XVI – начале XVII в. принял московское подданство и был крещен. Известный по источникам как Василий Обдорский, он был казнен в 1607 или 1608 г. за попытку восстания. Его внук Ермак Мамруков был обвинен березовским воеводой в антирусском заговоре и казнен в 1662 г. Установившаяся в XVIII в. в Обдорской волости династия князей Тайшиных получила дворянство и просуществовала до конца Российской империи. Обдорские князья платили в казну ясак, собранный с подведомственного населения, и несли другие повинности в пользу русского государства: давали проводников и оленей, участвовали в военных походах и поиске беглых.

Ляпинское княжество было известно по русским источникам еще с XV в. В 1586 г. Ляпинский князь Лугуй признал власть Москвы, был достаточно лоялен и обязался платить семь сороков соболей в год с подчиненного ему населения. Сын князя Лугуя, Шатров, напротив, стремясь восстановить независимость своих владений, был участником антирусских выступлений в 1600 и 1607 гг. В ходе окончившегося неудачей восстания 1607 г. князь Шатров Лугуев был схвачен и повешен¹¹. После его гибели княжество распалось, и на его территории образовались три волости: Подгородная, Ляпин и Куноват. В Куновате утвердилась одна из линий княжеского рода – Артанзиевы. Остальные княжества Березовского уезда были меньшими по численности и играли менее заметную роль в политической борьбе в XVII в. На месте Сосьвинского княжества с многочисленными городками (Искар, Тапсы, Нячин, Заглей, Вороней, Хюликар (=Люликар)), быстро утратившего свое политическое значение, возникла волость Сосьва. Главное место в Сосьве принадлежало не столько князьям, сколько служителям культа. В 30–40-х годах XVII в. «лучшим человеком» в Сосьве, то есть представителем местной знати был назван «шайтанщик» (вероятно, шаман) – некто Мундер, а в 1654 г. в жертвоприношении Сосьвинскому божееству участвовало 7 «шайтанщиков». На месте Казымского княжества, имевшего в своем составе три городка: Казым на устье р. Казым (возможно, в районе Пулновата), Кинчикор (=Кельчикар) и Черикор, образовалась волость Казым. В середине XVII в. эти волости, возглавлявшиеся князьями и мурзами, должны были платить ясак по «4 сорока соболей» (160 шкурок) и по 2 черные лисицы в год¹².

¹⁰ См. Бахрушин С.В. Остяцкие и вогульские княжества... С. 133.

¹¹ Там же. С. 138–139.

¹² Там же.

Вместо небольшого городка-княжества, находившегося в зоне влияния Сосьвинского княжества, в XVII в. возникла волость Естыл, а Белогорская волость – на месте бывшего Белогорского княжества. Часть ее (Муалымский городок) была в 1610 г. передана Сургутскому уезду. Если политический центр до середины XVII в. находился в Коде, то Белогорье приобрело большое значение благодаря своим святилищам и оракулам. По мнению С.В. Бахрушина, оно стало религиозным центром общехантыйского значения¹³.

В административном подчинении Сургутского уезда находились территории, населенные восточными хантами. Как и в Березовском, здесь почти каждая волость в XVII в. совпадала с территорией бывшего княжества. Наиболее заметным в XVII в., согласно историческим источникам, являлось княжество Бардака. В начале XVII в. оно еще сохраняло определенную долю независимости. Признав власть Москвы, князь Бардак сам собирал ясак со своих людей и уплачивал в Москву поминки, помогал в завоевании соседней селькупской Пегой Орды и, вероятно, имел статус служилого князя. Конец независимости княжества был положен в 1619 г., когда отряд сургутских казаков под предводительством Ивана Афанасьева нанес сокрушительное поражение силам сыновей князя Бардака – Суета и Кинеме.

Восстание сыновей Бардака, начавшееся еще в 1616 г., и сопровождавшееся систематическими нападениями и грабежом русских отрядов и покорившихся власти Москвы хантов, стало, скорее всего, ответом на попытки Сургутского воеводы изменить привилегированный статус Бардакова княжества и его наследников, как это позднее было сделано в отношении Коды. Как бы то ни было, в грамоте 1624 г. о награждении Ивана Афанасьева и Ивана Парабельского говорилось о том, что Суета Бардаков был убит в сражении, а старший сын и жена Кинемы были захвачены и увезены в Сургут¹⁴. Что касается Кинемы, то он, потеряв войско, вероятно был убит ясачными хантами одной из волостей, решивших предпочесть признание власти. Позднее реальные исторические события легли в основу преданий хантов Сургутского уезда о легендарном Тонье – «царе хантов»¹⁵.

В результате гибели основных наследников князя Бардака и пленения их родственников, княжеская династия, как и само княжество, прекратили свое существование. Вместо него была образована Бардакова волость, управление которой перешло к дальним родственникам князя Бардака. К Сургутскому уезду были приписаны помимо Бардаковой еще Юганская (состоявшая из Юганской и Подгородно-Юганской), Салымская, Селиарская (переданная в состав Тобольского уезда), Темличеева (Базионовская)

¹³ См. Бахрушин С.В. Остяцкие и вогульские княжества... С. 139–140.

¹⁴ РГАДА Ф. 214. Оп. 1. Кн. 1. Л. 247–250.

¹⁵ См. Вершинин Е.В. Восстание Тоньи-Кинемы в письменных и фольклорных источниках // Материалы и исследования по истории Северо-Западной Сибири. Сб. науч. тр. – Екатеринбург, 2002. С. 98–110.

(переданная в состав Тобольского уезда), Ваховская, Лумпокольская, Васюганская и Ларьятская. Границы уездов нередко изменялись и к концу XVII в. Темличеева, Салымская и Селиарская волости были переданы в состав Тобольского уезда, а Васюганская и Ларьятская – в состав Нарымского уезда.

В административном подчинении Тобольского уезда находились ханты, занимавшие южные территории. До установления русской административной системы в бассейне р. Демьянка существовали два хантыйских княжества. Одно из них, с центром в Бояровских (=Бояровых) юртах на р. Демьянке, принадлежало потомкам князя Бояра, который подчинился Ермаку. Другое, принадлежавшее князю Демьяну (=Нимньюяну), и было разгромлено Ермаком. Образовавшаяся на этой территории волость Демьянская состояла из трех частей: «Верх Демьянки Митькиной», «Верх Демьянки Григоровой» и Демьянского городка¹⁶.

Волость Назым или Лебоут образовалась на месте небольшого Назымского городка-княжества, которое в 1598 г. возглавлял князь Лебоут. Волость Нарым также возникла на территории городка-княжества Нарым, которое в конце XVI в. находилось под управлением князя Тыгана. Оба эти княжества вероятно мирно вошли в состав Русского государства, платили ясак и не принимали активного участия в политической борьбе за власть¹⁷.

В административном подчинении Тобольского уезда находились также небольшие волости Цынга и Кол-Пукол. Волость Малая Конда, образовавшаяся на месте бывшего Кондинского княжества и первоначально входившая в состав Пелымского уезда, была передана в административное подчинение Тобольского. Белогорская волость, части которой находились в составе Березовского и Сургутского уездов, позднее также вошла в состав Тобольского уезда.

Таким образом, естественный процесс формирования государственных структур и консолидации хантыйского общества был прерван к середине XVII в. в результате колонизации края русскими. Часть знати была уничтожена в ходе завоевания и подавления восстаний, остальные лишились политического и экономического влияния. Те, с кем удавалось установить мирные отношения, попадали в серьезную зависимость от русской администрации. В хантыйском обществе шли необратимые процессы децентрализации в рамках прежних княжеств и городков, разрушения древних институтов и структур и формирования новых социальных отношений.

Аборигенное население Березовского, Сургутского и Тобольского уездов (в составе которых оказались территории проживания хантов) было

¹⁶ Долгих Б.О. Родовой и племенной состав народов Сибири в XVII в. // Тр. ин-та этнографии. Новая серия. Т. 55. М., 1960. С. 59.

¹⁷ См. там же. С. 57.

переписано к середине XVII в. в ясачные книги, по которым производился сбор ясачной повинности – обычно от 5 до 12 соболей с каждого взрослого мужчины в год. Если добыть соболей не удавалось, то разрешалось платить повинность шкурками белок, бобров, песцов, выдр, лисиц, росомах, горностаев, оленей, лосей или деньгами. Если раньше пушная охота не играла значительной роли в хозяйстве хантов, то с установлением ясачного режима она выдвинулась на первый план. Снижение продуктивности пушного промысла уже в XVII в. привело к тому, что некоторые ханты вынуждены были закладывать свои охотничьи и рыболовные угодья.

Формы власти, которые существовали у хантов до вхождения в состав Русского государства, были типичны для обществ военной демократии. Эти институты сформировались в условиях разложения патриархально-родовых отношений и постоянных военных столкновений. Хантыйские князья, с которыми встретились русские в Сибири, являлись потомками военных вождей. Они стояли во главе укрепленных селений-городков с прилегающей к ним территорией. В руках вождей сосредотачивались значительные материальные ресурсы в виде военной добычи, в их руках концентрировалась и власть над соплеменниками, которая являлась наследственной. У отдельных групп южных хантов формирование властных структур шло под влиянием татарской военно-административной и фискальной системы.

Завоевание русскими столицы Сибирского ханства поставило казаков перед проблемой организации управления краем. Таким образом, русская система управления народами Сибири начала складываться уже в ходе завоевания и полностью оформилась в первой четверти XVIII в. Население, в том числе и ханты, были «приведены к шерти» (присяге), переписаны и обложены государственной повинностью – ясаком. При этом основной социально-административной единицей в крае в XVII в. стала волость, объединявшая исторически сложившиеся группы людей.

В области административного деления и управления краем русская колонизация практически не принесла ничего существенно нового по сравнению с владычеством в крае Сибирского ханства. Не имея возможности на первых порах рассчитывать исключительно на свои силы, русское правительство стремилось опереться на местную знать. Сохранив существовавшее до прихода русских ясачное обложение, царская администрация использовала и традиционные формы внутреннего управления коренных народов¹⁸.

Тем не менее, постепенно проявились и совершенно новые для хантов черты взаимодействия каждого человека в отдельности с государством. Прежде всего, ясачные люди получили право на защиту со стороны царя.

¹⁸ Копылов А.Н. органы центрального и воеводского управления Сибири // Изв. Сиб. отд-ния. АН СССР. Сер. обществ. наук. Вып. 3. Новосибирск, 1965. С. 87.

Это выразилось в возможности обращения непосредственно к царю в поисках защиты от притеснений местной администрации в лице воевод, князей и служилых людей. Этим правом ясачные ханты пользовались довольно активно. В Москву шел поток челобитных – коллективных и персональных по всевозможным вопросам: от глобальных предложений по устройству управления краем до просьб принять участие в решении семейных неурядиц.

Интересное сочетание обычного и государственного права наблюдалось в области ведения судебных дел. Как правило, не рассчитывая на свои собственные силы и стремясь не вмешиваться во внутреннее устройство волостей, царское правительство на первых порах оставляло суд и управление в компетенции князей и сотников, которые и осуществляли его на основе традиционного права.

Логичным итогом развития политики в крае было то, что одна из важнейших функций, сбор государственных повинностей, постепенно стала переходить из рук представителей племенной знати, «лучших людей», к русским служилым людям, которые назначались воеводами. Это, безусловно, подрывало самостоятельность волостей и подавляло процесс складывания и развития слоя местной знати.

Что касается судопроизводства, то и здесь по авторитету нарождавшейся знати также был нанесен ощутимый удар. Ясачный человек, неудовлетворенный решением соплеменников по какому-либо делу, мог обратиться к царю, а поскольку дело в итоге передавалось на разбирательство воеводе, то это автоматически еще более сокращало компетенцию племенной знати, выбивало почву у нее из-под ног. И хотя при разборе дела учитывались традиции и обычаи, существовавшие в среде коренного населения, тем не менее, сама процедура с «повальным обыском», «очной ставкой», «послушеством» и использованием «жеребия» в особо запутанных случаях, была чисто русской. И судьи, естественно, были представителями русской администрации¹⁹. Так достигались две цели: положение представителей родовой знати низводилось до рядовых ясачных людей и одновременно возрастал авторитет русской администрации, питаемый идеями наивного монархизма. Элементы социальной демагогии в политике царизма, а также реальные действия столичных властей по защите податного населения окраин от опустошительного корыстолюбия местных администраторов поддерживали подобные иллюзии. Любой из именных царских указов сибирским воеводам в отношении аборигенов предписывал держать «ласку и береженье», чтобы упаси Бог, их чем-нибудь не «ожесточить». Многие из жалованных грамот или их копии выдавались на руки лучшим людям «для спору» с воеводами и «всяких

¹⁹ См. Главацкая Е.М. Политика русского правительства в отношении коренных народов Северо-Западной Сибири в XVII в. (На материалах Верхотурского, Пелымского и Березовского уездов). Дисс. канд. ист. наук. Екатеринбург, 1992. С. 12.

чинов русскими людьми». И действительно, были случаи, когда ясачные люди пытались, предъявляя такие государевы грамоты, защитить свои права, хотя и не всегда успешно. Существовала практика зачитывания перед представителями ясачных людей «государева жалованного слова». Смысл его сводился к тому, что ханты «обнадеживались» в том, что они могут рассчитывать на защиту государя в случае, если кто-то посмеет их обидеть. Таким образом, как бы провозглашался союз между великим государем с одной стороны, и ясачным человеком – с другой. Сама церемония прочтения жалованного слова проходила в торжественной обстановке. Князей, сотников и лучших ясачных людей приглашали в съезжую избу, где их встречали воевода и подьячий в «цветном платье». Тут же должны были присутствовать и русские служилые люди, тоже в «цветном платье»²⁰. Кроме того, после прочтения жалованного слова и вообще при любом посещении официальных властей представителями местной знати их следовало угощать за счет казны и выдавать подарки тем, кто сохранял лояльность царю. В царском наказе сургутским воеводам в 1603 г. говорилось: «А сказав им наше царское жалованье и напоя и накормя отпустить по домом, а вперед бы есте к ним ласку и береженье держали великое и поили б есте и кормили нашими запасы. А будет кому за службу что доведетца дать наше жалованье, платье и сукна, и вы б давали, смотря по службе и по тамошнему делу»²¹.

Изменения, свидетельствовавшие о переменах в жизни хантов, прежде всего коснулись верхушки общества. Часть представителей аборигенной знати погибла в процессе вооруженных столкновений и восстаний в начале XVII века. Значительное число князей, членов их семей и «лучших людей» содержалось в русских городах в качестве аманатов. Кроме того, на смену существовавшей ранее наследственной передаче власти постепенно начала приходиться система, при которой окончательное решение зависело от мнения русской администрации²².

С подобными проблемами в делах о наследовании власти и имущества сталкивались и относительно самостоятельные коды князья Алачевы. Показательным является тот факт, что после смерти князя Игичея Алачева, получившего за службу царю две волости во владение, его брат Онжа Юрьев смог добиться прав на эти волости лишь обратившись в Москву. В своей челобитной Онжа после подробного перечисления всех заслуг перед русским государем сообщал о том, что «...у брата его был

²⁰ РГАДА. Ф. 214. Оп. 1. Кн. 1. Л. 131об.; Материалы и исследования по истории Северо-Западной Сибири. Сб. науч. тр. Екатеринбург, 2002. С. 148.

²¹ РГАДА. Ф. 214. Оп. 1. Кн. 1. Л. 134; Материалы и исследования... С. 149.

²² Главацкая Е.М. Русское государство и народы Северо-Западной Сибири. XVII в. // Проблемы административно-государственного регулирования межнациональных отношений в тюменском регионе: исторический опыт и современность: Материалы Всероссийской научно-практ. конф. Март. 1995 г. Тобольск, 1995. С. 26–27.

по их вере палтыш болван, чем он княжил и Котцкими остяками владел, и тот палтыш, как брата его не стало, взят на Березов, в казну...»²³. Сам факт того, что священный символ власти кодских хантов (возможно, изображение богини *Калтац*) хранился в казне в русском городе и мог передаваться воеводой лишь по велению московского царя, свидетельствовал об эфемерности самостоятельности княжества Кода.

Помимо зависимости в вопросах наследования власти позиции племенной знати подрывались и системой аманатства. Для удержания народа от антирусских вооруженных выступлений и гарантии исправного поступления ясака в русские города брали заложников-аманатов из числа хантской знати. Например, в 1597 г. сургутским воеводам С.М. Лобанову-Ростовскому и И.Н. Ржевскому предписывалось, подготавливаясь к походу на Пегую Орду, взять в качестве аманатов князя Бардака и его родственников, «потому что еще Бордак и сам не добре укрепился». В наказе также говорилось: «...велети ему бытии в городе да с ним сыну ево лучшему да брату Бардакову в те поры бытии в городе ж для того, чтобы над государевыми людьми Бардак подводу не зделал»²⁴.

Аманаты были гарантами исправной сдачи повинности соплеменниками. Подолгу живя в русских городах, аманаты имели возможность познакомиться с русской культурой, религией, сблизиться с представителями русской знати. При этом, конечно, ослабевали их связи с сородичами. Элементы русской культуры, перенятые аманатами во время совместного проживания с русскими, встречали непонимание, а зачастую и негативную реакцию в среде соплеменников, что также не способствовало повышению авторитета хантской знати. В результате произошел разрыв экономических, религиозных, нравственных связей между хантской знатью и большинством населения. В княжестве Кода, например, это привело к тому, что часть населения использовала этот факт в качестве повода для того, чтобы выйти из подчинения власти своему князю и выразила желание перейти в категорию государственных ясачных людей. Донос на кодского князя Дмитрия Алачева был подан его же ясачными людьми и защиту они искали у русского царя. В челобитной ясачного ханта Тележки с товарищами (всего 30 человек) говорилось о том, что им «за князем Дмитрием быть ... невозможно» из-за различных «насилств и тесноты и обиды великие». Ханты обвиняли своего князя в том, что «от его насилств» многие «з женишками и з детишками разорилис и детишок своих иззакладывали и испродали и промыслишков своих отбыли в конец и от насилства погибли и задолжали великими неоплатными долги»²⁵. Выход из сложившейся ситуации ханты видели только один, его-то они и пред-

²³ Миллер Г.Ф. История Сибири. Издание второе, дополненное. М., 1999. Т. 1. №59. С. 407.

²⁴ РГАДА. Ф. 214. Оп. 1. Кн. 1. Л. 45 об.; Материалы и исследования... С. 145.

²⁵ РГАДА. Ф. 214. Оп. 3. Ст. 203. Л. 7.

лагали в своей челобитной царю Михаилу Федоровичу: «...пожалуй нас, сирот своих, вели, государь, нам, сиротам (твоим быть) за собою, государем»²⁶. Так сильно было стремление перейти в разряд государевых ясачных людей и избавиться от своего князя, что кодские ханты обещали «всякие ...государевы службы служить» вплоть до участия в обременительной для хозяйства охотников и рыболовов ямской гоньбе, сулили «великую прибыль в ясаке», а в заключение заявили, что все, кто от «князь Дмитриева насилства Алачева разбрелись розно с женишками и детишками... услыша твою, государеву, к себе милость и презрение все соберутца по старинном местам»²⁷.

Насколько велика была пропасть, разделявшая князя Алачева с кодскими хантами, свидетельствует тот факт, что он «боялся от них», жил в осаде, а в Тобольск и в Березов, по словам воеводы, ехать не смел и просил «для береженья» прислать к нему служилых людей «сколько будет пригоже». Так что воевода вынужден был послать в Коду 10 человек служилых людей, «чтоб кодские остяки над князем Дмитрием Алачевым безвестно какова дурна не учинили»²⁸. В Москве, естественно, уже всерьез обеспокоились, идет ли в данном случае дело лишь о том, чтобы только убить ненавистного князя, или это уже «воровство» и «измена» против русского царя. В результате березовским воеводой было начато расследование. Князь Дмитрий стремился засвидетельствовать свою лояльность и лишний раз напомнить о многочисленных услугах, оказанных московским государям его предками. Ясачные ханты столь же активно обвиняли его во всех смертных грехах, начиная с того, что он отнимал у них пушнину, приготовленную для сдачи в ясак, и кончая тем, что «жен и дочерей их к себе на постелю насилством емлет»²⁹. Князь Дмитрий отверг все обвинения, а часть хантов встала на его сторону, заявив во время «повального обыска», что челобитные на князя ханты били ложно «не любя его», а «не хотят за ним быть, потому, что князь Дмитрий тех своих вотчинных остяков ото всякого воровства унимает»³⁰. Тем не менее, судьба его была предрешена: князь был вызван в Москву, а вотчины перешли полностью под государеву руку.

Конечно, развитие пушного промысла и торговля пушниной могли стать той почвой, на которой бы расцвела экономическая самостоятельность и в итоге – государственные структуры хантов, однако и этот путь был для племенной знати заказан. Функции, выполнявшиеся «лучшими людьми» – хантами, в XVII в. постепенно переходили к компетенции

²⁶ РГАДА. Ф. 214. Оп. 3. Ст. 203. Л. 8.

²⁷ Там же. Л. 9.

²⁸ Там же. Л. 31.

²⁹ Там же. С. 49.

³⁰ Там же. С. 80.

русской администрации. Часть хантыйской знати погибла в ходе подавления восстаний местных племен против русских. Казымские князья, хотя и передавали свое звание по наследству в течение всего XVII–XVIII в., фактически власти не имели. Сосьвинское княжество сохранилось лишь как религиозный центр. Подобная же участь постигла и Белогорское княжество после гибели князя Самара в сражении с русскими казаками. Династия кодских князей Алачевых благодаря своей лояльности Русскому государству продолжалась до середины XVII в., но и она утратила власть. Таким образом, процесс создания государственных структур у коренных народов был искусственно прерван уже в XVII в. Безусловно, на первых порах в условиях нехватки служилых людей и постоянной угрозы нападения со стороны различных племен русская администрация была заинтересована в сотрудничестве с представителями местной знати. Однако создание сильных государственных структур у коренных народов шло вразрез с интересами Русского государства в регионе. Москва не собиралась делить власть с местной знатью, да и, в общем-то, не могла рассчитывать на прочный союз с ней. Поэтому уже с самого начала складывания системы управления создается слой служилых людей из числа хантов, принявших христианство. Будучи тесно связанными и материально зависимыми от русской администрации новокрещены, наряду с русскими служилыми людьми, призваны были создать опору царскому правительству в управлении краем³¹.

Экономическое положение

Основной повинностью для всего аборигенного населения Северо-Западной Сибири с самого начала их присоединения к Русскому государству стала ясачная повинность – ежегодная сдача мехов зверей ценных пушных пород. Для сбора этого вида повинности все взрослое мужское население ясачных волостей было переписано еще в конце XVI в. Обычный размер повинности каждого жителя составлял 5–12 соболей. В наказе 1595 г. царя Федора Ивановича сургутским воеводам О.Т. Плещееву и И.И. Колемину говорилось, «...с ясачных людей, с Сургута и з городков с Обских и с волостей, которые волости приписаны к новому городу Сургуту, и со всей Пегие Орды по государевым книгам государев ясак собирать по государеву указу. А что с которово городка и с волости и с ково именем государева ясаку возмут соболей и лисиц, и шуб собольих и бельих, и бобров, – и то все записывать в книги подлинно, порознь по статьям»³². Даже если охотник сдавал в ясак шкурки других зверей, производился пересчет их цены в соболях. Таким образом, соболь оставался общей единицей учета на протяжении всего XVII и начала XVIII в.

³¹ Главацкая Е.М. Политика русского правительства... С. 12–13.

³² РГАДА. Ф. 214. Оп.1. Кн. 1. Л. 3 об.; Материалы и исследования... С. 133.

Помимо окладного ясака, т.е. количественно установленного и записанного в ясачных книгах, существовала еще и неокладная повинность коренного населения края – так называемые «поминки». Причем, если ясак каждый должен был платить за себя сам, то поминки приносил сотник от всей подведомственной сотни. Несмотря на то, что поминки количественно не оговаривались и рассматривались обеими сторонами как добровольное подношение, они с самого начала подлежали учету в ясачных книгах. В царском наказе сургутским воеводам, например, предписывалось «...а что ясашные люди принесут сверх ясаку государю челом ударить, или воеводам что принесут за ясаком в поминках, – и то все по тому же записывати в книги подлинно порознь по статьям»³³. Общепринятым было то, что поминки, как и основной ясак, уплачивались соболями, и если вместо них приносили меха других зверьков (белки, выдры, россомахи и т.д.), то сотники объясняли это тем, что «они соболей не добыли». Во второй половине XVII в. поминки уже становятся обязательными, и в наказах ясачным сборщикам, отправлявшимся в юрты, говорилось об обязанности «сбирать государев ясак и поминки весь сполна, без недобору». Если ясачные люди отказывались платить ясак, то воеводы должны были их «повоевать и ясак собрать сполна, и привести их под государеву руку, чтобы их истращать и их укрепить». Для исполнения этого царского наказа воеводам следовало посылать в ясачные волости воинские команды «литву и казаков добрых с вогненным боем»³⁴. По итогам ясачного сбора и по донесениям воевод об изменениях в ясачных волостях составлялись окладные книги. Помимо общего размера ясака в них учитывалось и его денежное содержание и доля каждого ясачного человека, его долги и их причины.

Собранную мягкую рухлядь привозили в город Верхотурье, где разбирали шкурки соболей и куниц в связки по 40 штук, и счет уже велся «сороками», а лисиц и бобров – по 10 штук, и учитывали десятками. Для разбора мехов и их оценки привлекались торговые люди различных городов. Разобранный ясак отправлялся в Москву в приказ Казанского дворца в сопровождении служилых людей. После получения ясачной казны из столицы на Верхотурье посылали отписку с росписью количества привезенных мехов, чтобы можно было бы проверить, все ли довезено.

Первоначально условия сбора ясака были достаточно мягкими. В случаях, когда ясачные люди обращались с челобитной не посылать к ним в юрты ясатчиков (сборщиков ясака), обещая, что привезут ясак сами, воеводы должны были «сдавать им то на волю». По поводу поминок в государевых грамотах говорилось: если принесут сами добровольно, то расписать в ясачных книгах, а если не принесут, то и не просить. В 1603 г.,

³³ РГАДА. Ф. 214. Оп.1. Кн. 1. Л. 3 об., 4; Материалы и исследования...С. 133.

³⁴ Там же. С. 133.

например, Сургутским воеводам предписывалось, чтобы они ясачных людей берегли «и ясаков лишних имать с них не велели...с самых з бедных людей, кому платить ясаку немочно, по сыску имать не велели, чтоб им...ни в чом нузи не было»³⁵. Такая мягкость в отношении сбора повинностей характерна для начального этапа освоения края, когда позиции местной русской администрации еще были слабы, а вероятность активного сопротивления со стороны сибирских народов значительна. Не полагаясь полностью на крестное целованье выбранных ясатчиков, правительство предписывало им «...привозить с собой из волостей по человеку и по два лутчих людей» для того, чтобы воевода мог расспросить, «таков ли ясак с них имали и нет ли им от ясатчиков какие продажи и убытков и безчестья»³⁶. Кроме того, поскольку часто причиной несдачи повинности указывались нездоровье ясачных людей, то воеводы могли потребовать привести в съезжую избу для освидетельствования инвалидности. Например, в 1626 г. сургутский воевода Н.Е. Пушкин доносил царю Михаилу Федоровичу о том, почему он не смог собрать повинности с Сургутских ясачных людей полностью. В качестве основной причины была указана та, что в ясачный оклад были записаны люди, которые промыслом заниматься не могли по причине старости и физической немощи. Некоторых из них князья привозили для освидетельствования в съезжую избу воеводе, и по его словам, «многие увечны, без рук и без ног и стары и худы»³⁷.

Помимо этого, еще в 1601 г. во все уезды Сибири были разосланы царские грамоты, в концентрированном виде излагавшие взгляд правительства на отношения с коренными народами и их повинности. В них содержался наказ – с ясачных людей «...ясаков лишних...не имати и вновь не прибавливать...ясак имать рядовой, как кому мочно заплатить смотря по вотчинам и по промыслам». В некоторых волостях и юртах определялась лишь общая величина повинности, а то, как она будет распределена между всеми членами, решалось ими самими. Тем не менее, тяжесть повинности и методы сбора иногда вызывали отпор аборигенного населения. В частности, в 1602 г. правительство вынуждено было расследовать причины «измены» ясачных людей Сургутского уезда. В процессе расследования выяснилось, что «измена...учинилась от...ясаку». По словам представителей местной знати – воеводы Яков Борятинский и Владимир Пивов забирали слишком много: «по 11 соболей с человека черных и лисицы и бобры имали черные». Кроме того, по словам ясачных, тех, кто не мог заплатить сажали в тюрьму до полной уплаты, так что они вынуждены были пойти

³⁵ РГАДА. Ф. 214. Оп.1. Кн. 1. Л. 132–132об.; Материалы и исследования.... С. 148.

³⁶ Главацкая Е.М. Пушная политика Русского правительства в XVII в. (На примере Верхотурского уезда) // Культурное наследие Российской провинции: история и современность. К 400-летию г. Верхотурья: Тез. докл. и сообщ. Всероссийской научно-практ. конф. 26–28 мая 1998г. Екатеринбург, 1998. С. 36–37.

³⁷ РГАДА. Ф. 214. Оп. 3. Ст. 8. Л. 5 об., 6; Материалы и исследования... С. 152.

на выплату требуемой ясачной повинности, терпя невероятные убытки «ясак платили, жены и дети продавая»³⁸.

В дальнейшем обязанность и право сбора ясака полностью перешли в компетенцию местной русской администрации, а ясачным людям не оставалось ничего другого, как только обращаться с просьбами как-то упорядочить эту процедуру и оградить их от обид ясатчиков. Сборщики ясака должны были следить, чтобы ясак вносился согласно окладу: качественной пушшиной. В наказах конца XVII в. особо подчеркивалось, что необходимо принимать «в государев ясак и поминки соболи с пупками и с хвостами и лапами, а лисицы с лапами и с хвостами ж»³⁹. Интерес правительства к подобным деталям был вызван тем, что многие ясачные люди «хвосты, пупки и лапы» отрезали от шкур и продавали русским торговым людям. На жизненную необходимость подобных торговых сделок указывали многочисленные челобитные ясачных людей с просьбой разрешить им сдавать шкурки без лап и хвостов, поскольку «они ими кормятца, покупая у русских людей хлеб и платье»⁴⁰. Однако такие просьбы, как правило, не встречали понимания со стороны русского правительства, заинтересованного в поступлении мехов высокого качества.

Если обнаруживалось, что у охотника остались после полной сдачи еще меха, особенно дорогие – соболя или чернобурой лисы, – то ясачный сборщик должен был привезти его в съезжую избу, где осуществлялась купля мехов в государственную казну. Таким образом, ясачные люди лишались возможности продать меха на рынке по более высокой цене, что не могло не отражаться на состоянии их хозяйства.

Ясачные сборщики должны были также собрать «недоимки», накопившиеся за несколько прошедших лет. Их тоже предписывалось собирать пушшиной, а у кого ее не было – «постелями, волинами, оленинами» (невыделанные шкуры оленя или лося, которые использовались в качестве постелей), и только в самом крайнем случае допускалась уплата деньгами. И это официальное разрешение свидетельствовало о том, что несмотря на упорное стремление русской администрации сохранить натуральную повинность мехами, жизнь заставляла вносить поправки. Шло внедрение товарно-денежных отношений в хозяйство коренных народов края. Истощение ясачных угодий заставляло человека искать другие пути и формы уплаты повинности. Многие просто вынуждены были заложить свои угодья.

Прекрасно понимая, какую опасность таили в себе возможные конфликты на почве сбора ясака, московское правительство постоянно направляло указы воеводам со строгим предупреждением следить за

³⁸ РГАДА. Ф. 214. Оп. 1. Кн. 1. Л. 131–131 об.; Материалы и исследования... С. 148.

³⁹ РГАДА. Ф. 1111. Оп. 1. Д. 6. Л. 126.

⁴⁰ АИ. Т. 5. №74. С. 108.

ясачными сборщиками, которые, тем не менее, находили пути обогащения. Приезжая в юрты, служилые старались оценить шкурки как можно дешевле, давая иногда всего половину, или даже треть реальной цены. Те же шкурки в Верхотурье оценивались значительно выше, и разница шла в пользу сборщика. Это повторялось из года в год, и при сохранении одного и того же денежного содержания оклад в количестве шкурок имел совершенно определенную тенденцию к росту. Этот количественный рост ясачного оклада становился особенно обременительным в условиях усиления влияния русской крестьянской колонизации. В результате хозяйственной деятельности русского населения (подсечно-огневой системы земледелия, углежжения, смолокурения и других промыслов) изменялась экологическая ситуация в крае. В первую очередь негативные последствия этого процесса почувствовали те волости, вблизи которых располагались русские поселения.

Правительство следило за тем, чтобы сделать это воздействие минимальным и сохранить ясачные волости как основной источник поступления пушнины. В ряде царских грамот воеводам запрещалось селить русских людей в ясачных волостях и даже в их непосредственной близости. Когда колонисты обращались с просьбой выделить им место под пашню или покос, в обязанности местной администрации входило выяснение: действительно ли место свободное. Если же русские все же занимали ясачные угодья, то в большинстве случаев приходил указ выселить поселенцев. Тем не менее, остановить процесс колонизации было не в силах, да и не входило в планы русской администрации. Следствием этого было наступление пашни на охотничьи угодья ясачных людей, миграции и сокращение этнической территории хантов.

Таким образом, в качестве причин, негативно влиявших на состояние выполнения основной повинности или, что в сущности то же самое, на хозяйство, ясачные люди называли: близость и вторжение русских на территории ясачных вотчин; распространение подсечного земледелия; распространение традиционных русских крестьянских промыслов, связанных с использованием лесных ресурсов; сокращение численности ясачных людей; злоупотребления со стороны местной администрации.

В XVII в. успешно развивался также и русский пушной промысел, который во много раз превосходил по количеству добываемого зверя размеры промысла аборигенов, что не могло не сказаться на хозяйстве последних, а следовательно, и на сдаче ясака. Отписки воевод полностью подтверждали невозможность собрать ясак соболями полностью, исчисляя долги за несколько лет в сотнях рублей.

Снижение продуктивности пушного промысла, настойчивость администрации в сохранении натуральных форм повинностей наряду с начавшимся втягиванием ясачных в товарно-денежные отношения привели к тому, что некоторые из ясачных людей вынуждены были закладывать свои охотничьи угодья. Делопроизводственные материалы XVII в.

зафиксировали большое количество подобного рода сделок ясачных со служилыми и посадскими людьми и даже с оброчными крестьянами. В результате аборигены утрачивали права на землю, взяв у кого-либо деньги и не имея возможности уплатить необходимую сумму в срок.

Отдавая угодья, ясачное население снимало с себя обязанность платить ясак. Это, естественно, шло вразрез с интересами правительства, которое всячески стремилось сохранить существование ясачных земель. Прежде всего, были предприняты попытки остановить процесс перераспределения земель в крае. Правительство Алексея Михайловича юридически запретило покупать ясачные вотчины, что нашло отражение в одной из глав Соборного Уложения 1649 г.

Несмотря на политику правительства, направленную на то, чтобы сохранить ясачные угодья, процесс перераспределения земель в пользу пришлого русского населения, начавшийся еще в первой половине XVII в., остановить не удалось. Несоответствие между формой и величиной повинности и возможностями хозяйства коренных жителей края привело к феномену покупки мехов ясачными хантами у русских для того, чтобы потом сдать их в государев ясак. Все эти факты свидетельствовали о том, что уже во второй половине XVII в., а к его концу особенно, назрела необходимость изменения системы эксплуатации ясачного населения Северо-Западной Сибири.

Что касается политики в области культуры и религиозных традиций, то она характеризовалась направленностью на консервацию существовавших норм и не привела к каким-либо изменениям. Подробно политика правительства в отношении религиозных традиций будет рассмотрена в 4 главе.

Взаимодействие с русскими

Начало первых контактов хантов с русскими относится, вероятно, к XII в., когда новгородские купцы пытались наладить торговые отношения с Югрой. Начало же активных связей относится к концу XVI–XVII вв., времени разгрома Сибирского ханства и включения Сибири в состав Российского государства. В это время серьезное влияние на взаимоотношения хантов и русских поселенцев оказывала политика русского правительства. Практически с самого начала она была направлена на консервацию привычных социальных отношений, что привело к относительной безболезненности вписывания аборигенного населения в структуру Русского государства.

Со времени начала интенсивной колонизации хантыйское общество подверглось определенным социальным изменениям, что вело к постепенному сближению некоторых групп хантов с соответствующими категориями русского населения центральных районов страны. Представители верхушки хантыйского общества, которые оказали активное сопротивление русским, частично были уничтожены во время военных

столкновений. Те из них, кто признал власть русского царя, постепенно влились в русское общество и уже во 2–3 поколения в значительной степени подверглись обрусению. Именно на них лежала ответственность за поддержание отношений с русской администрацией в Сибири и представлении интересов населения.

Часть хантов, попавших в плен во время вооруженных столкновений с русскими отрядами, была крещена и оказалась на положении холопов у русских людей различных категорий. Эта группа также не была многочисленной, поскольку политика правительства была направлена на ограничение закрепощения ясачного населения частными лицами в целях сохранения его как поставщика ценной пушнины.

Большая часть аборигенов становилась государевыми ясачными людьми. По своему экономическому и правовому положению они были близки к русскому черносошному крестьянству.

Несмотря на то, что активной миссионерской деятельности на территории края не велось, к концу XVII в. все же сложился значительный слой новокрещенов. Аборигены, как правило, шли на такой шаг либо по политическим соображениям, либо привлеченные возможностью освободиться от ясачной повинности. Но в любом случае это было связано с тем, что человек попадал в экстремальное положение и в крещении видел способ разрешить свои проблемы.

Поскольку новокрещен оказывался изолированным от этнической среды, то в значительной степени менялся и его образ жизни. Изменения постепенно начинали проявляться и в сознании, системе ценностных ориентаций, психологии. Дети новокрещена разделяли судьбу своих русских сверстников, так что во втором и уж тем более в третьем поколении практически невозможно отличить сына новокрещена от русского. Этот слой из числа аборигенов, принявших христианство и зачисленных на службу, был самым тесным образом связан с русской администрацией, зависел от нее материально и был опорой в управлении бывшими соплеменниками. Таким образом, население, не связанное с пушным промыслом, находившееся в тесных контактах с русскими, неизбежно подвергалось очень значительной русификации.

Между тем, анализ различных аспектов политики правительства в отношении коренных народов края в XVII в. позволяет сделать вывод о том, что в ее основе не было заложено элементов грубого экономического, религиозного или этнического угнетения. Наоборот, заинтересованное в ясачном населении как поставщике пушнины, русское правительство всячески стремилось защитить интересы хантов.

Вероятно, результатом такой политики было то, что несмотря на существование большого комплекса противоречий, они обычно не приводили к антирусским восстаниям. Что касается конфликтных ситуаций, то они, безусловно, были, и это естественное следствие любой колонизации. Противоречия могли возникнуть и проявиться на различных уровнях:

с правительством, с представителями администрации, в межличностных отношениях. Наиболее конфликтоопасными были последние два. Челобитные хантов на имя царя свидетельствуют о том, что русские не воспринимались ими однозначно. В процессе длительного взаимодействия в районах совместного проживания с русскими у хантов складывалось понимание необходимости хозяйственного сотрудничества и, прежде всего, в торговле. От русских торговых людей ханты получали необходимые им изделия из металла, хлеб, сукно и т.д. Кроме того, хозяйство русских крестьян было менее зависимо от неблагоприятных природных условий. В челобитных хантов содержатся сведения о том, что русские оказывали им помощь продовольствием в неудачные в промысловом отношении годы.

В Сибирь попадала наиболее активная часть русских, обладавшая высоким уровнем правосознания. Возможно, это оказывало воздействие на формирование правосознания и в среде хантов. Отсюда частые челобитные на имя царя, свидетельствующие о том, что ханты были неплохо осведомлены относительно своих прав и обязанностей, знали, какой они платили ясак, какому государю и в каком году. У них хранились государевы жалованные грамоты «для воевод, приказных людей и для спору».

Конечно, не все складывалось гладко между русскими и хантами, и тому множество примеров в челобитных. Одним из наиболее острых был земельный вопрос. Споры возникали из-за удобно расположенных угодий: «пашенных земель, сенных покосов, рыбных ловель» и т.д. Право на владение землей, принадлежавшей хантам, оспаривали русские служилые и посадские люди, крестьяне, монастыри и т.д. Земли у хантов отнимали с помощью высоких закладов, обмана, а порой и просто силой. В большинстве случаев правительство принимало сторону коренного населения, что, возможно, несколько сглаживало остроту противоречий, не давая им возможности достигнуть стадии вооруженных столкновений. В результате хозяйственной деятельности русского населения изменялась экологическая ситуация в крае, и это наносило удар по промысловому хозяйству хантов. В челобитных часто сообщалось, что русские люди, зыряне и татары «лесуют» и «побивают» соболей, лисиц, бобров и других зверей в ясачных вотчинах хантов. Как правило, ханты подкрепляли свои просьбы защитить их вотчины от непрошенных гостей тем, что из-за этого они не смогли добыть пушнину для сдачи в ясак. В таких случаях правительство занимало сторону ясачных людей. Например, в ответ на челобитные хантов Сургутского уезда в 1622 г. были присланы царские грамоты о запрете иртышским татарам и зырянам охотиться в ясачных волостях, а тем, кто ослушался, следовало «наказанье чинить, смотря по вине»⁴¹.

Ситуация с проникновением в ясачные волости посторонних охотников усугублялась злоупотреблениями со стороны администрации в лице

⁴¹ РГАДА. Ф. 214. Оп. 1. Кн. 1. Л. 193 об. – 196; *Материалы и исследования...* С. 150.

воевод, служилых людей, ясачных сборщиков. Защиту от их насилия ясачные ханты искали у русского царя. А царские грамоты, предписывавшие решать все вопросы «не жесточью, а ласкою» были питательной почвой для распространения идей наивного монархизма в среде ясачных хантов.

Однако было бы наивно полагать, что духовное влияние оказывалось лишь православными на представителей традиционных религий. Люди, оказавшись в суровых сибирских условиях, сами в свою очередь подвергались значительному влиянию культуры коренных народов края. Причины этого явления, помимо всего прочего, коренились в самой природе религии хантов. Ибо, по справедливому замечанию многих исследователей, она была не столько «религией» в традиционном значении этого слова, сколько образом жизни и, может быть, даже единственно возможным. Тяжелые условия выживания определяли практически все аспекты поведения человека, и даже самое незначительное отступление от них могло привести к непоправимой трагедии. Обязательные для соблюдения правила регулировали отношения человека со всем окружением: природой, другими людьми, богами. Таким образом, поведение человека составляло систему сложных ритуалов, сопровождавших его с самого рождения и до смерти. Переселяясь в Сибирь, русские оказывались в необычных для них условиях и поэтому неудивительно, что, попадая в экстремальные ситуации, они искали выход в использовании опыта и, следовательно, элементов религии коренных жителей, адаптированных к жизни в этих условиях. Известны случаи, когда русские крестьяне, селившиеся рядом с хантыйскими стойбищами, обращались к шаманам за медицинской помощью. Таким образом, с самого начала процесса межэтнического взаимодействия, попадая в затруднительные положения, как русские, так и ханты в поисках выхода обращались к опыту и духовным традициям друг друга.

II.2. Утверждение сибирской административной системы

После того, как в начале XVII в. был нарушен процесс политической консолидации хантыйского общества, его объединение стало ориентироваться на религиозные центры, имевшие общехантыйское, а порой и общегорское значение. Однако начавшаяся политика всеобщей христианизации закрыла и этот путь консолидации. Формальное и порой насильственное крещение аборигенов привело к новому витку напряженности в крае и началу активного противодействия крещению. Обдорские ханты и ненцы совместно выступали против находившихся в сфере влияния русской власти и принявших крещение соплеменников. Уже в январе 1714 г. ясачные ханты Куноватской волости сообщали в челобитной, что «пустозерская самоядь» собирается совершить разбойный набег на ясачных

Ляпинской волости. Учитывая высокую вероятность нападения, им было послано «для береженья» 6 служилых людей⁴². Спустя два года, в 1716 г. князь Ляпинской волости Семен Кушкирев от имени всех подведомственных ляпинских хантов сообщал о том, что набег все-таки состоялся: «...приходила из-за Камени воровская Пустозерская самоедь и пограбили на 300 рублей и 300 оленьшкв отогнали, одного человека до смерти убили, а иных поймав взяли, и руки и ноги переломали и с собою возили, и нас рабов ваших угрожают смертным убийством. Ныне собираются вновь придти в Ляпинскую волость, оленей забрать и всех побить»⁴³. Одновременно с челобитной ляпинского князя в Березове было получено сообщение от Сургутского воеводы о намерениях Березовских ненцев подговорить хантов Сургутского уезда напасть на города Сургут и Березов осенью 1716 г., когда начнут сено ставить, разорить их, а жителей и коменданта убить⁴⁴. В феврале 1717 г. уже Казымские ханты жаловались Березовскому воеводе на разбойные нападения ненцев. Так, ясачный хан Полновацких юрт Казымской волости заявил в Березове о том, что «наехали в их Юинский (Юильский – Е.Г.) и Памыцкой (Помутский – Е.Г.) городки воровская низовская Самоедь и отогнали у них 60 оленей... и одного пастуха забрали». Ханты обращались с просьбой к Березовскому начальству устроить погоню за ненцами и вернуть оленей⁴⁵. Зимой 1718 г. земли ляпинских хантов снова подверглись разорительному нападению. Согласно сведениям, сообщенным ляпинским князем Семеном Матвеевым, который в это время находился в Тобольске для сдачи ясака «с ясачной и поминочной казной», события, развернувшиеся в Ляпинской волости, были действительно ужасающими. Князь так описал весь этот кошмар: «...приезжали ко мне в Ляпинскую волость Низовская воровская самоедь. Побивали остяков и двух человек убили до смерти и над теми убитыми наругались, груди спорили и тайные уды отрезали и клали им в уста. И говорили им Обдорский князец Тайша Гындин, где де увидите ляпинского князца Семена, и его де поднимите на копья, а крови де его на пол не роняйте, тут де его и смерти предайте, для того де: почто де он преже нас крестился? А нам от того великая беда починилась, а над женами и детьми нашими наругались и в снег бросали нагих для того, что доведывались наших пожитков и всякого хлебного и харчевого припасов, и котлов, и топоров, и одежи, и обутков, и оленей, и пограбили без остатку те вышеозначенные в той всей волости всякия припасы; и от того я, раб ваш, от города в далном разстоянии, мало не помер голодною смертию и

⁴² См. Памятники Сибирской истории XVIII в. Книга вторая. 1713–1724. Спб., 1885. №9. С. 33–34.

⁴³ См. там же. №32. С. 107–108.

⁴⁴ См. там же. №33. С. 108–109.

⁴⁵ См. там же. №46. С. 170–171.

со всеми волостными новокрещеными остяками»⁴⁶. Любопытно, что одной из причин конфликта указывался факт принятия несчастным князем Семеном крещения раньше Тайши Гындина. Учитывая полное разорение хозяйства и опасение за свою жизнь, князь Семен Матвеев просил разрешить ему переселиться в Тобольск. В июле 1718 г. он писал в своем прошении: «Всемиловнейший государь! Прошу вашего величества, да повелит ваше державство меня раба вашего, для моего конечного разорения, отпустить в Тоболеск, а со мною товарищем отпустить ляпинского же новокрещеного остяка Федора Саблина да березовского остяцкого толмача Михайла Телицына»⁴⁷. Рейды ненцев в эти волости повторились в 1722 г., сопровождаясь убийствами, сожжением Ляпинской церкви – символа русского господства, надругательствами над крещеными, грабежами и угоном оленей⁴⁸. В те же годы ненцы совершали набеги на Подгородную волость, потом снова на Куноватскую, ограбили Награчевские (=Нахрачевские) и Жижимховские юрты, где убили несколько крещеных хантов. Только после вмешательства Березовского воеводы набеги на некоторое время прекратились.

Административное устройство

К первой трети XVIII в. система административного устройства в Северо-Западной Сибири полностью сложилась. Территории, населенные хантами, были разделены на волости, которые, в основном, по-прежнему находились в подчинении трех уездов: Березовского, Сургутского и Тобольского. Если первоначально практически все волости были генетически связаны с локальными этническими общностями хантов, то в XVIII в. из-за многочисленных миграций населения этническая монолитность волостей, расположенных по Оби и Иртышу, постепенно разрушалась и только волости, расположенные в верховьях притоков Оби, представляли собой локальные этнические группы. В XVIII в. продолжала сохраняться неравномерность численности волостей, которые могли включать от 2 до 30 селений с населением от 100 до 3300 человек⁴⁹.

В Березовском уезде ханты проживали на территории Обдорской, Куноватской, Казымской, Сосьвинской, Ляпинской, Подгородней волостей и волости Кодские городки.

В административной структуре Сургутского уезда происходили значительные изменения, связанные с миграционными процессами и дроблением

⁴⁶ См. Памятники Сибирской истории XVIII в. Книга вторая. 1713–1724. Спб., 1885. №52. С. 180–181.

⁴⁷ См. там же.

⁴⁸ См. Миненко Н.А. Северо-Западная Сибирь... С. 293.

⁴⁹ Мартынова Е.П. Обские угры (ханты и манси) // Народы Сибири и Севера в XIX веке (Этнографическая характеристика). М., 1994. С. 159–160.

волостей. В начале XVIII в. на территории уезда находились Юганская и Юганская Подгородняя волости, Салымская, Селиярская, три Лумпукольских, Бардакова и Ваховская волости⁵⁰. Позднее, к 1740-м гг. в результате дробления появилось несколько небольших самостоятельных волостей: Аслыпская, Татаринова, Пимская и Вагайская⁵¹. На этом дробление не закончилось, и к 1782 г. на территории уезда уже были 3 Юганские волости: Большеюганская, Меньшеюганская и Юганская Подгородняя. Лумпокольские волости получили самостоятельные названия: собственно Лумпукольская, Салтыкова и Пирчина. В бассейне р. Пим, Аган и Тром-Аган, на месте бывшей Бардаковой волости были созданы Пимская, Тром-Юганская (включившая в себя и Аслыпскую) и Аганская волости. Кроме того, к этому времени в Сургутском уезде появилась и Ларьятская (Салтыковская) волость. В дальнейшем, согласно исследованиям Н.А. Миненко, состав волостей Сургутского уезда оставался неизменным⁵².

На территории Тобольского уезда хантыйскими были волости Меньше-Кондинская, Тарханская, Темлячевская, Туртасская, Верхне-Демьянская и Назымская.

В административном отношении волость оставалась основной единицей учета коренного населения на протяжении всего XVIII в., ее жители составляли категорию зависимого населения – ясачных людей во главе с выборным волостным старшиной или старостой, отвечавшим за правильный и своевременный сбор ясака и осуществлявшим судебные функции в соответствии с нормами обычного права. Под волостями в XVIII в. понимались группы населения вместе с занимаемой ими территорией, и хотя никаких официальных границ волости не имели, у ясачных существовало четкое представление о них вследствие того, что состав волостей был довольно стабильным⁵³. Селения внутри волости – юрты – могли отстоять на 10–40 километров друг от друга. Несмотря на многофамильность жителей каждого селения коллективы их были, как правило, экзогамными объединениями, совместно владели общими угодьями.

В течение XVIII в. постепенно нарастали условия для изменения политики в отношении управления краем. Прежде всего, был завершён процесс унификации форм ясачного обложения, которое трансформировалось в феодальную ренту, и был введен принцип коллективной ответственности рода или волости за сдачу повинности. В результате, в 1763 г. был упразднен институт ясачных сборщиков и отменена практика

⁵⁰ См. РГАДА. Ф. 214. Оп. 1. Кн. 1297. Л. 92–119; Миненко Н.А. Северо-Западная Сибирь... С. 147.

⁵¹ См. РГАДА. Ф. 199. Портф. 481. Ч. III. Л. 183 об. – 184; Миненко Н.А. Северо-Западная Сибирь... С. 147.

⁵² См. Миненко Н.А. Северо-Западная Сибирь... С. 147.

⁵³ Мартынова Е.П. Обские угры... С. 160.

аманатства⁵⁴. Кроме того, Указом от 6 марта 1789 г. управление на местах (в стойбищах) и суд, за исключением серьезных уголовных преступлений, вверялись «иноверческим начальникам» – главам ясачных волостей и родов. Этот указ юридически закрепил практику самоуправления, которая существовала в районах расселения хантов, начиная с 1728 г. Главы волостей и родов – «князцы» и старшины – были в основном выборными и утверждались в должности губернскими властями. Наследственное управление своими волостями и княжеский титул сохранили лишь обдорский князь Матвей Тайшин и куноватский Яков Артанзиев. Это было связано с тем, что позиции русских на Крайнем Севере в труднодоступных районах, граничащих с землями «немирных» обдорских ненцев, были слабы, и без помощи сильных хантыйских княжеств осуществлять управление в крае было нереально. Однако и эти князья были только привилегированными главами ясачных волостей и не имели политической самостоятельности. Статус «князьцов» не был высок, и органы коллективного самоуправления приобретали все большее значение. Общество, например, выбирало волостного старшину, а в том случае, если он чем-то не устраивал, его могли переизбрать.

Сроки пребывания в должности глав волостей не были определены и зависели от авторитета избранного и его способности исполнять возложенные на него обязанности. Несмотря на то, что старшины официально были наделены всей полнотой власти в своей волости, единолично они решали только мелкие вопросы. Серьезные дела решались при общих «сходах», которые происходили во время ярмарок, приуроченных к сдаче ясака.

Таким образом, интересы фиска привели к выработке консервативно-охранительной политики в отношении социальных структур хантыйского общества. Эти же причины обусловили формирование специфической системы управления. Она допускала сохранение традиционных хантыйских общественных и правовых институтов и их определенную самостоятельность. Организация административного устройства впитала все многообразие этносоциальной организации хантов, допустила существование пестрой номенклатуры должностей и различные принципы их замещения, неодинаковый объем компетенции и степень вознаграждения. Универсальными оставались лишь принципы сбора ясака и утверждение волостных старшин губернской администрацией.

Некоторой реорганизации подверглись и центральные органы. Сибирский приказ был упразднен указом 1763 г. и все дела, которые в нем велись, были переданы в ведение различных коллегий. Вопросы ясачного сбора, например, были переданы в Кабинет⁵⁵.

⁵⁴ Конев А.Ю. Коренные народы Северо-Западной Сибири в административной системе Российской империи (XVIII – начало XX вв.). М., 1995. С. 51.

⁵⁵ См. ПСЗ-1. Т. XVI. СПб., 1830. №1198. С. 446.

На тот факт, что хантыйское население в XVIII в. отличалось весьма большой миграционной активностью, указывали в своих работах многие исследователи. Миграции хантов можно условно разделить на два типа: сезонные перемещения, связанные с особенностями хозяйственной деятельности, и переселения на постоянное место жительства в другой район⁵⁶. Согласно исследованиям, проведенным группой этнографов под руководством З.П. Соколовой, миграции первого типа были обусловлены спецификой промысловой деятельности хантов. Оленеводческое хозяйство хантов Обдорской, Куноватской, Сосьвинской и Ляпинской волостей требовало постоянных перекочевок, которые совершались в течение всего года на расстояние до нескольких сот километров: летом – на Полярный Урал и тундру, а зимой – к югу, в тайгу, где олени могли укрыться от сильных ветров. Охота стимулировала передвижение таежных жителей по их звероловным угодьям. Рыболовство также требовало сезонных перемещений с «зимников» на «летники». Амплитуда «рыболовных» миграций была незначительной по сравнению с оленеводческими и охотничьими. Обычно она не превышала 2–3 десятков километров. Весной, после вскрытия рек, ханты переселялись в поселки, расположенные в непосредственной близости от рыболовных угодий, меняя летние места иногда по нескольку раз. Такие сезонные передвижения были необходимостью, вызванной особенностями хозяйственно-производственного цикла хантов и не оказывали существенного влияния на социально-экономическое развитие. Иной характер имели миграции второго типа. Стремление хантов укрыться от ясачного обложения и христианизации в XVII – первой половине XVIII вв. приводило к переселениям на север и восток. В конце XVIII–XIX вв. миграции стимулировались уже потребностями экстенсивного рыболовецко-охотничьего хозяйства, находившегося в большой зависимости от экологических условий. Необходимость освоения новых угодий в результате истощения старых заставляла хантов переселяться на необжитые места, более богатые рыбой и зверем. Главной магистралью, по которой проходили перемещения хантов, была Обь. В поисках лучших угодий они, согласно легендам, спускались на плотах вниз по Оби или поднимались вверх на лодках. Наибольшей мобильностью в XIX в. отличались ханты Кодских городков, Куноватской и Подгородной волостей. Миграции хантов происходили и с притоков на Обь. Причинами таких переселений, как правило, была потеря оленей в результате эпизоотий, истощение промысловых угодий. Хантыйское население переходило на Обь, надеясь прокормиться у богатых песков или наняться в работники к русским рыбопромышленникам⁵⁷. В отдаленных от уездных центров местах ведение учета плательщиков ясака было свя-

⁵⁶ Мартынова Е.П. Обские угры... С. 180.

⁵⁷ Там же. С. 180–182.

зано с большими техническими трудностями. Ясачные книги нередко заполнялись со слов князей или старшин, которые старались назвать меньшее число ясакоплательщиков, к тому же мужское население всячески укрывалось от сборщиков ясака.

Для того, чтобы осуществлять учет ясачного населения в 1781 г. был издан манифест, по которому следовало провести ревизию населения Северо-Западной Сибири. В частности, в нем определялся порядок сбора информации. Этим должны были заниматься сами сборщики ясака, так что когда стало известно о посылке в ясачные волости Сургутского ведомства детей боярских и дворян, в Сенате потребовали их вернуть. Ясачные сборщики должны были собрать «сказки» с самих ясачных, в результате чего все сведения о количестве мужчин, женщин, умерших и вновь рожденных записать в книги и представить в Сенат⁵⁸.

Экономическое положение

На протяжении всего XVIII в. основой экономического положения хантов в структуре Русского государства оставалась ясачная повинность. Именно заинтересованность правительства в поступлении пушнины определяла главный курс политики в отношении ясачного населения, направленный на консервацию их образа жизни, хозяйства и социальных институтов. Сбор ясачной повинности осуществлялся на основании наказов, данных воеводам, и постановлений, присылаемых из Москвы. Размер ясачной повинности был различным и определялся на основании данных ясачных книг за предыдущий год. Например, в середине XVIII в. воевода Степан Демьянов заявлял, что ясачная повинность в его ведомстве «збирается ис прежних лет с каждого человека по расположению тех волостей князцов обще с посланными для збору того ясака из Березовских служилых людей зборщиками по усмотрению и по пожиткам тех ясачных людей»⁵⁹. Вообще размер ясачной повинности, собираемый с Березовских хантов, опасность возмущения которых по поводу размеров повинности была высока, на протяжении почти всего XVIII в. оставался наименьшим. Положение ясачных людей Березовского уезда осложнялось и близостью ненцев, не признававших власть Москвы и совершавших регулярные грабительские набеги на селения хантов. Небольшие по сравнению с Сургутским уездом ясачные сборы Березовских хантов нередко вызывали возмущение губернских властей, но изменить ситуацию было невозможно без введения принципиально иной системы учета населения.

Ясачная повинность собиралась преимущественно пушниной. Однако проблема с добычей дорогостоящей пушнины в необходимом количестве, возникшая еще в XVII в., продолжала усугубляться и в дальнейшем.

⁵⁸ См. ПСЗ-I Т. XXI. Спб., 1830. №15415. С. 571–574.

⁵⁹ Цит. по Миненко Н.А. Северо-Западная Сибирь... С. 232.

В указе 1706 г. по этому поводу давалось следующее предписание: «...буде в котором годе ясашным людям по самому правому свидетельству ко окладу сполна соболми и мяхкою рухлядью заплатитъ будет немочно, и с тех ясашных людей в полной оклад к соболиному платежу и мяхкой рухляди донимать белкою и горностояями»⁶⁰. На практике же повинность с ясачных хантов собирали шкурками практически всех видов пушных животных, а если и их не хватало, то в ход шли олени и лосиные шкуры, использовавшиеся хантами в качестве постельных принадлежностей⁶¹. Вплоть до 1763 г. действовал наказ, согласно которому ясачные должны были в случае, если бы им не удалось добыть пушнины, покупали бы ее на деньги, и только в том случае, если бы они и купить ее не смогли, тогда воеводам разрешалось принимать деньги⁶².

Чтобы избежать финансовой ответственности за разницу между приемной ценой и той, что давалась в Москве, ценовщики очень часто занижали цены. Как было установлено Н.А. Миненко, разница эта могла достигать 3–4-кратного размера, в результате чего реальная величина ясачной повинности хантов Сургутского уезда, например, составляла не от 2 р. 40 к. до 3 р. 60 к. в год, а, как минимум, от 8 до 11 рублей в год⁶³. Сбор ясачной повинности был по-прежнему отпущен на произвол местных властей, результатом чего были значительные злоупотребления.

Большое количество указов направлялось в Сибирь с целью усовершенствовать систему сбора и защитить ясачное население от ясачных сборщиков. Общая линия политики правительства в отношении организации ясачного сбора была направлена на то, чтобы заменить институт ясачных сборщиков системой, при которой бы сами представители местной знати взяли на себя ответственность по сбору ясака и привозили бы его в уездные города. Однако осуществить этот принцип на практике оказалось невозможным. На представителей местной знати налагалось слишком много обязанностей, от них требовали наблюдения и донесения соответствующим лицам о том, как окрещенные ханты соблюдают христианские нормы. За недонесение следовало наказание – вызов в город, объяснения с начальством, которое нередко сопровождалось вымогательством и, наконец, телесное наказание. Так что сама мысль о необходимости отпраляться в город и общаться с местными чиновниками вероятно наводила ужас на представителей местной знати. Хотя официально система аманатства и не применялась по отношению к хантам в XVIII в., однако представители знатных семей часто забирались в города и подолгу содержались в них за различные проступки. Несмотря на все предприни-

⁶⁰ Миненко Н.А. Северо-Западная Сибирь... С. 234.

⁶¹ Там же.

⁶² Там же. С. 233.

⁶³ Там же. С. 235.

маемые правительством меры по стабилизации системы ясачного сбора и защите интересов аборигенного населения, ни ту, ни другую задачу решить не удавалось. В центре и на местах постоянно возникали проекты по усовершенствованию системы ясачного сбора, ни один из которых не был поддержан и принят официально. Наконец, в целях упорядочения ясачного сбора правительством Екатерины II в 1763 г. была создана специальная ясачная комиссия, возглавленная лейб-гвардии секунд-майором А. Щербачевым. В именном указе императрицы по поводу необходимости создания комиссии говорилось: «Мы не можем без особливаго Нашего Матерняго соболезнования и на мысль себе представить о таком происходящем в отдаленных частях Нашей Империи неустройстве и народной тягости, которую принуждены наши верноподданные сносить с крайним оскорблением единственно от насильства, грабежа и утеснения сборщиков ясака и их помощников». Для «отвращения всех упомянутых вредностей» А. Щербачев направлялся в Сибирь с тем, чтобы «вновь в оклад всех ясачных по состоянию каждого места переложить» и решить в какой форме собирать ясак «в натурель, зверем или деньгами, со всех или с некоторых»⁶⁴.

Через год руководство Комиссией было поручено новому сибирскому губернатору Д.И. Чичерину. Для проведения ревизии и определения размера повинности Д.И. Чичерин учредил Тобольскую главную комиссию и особые комиссии в уездных городах. Комиссия установила новый размер повинности в зависимости от числа ясачных людей, согласия родоначальников, продуктивности и размеров промысловых угодий. Ханты получили право платить повинность пушниной или деньгами, или тем и другим вместе. Кроме того, официально была отменена система аманатства и отменен институт ясачных сборщиков. Функции сбора ясачной повинности с этого времени полностью перешли в руки волостных старшин⁶⁵.

Сначала результаты реформы были благоприятны, однако с течением времени эта система сбора ясака также перестала оправдывать себя. Прежде всего, менялась численность хантов в отдельных волостях, а расклад оставался тем, который был установлен Комиссией. Кроме того, хозяйства, находившиеся в непосредственной близости с русскими, претерпевали значительные изменения: появлялись новые виды деятельности, и за счет этого снижалась роль традиционных промыслов, в частности, охоты. Наконец, твердые приемочные цены на пушнину, установленные Комиссией, быстро вышли из соответствия реальным, в результате чего реальные сборы в случае уплаты пушниной по меньшей мере в 4 раза превосходили установленную окладную сумму. Ясачные ханты стремились

⁶⁴ ПСЗ-I. Т. XVI. Спб., 1830. №11749. С. 153–154; Сословно-правовое положение и административное устройство коренных народов Северо-Западной Сибири (конец XVI – начало XX века). Тюмень, 1999. С. 69.

⁶⁵ Миненко Н.А. Северо-Западная Сибирь... С. 242–243.

вносить повинность не одним родом зверя, а разными, заменяя одних другими, и, наконец, полностью перешли на уплату ясака деньгами, что было для них менее обременительным.

Для поощрения тех, кто исправно вносил повинность, предусматривались денежные выплаты. Впервые этот указ был издан в 1740 г. и согласно ему следовало выдавать по 20 рублей на тысячу человек. Позднее, с передачей ведения ясачного сбора в Кабинет, деньги для выдачи ясачным людям в виде награждения за исправный платеж выдавались из Кабинета. Так, указом императора Павла I от 1799 г. эта практика была подтверждена⁶⁶.

Помимо ясачной ханты несли и другие повинности. В частности, за счет хантов шла оплата вывоза пушнины в города, услуг писчиков и оценщиков во время ясачного сбора и всех необходимых для их работы материалов: свечей, чернил, воска, мешков для упаковки пушнины, дров для отопления помещений и т.д. Кроме того, в конце XVIII в. был введен сбор подушных денег на различные расходы, размер которого продолжал увеличиваться и в начале XIX в.

Взаимодействие с русскими

Одним из реальных результатов активного хозяйственного взаимодействия хантов с русскими было распространение и развитие скотоводства. В частности, уже в начале XVIII в. ханты приобретали лошадей у русского населения. Некоторые зажиточные ханты, жившие вблизи Березова и в Кодских городках, держали лошадей. Более того, сургутские ханты порой отправлялись на лошадях на промысел⁶⁷.

Значительная часть рыболовных угодий отдавалась хантами рыбопромышленникам в аренду, однако после ухода судов осенью ханты пользовались своими угодьями в течение зимы, переняв у русских способ рыбной ловли неводами в зимнее время. Часто неводы получали от русских в счет платы за аренду угодий. Кроме того, путем обмена, происходившего в ясачных волостях, ханты получали от русских мережу – сырье для изготовления рыболовных снастей⁶⁸. В середине XVIII в. значительное распространение получили капканы, приобретаемые хантами у русских на ярмарках, и огнестрельное оружие.

Благодаря активному взаимодействию с русским населением дальнейшее развитие получило ремесло. Ханты Березовского уезда изготавливали лодки, изделия из бересты, которые пользовались спросом у русского населения, ханты Сургутского уезда помимо лодок изготавливали для продажи нарты, луки и ловушки. На продажу русским жителям края шел клей, изготавливаемый хантами из рыбьего жира, оленья упряжь, выделанные ко-

⁶⁶ ПСЗ-I. Т. XXV. Спб., 1830. №19145. С. 806–807; Сословно-правовое положение... С. 83.

⁶⁷ См. Миненко Н.А. Северо-Западная Сибирь... С. 154–155.

⁶⁸ Там же. С. 156, 157.

жи, зимняя одежда и обувь, которые превосходили по удобству и теплоте обычную одежду русских. Многие ханты зарабатывали тем, что подряжались косить сено в хозяйствах русских, валить строевой лес, расчищать под строительство площадки от леса. Некоторые ханты занимались извозом, перевозя на оленях и лошадях купеческую кладь⁶⁹.

Изменениям подвергся и внешний вид хантов, находившихся в тесном контакте с русскими. В частности, многие мужчины начали носить одежду, характерную для русского населения Сибири: шубы из овчины, армяки, сапоги и коты⁷⁰.

Активные контакты с русским населением привели к распространению новых продуктов питания и, прежде всего, хлеба, в рационе хантов. Там, где эти контакты были постоянными и интенсивными, употребление мучной пищи постоянно возрастало. Этому способствовали и мероприятия, проводимые правительством. В частности, по представлению губернатора Чичерина в 1768 г. был издан указ об учреждении казенных запасных магазинов для снабжения хлебом народов Сибири. В первые годы существования Тобольского наместничества в Северо-Западной Сибири действовали Березовский, Сургутский и Кондинский хлебо-запасные магазины. В 1805 г. были дополнительно открыты казенные хлебные магазины в Обдорске и Кушеватском селе⁷¹. Уже во второй половине XVIII в. из среды нижнеобских хантов выделилась группа предпринимателей, которые покупали у русских хлеб, а потом перепродавали его сородичам по значительно более высокой цене. Позднее они стали также заниматься перепродажей вина.

Проблема чрезмерного употребления хантами алкогольных напитков беспокоила правительство настолько, что в 1803 г. в именном указе императора Александра I генерал-губернатору Селифонтову этой теме было уделено особое внимание. В частности, в указе говорилось: «Известно, что ясачные народы, быв склонны к пьянству, часто подвергают себя нищете и разорению. К отвращению всех зол, из того происходящих, запрещено было возить к ним пьяные напитки. Ежели сие постановление от времени или иных причин ослабело, то вы должны привести оное в надлежащую силу и действие...»⁷².

⁶⁹ Миненко Н.А. Северо-Западная Сибирь... С. 163.

⁷⁰ Там же. С. 167.

⁷¹ Там же. С. 170–171.

⁷² ПСЗ-I Т. XXVII. Спб., 1830. №20771. С. 627, 631.

II.3. Эпоха реформ

Конец 1820-х гг. знаменовался новой полосой волнений на Обском Севере, зачинщиками которых выступили ханты Ендырьских юрт. Поводом для начала действий послужили слухи о готовящемся насильственном крещении, однако одной из действительных причин этих волнений было введение Устава об управлении инородцами 1822 г., который столкнул интересы ненецкой и хантыйской элит⁷³. После подавления волнения московское правительство сделало ставку на обдорского князя в управлении краем, чья власть сохранялась до конца XIX в. Князя Тайшины, несмотря на формальное крещение, использовали свою власть для ограничения российского (в том числе христианского) влияния на хантов и ненцев. Элита все более усваивала нормы управления, привнесенные российской администрацией. Связанные с этим злоупотребления в практике сбора податей, регулирования земельных конфликтов не раз вызывали столкновения между хантыйскими князьями и вождями ненцев, в частности, восстания Ваули Пиеттомина и Пани Того.

Рост политического влияния обдорских и куноватских князей в XIX в. стал основой формирования нижеобской общности северных хантов. Российская колонизация, в результате которой происходили миграции населения с запада на восток и с юга на север, подтолкнула угров к продвижению на север Приобья. В ходе этих миграций происходили столкновения между нижеобскими самоедами и мигрантами уграми, шел процесс смешения угорского и самодийского населения. Это послужило основой складывания самобытной этнической общности северных хантов⁷⁴.

Административно-правовой статус

Важным шагом на пути интеграции хантов в систему общероссийских административно-правовых отношений стал «Устав об управлении инородцев», введенный в 1822 г. Согласно Уставу все аборигенное население Сибири, в зависимости от образа жизни, социальной структуры и хозяйственной деятельности, делилось на три сословно-административных разряда. В первый разряд включались оседлые, «живущие в городах и селениях»; во второй – кочевые, «занимающие определенные места, по временам года переменяемые»; в третий – бродячие, «переходящие с одного места на другое по рекам и урочищам»⁷⁵.

На основании Устава большая часть хантыйского населения была отнесена к разряду кочевых и бродячих. В разряд кочевых были определены ханты Тобольского округа, совершавшие постоянные сезонные пере-

⁷³ Перевалова Е.В. Этническая история северных хантов (обдорско-куноватская группа) в XVII – начале XX вв.: Автореф. дисс. канд.ист.наук. Новосибирск, 1997. С. 14.

⁷⁴ См. Перевалова Е.В. Этническая история... С. 21.

⁷⁵ См. ПСЗ-I. Т. XXXVIII. Спб., 1830. №29126.

кочевки. Они считались крестьянским, но особым сословием, которое должно было платить ясак. Глава 5 Устава определяла права «кочующих инородцев» на землю. Они имели во владении земли, границы которых определялись традицией и обычаями самих хантов. На этих землях они могли заниматься по своему усмотрению земледелием, скотоводством и промыслами. Земельные угодья строго закреплялись за отдельными родами и правительство гарантировало неприкосновенность границ. Особо оговаривался строгий запрет «россиянам самовольно селиться на землях, во владение инородцам отведенных». Россияне могли брать угодья в оброк, но всегда при условии согласования со всем обществом. Они должны были платить подушные подати, но освобождались от рекрутской повинности. На основании Устава ханты могли продавать свои товары на ярмарках, и им можно было продавать любые товары, за исключением «горячих напитков». Параграфом 47 Главы 5 Устава отдельно указывалось, что: «Ввоз и продажа горячих напитков в стойбищах и на ярмарках кочующих строжайше запрещается»⁷⁶. Особенности прав «бродячих инородцев» заключались в том, что земли, выделенные им, не распределялись по родам и строгому определению подлежали лишь их границы с землями оседлых и кочевых. Кроме того, «бродячие инородцы» не платили земских и губернских повинностей и не несли расходов на содержание своего управления. Они также обладали большей свободой передвижения.

Уставом определялась и специфическая, отличная от крестьян и оседлых система управления в землях хантов. В каждом стойбище «кочующих» хантов, насчитывающем не менее 15 семейств, вводилось *родовое управление*, состоящее из старосты и одного или двух помощников из «почетных и лучших родовичей»⁷⁷. Староста мог быть избранным или получить право власти по наследству в зависимости от существовавших традиций. При этом он мог сохранить свой титул в отношениях с соплеменниками, но в официальных случаях назывался старостой. Помощники старосте выбирались всем коллективом на любое время. Стойбище получало раз и навсегда закрепленное за ним название, а если такого не было, то автоматически получало название по имени первого старосты. Староста представлял интересы стойбища, выступал от его имени и нес за него ответственность. Несколько стойбищ одного рода – родовых управлений – объединялись в *инородную управу*, которая состояла из головы, двух выборных и если была возможность, то и письмоводителя. Головой становились по выбору или наследуя должность согласно традиции. Инородные управы получали распоряжения от местной земской полиции⁷⁸.

⁷⁶ См. ПСЗ-I Т. XXXVIII. Спб., 1830. №29126. Гл. 5.

⁷⁷ См. там же. Ч. 2. Гл. 2.

⁷⁸ См. там же. Ч. 2. Гл. 2.

Для хантов, отнесенных согласно Уставу в разряд бродячих, было предусмотрено родовое управление, состоящее из старосты, которым автоматически становился действующий князец. По своему статусу и компетенции староста разряда «бродячих инородцев» приравнивался к голове инородной управы⁷⁹.

Конечная цель разрядной системы заключалась в постепенном переводе бродячих и кочевых хантов в категорию оседлых, которые фактически приравнивались к русским крестьянам. Перевод из бродячих в кочевые и из кочевых в оседлые должен был, по мнению авторов проекта Устава, осуществляться во время очередной ревизии и только с согласия самих хантов. Представители Тобольского губернского правления должны были внушать «кочевым инородцам», земли которых были пригодны для развития земледелия, что они, если начнут заниматься возделыванием земли, «не будут против воли их обращены в звание крестьян». При этом, однако, выражалось пожелание, чтобы они «благоразумными наставлениями всевозможно приохачивали бы их к оному»⁸⁰.

Вопросами о распределении по разрядам занималось Тобольское губернское управление. Практически все ханты были отнесены ко второму разряду – «кочевых инородцев» на основании того, что они мало или вообще не занимались хлебопашеством, а основу их хозяйства составляли рыболовный и охотничий промыслы. Вместе с тем ненцы, проживавшие вместе с хантами Обдорской волости и имевшие ту же систему хозяйствования, были причислены к разряду «бродячих» и оказались в преимущественном положении, поскольку не обязаны были платить земские повинности в отличие от своих «кочевых» соседей.

Однако уже в 1827 г. всех хантов Березовского уезда по ходатайству генерал-губернатора перевели в разряд «бродячих» и сняли с них обязанность платить земские повинности. Необходимость этого перевода местное начальство обосновывало тем, что «сии инородцы по роду жизни не имеют совершенно денег, а потому взыскание с них на земские повинности нельзя иначе произвести, как посылкою к ним вооруженной команды в достаточном числе для отобрания оленей и добываемого ими зверя, и обращать все сие в продажу с торга; но способ сей представляет много неудобств...»⁸¹.

Согласно постановлению губернского управления названия стойбищ следовало установить и приписать к ним небольшие поселения, находящиеся поблизости. Что касается управ, то их следовало определять в тех местах, где были волостные управления или исходя из того же принципа,

⁷⁹ См. ПСЗ-I Т. XXXVIII. Спб., 1830. №29126. Ч. 2. Гл. 3.

⁸⁰ Цит. по Сословно-правовое положение... С. 117.

⁸¹ ПСЗ-II. Т. II. Спб., 1830. №1200. С. 549–551.

что и со стойбищами. Названия стойбищ должно было утвердить земское управление по согласованию с родовым управлением.

Разрешив свободную торговлю, правительство все-таки установило ряд мер для регулирования порядка ее организации. В главе 6 части 2 Устава определялось время и место проведения ярмарок. Они теперь могли происходить не только в городах и селениях, но и в любом, удобном для аборигенного населения месте, куда они пришли бы для сдачи повинности⁸².

Ответственность за население полностью лежала на родовых управлениях и на инородных управах. Все дела решались через них, они подавали жалобы от имени сородичей, собирали с них повинности, вели учет численности населения, сообщали обо всех происшествиях и проблемах земскому начальству, выдавали пособия бедствующим. Кроме того, инородная управа несла ответственность за ввоз и продажу хантам горячих напитков. Она имела право остановить продажу, отобрать напитки и виновных представить земскому начальству⁸³. Любопытно, что когда губернское управление рассматривало это положение, то оно, естественно подтвердило необходимость доведения до сведения старост, что ответственность за нарушение порядка в случае ввоза горячих напитков в стойбища, лежала исключительно на них. Однако члены управления не были уверены, стоит ли вообще запрещать покупать алкоголь хантам в городах, и решило оставить это на усмотрение Главного управления Западной Сибири. Сомнения возникли на основании того, что, как было записано в журнале совета Тобольского губернского управления, «инородцы, как известно по приватным сведениям, указывая на русских крестьян, замечают, что и они не должны быть лишены употребления оно и, как сами изъясняются, для подкрепления своего здоровья»⁸⁴.

В 1840-е гг. бывшие инородческие волости Тобольского и Березовского округов были переименованы в инородные управы. Они были созданы не только у хантов, отнесенных к разряду кочевых, но и бродячих на период сдачи ясака, и состояли, как правило, из головы, именуемого иногда старшиной или князцом. Принцип выборности голов и старшин однако постоянно нарушался русскими властями. В Березовском округе, например, на должность головы человек мог получить назначение из земской полиции. Таким образом, они являлись не столько представителями народа, призванными защищать его интересы, сколько агентами местной русской администрации.

Со второй половины 1860-х гг. наметился процесс укрупнения хантыйских инородных управ Тобольского округа за счет объединения под их началом нескольких волостей. Кроме того, две хантыйские волости

⁸² См. ПСЗ-I. Т. XXXVIII. Спб., 1830. №29126. Ч. 2. Гл. 6.

⁸³ См. там же. Ч. 3. Гл. 2-3.

⁸⁴ Цит. по: Сословно-правовое положение... С. 116.

Темлячевская и Верх-Демьянская вообще были причислены к русским Самаровской и Демьянской волостям на правах сельских обществ. Этот факт свидетельствовал об изменении политики в отношении сибирских аборигенов: об отказе от принципа постепенной трансформации общественно-экономического уклада инородцев и признании необходимости их быстрее подчинения общероссийскому законодательству.

В Сургутском округе, например, инициатором объединения инородческих волостей в инородные управы выступил управляющий округом надворный советник Брамино. В 1868 г. он подал донесение губернскому правлению о необходимости реорганизации административного деления в округе. Управляющий обращал внимание правления на то, что 12 инородческих волостей, растянувшихся более чем на 400 км, не имели в своем распоряжении ни одного грамотного человека. Поэтому волостные старшины не могли исполнять свои обязанности и обращались каждый раз к исправнику, который вынужден был ехать для составления бумаг за несколько сот километров. Чтобы решить эту проблему, Брамино предлагал объединить 12 инородческих волостей в 4 инородные управы, в штат которых включить писарей. Решение по поводу реорганизации затянулось, и в 1870 г. сургутский исправник Боярский написал донесение в губернское правление по поводу реорганизации в округе. В этом документе сообщалось, что порядок распределения волостей по вновь образованным управам был составлен Брамино без ясного представления реальной географии округа и расположению в нем волостей. Боярский, соглашаясь с самой идеей объединения, считал, что производить ее надо совсем по другой схеме, а создание Селияровской управы – вообще тактической ошибкой, поскольку в таком случае она находилась бы на территории не Сургутского, а Тобольского округа, в котором жалования волостным писарям по закону вообще не предусматривалось. В заключение исправник Боярский составил новое расписание, по которому предлагалось образовать пять волостных правлений (инородческих управ).

Рассмотрев предложение Боярского, губернское правление затребовало еще дополнительных аргументов и примеров в пользу необходимости введения новой административной системы. На это исправник сообщил, что основным аргумент – это общая безграмотность инородческого населения в округе, отчего население, чтобы обратиться с просьбой по какому-либо поводу или оформить необходимые документы, должно ждать приезда исправника или отправляться за несколько сот километров, отрываясь от промыслов. Исправник, кроме того, привел вопиющий факт, когда не имея возможности по своей безграмотности написать пропуск для отъезда хантов Пирчиной волости с целью продажи рыбы в Нарыме, старшина просто поставил печать на пустой лист бумаги с тем, чтобы билеты заполнил кто-нибудь в Нарыме. И действительно, мещанин Нарыма сделал это, но все стало известно каким-то образом местной полиции, которая арестовала хозяев рыбы – зажиточных хантов, возчиков, завела

следственное дело о выезде за пределы волости без разрешения и составлении фальшивых документов.

Освободиться хантам удалось только заплатив 100 рублей серебром⁸⁵. Предложение Боярского было поддержано губернским правлением, однако реальное воплощение столь необходимого проекта задержалось еще на довольно долгое время. Таким образом, потребовалось более 10 лет для проведения реорганизации административного устройства в Сургутском округе. Пять образованных инородных управ получили статус инородческих волостных правлений. За прежними волостями сохранились права родовых управлений.

В описании, составленном на рубеже XIX–XX вв. А.А. Дуниным-Горкавичем говорилось, что все «инородческое» население управлялось инородными управами. В Сургутском уезде каждая управа состояла из инородческого старшины, двух его кандидатов и писаря. Инородная управа делилась на волости и роды, находившиеся в ведомстве родовых старост и двух кандидатов, в обязанности которых входило получение из казенных магазинов огнестрельных припасов, распределение их и взимание ясачной повинности. Старшины и старосты избирались сходом и утверждались в должностях: старшина – губернским начальством, а староста – исправником. Возникавшие споры решались родовыми управлениями, если с их решением не были согласны, то следующей инстанцией была управа, а потом – полицейское управление. Однако на практике ссоры разбирались сходом во время ежегодных сборов хантов для уплаты ясачной повинности в мае и декабре⁸⁶.

В отличие от кочевых Тобольского округа у хантов разряда бродячих Березовского округа сложился иной вариант управления. Инородным управам, образованным на базе института волостных «князьцов», подчинялись старшины отдельных городков (юртов), которые на практике выполняли функции родовых управлений.

Конец XIX в. знаменовался дальнейшим ослаблением родовых связей и формированием новых типов территориальных общностей хантов. Важную роль в этом процессе играли общие сходы, ставшие основным институтом общественного самоуправления инородных управ. Сходы проводились раз в год во время ярмарок и ясачного сбора, и в них принимало участие все взрослое мужское население управы. Решения на сходах принимались двумя третями голосов. Принятые постановления скреплялись печатями старшин и кандидатов, заверялись в полицейском управлении и утверждались на губернском правлении⁸⁷.

⁸⁵ Сословно-правовое положение... С. 145–146.

⁸⁶ Дунин-Горкавич А.А. Тобольский Север. Т. 1. Тобольск, 1995. С. 77.

⁸⁷ Конев А.Ю. Коренные народы... С. 118.

Несмотря на ярко выраженную политику правительства, направленную на скорейшую унификацию управления аборигенного населения Сибири с русскими крестьянами, организация «инородческого» управления не была до конца разрушена административными преобразованиями конца XIX–XX вв. Фактически традиционная система управления, сложившаяся ко второй половине XIX в., сохранялась у хантов до 1924 г.

Аграрные и административные преобразования конца XIX – начала XX вв. представляли собой совершенно новый этап в истории коренных народов Сибири в структуре Российского государства. Проведение землеустройства сопровождалось насильственным изъятием в колонизационный фонд земель, находившихся в пользовании хантов, многие были причислены из разряда кочевых к категории оседлых, при этом их новые «крестьянские» оклады во много раз превышали размер прежней ясачной повинности. При этом если численность осевшего населения была недостаточной для образования самостоятельной волости, то его приписывали к ближайшей русской волости. После введения в 1898 г. «Временного положения о крестьянских начальниках» управление хантами южных районов (Тобольского уезда) оказалось в полной зависимости от крестьянских начальников. В их компетенции находилось землеустройство, разбор судебных дел и жалоб, право наказывать должностных лиц инородческого управления, включая штрафы и арест⁸⁸.

В 1902 г. было принято новое постановление «Положения о сельском состоянии», в котором рассматривались и вопросы земельного устройства ясачного населения. В частности, в его первой главе первого раздела шестой книги раскрывалось «положение о поземельном устройстве крестьян и инородцев». Согласно «Положениям» земельные наделы отводились селениям «тех инородцев, которые не принадлежали к числу бродячих». На владение наделами выдавался особый акт, именуемый отводной записью. За владение землей полагалось платить государственную оброчную подать. За пользование лесными наделами полагалось платить особый лесной налог⁸⁹.

Наконец, в 1909 г. тобольский губернатор Д.Ф. Гагман внес предложение, а Тобольское губернское управление постановило: крестьянским начальникам собрать подробные сведения о быте и образе жизни «кочевых инородцев» всех волостей с целью определения возможности перевести их в разряд оседлых. И ввести у них общественное управление по Общему положению о крестьянах⁹⁰. Таким образом, впервые за всю историю русской национальной политики в Сибири ставилась задача коренных

⁸⁸ См. ПСЗ-III. Т. XVIII. Отд. 1. Спб., 1901. №15503. Разд. 3. #42. Сословно-правовое положение... №67. С. 186–187.

⁸⁹ См. Сословно-правовое положение... №74. С. 192

⁹⁰ Сословно-правовое положение... №76. С. 196–201.

изменений в жизни аборигенного населения. Этот комплекс мероприятий шел в русле новой внутренней политики Российского государства, направленной на скорейшую и полную русификацию населения. При этом инициатор переведения хантов в разряд оседлых губернатор Д.Ф. Гагман, предполагал, что в процессе проведения его предложения в жизнь, могут возникнуть сложности. В конфиденциальном дополнении к своему проекту он указывал: «Инородцы, как известно, боятся всего нового, подозревая, что с малейшим нововведением сопряжены наложение на них общей воинской повинности и ограничение их прав на землю. Поэтому крестьянским начальникам и уездным съездам в особенности необходимо быть настороже при исполнении указаний общего присутствия, четко следя за отношением к нему инордцев, чтобы предупредить возможность какого-либо с их стороны протеста или противодействия»⁹¹. Уже в следующем 1910 г. Тобольский уездный съезд крестьянских начальников определил порядок реформирования «инородческих волостей 3-го крестьянского участка Тобольского уезда». В отношении хантыйского населения Меньше-Кондинской, Нарымской и Назымской волостей, а также Темлечеевского и Верхне-Демьянского сельского обществ было определено, что оно является вполне оседлым, православного вероисповедания, «наполовину обрусевшее вследствие браков с русскими и по своему образу жизни почти ничем не отличающееся от населения русского. В результате было решено разделить Меньше-Кондинскую волость на два сельских общества: Болчаровское с сельской управой в с. Болчаровском и Красноярское – с управой в юртах Красноярских. Кроме того, юрты Есаульские перевести в состав Кондинской, преимущественно мансийской, волости. Съезд также определил, что «Существование особой Назымской волости не вызывается какой-либо необходимостью», поэтому ее разделили на два сельских общества Летнее-Буренское и Туртаское и присоединили к русским волостям – Юровской и Уватской. Было предложено упразднить также и Нарымскую волость, а ее 17 селений приписать к русским Самаровской, Филинской и Демьянской волостям. Часть селений Темлячевского сельского общества из-за того, что они были расположены в стороне от основного ядра, были приписаны к расположенным поблизости русским сельским обществам Самаровской волости. Из состава Верх-Демьянского инородческого сельского общества также было предложено исключить находившиеся в отдалении 3 селения и приписать их к ближайшим русским сельским обществам⁹². Таким образом, в 1910 г. ханты волостей Меньше-Кондинской, Нарымской и Назымской, а также Темлечеевского и Верхне-Демьянского сельских обществ были переведены из разряда кочевых в разряд оседлых. Их перевели с ясачной повинности на оброчную подать,

⁹¹ Сословно-правовое положение... №77. С. 201–203.

⁹² Там же. №78. С. 203–207.

а также ввели управление и суд согласно с правилами Общего положения о крестьянах. При этом новые оклады, установленные съездом крестьянских начальников, вопреки предупреждению губернатора о необходимости плавного перехода от ясака к подати, оказались в ряде случаев на 50% выше размера ясачной повинности. Это обстоятельство, однако, не смутило съезд крестьянских начальников, поскольку они были убеждены, что оклад все равно меньше, чем у крестьян, что экономическое положение хантов ничем не отличалось от населения русского, и они лучше были обеспечены угожьями⁹³.

Во время первой мировой войны значительные группы населения были мобилизованы на фронт, многие ханты из южных, более подверженных ассимиляции районов, были привлечены для выполнения различных видов работ: заготовки леса, погрузочно-разгрузочных и др. Нарушение снабжения районов Севера в связи с военными действиями привело к возникновению значительного дефицита продуктов потребления. Эти обстоятельства наряду с резким усилением социального расслоения катализировали развитие социально-политической борьбы в крае. В дни Февральской 1917 г. революции активно действовали партийные организации большевиков, инициировавшие проведение митингов и демонстраций в ряде населенных пунктов. Большевистские группы существовали в с. Демьянском, Самарове, Березове, Обдорске⁹⁴. Большевики-ссылные, а также возвратившиеся с фронтов солдаты создали первые Советы рабочих и солдатских депутатов – Совдепы. Массовая организация Советов началась в конце мая – начале июня 1917 г., чему активно содействовала агитация отряда красногвардейцев, состоявшего из Тобольских рабочих, курсировавших на пароходе «Красная звезда» между Тобольском и Березово. По ходу следования парохода солдаты проводили агитацию среди беднейших слоев населения и «контрибуцию» – конфискацию имущества у зажиточных.

Революционные события лишь косвенно затронули жизнь хантов. По признанию Березовского уездного комиссара, население осталось безучастным к факту падения самодержавия, гораздо больше их волновал рост цен на привозимые товары. Временное правительство попыталось реформировать систему управления северными территориями. В августе 1917 г. был создан Березовский комитет общественного спокойствия, призванный признать Временное правительство и организовать соответствующие комитеты в волостях⁹⁵. Однако мероприятия Временного правительства, да и оно само не вызывало поддержки населения, поскольку рост цен и нарушение снабжения связывалось именно с его деятельностью.

⁹³ Сословно-правовое положение... №81. С. 211–214.

⁹⁴ Бударин М.Е. Прошлое и настоящее народов Северо-Западной Сибири. Омск, 1952. С. 107.

⁹⁵ Судьбы народов Обь-Иртышского Севера. №13. С. 47.

В октябре 1917 г. Березовский уездный комиссар Ануфриев доносил Тобольскому губернскому комиссару, что: «все причины возникающих затруднений по управлению, недостаток предметов обихода и существующая на все дороговизна ставятся в вину исключительно организациям и представителям нового правительства». Настроение в обществе он охарактеризовал как «неопределенно-тревожное». Оценивая участие хантов в политической жизни, уездный комиссар писал, что они, как и другие представители коренных народов, «находясь в совершенно особых бытовых условиях, вдали от культурно-оседлых пунктов, почти не входят в состав никаких организаций и поэтому в строительстве гражданской жизни на новых началах никакого участия не принимают»⁹⁶.

Большое влияние на развитие политических событий на территории края оказывала ситуация в губернском городе Тобольске. В дни пребывания там семьи отрекшегося императора Николая II (конец 1917 – апрель 1918 гг.) представителями монархистских движений была предпринята попытка консолидировать силы, окончившаяся неудачей.

В первые месяцы после Октябрьской революции Тобольск находился в руках эсеров и меньшевиков, а центром большевистского влияния стало с. Демьянское. В январе 1918 здесь был проведен краевой съезд депутатов, провозгласивший Советскую власть на Обском Севере. В марте–апреле власть перешла к местным Советам рабочих и крестьянских депутатов, при этом волостные, родовые и инородческие управы были упразднены⁹⁷.

Экономическое положение

Ясачная повинность продолжала определять экономическое положение хантов в составе Российского государства, а «Устав об управлении инородцами» 1822 г. определял порядок и формы ее сбора. Этим вопросом занимались губернаторы и областные начальники. Расчет, подготовленный губернатором, утверждался местным главным управлением, после чего направлялся в инородные управы. Задачей инородной управы было, исходя из общего размера повинности определить, какую долю должно было внести каждое родовое управление. После этого родовое управление решало, сколько каждая семья должна была сдать в ясак пушнины и денег. Помимо родового управления никто не имел права собирать ясачную повинность⁹⁸. Все сборы как деньгами, так и пушниной, поступавшие в ясак, записывались в специальные шнуровые книги⁹⁹. Поскольку старосты отвечали за исправную и своевременную сдачу ясака, то в случае недоимок, обращались тоже к ним. Согласно постановлению Устава

⁹⁶ Судьбы народов Обь-Иртышского Севера. №14. С. 48.

⁹⁷ Карцов В.Г. Очерк истории народов Северо-Западной Сибири. М., 1937. С. 111–112.

⁹⁸ См. ПСЗ-I Т. XXXVIII. Спб., 1830. №29126. Ч. 4. Гл. 2, 3, 4.

⁹⁹ См. там же. Ч. 4. Гл. 9.

все недоимки взыскивались на ярмарках, когда ханты привозили добытую пушнину для продажи. При этом если земское начальство считало, что недоимки можно было взыскать «без большого отягощения инородцев», то тогда оно имело право «побуждать их к платежу». Основной мерой, которой земские власти могли воспользоваться, было определено «настоятельное убеждение». Однако если эта мера не приносила желаемых результатов, и недоимки составляли более трети годового сбора, власти могли воспользоваться двумя другими, более действенными мерами, а именно: «задержанием старосты, его сына или близкого родственника» и «задержанием части звериных шкур, в продажу привезенных»¹⁰⁰. Другими словами, земские власти имели право арестовать старосту и его имущество, таким образом, несмотря на отмену системы аманатства, она продолжала легально существовать, правда, в завуалированной форме.

Уже в начале XIX в. потребовалось новое реформирование системы ясачного сбора. «Устав об управлении инородцев» реально начал вводиться в действие с 1824 г. Он переводил ясачный сбор на денежную основу, однако рецидивы политики консервации социальных и экономических отношений, попытки возобновить сбор ясака пушшиной и запретить свободную торговлю имели место и в последующем¹⁰¹. Несмотря на то, что губернатор должен был пересматривать цены на принимаемую пушнину каждые три года, чтобы они соответствовали рыночным, проблемой оставался вопрос о размере ясачной повинности. Для его решения в 1828 г. в Сибирь была направлена новая ясачная комиссия. Прежде всего, комиссия должна обложить новой податью ясачных людей, отнесенных в разряд «кочевых» и «бродячих». Кроме того, в ее функции входило установить, правильно ли произведен раздел на разряды, причины накопления задолженностей по оплате подати, принятие просьб об общественных нуждах и жалоб на местное начальство¹⁰². В ходе работы комиссии была уточнена численность хантов, основываясь на данных ревизии 1816 г. и устных заявлениях ясачных людей, прибывших для сдачи повинности. Насколько это было важно можно судить на основании данных об изменении численности хантов по Обдорской волости. По седьмой ревизии 1816 г. в этой волости хантов числилось 3339 человек, а в 1828 г., по словам хантов, их общая численность составляла только 2700 человек.

Кроме того, Комиссией были собраны сведения о размерах промысловых угодий и их продуктивности. Установлены были размеры ясачной повинности для каждой волости и составлены окладные книги. Определена была и среднеарифметическая стоимость пушнины за последние

¹⁰⁰ См. ПСЗ-I Т. XXXVIII. Спб., 1830. №29126. Ч. 4. Гл. 11.

¹⁰¹ Дамешек Л.М. Ясачная политика царизма в Сибири в XIX – начале XX века. Иркутск, 1983. С. 132.

¹⁰² См. ПСЗ-II. Т. II. Спб., 1830. №1611. С. 1061–1063.

10 лет. Время и места сбора ясачной повинности были установлены для различных волостей еще Уставом и оставались прежними. Ответственность за своевременную сдачу ясака лежала на «князцах» и старшинах. В результате деятельности Второй ясачной комиссии и составления новых окладных книг в 1835 г. была завершена реформа ясачного обложения. Тем не менее, она не решила основной проблемы, количество поступавшей в ясак пушнины не увеличилось, как не улучшилось и ее качество. Проект, внесенный Кабинетом для улучшения ясачных сборов, предполагал возвращение к отмене приема денежной доли ясачной повинности и запрету частной торговли. К чести центральных властей надо отметить, что прежде чем вводить в действие новый проект, они обратились к земским исправникам с просьбой дать свою оценку проекту. Березовский исправник категорически не согласился с мнением представителей Кабинета. Причину низкого сорта пушнины и низкой ее доли в общем объеме ясака он видел в уменьшении запасов зверей ценных пушных пород в крае. В результате, по его сообщению, многие ханты вынуждены были вносить ясак деньгами, которые они получали за счет рыбной ловли и выполнения различных работ. Имея возможность продать пушнину частным торговцам, ханты получали за нее большую цену и могли не только заплатить ясак, но и приобрести необходимые товары. Запрет торговли ударил бы по интересам беднейшей части хантов, поскольку не все могли позволить себе приехать в населенный пункт с торговой точкой. Кроме того, исправник вообще скептически относился к самой идее возможности остановить частную торговлю с русскими, поскольку те издавна жили рядом с хантами, торговали с ними, и никакие заставы не смогли бы прекратить эту торговлю.

Тем не менее, попытки направить пушнину в ясачный сбор, минуя рынок, продолжали предприниматься. В частности, по именному указу Николая I в 1843 г. в качестве временной меры, до выяснения насколько она целесообразна, было введено положение во изменение 3 пункта 896 статьи 5 тома Свода Законов 1842 о ясачном сборе. Согласно этому положению ясачные люди имели право продавать, а торговцы, имевшие с ними дело, покупать пушнину только после полной сдачи ясака в казну. Нарушившие это постановление торговцы несли наказание: в первый раз лишением всего приобретенного товара, во второй раз – лишением товара и дополнительным штрафом в 100 рублей серебром и, наконец, в случае третьего нарушения – передавались в суд как «ослушники порядка, правительством установленного»¹⁰³.

Официальное признание свободной частной торговли с хантами и денежного сбора ясака означало отмену политики консервации в вопросах экономики. В конечном итоге сами коренные жители были заинтересо-

¹⁰³ ПСЗ-II Т. XVIII. Отд. I. Спб., 1844. №17292. С. 738–739.

ны в развитии экономических и культурно-бытовых связей с русскими, поэтому отрицательно относились к политике консервации¹⁰⁴.

Несмотря на все мероприятия правительства, направленные на организацию сбора ясачной повинности, долги продолжали сохраняться из года в год. При инспекции в январе 1853 г. Березовского округа генерал-губернатором Западной Сибири Г.Х. Гасфордом коллежский советник Оболенский был оставлен им для проверки и выяснения причин недоплаты ясачной подати. Результатом этой проверки стал отчет Оболенского, в котором он изложил результаты своих разысканий о причинах задолженности в уплате ясака по Березовскому округу. Оказалось, что несмотря на строго определенный ясачной комиссией возраст включения в ясачную повинность – от 18 до 50 лет, реально ее приходилось уплачивать и детям, и старикам. Происходило это потому, что размер угодий, закрепленных за каждой семьей, определялся в зависимости от числа членов семьи, а размер повинности – от размеров угодий. Поэтому каждое семейство обязывалось родовым управлением уплачивать ясак и за стариков, и за детей.

Кроме того, согласно обычаям ясачных людей, те, кто несли повинность, обладали более высоким социальным статусом и имели определенные преимущества перед сородичами, не платившими ясак. «По такому обычаю, – отмечал Оболенский, – даже старики, непременною обязанностью своею считают уплачивать также ясак, ибо иначе теряют все свое влияние и право суда и разбирательства, приобретенное именно через старшинство лет, столь почитаемое...»¹⁰⁵.

В конце XIX в. правительство отчасти осуществило замену ясачного сбора государственной оброчной податью, однако вплоть до начала XX в. ясачную повинность стремились собрать все-таки пушшиной. Эта политика тормозила появление и развитие новых видов хозяйственной деятельности хантов, сковывала развитие товарно-денежных отношений в Сибири.

Межэтническое взаимодействие

В XIX в. усилилось проникновение в Сибирь русского торгового капитала, расширились масштабы аренды рыболовных и охотничьих угодий аборигенов. Предпринимательская деятельность купцов и крестьян вынуждала хантов переселяться в отдаленные районы. В то же время развитие товарно-денежных отношений, превращение рыболовного промысла в товарную отрасль хозяйства способствовало концентрации населения вблизи богатых песков и административно-торговых центров.

На изменение этнической территории хантов влияли и межэтнические отношения с соседними народами. Продвигавшееся с запада мансийское

¹⁰⁴ Дамешек Л.М. Ясачная политика... С. 132.

¹⁰⁵ Цит. По Сословно-правовое положение... №49. С. 134–135.

население потеснило хантов на восток, в низовья Конды, а затем и далее – на Обь. В первой половине XIX в. завершился процесс ассимиляции кондинских хантов мансийским населением в бассейне средней Конды. В конце XVIII – начале XIX вв. то же произошло и с хантами Нарыма. До середины XIX в. хантами считалось население Леушанской волости, которые были ассимилированы переселившимися с Тавды манси.

XIX в. характеризовался не только изменением политики в отношении аборигенов Сибири, но и значительным увеличением русского населения в крае. Русские жители северных городов и приезжие предприниматели стремились к территориальному расширению своих промысловых занятий и делали это преимущественно путем усиления деловых контактов с хантами. Как правило, ханты сдавали в аренду свои рыболовные угодья русским по знакомству, за натуральную плату или заключая договоры. Русские рыбопромышленники, которые арендовали значительную часть рыболовных угодий хантов, как правило, вели промысел лишь летом. После ухода судов, в осеннее время ханты сами ловили рыбу на участках, сданных ими в аренду.

Предпринимательство русских арендаторов способствовало оскудению промыслов хантов. Кроме того, никакие ограничительные меры властей не смогли предотвратить того, что к середине XIX в. приезжие промысловики и местные русские арендаторы превратились в реальных хозяев рыболовных угодий по Нижней Оби, хотя формально они принадлежали хантам.

Что касается охоты, то здесь под влиянием русского населения все больше внедряется в промысловый быт хантов огнестрельное оружие. Уже в середине XIX в. у хантов стало традицией класть ружье в могилу умершего охотника наряду с другими орудиями труда. Вместе с тем применение луков со стрелами и копья значительно сократилось. От русских ханты также заимствовали капканы, которые продавались на ярмарках в большом количестве¹⁰⁶.

В районах наиболее интенсивных контактов начали происходить изменения в экономическом укладе хантов, дальнейшее развитие получило, например, скотоводство. Уже в конце 20-х гг. XIX в. у хантов Северного Приобья насчитывалось по данным Второй ясачной комиссии 985 лошадей и 335 голов крупного рогатого скота. Лошадей имели ханты Подгородней, Пирчиной, Салтыковой, Лумпукольской, Ваховской, Аганской, Подгородной, Юганской, Тромьюганской, Салымской и Селярской волостей (от 15 до 120 голов) и Кодских городков (500 голов). Что касается рогатого скота, то он был распространен у хантов, которые жили в непосредственной близости к русским селам: ханты Кодских городков имели 300 голов рогатого скота, Подгородной волости – 20 голов, а Селярской – 15 голов).

¹⁰⁶ Миненко Н.А. Северо-Западная Сибирь... С. 160.

Сведения ясачной комиссии подтверждаются сообщением Н.А. Абрамова о том, что в середине XIX в. ханты, «хотя очень немногие», держали коров, лошадей и овец, заимствуя у русских способы их содержания¹⁰⁷.

Однако были и негативные элементы столь активного взаимодействия. В результате интенсивной промысловой деятельности русских предпринимателей и частых лесных пожаров охотничьи угодья хантов истощились уже к середине XIX в. и их «звериная промышленность» фактически пришла в упадок¹⁰⁸.

Постоянные хозяйственные и культурные контакты с русскими крестьянами послужили причиной начала распространения земледелия среди иртышских хантов. Северная граница выращивания зерновых культур в XIX в. доходила до устья р. Конды. Земледелие и огородничество, основные агротехнические приемы и ассортимент культур были полностью заимствованы хантами у соседнего русского населения¹⁰⁹. Степень товарности хозяйств разных групп хантов зависела от частоты их контактов с русскими. Особенно высокой была товарность хозяйств южных хантов, в обиход которых все активнее входили деньги.

Совместное проживание и ежедневные контакты с русским крестьянством оказалось решающим фактором в изменении культурно-бытового уклада хантов. Особенно это касалось южных – иртышских – хантов. Уже в середине XIX в. некоторые из них проживали в юртах, почти ничем не отличающихся от русских изб этого времени¹¹⁰. К.Ф. Карьялайнен, занимавшийся изучением хантов Тобольского уезда в 1898–1902 гг. отмечал, что некоторые черты традиционного уклада сохранились у хантов. Он писал, что: «для удовольствия исследователя какая-нибудь остячка может вытащить из сундука и надеть на себя тяжелый, сплошь отделанный бисером и оловянными побрякушками, суконный кафтан матери или бабушки, шейную ленту с бисером, косники с погремушками или расшитую красными нитками рубаху. Можно увидеть в какой-нибудь деревне, как остяк настраивает и побрякивает на своем кантеле, девятиструнном «журавле»... Вместе с тем, он должен был констатировать и то, что «...видимая, материальная жизнь у остяков приняла почти чужой, русский склад»¹¹¹.

Еще большее влияние испытала мужская традиционная одежда хантов. В начале XIX в. под влиянием активных контактов с русскими

¹⁰⁷ Абрамов Н.А. Описание Березовского края // Зап. РГО. Спб., Кн. 12. С. 405.

¹⁰⁸ Там же. С. 398.

¹⁰⁹ Мартынова Е.П. Русское влияние на культуру хантов // Проблемы культурогенеза и культурное наследие: Материалы к конф. Ч. 3. Этнография и изучение культурных процессов и явлений. Спб., 1993. С. 99.

¹¹⁰ Там же. С. 99–100.

¹¹¹ Карьялайнен К.Ф. У остяков. Путевые записки К.Ф. Карьялайнена. Перевод с финского В. Болотова // Сибирские вопросы. 1911. С. 79.

крестьянами у хантов появились рубахи русского покроя с воротниками, украшенные каймой на груди и по подолу. Многие березовские и сургутские ханты вообще предпочитали носить летом обычную одежду русских крестьян¹¹².

Значительные изменения претерпел рацион хантов, употребление мучной пищи все более и более увеличивалось. При этом южные ханты употребляли значительно больше хлеба в пищу, чем северные, где контакты с русскими были слабее¹¹³. В условиях истощения охотничьих и рыболовных промыслов хлеб должен был заменить сокращавшуюся долю мяса и рыбы в рационе хантов. На первых порах, не владея искусством изготовления хлеба, ханты просто разводили муку в горячей воде, подмешивая в нее сухую рыбу и жир, и в таком виде употребляли в пищу. Позднее ханты стали выпекать хлеб в специальных хлебных печах, приготавливая тесто и выкладывая его в специальные формы. Помимо мучных изделий в рацион хантов стали постепенно проникать и молочные продукты. В 1848 г. архиепископ Георгий просил Тобольского губернатора о побуждении молодых хантов к женитьбе на русских девушках и обзаведении хозяйством на манер русских крестьян. Архиепископа беспокоило то, что ханты «лакомятся молоком и маслом, а неумя сего сделать, покупают у русских, чрез что разоряются»¹¹⁴. Включение в рацион хлеба и молочных продуктов помогало пережить неудачные в промысловом отношении годы. К сожалению, под влиянием русских в широкое употребление аборигенов вошли также и спиртные напитки, распространение которых вело, как правило, к полному разорению хозяйства хантов.

Таким образом, в XIX в. хозяйство и материальная культура хантов сохранили свою традиционную основу, однако наметились и некоторые изменения. Активная деятельность русских предпринимателей привела к значительному истощению охотничьих и фактическому переходу в их руки лучших рыболовных угодий хантов. Вместе с тем ханты перенимали у русских новые орудия труда и технологии промысла, развивались некоторые виды промыслов хантов, ориентированные на рынок.

Под влиянием русского населения Северо-Западной Сибири в хозяйстве хантов начали развиваться новые отрасли: содержание крупного рогатого скота и лошадей, извоз, сенокошение, развивались вспомогательные традиционные промыслы: ремесло, сбор кедровых орехов, ягод. Русское влияние сказалось и на материальной культуре хантов. Изменился тип жилища: у южных хантов появились избы аналогичные русским.

Практически полностью ханты заимствовали у русских комплекс летней мужской одежды. Традиционные средства передвижения хантов

¹¹² Миненко Н.А. Северо-Западная Сибирь... С. 167–168.

¹¹³ Там же. С. 170–171.

¹¹⁴ Цит. по: Миненко Н.А. Северо-Западная Сибирь... С. 171.

дополнились повозкой колесного типа, заимствованной у русского населения. В традиционный рацион начал все активнее входить хлеб, изделия их муки, молочные продукты¹¹⁵.

Вторая половина XIX в. стала временем наиболее значительной перестройки традиционного уклада хантов. Если в отдаленных от Оби местах, по притокам и в Среднем Приобье традиционный бытовой уклад сохранялся практически без изменений, то по берегам Оби и Иртыша, где сосредоточилась значительная масса русского населения, было распространено земледелие, животноводство и торгово-промышленное рыболовство, ханты подвергались интенсивному воздействию русской культуры, результатом чего стали активные процессы обрусения.

II.4. Время «Великих перемен» и экспериментов

Революционные события в стране и последовавшая за ними гражданская война разрушили устоявшуюся систему управления на территории проживания хантов. Политический кризис 1921 г., сопровождавшийся антибольшевистскими восстаниями, распространился и на территории Тобольской губернии. В этих условиях власть на местах оказалась в руках ревкомов. Что собой представляли эти органы можно понять из доклада инструктора Березовского уездного комитета РКП(б) И. Кузьмина, направленного в марте 1921 г. инспектировать Казымский волостной ревком в с. Полноват. В своем докладе он записал: «Всех членов три, проведенных приказом уездвоенревкома, из них два малограмотные, а третий совершенно неграмотный инородец. Приходит в волревком и сидит целыми днями, ничего не делая... Все присылаемые в ревком бумаги сваливались в одну кучу, частью лежали без всякого исполнения, не знали как подойти к той или другой бумажке»¹¹⁶.

Новая административная система, при которой выборное инородческое управление было упразднено, а вместо него образован инородческий отдел при исполкомах с назначаемыми в него лицами, вызвала недовольство народов Севера¹¹⁷. Представители северных народов увидели в этом ограничение их прав. Кроме того, повсеместно проводились конфискации капитала инородческого управления, продовольственные разверстки (оленины), конфискация пушнины. Широкомасштабную реквизицию меховых вещей провела экспедиция, направлявшаяся из Обдорска в Омск. Конфискация продовольственных «излишков» у населения порой приобретала бессмысленные и крайне жестокие формы. По приказу Кондинской продконторы Березовского уезда в январе 1921 г. было забито на

¹¹⁵ Миненко Н.А. Северо-Западная Сибирь... С. 172.

¹¹⁶ Судьбы народов Обь-Иртышского Севера. №25. С. 69.

¹¹⁷ Там же. №21. С. 63.

мясо 85% стельных коров, которые скоро должны были отелиться. Население принуждалось работать на лесозаготовках, а когда в Березове разразился дровяной кризис, были конфискованы запасы дров у населения. Началось закрытие церквей, аресты священников, что также вызывало недовольство населения. В крае свирепствовала эпидемия сыпного тифа¹¹⁸. В начале 1921 г. в окрестностях Тобольска началось широкомасштабное восстание против власти большевиков, охватившее всю территорию Тобольского Севера. В ответ большевики, возглавлявшие «революционные комитеты» в Самарово, Березове, Сургуте и Обдорске, произвели массовые аресты и расстрелы. Несмотря на это, в феврале 1921 г. восставшими были захвачены Тобольск и Самарово. Ожесточенные бои происходили у с. Реполово и под с. Карымкары. Оставшиеся после разгрома партизанские отряды большевиков рассеялись по тайге¹¹⁹. Восставшими были заняты важнейшие пункты края: Тобольск, Самарово, Сургут, Березов, Обдорск. Из этих городов и селений в дальние поселки отправились вооруженные карательные отряды. После того как восстание было подавлено в Тобольске в начале 1921 г., на север вниз по Иртышу двинулись отряды регулярной Красной Армии. Одновременно из Тюмени через тайгу, по р. Конде, в Самарово – крупный опорный пункт восставших – направился партизанский отряд Х. Лопарева и занял его¹²⁰. В конце апреля 1921 г. отрядами регулярной Красной Армии был взят Обдорск, после чего на нескольких пароходах они отправились во все важнейшие пункты, занятые восставшими, силы которых были разгромлены. После подавления восстания были восстановлены советские и партийные органы¹²¹.

Административное устройство

Несмотря на попытки изменить систему управления в крае, родовые управления и инородные управы продолжали оставаться административными органами, пользовавшимися авторитетом у хантов. Социалистические преобразования медленно внедрялись в жизнь народов края, и хотя волостные инородческие управы и были переименованы в волостные Советы инородческих депутатов, однако их состав и даже старшины оставались прежними¹²².

Лишь с 1920-х гг. Советская власть начинает проводить мероприятия по строительству «новой жизни» на территориях расселения хантов.

¹¹⁸ Очерки истории Югры. Екатеринбург, 2000. С. 328.

¹¹⁹ Карцов В.Г. Очерк истории народов Северо-Западной Сибири. М., 1937. С. 117.

¹²⁰ Там же. С. 116.

¹²¹ Бударин М.Е. Прошлое и настоящее народов... С. 124.

¹²² Мартынова Е.П. Советское строительство у хантов и манси (20-е гг. XX в.) // *Historia Fennougricae*. Oulu, 1996. P. 83.

Партийно-советские руководители пытались найти наиболее целесообразные формы административного управления северными территориями, поставив перед собой цель решить задачу, с которой государство не смогло справиться (если не считать южных групп хантов) за предыдущее столетие. Вместе с тем, попытки кардинальным образом изменить жизнь хантов натолкнулись на их противодействие, усиленное ростом национального самосознания и стремлением защитить права. В феврале 1922 г. состоялся съезд старшин Обдорского района, который обсудил возможность выделения из русского управления и образования независимого управления в области хозяйственной, политической, промышленной и экономической. Причинами, побудившими их образовать национальное управление, указывались тяжелые уроки, полученные в годы войны и революции, государственные и общественные повинности, невнимание властей к нуждам «инородческого населения» и управление людьми некомпетентными и не знакомыми с особенностями быта народов Севера. В протоколе съезда особо подчеркивалось, что «инородческое население» края «охотно идет навстречу требованиям рабоче-крестьянской власти и выполняет их в полной мере по первому требованию, но непременно через своих инородческих представителей». Одним из дополнительных мотивов, побудивших хантов и ненцев настаивать на национальном управлении, указывалось «стремление инородцев к неприкосновенности национальных и религиозных чувств, подверженных преследованиям и гонениям»¹²³. Любопытно то, что инициатива по национальному самоуправлению исходила именно от северной группы хантов и ненцев, у которых в значительной степени сохранился традиционный образ жизни и управления.

Состоявшаяся в с. Самарово в 1922 г. конференция представителей северных этносов Тобольского, Сургутского и Березовского уездов отметила неэффективность работы Советов, которые пытались проводить мероприятия, не учитывая специфику жизни народов Севера. Конференция постановила ходатайствовать перед правительством РСФСР о том, чтобы признать за туземным населением Полярного Севера права выделения в национальную административную единицу в рамках краевого исполкома, подведомственного Тюменскому губернскому исполнительному комитету. Делегаты просили Наркомнац разработать положение по административному управлению северных народов и их хозяйственному строительству в соответствии с бытовыми и культурными особенностями¹²⁴. Вероятно, это была еще одна попытка создать национальное самоуправление. Предложение это, однако, не было поддержано, а сама идея введения автономии политически опасной¹²⁵.

¹²³ Судьбы народов Обь-Иртышского Севера. №26. С. 71.

¹²⁴ См. там же. №27. С. 73–76.

¹²⁵ См. там же. №28. С. 77.

При новом районировании осенью 1923 г. Тюменская губерния была упразднена, а ее территория, разделенная на три округа, вошла в Уральскую область. При этом Самаровский округ решили не создавать, а Березовский и Сургутский уезды объединить в составе Тобольского округа¹²⁶. Тобольскому округу подчинялось 6 районов: Тобольский, Березовский, Кондинский, Обдорский, Самаровский и Сургутский. Одновременно был создан подотдел Наркомнаца по охране и управлению народностями севера России. В очередной раз вопрос о судьбе хантов оказался не в их руках. Основная цель вновь созданного органа состояла в том, чтобы помочь «отсталым» народам Севера догнать Центральную Россию. С этого времени начали предприниматься активные попытки партийного и советского строительства у народов Севера. Однако эти мероприятия не находили отклика в среде хантов.

В 1923 г. комиссия по проверке административной работы на Севере пришла к выводу, что «инородцы» управлялись своими старшинами, сохранившимися с царских времен. Поэтому было решено начать готовить партийных лидеров из числа представителей малочисленных народов. В 1924 г. были созданы первые родовые сельские Советы (Кушеватский и Мужевской), а в местные райисполкомы и сельсоветы избрали 154 ханта. Кроме того, в 1924 г. при Президиуме ВЦИК был организован Комитет содействия народностям Северных окраин (Комитет Севера).

Проводить мероприятия Советской власти среди аборигенов Севера было особенно трудно, и поэтому в 1924 г. был создан специальный координирующий орган для связи госаппарата с местными органами самоуправления – Комитет содействия народностям северных окраин (Комитет Севера) при президиуме ВЦИК. В его компетенции находилось «содействие планомерному устройению малых народностей Севера», что достигалось путем проведения мероприятий, направленных на хозяйственно-экономический подъем. Комитет осуществлял наблюдение за выполнением постановлений, занимался сбором сведений о нуждах народов Севера, разработкой административного управления и судопроизводства, планировал мероприятия по здравоохранению, просветительской и школьной программам и т.д.¹²⁷ При поддержке Комитета Севера в 1926–27 гг. была осуществлена Приполярная перепись населения северных районов, данные которой послужили основой для проведения землеустройства, национального районирования, организации учреждений культуры, просвещения, здравоохранения. На местах создавались местные комитеты содействия народностям северных окраин «для планомерного проведения на местах работы по устройению жизни малых народно-

¹²⁶ Прибыльский Ю.П. Предисловие // Судьбы народов Обь-Иртышского Севера. (Из истории национально-государственного строительства 1822–1941 гг.): Сб. документов. Тюмень, 1994. С. 11.

¹²⁷ Судьбы народов Обь-Иртышского Севера. №36. С. 86–87.

стей Севера»¹²⁸. Одним из таких местных комитетов стал Тобольский окружной комитет Севера¹²⁹. С этого времени был взят курс на развитие органов самоуправления у народов Севера.

В 1925 г. Тобольский окружной исполнительный комитет утвердил «Временное положение об управлении туземными племенами на северных окраинах Тобольского округа», которое базировалось на идее использования традиций и органов самоуправления у коренного населения. Согласно «Временному положению» органами туземного управления являлись:

1. Родовое или юртовое туземное собрание.
2. Родовое или юртовое туземное управление.
3. Районный туземный съезд родовых или юртовых управлений.
4. Районный туземный родовой или юртовой совет.
5. Районный общенациональный съезд.

Родовое или юртовое собрание созывалось родовым управлением по мере необходимости. Родовое или юртовое управление избиралось всем собранием из расчета по 1 представителю от 30 жителей, всего 3 члена сроком на 1 год. Юртовые советы создавались в каждом населенном пункте, где проживало более 100 человек.

Высшим органом Советской власти на территории каждого туземного района был районный съезд родовых или юртовых туземных объединений, который собирался не реже раза в год. Районный туземный совет являлся главным органом исполнительной власти. Он избирался из расчета 1 делегат на 100 жителей¹³⁰.

В результате введения «Временного положения» сельсоветы были переименованы в туземные советы. На территории проживания оседлых хантов было организовано 2 райтузсовета. Один из них – Казымский, с центром в с. Полноват, в составе которого насчитывалось 10 юртовых управлений и проживало 1554 ханта; другой – Юганский райтузсовет, с центром в с. Юган, в состав которого входило 5 юртовых управлений и проживал 741 хант. Вслед за оседлыми, организация туземных советов была распространена и на кочевое и полукочевое население Обского Севера. Районные туземные советы – райтузсоветы были созданы на территории Обдорского района: Сынский в юртах Овалин-Горт и Шурышкарский (был выделен из Мужевского и Обдорского сельсоветов); Березовского района помимо Казымского, Сартыннинский (Сосьвинский); Сургутского района помимо Юганского, Тром-Юганский в юртах Ермаки, Балыко-Пимский в с. Тундрино; Самаровского района – Назымский

¹²⁸ Судьбы народов Обь-Иртышского Севера. №37. С. 88.

¹²⁹ Там же. №40, 41, 42, 43. С. 93–96.

¹³⁰ См. там же. №44. С. 97–102.

в юртах Пашкиных (выделен из Самаровского сельсовета); Кондинского района – Карымский в юртах Карым¹³¹.

Райтузсоветы формировались по родовому принципу и их компетенция была гораздо шире полномочий прежней туземной администрации. Советы знакомили население с действующим законодательством, занимались закупкой пушнины, снабжением населения продовольствием, вопросами организации образования и медицинского обслуживания, регистрации актов гражданского состояния, на них были возложены судебные функции. Подчиненные райтузсоветам, юртовые, родовые и ватажные управления были переименованы в Советы.

Однако уже с 1930 г. начинается реформирование органов управления по территориальному принципу. Связано это было с общим направлением на усиление классового подхода в управлении народами Севера. В частности, Тобольский Комитет Севера в январе 1930 г. постановил: «Изменить родовую структуру органов туземного управления, построив такую систему управления, которая, обезличивая род, укладывалась бы в рамки общей советской системы, а именно создать туземные советы укрупненного типа по территориально-хозяйственному принципу»¹³². С этого времени формирование местных органов власти у хантов велось по единому общесоветскому образцу, уже без учета локальных особенностей и местных традиций. Выборы советов всех уровней хотя и проводились тайным голосованием, но кандидат всегда был только один на одно депутатское место, так что выборы носили чисто формальный характер.

Идея национально-территориальной автономии была реализована в создании Остяко-Вогульского национального округа с центром в с. Самарово. Однако автономия эта была чисто формальной, поскольку реально округ находился в подчинении партийных, областных, республиканских и союзных властных структур. В течение нескольких десятилетий оставались неостребованными законопроект, определяющие и регламентирующие правовой статус, полномочия и функции национальных автономий, обеспечивающие социальную защиту народов Севера.

В состав округа вошли районы: Шурышкарский, Березовский, Кондинский, Самаровский и Сургутский Уральской области, а также Александрово-Ваховский Томского округа Сибирского края¹³³. Стремление партийных органов привлечь хантов к активной политической и общественной жизни привело к экспериментам в области формирования аппаратов управления на местах. Один из таких экспериментов получил название «коренизации». В частности, в феврале 1933 г. бюро Остяко-Вогульского окружкома ВКП(б) издало постановление – выделить Шурышкарский

¹³¹ См. Судьбы народов Обь-Иртышского Севера... №55. С. 123–124.

¹³² См. там же. №74. С. 169–170.

¹³³ См. там же. №76. С. 173.

район «в опытный район сплошной коренизации партийно-советских, профессиональных, кооперативных, комсомольских, торговых организаций. Выделить в аппаратах этих организаций на руководящую должность туземцев, оставив заместителями русских и зырян»¹³⁴.

В конце 1920-х – в 1930-е гг. был нанесен еще один удар по процессу этнической консолидации хантов. Началась борьба с «эксплуататорскими элементами»: зажиточными хантами и шаманами. Часть населения, объявленная «нетрудовыми элементами»: представители княжеских родов, зажиточные оленеводы, старшины и шаманы была вообще лишена избирательных прав, их ограничивали в использовании охотничьих, рыболовных и оленьих угодий. В 1930-е годы эта борьба особенно обострилась: ханты отказывались участвовать в выборах в местные органы управления (туземные советы) в тех случаях, когда им не удавалось избрать в них наиболее уважаемых людей, т.е. богатых соплеменников и шаманов. Вокруг перевыборов в сельсоветы порой разгоралась ожесточенная борьба. В частности, комитет партии Остяко-Вогульского округа докладывал на секретариате Уральского обкома ВКП(б) о выборах в сельсоветы, что «кулаки и шаманы собирали подписи бедняков и середняков о восстановлении их права голоса, рекомендовали себя в сельсоветы (Аган, Казым и др.)»¹³⁵. Стремясь сохранить родовые советы, зажиточные ханты агитировали соплеменников против организации советов по территориально-экономическому и национальному принципам. Пospешная советизация на территориях проживания хантов, принудительное обобществление средств производства, насильственная коллективизация, система налогообложения, не соответствующая возможностям и традициям хозяйства народов Севера, а также злоупотребления служебным положением работников местных партийных и советских органов порождало широкое недовольство мероприятиями Советской власти. Недовольство хантов резким вмешательством в их жизнь принимало различные формы: от пассивного неприятия до вооруженных выступлений, наиболее ярким из которых стало Казымское восстание.

Попытки хантов отстоять принципы традиционной жизни вызвали усиление репрессивных мер, которые проводились в общем русле политики, направленной на усиление классовой борьбы в стране. 1936–38 гг., знаменовались массовыми арестами с вынесением смертных приговоров. Приговоры обжалованию не подлежали и приводились в исполнение в предельно краткие сроки¹³⁶.

¹³⁴ См. Судьбы народов Обь-Иртышского Севера. №91. С. 204.

¹³⁵ См. там же. №92. С. 205.

¹³⁶ Прибыльский Ю.П. Загороднюк Н.И. Противники и жертвы тоталитарного режима // Обские угры. Материалы II Сибирского симпозиума «Культурное наследие народов Западной Сибири». (12–16 декабря, 1999 г., Тобольск). – Тобольск–Омск, 1999. С. 162–164.

Социалистические преобразования 40–50-х гг. стали решающими факторами разрушения и традиционного быта, и хозяйства хантов. Политика сселения в центральные усадьбы опустошила промысловые угодья, нарушила исконные хозяйственные связи. Попытки остановить сселение, сопровождавшееся разборкой, а иногда просто разрушением домов хантов порой встречала сопротивление, однако противостоять мощи государственного аппарата, активно вмешивающегося в жизнь, ханты уже не могли. Отдельные отказы хантов, даже членов или кандидатов в члены ВКП(б) селиться в указанные места, ломать свои дома и селиться в крупных населенных пунктах легко преодолевались активистами¹³⁷.

В 1950-х гг. начались первые постоянные лесозаготовительные работы в районах проживания хантов, и именно в это время были сведены кедровые леса в Сургутском районе. Значительная часть хантов была выселена с родовых территорий, где они проживали в сезонных селениях, в новые, нетрадиционные, поселки, построенные в 1950-х гг. в связи с переводом полуоседлых и кочевых хантов на оседлый образ жизни, укрупнением и реорганизацией хозяйств, ликвидацией мелких традиционных селений. Все население Югана, например, было решено переселить в поселки в юртах Тайлаковых, Тауровых, Каюковых, Киняминых и в Угуте. Жилище состояло из бревенчатого домика размером в 20–30 кв. м и участка в 9 соток¹³⁸. Эта практика привела к очередному сокращению этнической территории хантов, утрате возможности вести традиционный образ жизни и усилению процесса ассимиляции.

Начало интенсивного промышленного освоения Сибири поставило под угрозу родовые угодья хантов и возможность вести традиционный образ жизни. В условиях этой опасности начался новый этап подъема их национального самосознания. Процесс консолидации хантов в единый народ, происходивший под влиянием развития национальной государственности и национального движения в защиту своих территорий от промышленного освоения, ознаменовался возникновением в 1989 г. движения Спасение Югры. Одним из результатов деятельности общественных и политических организаций стало рассмотрение и принятие закона о родовых угодьях и, наконец, завершилось формирование государственности: согласно Конституции 1993 г. Ханты-Мансийский округ получил статус равноправного субъекта Российской Федерации.

Экономическое положение

Последствием революционных и военных потрясений в крае стало значительное ухудшение экономического положения народов, его населявших. Резкое сокращение поставок продовольствия, орудий промысла и

¹³⁷ Судьбы народов Обь-Иртышского Севера. №136. С. 294–295.

¹³⁸ См. Бахлыков П.С. Юганские ханты: история, быт, культура. Тюмень, 1996. С. 146.

охотничьих припасов, предметов первой необходимости, привело к катастрофическим явлениям: распространению голода, эпидемий и росту смертности. Борьба советских и партийных органов с «отсталостью» приводила к разрушению традиционного уклада жизни хантов. В советское время политика консервации социальных отношений была заменена политикой быстрее включения хантов в состав «развитых» народов.

В 1930 г. Комитет Севера провозгласил курс на сплошную коллективизацию бедняцко-средняцких хозяйств, а в отношении зажиточной части населения предполагалось ввести сельхозналог и побудить к самообложению. Кроме того, предполагалось рассмотреть возможности национализации принадлежащих кулацким хозяйствам оленьих стад. Эти мероприятия были направлены на ликвидацию «политического влияния эксплуататорских элементов»¹³⁹. В полном объеме политика «сплошной коллективизации и ликвидации кулачества как класса» была проведена только Березовской районной парторганизацией. В результате этого в течение 2 недель было коллективизировано свыше 90% «туземных хозяйств». В Кондинском районе бюро райкома партии также вынесло решение о ликвидации кулачества как класса. При этом обобществлению подлежало практически все имущество хантов, включая ловушки, лыжи, чумы и даже собаки. Однако недовольство со стороны хантов и волнения привели к тому, что окружной комитет партии вынужден был предпринять немедленные меры по исправлению «перегибов» в Березовском районе. Виновники, которые допустили эти перегибы, были привлечены к судебной ответственности, в частности председатель райисполкома Лопатин был осужден на 6 лет, зав. агенством Уралпушнина Шорин тоже осужден, секретарь партийного комитета Патраков был снят с работы. Постановление бюро Кондинского районного комитета партии на «ликвидацию кулачества как класса» было отменено. После этого, в 1932–33 гг. случаев проведения сплошной коллективизации и ликвидации кулачества как класса ни в одном районе округа уже не отмечалось¹⁴⁰.

В конце 1930-х гг., в связи с коллективизацией, начался очередной процесс перераспределения земельных, водных и промысловых ресурсов в пользу образованных колхозов за счет владений богатых родов. Поскольку изъятие земель вызвало протест хантов, бюро Ханты-Мансийского окружного комитета партии приняло в 1936 г. постановление об изъятии у богатых хантов – противников коллективизации в Сургутском районе, в особенности в Тром-Аганском национальном Совете, 1500 оленей. Одновременно хантов старались перевести на оседлый образ жизни. В 1935 г. в Ханты-Мансийском округе было основано уже 50 крупных поселков, в которые были принудительно сселены бывшие кочевники.

¹³⁹ См. Судьбы народов Обь-Иртышского Севера. №74. С. 169–170.

¹⁴⁰ ЦДОСО. Ф. 4. Оп. 12. Д. 79. Л. 171–172.

Помимо национализации практиковались и иные меры для реализации этой политики. В частности, постановлением Остяко-Вогульского окружкома от 26 мая 1932 г. была предложена высылка оседлого обрусевшего кулачества из советов и районов, где была проведена массовая коллективизация, на основании требований «колхозных и беднячно-среднячных масс». До утверждения этого постановления обкомом партии предполагалось обязать райкомы ВКП(б) «продолжать политику ограничения, изоляции и вытеснения кулачества в соответствии с ранее вынесенными решениями бюро»¹⁴¹. В ответ на местах развернулась кампания по выявлению в колхозах кулаков и шаманов. По неполным данным только за 1933 г. на территории проживания хантов и манси из колхозов «вычистили», т.е. исключили и, вероятно, арестовали с последующей конфискацией имущества «94 кулака и шамана и расхитителей соц.собственности 89 чел.»¹⁴².

В 1931–33 гг. недовольство коренного населения нововведениями особенно усилилось. Центром сопротивления новой власти и ее мероприятиям стал Казым. Основными требованиями хантов были: отмена твердых заданий по сдаче оленины, пушнины и рыбы, восстановление в правах зажиточных хантов и шаманов, отмена обязательного обучения детей в школах и закрытых интернатах, ликвидация Казымской культбазы и фактории Уралпушнины, которую устроили на священном для хантов месте – озере Нумто. В начале 1934 г. конфликт вылился в вооруженное восстание хантов. Казымский мятеж принял жесткие формы и был подавлен: 88 человек арестовано, 51 (в том числе 29 шаманов) – осужден¹⁴³. После изоляции наиболее авторитетных и состоятельных хантов процесс советизации пошел быстрее. К весне 1934 г. 77% детей было охвачено школой.

Индустриальное освоение сибирского региона 1950-е гг. и особенно развитие нефтегазового комплекса с середины 1960-х гг. привело к дальнейшему значительному сокращению и истощению охотничьих угодий, а в ряде районов и к их полному разрушению. Обследование территории Ханты-Мансийского автономного округа, проводившееся сотрудниками Сектора по изучению социалистического строительства у малых народов Севера Института этнологии и антропологии РАН (Институт этнографии АН СССР), в 1965 г. вскрыло сложности как материального, так и культурно-бытового положения хантов. В частности, З.П. Соколовой было отмечено, что уровень жизни коренного населения за последние несколько лет после реорганизации колхозов почти не улучшился»¹⁴⁴. Раскрывая

¹⁴¹ См. Судьбы народов Обь-Иртышского Севера. №87. С. 195.

¹⁴² ЦДОСО. Ф. 4. Оп. 12. Д. 79. Л. 176.

¹⁴³ Лезова С.В. Коллективизация на Казыме // Касум-Ёх. Материалы для обоснования проекта этнической статусной территории. Шадринск, 1993. С. 66–67.

¹⁴⁴ Соколова З.П. Отчет об экспедиционной работе мл. научного сотрудника сектора по изучению социалистического строительства у малых народов Севера З.П. Соколовой

этот тезис, она привела примеры реального значительного ухудшения положения северян: рост безработицы, особенно среди женского аборигенного населения, отсутствие развития личного хозяйства, рост количества безоленных хозяйств, уменьшение строительства и т.д. Учитывая время, в которое это заявление было сделано, даже в таком смягченном варианте оно представляется рискованным, и, вероятно, реалии жизни хантов и манси были настолько тяжелы, что исследователь сознательно шла на риск, чтобы привлечь внимание к проблемам народов Севера и убедить в необходимости принятия неотложных мер по их решению. Однако, как и в дальнейшем, государство лишь обеспечивало определенный, достаточно низкий, уровень жизни народов Севера. Дальнейшее освоение Севера, особенно в условиях разрушения государственных социальных программ, вместе с распадом СССР, еще более осложнил экономическое положение хантов и возможности вести традиционный образ жизни. Анализ этих процессов получил освещение в ряде работ¹⁴⁵.

Особенности развития образования и культуры

Установление Советской власти на севере Приобья означало резкое изменение политики в отношении коренных народов Сибири. В соответствии с идеологической установкой руководителей государства на построение социализма в СССР был принят курс на построение коммунистических производственных отношений у народов Севера, минуя все промежуточные стадии развития. Экономика хантов, столь долго находившаяся под влиянием консервативной политики русского правительства, не была готова к такому резкому повороту. Кроме того, «низкий» (по представлению русского населения) уровень развития экономики и социальных отношений хантов создавал питательную почву для идеи о необходимости помочь «неразвитым» народам подняться до уровня русских. В это время, вероятно, сложилось устойчивое представление о великих и малых

летом 1965 г. в Ханты-Мансийском национальном округе Тюменской области // Полевые исследования Института этнологии и антропологии РАН. 2002. – М.: Наука, 2004. С. 181.

¹⁴⁵ См.: Соколова З.П. Народы севера России в условиях экономической реформы и демократических преобразований // Народы Севера и Сибири в условиях экономических реформ и демократических преобразований. М., 1994. С. 16–50; Пивнева Е.А. Современная экономическая ситуация у коренных народов Западной Сибири (по материалам Березовского района Тюменской области // Народы Севера и Сибири в условиях экономических реформ и демократических преобразований. М., 1994. С. 64–88; Балалаева О., Уигет Э. Биосферный резерват как форма сохранения этнической культуры (на примере юганских хантов) // Исследования по прикладной и неотложной этнологии. Документ №118. М., 1998; Куриков В. М. Природопользование и охрана северных территорий в условиях рынка. Томск, 1998; Мартынова Е.П., Пивнева Е.А. Традиционное природопользование народов Северного Приобья (по материалам Ханты-Мансийского автономного округа) М., 2001; Современное положение и перспективы развития малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока. Независимый экспертный доклад. М., 2004.

народах, «старшем» и «младших братьях», которое в значительной степени определило отношения между русскими и хантами на многие десятилетия. Создавались органы и комитеты по содействию и защите малочисленных народностей Севера. Продолжилось активное вмешательство в этнические процессы у хантов, обусловленное стремлением быстрее включить их в структуры административного управления, партийные и комсомольские органы, навязать свой образ жизни. Постепенно ханты начали приспособляться и к этой новой политике, однако, когда активисты «просвещения» малочисленных народов пытались ускорить эти процессы, ханты оказывали сопротивление. Одним из самых ярких таких конфликтов явились события 1930-х гг. в районе озера Нумто.

Основными институтами в насаждении советских культурных ценностей стали культбазы. Казымская культбаза, построенная на р. Амня, притоке р. Казым, была, вероятно, одной из самых активных. На собраниях колхозников активистами подготавливались и проводились акции, направленные против «пережитков прошлого», а на самом деле против традиций и этических норм хантов. В частности, проводились собрания, на которых женщин провоцировали на отказ от традиции носить платки и закрывать лица от родственников по мужской линии. Организовывались массовые показательные стрижки кос у мужчин. Резкое вторжение в традиционный жизненный уклад чуждой идеологии и практики хозяйствования вызвало крайне негативное отношение хантов к начавшимся преобразованиям.

Большое значение в деле проведения социалистических преобразований придавалось образованию населения. Первые словники по отдельным диалектам хантов появились еще в XVIII в. В конце XIX в. священник И.Егоров подготовил первый букварь, однако задача введения всеобщего школьного образования была поставлена только в советское время.

В 1920-е гг. вновь оживляется работа по подготовке словарей и литературы на языках народов Севера. В 1924 г. на заседании секции Севера при Уралплане было принято решение о разработке словарей, алфавита и букварей и начале переговоров с Уралкнигой об их издании¹⁴⁶. В результате, уже в 1930 г. издается первый хантыйский букварь на обдорском говоре, подготовленный П.Е. Хатанзеевым, а в 1933 г. издается букварь Каргера на казымском говоре, на латинизированном алфавите. В 1936–37 гг. прошли конференции, обсуждавшие вопрос о переводе алфавитов народов Севера на русскую основу, в результате чего был принят кириллический алфавит с дополнительными знаками. Из-за значительных различий в диалектах, литература издавалась на четырех наиболее распространенных: ваховском, сургутском, казымском и шурышкарском. Однако идея создания единого хантыйского языка продолжала активно обсуждаться партийными руководителями, в результате чего в июне 1940 г. была проведена окружная

¹⁴⁶ Судьбы народов Обь-Иртышского Севера. №33. С. 83.

конференция с целью выбора литературного хантыйского языка. На ней было принято решение ввести единый литературный язык для всех групп хантов, положив в основу его разработки шеркальский говор среднеобского диалекта, на основании того, что он был «серединным»¹⁴⁷. Редакции районных и окружных газет должны были пропагандировать решения конференции, а Наркомпрос РСФСР направить научных работников в округ для создания учебников и методических пособий совместно с педагогами школ¹⁴⁸. В 1941 г. во всех районах округа при исполкомах райсоветов были созданы бригады переводчиков. Дополнительно к ним при политпросветшколе в Ханты-Мансийске была создана еще одна бригада, задачей которой был перевод массово-политической литературы. Авторы и переводчики, знающие разговорный язык, должны были собрать фольклорный материал, составить словники на материалах различных говоров и переработать существовавший букварь Сухотиной применительно к своему диалекту. Кроме того, члены окружной комиссии в 1940 г. провели обследование школ, в результате которого выявили, что художественная детская литература непонятна в наиболее северных школах Березовского района и школах Сургутского района. В ряде школ Сургутского района язык не преподавался, в школах Березовского и Микояновского районов преподавался, но с серьезными недостатками методического плана – грамматика не изучалась вовсе. Повсеместно отмечались недостаток методических разработок и слабая подготовка учителей¹⁴⁹. Широкому плану работ, намеченных комиссией по улучшению ситуации с литературой, переводами и обучением на хантыйском языке, не суждено было осуществиться в намеченные сроки в связи с началом Великой Отечественной войны.

В целом же отношения между хантами и русскими на протяжении всего периода существования Советской власти укладывались в схему отношения старший-младший, когда решения принимались старшим и являлись обязательными для младшего, старший при этом должен заботиться и нести ответственность за младшего. Поэтому создавались комитеты по оказанию помощи малочисленным народам Севера, школы-интернаты для детей хантов, разрабатывались меры по культурному подъему народов Севера и вовлечению их в социалистическое строительство.

Естественно, эти мероприятия, хотя и задуманные с благой целью, принесли неисчислимые беды хантам. Попытки перевести их на оседлый образ жизни и селить в новые крупные специально построенные поселки привели к нарушению системы традиционного хозяйства, резкому снижению поголовья оленей и, в итоге, уровня жизни хантов. Поэтому с 1950-х гг. Совет Министров СССР в очередной раз вынужден был

¹⁴⁷ Остяко-Вогульская правда. Ханты-Мансийск, 1940. 26 ноября. №273. С. 2.

¹⁴⁸ Судьбы народов Обь-Иртышского Севера... №132. С. 286.

¹⁴⁹ Там же. №135. С. 292.

развернуть политику усиления помощи народам Севера. Таким образом, чем больше старались помочь народам Севера, тем сильнее разрушали их традиционный образ жизни и способность адаптироваться к изменяющимся социально-экономическим обстоятельствам.

Интенсивное индустриальное освоение северных территорий, развитие лесной и рыбной промышленности, а затем и нефтегазового комплекса, приведшее к резкому сокращению территорий, приспособленных для традиционного образа жизни хантов. К середине 80-х гг. ситуация достигла той стадии, когда сохранение традиционного образа жизни хантов стало практически невозможным на значительной части территории их проживания. Изменения окружающей среды достигли той стадии, когда ханты уже не успевали приспособиться к ним, а конфликт между интересами развития нефтегазового комплекса и жизненными потребностями хантов достиг критической точки. Это вызвало подъем этнического самосознания хантов и начало активных попыток защитить свои интересы. Вероятно, самым ярким подтверждением роста активности стала совместная акция протеста хантов и ненцев против развития нефтегазового комплекса в Варьёгане. Другим признаком того, что ханты более не доверяют свою судьбу русским и не намерены полагаться на защиту «старшего брата», стало создание «Ассоциации спасения Югры» и стремление установить самостоятельные активные контакты с финно-угорскими народами в других государствах, политическими течениями и научными организациями.

Однако и отношение русского населения к хантам также начало претерпевать некоторые изменения. Прежде всего, в период перестройки в СССР появились первые сомнения в правильности национальной политики в отношении народов Севера. Правительство России вынуждено было признать свои ошибки в этой области, пойти на принятие законов о статусе малочисленных народов Севера, их правах на родовые угодья, сохранение традиционного образа жизни и духовной культуры. Конечно, для изменения отношений на бытовом уровне потребуется значительно больше времени, а также и соблюдение законов, уже принятых на уровне правительства.

Таким образом, история хантов в составе Русского государства определялась с одной стороны естественным развитием хантыйского общества, с другой стороны влиянием русской государственной, экономической и культурной систем. Одним из важных факторов, определивших судьбу народа, был тот, что ко времени начала колонизации процесс этнической консолидации и создания государственных структур у хантов не был завершен, и установление сибирской административной системы прервало его развитие. В дальнейшем вся система административного управления должна была маневрировать между необходимостью использовать элементы традиционного самоуправления и стремлением унифицировать формы управления в стране.

В области развития хозяйственной деятельности и экономики ханты испытали последствия, характерные для всех колониальных систем. Их хозяйственная деятельность была строго сориентирована на потребности экономического развития страны и жестко зависима от нее. Эта политика тормозила появление и развитие новых видов хозяйственной деятельности хантов, сужала возможности их включения в процесс развития товарно-денежных отношений в крае. Сокращение продуктивности добывающих промыслов в крае делало экономику хантов особенно уязвимой. Следствием утраты стабильности хозяйства с одной стороны и втягивания их в систему товарно-денежных отношений приводило к утрате угодий и, как следствие, сокращению этнической территории.

Политика жесткого администрирования в советское время еще более усилила контроль за хозяйственной деятельностью хантов и ее зависимость от экономики страны, программ дотаций и социальных пособий. Наконец, интенсивное индустриальное развитие с 1960-х гг. значительно сократило возможности ведения хантами традиционного хозяйства и образа жизни. Только введение законов о статусе малочисленных народов Севера и праве на родовые угодья предотвратило опасность полного изъятия земель из сферы традиционного землепользования.

Практика «патернализма», осуществлявшаяся русским, а затем и советским государством, в течение столетий подавляла развитие инициативы и ответственности, без которых сложно представить саму возможность успешного развития народа. Ослабление политики «патернализма» в конце 1980-х гг., экологический кризис в крае и разрушение советской социальной системы создали угрозу существованию хантов как этноса и одновременно условия для процесса активного этнокультурного возрождения.

Глава III. Религиозные традиции хантов: историко-феноменологический анализ

Как было показано во второй главе, процесс этнической консолидации хантов был осложнен рядом факторов. Прежде всего, этому препятствовало дисперсное расселение небольшими группами по притокам крупных рек и специфика ландшафта, на 50% состоящего из водных ресурсов, которые в летнее время препятствуют свободному передвижению на значительные расстояния вследствие заболоченности и пересыхания водных артерий. Кроме того, татарское завоевание и последующее русское завоевание с установлением системы административного управления нарушило естественный процесс складывания социальных и политических структур хантов. Большая часть хантйских княжеств утратила свою самостоятельность и позиции в качестве центров политического объединения. Часть из них при этом смогла сохранить определенное значение в качестве религиозных центров со своим набором культовых мест, куда ханты приходили в определенное время для совершения общественных молений и жертвоприношений в честь почитаемых божеств. С этого времени религиозное наследие стало фактором огромной значимости в процессе этнической консолидации народа.

Тесные межэтнические контакты с русским населением и коми зырянами, миссионерская деятельность русской православной церкви, политика государства в отношении религиозных традиций оказывали существенное влияние на религиозную жизнь хантов, что привело к значительным религиозным изменениям. Чтобы проследить эти изменения необходимо охарактеризовать феномен религиозных традиций хантов как таковой в различных районах их проживания и в различные временные периоды.

III.1. Религиозные традиции хантов: опыт классификации

Религиозные традиции – объект изучения, который с трудом поддается классификации, тем не менее, для удобства исследования была использована система, предложенная профессором религиоведения университета Санта-Барбары Нинианом Смартом¹. Описывая религиозные традиции народов мира, он выделил несколько ключевых проявлений (manifestations) религии: ритуал, мифологию, доктрину, этику и социальную организацию. Вместе с тем, не все эти аспекты в равной степени представлены в религиозных традициях хантов. Трудно, например, говорить о доктрине при отсутствии развитой теологии, для появления которой необходима письменная традиция, чего у хантов не было практически до

¹ Smart N. The Religious experience. Fourth Edition. New York. Macmillan Publishing Company. 1991. P. 6.

середины XX в. Кроме того, задачей данного исследования является изучение религиозных традиций в процессе их изменения на основе анализа различных типов источников в различные исторические периоды. Они, в свою очередь, характеризуются тем, что за исключением сведений, полученных в XX в., как правило, отражают только те явления, которые были замечены наблюдателями, то есть отдельные феномены. Поэтому, исходя из возможностей источников, логичным представляется выявление и анализ отдельных феноменов религиозных традиций хантов в рамках, предложенных Н. Смартом «манифестаций», которые фиксировались наблюдателями на протяжении всего исследуемого периода². При этом доктринальную манифестацию религиозных традиций системы Н. Смартта логично заменить на феномен почитания хантами многочисленных божеств и духов (*лонгх* на восточно-хантыйском диалекте) или «культовую манифестацию». Характеристика основных проявлений религиозных традиций дается нами на основании комплекса описаний, сделанных этнографами во время непосредственного наблюдения феномена.

Культовая манифестация

Многие исследователи обращали внимание на то, что у хантов существовало представление о трехчастной вертикальной модели мира, в которой каждый из миров: верхний, средний и нижний населены многочисленными духами и богами различной степени значимости. Некоторые из них воспринимались как доброжелательные по отношению к человеку, другие нейтральные или недоброжелательные. Со всеми необходимо было установить хорошие отношения с тем, чтобы заручиться поддержкой от одних и предотвратить негативные последствия возможных действий других.

Вплоть до настоящего времени ханты, ведущие традиционный образ жизни, почитают определенных духов, которые считаются их персональными покровителями. Связь между человеком и духом определяется во время специального обряда, проводимого вскоре после рождения человека, и актуализируется каждый раз, когда возникает необходимость в уточнении или коррекции характера этих отношений. Каждый человек имеет одного или нескольких духов-защитников.

Другая категория духов, почитаемых целыми группами хантов, – это *лонгхи* – хозяева отдельных речных бассейнов. Духам-покровителям крупных рек – притоков Оби поклоняются все ханты. Существует также представление о верховном божестве *Торуме* (=Нуми-Торуме) и членах его семьи, которые почитаются всеми хантами, родственными им манси и соседями ненцами.

Значительное место в религиозных традициях хантов занимает культ мертвых. Каждый умерший, по представлению хантов, превращался

² В данном контексте слово «манифестация» используется как синоним слова «проявление».

в духа, требовавшего от живых подношений пищей и подарками³. Современные ханты практикуют целую серию ритуальных действий, обращенных к умершему.

Повсеместно распространен культ медведя. Ему посвящаются специальные медвежьи праздники (игрища, пляски), подробно описанные практически всеми исследователями, посещавшими районы расселения хантов. Известными центрами проведения медвежьих игрищ в прошлом являлись Вежакоры и Теги. Праздники организовывались семьями, которым посчастливилось добыть медведя, они собирали всех жителей поселка, иногда приглашались и гости из отдаленных селений. Праздник продолжался несколько дней, во время которых исполнялись знаменитые медвежьи песни и тематические танцы, разыгрывались сценки из жизни, устраивалась праздничная трапеза. В настоящее время действия в связи с добычей медведя в большинстве случаев ограничиваются праздничной трапезой, молитвой, сохранением шкуры медведя с головой и лапами. Практически каждая семья имеет такой объект почитания на священной полке, в специальных нартах или амбаре.

Ритуальная манифестация

Каждый из *лонгхов* (духов и богов), почитавшихся хантами, требовал особого отношения к себе в форме приношений или жертвоприношений. На протяжении многих веков ханты выработали оптимальные формы и правила выживания в суровых условиях северных широт, которые определяли почти все аспекты поведения человека. И даже незначительное нарушение этих правил могло привести к трагическим последствиям. Таким образом, всю свою жизнь человек вынужден был выполнять многочисленные правила и ритуалы. Используя классификацию, предложенную профессором религиоведения университета г. Бергена Х. Рюдвингом, ритуалы условно можно разделить на три основные группы по степени повторяемости (регулярности) и предсказуемости их исполнения⁴.

I. Календарные ритуалы проводятся регулярно и в определенное время года, то есть являются повторяемыми и предсказуемыми.

II. Переходные ритуалы проводятся по мере достижения определенного социального статуса или свершения жизненного цикла, например: рождение, женитьба, смерть. Эта группа ритуалов отличается от календарных тем, что они, хотя и предсказуемы, тем не менее, не являются регулярными, повторяемыми.

III. Кризисные ритуалы, как правило, связаны с попыткой преодолеть какое-либо несчастье: болезнь, эпизоотию, неудачи в промысле. Ритуалы

³ Соколова З.П. Ханты // Народы России. Энциклопедия. М., 1994. С. 383; Лукина Н.В. Предисловие // Мифы, предания, сказки хантов и манси. М., 1990. С. 22–24.

⁴ Rydving H. The end of Drum-Time. Religious Change among the Lule Saami, 1670s–1740s. Uppsala, 1993. P. 95–96.

этого типа являются повторяемыми, но не предсказуемыми. По количеству участников можно разделить ритуалы на личные, семейные и общественные. Кроме того, они различаются и по месту проведения: в границах дома (включая само жилое помещение и территорию вокруг него), на священном месте вне дома, наконец, в любом месте, где находится человек, нуждающийся в проведении ритуала.

Основная часть ритуалов, проводимых хантами, состоит из молитвы (общественной, семейной, индивидуальной) и жертвоприношения (как правило, оленя, лошади или более мелкого животного) или подношения отреза материи, пищевых продуктов, денег, небольших подарков в менее серьезных случаях.

Мифологическая манифестация

В богатой хантыйской мифологии существовало, а под влиянием христианизации усилилось представление о триаде главных божеств: Торуме, его жене (или сестре) *Калтац* (=Калтась) и их младшем сыне *Мир-Вантты-Ху*⁵. Современная космогония хантов включает сюжеты о нескольких поколениях божеств: *Торуме*-отце, его сыновьях и внуках, каждый из которых имеет соответствующую его положению в этой структуре сферу влияния и степень ответственности. В этой иерархии каждое поколение богов соответствует определенному уровню физического ландшафта⁶. Мифологический аспект религии проявлялся и в существовании огромного количества священных мест, почитаемых хантами, каждое из которых было связано с определенным *лонгхом*, его местопребыванием, сюжетом из его жизни, реальным событием из истории самих хантов. Таким образом, ландшафт и отдельные его объекты связывают современную жизнь хантов с их прошлым как реальным, так и мифологическим. На территории священных мест может находиться амбарчик с изображением божества и разнообразными прикладами, а может и не быть ничего, кроме необычной формы природного или ландшафтного объекта и костровища, свидетельствующего о регулярно проводимом ритуале почитания *лонгха*. К числу ритуальных предписаний поведения на священном месте относятся запреты на хозяйственную и промысловую деятельность. На их территории запрещается рыбачить, охотиться, рубить дрова, собирать ягоды.

Этическая манифестация

Религиозные традиции играют огромную роль и в формировании этических норм в обществе. Одним из важнейших правил в жизни хантов,

⁵ См. Кулемзин В.М., Лукина Н.В. Знакомьтесь: ханты... С. 100; Лукина Н.В. Предисловие... С. 14–15; Соколова З.П. Ханты...С. 383; Головнев А.В. Говорящие культуры... С. 528–558.

⁶ Очерки истории традиционного землепользования хантов. (Материалы к атласу). Екатеринбург, 2002. С. 151.

продолжающих жить традиционным образом, остается соблюдение многочисленных предписаний и ритуалов. Эти правила, по представлениям хантов, должны защитить человека от неприятностей, гарантировать здоровье, удачу и счастье. Они регулируют отношения человека с природой, с другими людьми и богами через развитую систему запретов. Ограничения, особенно многочисленные для женщин, достигших фертильного возраста, помогали регулировать отношения в общине и семье⁷. Согласно данным фольклора, боги не только передали людям этические нормы, но они наблюдают за тем, как эти нормы соблюдаются, и могут наказать как нарушителя, так и членов его семьи.

Социальная манифестация

Религиозные традиции имеют большое значение для функционирования общества как определенного коллектива людей. Общественные ритуалы – моления и жертвоприношения в священных местах – собирали всех членов коллектива вместе. Система оповещения участников способствовала развитию связей и коммуникаций между людьми, жившими в отдельных местах. Во время сборов для молений очень часто принимались решения по жизненно важным вопросам.

Медвежьи праздники также традиционно играли важную интегрирующую роль в жизни коллектива. Любые проявления асоциального поведения – воровство, жадность, трусость, хвастовство, пьянство – публично высмеивались во время медвежьих игрищ, в то время как храбрость, ловкость, мастерство восхвалялись. Короткие сценки, разыгрываемые участниками представления, в которых имитировалось поведение члена коллектива, замеченного в каких-нибудь проступках или слабостях, было обязательной частью программы праздника, и для зрителей было всегда понятно, кого именно представляли в сценке. Половозрастное разделение во время игрищ, и особенно в период их подготовки, способствовало более глубокой социализации каждого члена коллектива.

Роль религиозных лидеров разных уровней («шаманов» и «шайтанщиков» в русских письменных источниках) определялась их способностью к целительству, предвидению, посредничеству между миром людей и миром духов. Шаманы часто принимали важные решения, созывали людей на общественные ритуалы, помнили правила организации и детали проведения ритуалов, обычаи и весь комплекс этических норм. Они играли огромную роль в процессе сохранения и передачи этнического знания и опыта данной группы из поколения в поколение, помогали своим сородичам сохранять традиционный образ жизни.

⁷ См. Песикова А.С. Этика поведения этнографа на стойбище // Сб. науч. трудов Сургутского гос. ун-та. Вып. 3. Гуманитарные науки. Сургут, 1997. С. 217–225; Лапина М.А. Этика и этикет хантов. Томск, 1998.

Таким образом, на основании даже краткого обзора религиозных традиций хантов можно утверждать, что все они были направлены на формирование и укрепление этнического самосознания хантов на разных уровнях: от общехантыйского до семейного. Наиболее четко религиозные традиции проявлялись через систему культовой манифестации, ритуальной практики и институт шаманства. Именно эти проявления религиозной жизни хантов, как правило, наиболее часто и детально представлены в источниках разных по времени и месту происхождения.

Одной из характерных черт описаний религиозных традиций хантов было то, что зафиксированные в разных местах, среди разных групп хантов и в разное время, традиции автоматически распространялись на всех хантов во все времена. Безусловно, существовали и продолжают существовать универсальные черты религиозных традиций, характерных для всех групп. Тем не менее, различия между отдельными группами хантов довольно велики, на что одной из первых обратила внимание З.П. Соколова⁸. На основе анализа различий в языке и соблюдении эндогамии ею было предложено деление хантов на три этнографические группы: северную, южную и восточную⁹. Вместе с тем, как справедливо отметила Е.П. Мартынова, «критерии определения подразделений этноса наряду с языком и эндогамией включают и другие признаки: культуру, этногрупповую психологию, самосознание»¹⁰. В результате проведенного исследования ею были выделены по совокупности явлений и элементов хозяйственной, социокультурной характеристики хантов, с учетом самосознания, этнических связей и брачных демов конца XVIII в. пять этнографических ареалов: Прииртышский, Кодский, Нижнеобский, Юганско-Пимский и Аганский¹¹. Вместе с тем исследователь отметила, что разделение этнической территории хантов на пять ареалов, выделенных по совокупности этнографических признаков, не противоречит принятому в литературе делению хантов на три этнографические группы, основанному преимущественно на особенностях языка¹².

Имея в виду безусловную важность вышеизложенных соображений этнографического характера, представляется не менее существенным, особенно для более позднего периода – XIX в., учет поездного распределения, установленного русской администрацией в Сибири. Тем более, что

⁸ См.: Соколова З.П. Эндогамный ареал и этническая группа (на материалах хантов и манси). М., 1990. С. 27.

⁹ Она же. О сложении этнографических и территориальных групп у обских угров // Проблемы этногенеза народов Сибири и Дальнего Востока. Тез. док. Новосибирск, 1973. С. 123; Она же. К вопросу о формировании этнографических и территориальных групп обских угров // Этногенез и этническая история народов Севера. М. 1975. С. 201, 202.

¹⁰ Мартынова Е.П. Очерки истории и культуры хантов. М., 1998. С. 5.

¹¹ Там же. С. 6.

¹² Там же. С. 204–205.

хотя и в определенном приближении три основные группы хантов оказались в сфере влияния трех уездов Северо-Западной Сибири: Тобольского, Березовского и Сургутского. Особенности развития и управления в каждом из уездов не могли не оказать определенное влияние на развитие экономических, социальных и религиозных изменений у хантов. Чтобы проследить реальные изменения у различных групп, необходимо четко картографировать те или иные традиции и время их фиксации, а это находилось в компетенции уездной администрации. Поэтому, для удобства изложения материала и возможности осуществления сравнительного анализа не только во времени, но и в пространстве, он распределен в тех случаях, когда это возможно, по трем основным территориям, соответствующим северной группе (Березовский уезд), восточной группе (Сургутский уезд) и южной группе (Тобольский уезд).

III.2. Религиозные традиции хантов в XVII–XX вв.: опыт реконструкции

Религиозные традиции хантов, как и религиозные традиции любого народа, не являлись чем-то неизменным. Более того, они могли иметь определенные различия у разных групп, проживавших на разных территориях. Наконец, имеющиеся источники являются лишь отражением реального феномена с разной степенью приближения, которые дают возможность *реконструировать* религиозные традиции. Поэтому в данном разделе речь идет только о попытке реконструкции религиозных традиций в разные периоды времени у различных групп хантов, используя возможно большее количество разнообразных источников.

Религиозные традиции хантов в XVII–XVIII вв.

Группа источников, содержащих сведения о религиозных традициях хантов в XVII–XVIII вв., представлена материалами делопроизводства и описаниями, составленными офицерами, находящимися в Сибири на службе или в ссылке, а также миссионерами. Значительный вклад в процесс накопления данных по религиозным традициям хантов этого периода внесли описания, созданные участниками миссионерских экспедиций к хантам в начале XVIII в. Йоганном Мюллером и Григорием Новицким. Й. Мюллер оставил подробное описание того, что увидел во время посещения хантов в 1712 г., записи Г. Новицкого были составлены на основании его впечатлений 1713–1715 гг. Помимо этих работ сведения о религиозных традициях хантов содержатся в описаниях и дневниковых записях, оставленных пленными шведами, сосланными в Сибирь в 1712–1721 гг. Несмотря на то, что сведения были собраны в первой четверти XVIII в. они, безусловно, могут быть использованы для реконструкции религиозных традиций хантов в более ранний и более поздний периоды. Причиной такого допущения является тот факт, что религиозные традиции

являются довольно консервативным элементом культуры, и на их изменение обычно уходит длительный период времени. Поэтому в данном разделе сознательно использована информация, содержащаяся также в документах конца XVIII в., как в этнографических описаниях, так и делопроизводственных материалах. Безусловно, все эти источники возникли вне среды самих хантов, однако зачастую они содержали пересказ мнений и высказываний хантов, что значительно увеличивает их ценность и степень достоверности.

Березовский уезд

Восстановить религиозные традиции хантов Березовского уезда достаточно сложно, поскольку этнографических описаний, датированных XVII – началом XVIII вв. по этой территории неизвестно, за исключением тех фрагментарных (сделанных во время пребывания миссии в северных районах) сведений, которые содержатся в работах Г. Новицкого и Й. Мюллера. Таким образом, наиболее информативными источниками оказываются материалы делопроизводства XVII в. и те, которые возникли в процессе борьбы священников и представителей местной администрации с религиозными традициями хантов после проведения массового крещения, начиная с первой четверти XVIII в. Их дополняет информация, содержащаяся в описании конца XVIII в., собранная В.Ф. Зуевым.

Культовая манифестация

На основании доносов, поступавших архиепископу Тобольскому и Сибирскому Макарию, можно утверждать, что ханты Березовского уезда поклонялись многочисленным божествам. Часть из них, вероятно, имела общественное значение, другие являлись духами-покровителями отдельных семей и членов коллектива. В частности, в 1634 г. Тобольский сын боярский Григорий заявил о том, что березовские ханты «шайтаном моляца» и «свои шайтаны себе делают»¹³. В том же 1634 г. хант Березовского уезда Григорий Ваюсов был обвинен в том, что он, живя в юртах вместе со своими соплеменниками, вернулся к нехристианской религиозной практике и поклонялся вместе с ними местным божествам. Изображение домашнего духа-покровителя Григорий Ваюсов содержал в своем доме и тоже почитал. Помимо этого, Григорий сам изготавливал изображения божеств не только для себя, но и для других хантов. В доносе об этом сообщалось: что новокрещеный Григорий Ваюсов, «живучи в юртах, остяком делает шайтаны и у себя в юрте держит, и по первой своей вере им кланяется»¹⁴. Кодский князь Игичей Алачев, его сын – Михаил и внук – князь Дмитрий также были обвинены в 1634 г. в поклонении своим божествам¹⁵.

¹³ РГАДА. Ф. 833. Оп. 1. Д. 1. Л. 1.

¹⁴ РГАДА. Ф. 214. Оп. 3. Ст. 36. Л. 22–23.

¹⁵ РГАДА. Ф. 214. Оп. 3. Ст. 400. Л. 220–221 об.

Важное священное место хантов общественного значения находилось в «Шорковых юртах», вероятно, городок Шоркар. Его описание было составлено участником православной миссии Г. Новицким. Это было деревянное антропоморфное изображение с серебряным лицом: «кумир изсечен от древа в подобие человеке, сребрено имеющ лице». Судя по сообщению участников миссии, Шоркарское божество обладало даром предвидения, предсказав появление миссионеров и призвав людей отстоять верования своих предков, не дать разрушить священное изображение¹⁶.

Даже приняв крещение, многие ханты продолжали придерживаться традиционной религиозной практики, доносы о которой позволяют реконструировать существовавшие до принятия христианства традиции. Например, в 1723 г. в Шайтанчиковых юртах Шоркальского городка Березовского уезда было обнаружено священное место с изображением божества, в честь которого ханты совершали жертвоприношения. В частности, священник Покровской церкви Самаровского яма Герасим Иванов сообщал архиепископу о том, что в 1723 г., в феврале, он, объезжая заказ по архиерейскому указу, остановился в Шайтанчиковых юртах, новокрещеные ханты которых сообщили ему о своем возвращении к прежним религиозным традициям. По словам заказчика, ханты говорили, «что они все остяки, забыв заповедь Божию и покинув православную христианскую католическую веру греческого исповедания, по прежней своей остяцкой вере приносили жертву бездушному кумиру, который кумир повезен в Тобольск в явное обличение»¹⁷.

Значительное количество изображений божеств было изъято в 1723 г. в Ныльдызянских (возможно Калтысьянских), Нарыкарских, Вежакарских, Суренских юртах, Естыльской волости, Шамашских юртах, Васпукольской волости, Шайтанчиковых, Шеркальских и Миткинских юртах уезда¹⁸.

В 1745 и 1746 гг. 23 новокрещеных ханта Нагакарского и Шеркальского городков, мужчины и женщины, были обвинены в «связи с дьяволом», так обычно квалифицировалось поклонение хантов своим божествам-

¹⁶ См. Новицкий Г. Краткое описание о народе остячком. Новосибирск, 1941. С. 72; Muller J.B. The Manners and Customs of the Ostiacks, A nation that extends to the frigid Zone; How they were, in the Year 1712, converted from Paganism to the Christian Religion of the Grecian Confession. With some curious remarks on the Kingdom of Siberia, and the Streights of Nassau or Waigats. Described by John Bergard Müller, a Swedish Captain of Dragoons, in the Captivity: and sent by him to Petersburg the 12th of December 1716. // Weber F.C. The present state of Russia being an account of the government of that country, with civil and ecclesiastical; of the Czar's forces by sea and land, the regulation of his finances, the several methods he use of to civilize his people and improve the country, his transactions with several eastern princes, and what happened most remarkable at his court, particularly in relation to the late czarewitz, from the year 1714, to 1720. Translated from the High-Dutch. 1st ed. London, W. Taylor, 1722–23. P. 91.

¹⁷ РГИА. Ф. 796. Оп. 6. Д. 2. Л. 23.

¹⁸ См. Огрызко И.И. Христианизация народов Тобольского Севера в XVIII в. М., 1941. С. 75.

покровителям. Вероятно, это было общественное жертвоприношение, собравшее многочисленную группу. По сведениям, поступавшим от священников, «в Нарымском уезде и по Обе реке, и до Березова» многие, оставив православную веру, возвращались к своим традиционным религиозным практикам.

Согласно статистике, предоставленной митрополитом Тобольским Сильвестром, в 1751 г. в результате проведенного следствия, «более 500 человек... в содержании у себя идолов признались». Однако после того как им было обещано, что телесных наказаний за добровольную сдачу божеств для сжигания не последует, все они согласились принести их в Березово¹⁹.

В 1758 г. новокрещенные ханты Мозямских юрт Казымской волости Березовского уезда признались в том, что совершали коллективное жертвоприношение своим божествам, как и прежде. Более того, 17 новокрещенных хантов этих юрт были осуждены за совершение жертвоприношения оленями богу, изображением которого служила сабля. При этом оказалось, что сами новокрещенные не только не имели представления, какому богу они должны были молиться, являясь христианами, но и имен своих не знали. Подобные же сообщения поступали и из Куноватской волости. Приведенные на допрос в Березов ханты сознавались в том, что они придерживались своих традиций с самого крещения их митрополитом Филофеем Лещинским и не прерывали их соблюдение. В то же время, когда появлялись священники или православные, которые могли донести на них властям, они для вида в их присутствии крестились и иконам поклонялись²⁰.

В 1763 г. новокрещенные ханты Нарыкарских юрт были обвинены в принесении лошади в жертву божеству на берегу Оби, за что один из них был сослан в Кондинский монастырь в работы на три года²¹. В деле Тобольской духовной консистории, заведенном в 1772 г., содержатся сведения о действовавшем в Ляпинской волости Березовского уезда священном месте, на котором находились богатые приклады: в том числе серебро: «очелник шириною в два пальца, длиною с поларшина..., десять подносцев, более сорока перстней. Ложка, четыре пары с половиной серег с большим кольцами, денег серебряных два рубли двадцать пять копеек». В числе других прикладов здесь находились зипун, сарафан. Рубаха, шапка с опушкой собольей, 50 аршин холста, бобровая шкура, чашка, 5 опоясков и оленьи шкуры²².

¹⁹ См. Огрызко И.И. Христианизация народов Тобольского Севера... С. 76, 99.

²⁰ Там же. С. 76–77.

²¹ Там же. С. 114.

²² Там же. С. 119.

Новокрещенные ханты Шайтанщиковых юрт и Васпукольской волости, всего 10 человек, признались самаровскому заказчику в том, что все новокрещенные ханты Обдорских городков и поселков вверх по Иртышу продолжали и после крещения совершать жертвоприношения своему божееству, которого тайно хранили в юртах²³.

Одним из самых почитаемых всеми хантами («Почитаемый во всем роде остяцком бог и славной изо всех идол») было божеество, священное место которого находилось в Воксарковых юртах (вероятно, *Охсыргорт* – Е.Г.) приблизительно в 75 км ниже Обдорска²⁴. К нему съезжалось большое количество людей на поклонение и совершалось жертвоприношение. В.Ф. Зуев смог составить описание священного места и того, что на нем находилось в 1771–72 гг. Это были два антропоморфных изображения мужчины и женщины, которые находились в укромном месте в лесу в специально сделанных лабазах («стоят в лесу, в маленьких, нарочно сделанных теремках»). Обе фигуры были в хантыйском одеянии. В.Ф. Зуев так описал их внешний вид: «сколько возможно, по остяцкому обыкновению, великолепно убраны со всем остяцким одеянием..., одеты в суконные малицы, всякими литыми оловянными, медными, железными фигурками снабженные, в пимах, и на голове венцы серебряные». Этим божеествам приносили приклады, в основном металлические изделия, утварь и табак, которых ко времени визита В.Ф. Зуева набралось достаточно много («вкруг них наложено довольно всяких домовых вещей, как чашек, ложек, ножей, рог с табаком безотлучно бывает и прочее»)²⁵. Дерево, возле которого находилось изображение божеества, было увешано отрезами сукна, китайки и других тканей, обвито поверху жостью, и к нему был привязан маленький колокольчик, который звенел на ветру. Здесь же были развешены луки со стрелами и шкуры принесенных в жертву оленей²⁶.

Помимо божееств, почитали еще горы, особенно необычной формы («коих ужасаются или какую отменность видят от прочих»), и деревья. Формой почитания таких объектов была стрельба из лука («таким отдают почтение из луков стрельбою в какое-нибудь, также особенное, дерево»)²⁷.

Ритуальная манифестация

Согласно сведениям, поступавшим к архиепископу Тобольскому Макарию, ханты Березовского уезда в середине XVII в. проводили общест-

²³ См. Огрызко И.И. Христианизация народов Тобольского Севера... С. 111–112.

²⁴ В оригинальном тексте источника указано расстояние в верстах, переведенное в километры из расчета 1 верста = 1,0668 км. В дальнейшем также будет использоваться современная система мер.

²⁵ Зуев В.Ф. Материалы по этнографии Сибири XVIII в. М.–Л., 1947. С. 41.

²⁶ Там же. С. 41–42.

²⁷ Там же. С. 40.

венные моления многочисленным божествам – покровителям, известным по русским источникам как «шайтаны», и изготовляли собственных духов-покровителей. Во время молений, на которые съезжались с женами и детьми даже крещеные ханты из Березова, совершалась коллективная трапеза. В упоминавшемся уже доносе Тобольского сына боярского Григория говорилось о том, что Березовские некрещеные ханты («иноземцы оstattские люди») сообщили воеводе Алексею Афонасьевичу Плещееву, будто крещеные ханты приезжают к ним в юрты с женами и детьми и, живя с ними, участвуют во всех традиционных ритуалах («пьют и едят с ними всякую скаредную яству заедино ж и крестьянскую веру отбивают и шайтаном их моляца и свои шайтаны себе делают и бога забывают и всякое богомерзское дело делают»²⁸).

Ханты Березовского уезда поклонялись божествам, изображение которых, порой антропоморфные («инно мало-мало человеку подобному, инно и совсем не сообразующему»), изготавливали из дерева. Иногда в качестве изображения могла служить какая-нибудь вещь, купленная у русских («коробки, ящики, ножи и прочие мелочи»). Основной формой ритуальных действий были моления («кланяются, почитают и в случае нужды просят его со умилением»).

Общественные моления с жертвоприношениями совершались хантами в Шайтанчиковых юртах Березовского уезда вплоть до 1723 г.²⁹ О поклонении «шайтанам» и коллективных жертвоприношениях, совершаемых хантами Березовского уезда, сообщал иеромонах Кондинского монастыря Зиновий. Все обнаруженные изображения (по подсчетам И.И. Огрызко – более 1500) были сожжены³⁰.

В 1725 г. надзирателю Кириллу Берху поступил донос некоей новокрещеной Марины на своих новокрещеных пасынков о том, что они в Ендырской протоке продолжали совершать ежегодные жертвоприношения своим божествам «держали при себе шайтанов в потаях и на всякой де год пред теми кумирами бьют по две лошади». Божество, которому поклонялись ханты во главе с Григорием Айдой, было вывезено в Березов в коробке в том виде, в каком и хранилось, обернутое кусками материи. В документе содержалось и его описание: «...кумирец небольшой деревянной с личинкою железной»³¹.

Согласно сообщению березовского заказчика Максимова в 1746 г. в Березовском уезде было найдено на разных священных местах более 100 деревянных изображений со следами недавних жертвоприношений – оленьими шкурами. Часть из них (165 штук) была сожжена, остальные

²⁸ РГАДА. Ф. 833. Оп. 1. Д. 1. Л. 1.

²⁹ РГИА. Ф. 796. Оп. 6. Д. 2. Л. 23.

³⁰ См. Огрызко И.И. Христианизация народов Тобольского Севера... С. 75.

³¹ Там же. С. 89.

использованы для ведения следствия против хантов³². Обдорские ханты Березовского уезда также совершали жертвоприношения, при этом лошади оставались наиболее предпочтительными для этих целей животными. Поскольку сами ханты лошадей не разводили, то они вынуждены были их покупать. В том числе и у новокрещеных соплеменников. Так в 1741 г. обдорские ханты Егорка Абакин и Севка Зайкин ездили к новорещеным хантам Чалкиных юрт Подгородной волости, находившейся всего в 25–27 километрах от Березова и купили у крещеных хантов Алексея Игнашкина и Никиты Легомова «заведомо на убиение в жертву сатане двух жеребенков»³³. Следствие, проведенное Березовским духовным заказом в 1754 г., выявило факты содержания священных мест и совершения коллективных жертвоприношений новокрещеными хантами Нангакарского и Шоркарского городков. В возвращении к нехристианской религиозной практике было обвинено более 60 человек³⁴.

Кроме того, в 1754 г. публичному наказанию были подвергнуты новокрещеные ханты Куноватской и Ляпинской волостей за «учиненные их противные по восприятию святого крещения вере христианской непорядки яко то за держание ими шайтанов, коим по прежнему своему безбожному злочестию на разных молбищах единодушно всегда сатане жертву приносили и оленей на тех молбищах тому сатане в жертву отдавали и приноси от них по своему легкомыслию душевредному и проклятому суеверию в надежде получить нечаянного на ползу здравия»³⁵.

Боги-покровители семьи, по сообщению современников, имелись в каждом доме. Это могли быть деревянные антропоморфные изображения, но необязательно. По сообщению В.Ф. Зуева: «В каждом чуму имеется рукотворенный бог в образ человека, маленькой, сделанной, инде коробка, инде палочка или дубинка, а инде и кляпышек или клин деревянной»³⁶. Божество-покровитель семьи находилось на почетном месте (в переднем углу), перед ним стоял ящик с прикладами. Поклонение совершалось в форме приношения подарков, «кормлений», «угощения» табаком («пред собою имеет ящик, куда обещанные ему кладут подарки; каждой день от кушанья помазываются его губы, а между прочим имеет при себе большой рог с табаком, чтоб нюхал и отлеп (таловые мягкие стружки), чтоб затыкал ноздри и утирался»)³⁷. Каждый член семьи имел своих богов-покровителей, а иногда и нескольких, которых почитал, делая им приклады или совершая приношения.

³² Огрызко И.И. Христианизация народов Тобольского Севера... С. 76.

³³ РГАДА. Ф. 462. Оп. 1. Д. 42. Л. 1.

³⁴ Там же. Л. 3, 3об.

³⁵ Там же. Л. 3об., 4.

³⁶ Зуев В.Ф. Материалы по этнографии... С. 41.

³⁷ Там же.

В качестве прикладов использовалась пойманная рыба, пушнина, продукты питания, одежда, специально сшитая для такого случая, оружие, предметы домашнего обихода, водка, табак³⁸. В качестве жертвы использовался олень, специально посвященный божеству, шкуру которого вывешивали на священном месте. Ритуальные действия включали поклоны, «угощение» божества путем смазывания кровью или жиром жертвенного животного его губ, молитвы, приветствия, танцы, «одаривание» божества предметами одежды, свист, «проводы» со стрельбой из луков, «наказание» в случае плохой помощи³⁹. Жертвоприношения совершались перед началом промыслов и в случае болезней⁴⁰.

Интересным явлением ритуальной практики хантов Березовского уезда было то, что в случае если дух-покровитель не исполнял требований, его могли «наказать». Во второй половине XVIII в. В.Ф. Зуевым были зафиксированы случаи «наказания» хантами своих божеств, если кто-то не был удовлетворен результатом моления. Исследователь описывал это так: «...он его (духа-покровителя – Е.Г.) рубит, бьет, увечит и всячески мучит за то, что не подал ему помощи»⁴¹.

Мифологическая манифестация

К сожалению, информации, содержащей сведения о мифологии, на основании изученных источников выявить не удалось. Однако само существование божеств и поклонения им со стороны хантов, регулярность жертвоприношений, степень распространения традиции и соблюдение ее даже в условиях реальной угрозы со стороны властей позволяют предположить наличие развитых, устоявшихся и широко распространенных среди хантов представлений о сверхъестественном.

Этическая манифестация

Сам факт широкого распространения ритуальной практики на территории Березовского уезда, вариативность форм ритуального поведения в отношении различных божеств, свидетельствовала о развитии этической системы, требовавшей такого поведения. Насколько сильна была традиция, говорит тот факт, что приняв крещение, ханты все-таки продолжали соблюдать предписанные ритуальные действия. Традиции, связанные с похоронным обрядом, включали в себя обычай изготавливать изображение умершего, отдавать ему почести, обращаться в случае необходимости получить помощь, правда, лишь в том случае, если это был в чем-то выдающийся человек («после умерших некаких славных ворожеев или богатых,

³⁸ См. Зуев В.Ф. Материалы по этнографии... С. 40–41, 47–49.

³⁹ См. Там же. С. 40, 47–48.

⁴⁰ См. Там же. С. 49.

⁴¹ См. Там же. С. 40.

или какими особливими делами прославившихся»)⁴². В случае смерти обычного человека также изготовлялось изображение, которое «приглашали» к столу в течение года. Женщины почитали умерших мужей, ухаживая за их изображениями⁴³. Покойному в могилу клали вещи, необходимые в «иной жизни», одежду, утварь, орудия труда и т.д. На могиле забивали оленей, запряженных в нарты с гробом из лодки. После погребения устраивали трапезу из мяса оленей⁴⁴. Вместе с тем, приходится констатировать и то, что как и в случае с мифологической манифестацией, источники предоставляют скудную информацию.

Социальная манифестация

Ритуалов, связанных с культом медведя, во второй половине XVIII в. у хантов Березовского уезда описано не было. Однако в главе, посвященной «увеселениям», В.Ф. Зуев описал пляски под музыку пятиструнного инструмента *нарс-юха* (хант. – Е.Г.) и сценки-пантомимы, в которых участвовали только мужчины, по форме и содержанию аналогичные действиям во время медвежьего праздника, описанного Н.Л. Гондатти в этих же местах спустя век. Это позволяет сделать предположение, что «увеселения», которые были продемонстрированы по просьбе В.Ф. Зуева, были именно такие, которые исполнялись во время «медвежьего праздника». Объяснить отсутствие обязательных во время ритуала масок на лицах участников можно как раз тем, что показаны они были вне контекста ритуала, в отсутствие медведя, от которого следовало бы прятать лицо. Это были сценки, иллюстрирующие промысел, поведение животных, высмеивающие русских женщин и их любовь к музыке⁴⁵.

Точно известно, что в Березовском уезде имелись шаманы. Кодский князь Игичей Алачев, его сын – Михаил и внук – князь Дмитрий были обвинены в 1734 г. в содержании шаманов и поклонении своим божествам⁴⁶. Дополнительным свидетельством является и то, что Березовским воеводам в 1703 г. было поручено разыскать и прислать их в Москву⁴⁷. Вероятно, это событие, связанное с поиском шаманов воеводами, их длительному содержанию в Березове, а позднее – активная борьба с проявлениями религиозных традиций привели к тому, что ханты предпочитали не рассказывать о своих шаманах. Во всяком случае, В.Ф. Зуев отмечал, что шаманы у хантов «в такой тайности содержатся, что хотя и спросишь

⁴² См. Зуев В.Ф. Материалы по этнографии... С. 40–41.

⁴³ Там же. С. 42.

⁴⁴ Там же. С. 66–67.

⁴⁵ Там же. С. 54–58.

⁴⁶ РГАДА. Ф. 214. Оп. 3. Стб. 400. Л. 220–221об.

⁴⁷ РГАДА. Ф. 199. Портф. 482. Ч.1. Д.15. Л. 248 об.–249; РИБ.Т.2. №62-1. С. 240–242.

у его про шамана, но он не только имени его не скажет, но и от искусства его отпирается»⁴⁸.

Сургутский уезд

Сведения о религиозных традициях хантов Сургутского уезда сохранились в значительной степени благодаря описаниям, составленным шведскими пленными, сосланными в Сибирь. Территории, определенные для их проживания во время ссылки, и маршруты следования к ним проходили в основном через земли восточных хантов. Что касается источников делопроизводственных, то ранние материалы по этому региону практически не сохранились, и лишь вторая четверть XVIII в. достаточно полно в них представлена.

Культурная манифестация

Согласно наблюдениям шведских пленных начала XVIII в., ханты, жившие вдоль Оби, имели свою религию от «природы», верили в существование верховного бога, поклонялись множеству различных богов, делая их антропоморфные изображения. Анонимный автор сообщал: «Они верят в то, что есть бог, который определяет все, но они все равно ему не молятся, а молятся многим богам, которых делают сами из дерева и земли в подобие людей»⁴⁹. Подобные же сведения содержались и в письмах шведских пленных. В них, в частности, сообщалось, что ханты «...знают, что есть бог, но в дополнение они имеют еще одного, которого зовут шайтаном, которого они почитают и которому молятся»⁵⁰. В письме лейтенанта Мартини содержалось объяснение невнимания к верховному божеству согласно объяснениям хантов: «они (ханты – Е.Г.) дают ответ, что бог

⁴⁸ См. Зуев В.Ф. Материалы по этнографии... С. 44.

⁴⁹ Der allerneueste Staat von Siberien, einer grossen u. zuvor wenig bekannten Moscovitischen Provinz in Asien, entdeckend nicht nur die ehemalige und gegenwärtige Beschaffenheit des Landes, nach seiner Regieerung, nach der Gegend, Frucht- u. Unfruchtbarkeit, Cebürgen, Thieren, Flüssen, Stäten u.d.g. Sondern auch die Sitten u. Gebräuche der Samojeden, Wagullen, Calmücken, Ostiaken, Tungusen, Buratten, Mongalen u. Anderer Tartarischen Völker, nebst einer Historischen Nachricht, von den merkwürdigen Begebenheiten derer in diesem Lande gefangenen Schweden, von der Schule zu Tobolsky u. Vom wunderbaren Anfang zur Bekehrung der Unglaubigen. Nürnberg, 1725. (1720–1st edition). P. 149.

⁵⁰ Ibid. P. 157; Wreech C.F. Wahrhafte und um ständliche Historie von denen Schwedischen Gefangenen in Rusysland und Siberien, welchergestalt dieselbe nach dem A. 1709, ben Pultawa in der Ukraine mit denen Russen gehaltenen unglücklichen Treffen, in ihrer Gefangenschafft, zum Theil von Gott kräftig zur Busse erwecket worden, und was sich insonderheit bey der, von einigen unter ihnen angerichteten Schule, zu Tobolskyvon Anfange bis zu Ende, wie auch auf ihrer Zurückkunfft nach erfol ten Friedens=Schluss begeben hat, mitgetheilet von Curt Friedrich von Wreech, geweswnen Capitaineunter dem Königl. Schwedischen Albedysche Dragouner-Regiment, Sorau, druckt Joh. Gottlieb Rothe, 1725. P. 181.

ни плохого, ни хорошего им не делает, а шайтан (так они называют нечистую силу) дает им все, чего бы они от него не потребовали»⁵¹.

В дальнейшем практика поклонения божествам-покровителям не была оставлена, несмотря на мероприятия, проводимые церковью. В частности, в 1770 г. у «князьца» Селиярской волости Сургутского уезда Ивана Милясова и двух его братьев было найдено 7 божеств, которым они поклонялись. Объекты почитания были, конечно, изъяты, а на владельцев наложена епитимья – посещать церковь во время, не совпадающее с промыслами, и каждый раз «класть по десять поклонов»⁵².

Наконец, проявлением культовой манифестации являлись и священные места, на которых располагались объекты культа. Во время путешествия вдоль Оби по пути из Красноярска в Тобольск, Филипп Иоганн фон Страленберг посетил и описал одно из таких священных мест. «...Однажды, когда я находился среди них (хантов – Е.Г.), недалеко от Оби, благодаря случаю я видел одно из их святилищ и способ их моления, которое они совершили по своим языческим обрядам. Это святилище было построено из дерева., покрытое сверху берестой. В конце стены... находилось подобие алтаря, некоторое возвышение, на котором было размещено два идола, фигуры мужчины и женщины, завернутые в разного рода тряпье. А вокруг них были другие маленькие фигурки: олени, зайцы лисы и другие, все грубо вырезанные из дерева и также одетые в тряпье. Я не заметил какого-либо большого поклонения или почитания со стороны остяков в отношении к их идолам, кроме того, что они ходили вокруг них и издавали звуки ртом наподобие тех, что издают мыши и крысы. Говорят, что раньше раз в год они бросали в Обь девушку в жертву богу этой реки»⁵³.

Ритуальная манифестация

Божества хантов, согласно анонимному иностранному автору начала XVIII в., помещались в специальные конструкции, для этого предназначенные, в виде небольших жилищ. Основным видом ритуальной практики были приношения едой, одеждой и пушниной, для чего использовались специально сделанные деревянные ложечки и специально сшитая одежда. Автор сообщал: «Богатые кладут прекрасные одежды на маленьких богов, сшитые как у русских женщин. Этим маленьким богам они

⁵¹ Wreech C.F. Wahrhafte und um ständliche Historie... P. 181.

⁵² Огрызко И.И. Христианизация народов Тобольского Севера... С. 99.

⁵³ Stralenberg F. An Historico-Geographical description of the North and Eastern Parts of Europe and Asia, but More Particularly of Russia, Siberia, and Great Tartary; Both in their Ancient and Modern State: together with an entire new Polyglot-Table of the Dialects of 32 Tartarian Nations: And a vocabularly of the Kalmuck-Mungalian Tongue. As also A Large and Accurate Map of those Countries; and variety of cuts, representing Asiatick-Scythian Antiquities. Written originally in High German By Mr. Philip John von Strahlenberg, a Swedish officer, thirteen years captive in those Parts, now faithfully translated into English. London, 1738. P. 434.

помещают в маленькие домики, которые они делают из бревен и покрывают берестой. Рядом с маленькими божками они вешают маленькие пучки шкур и, кроме того, деревянные корыта с едой. Они кормят своих идолов каждый день специальными деревянными ложечками в рот. И это делается в такой замечательной манере, что многое из этой еды пропадает. Когда они молятся своим идолам, они стоят и кивают головой, не склоняя спины совсем. Они кланяются головой и молятся, и призывают богов. Они зовут своих богов шайтаны. Они не имеют ни храмов, ни священников»⁵⁴. Помимо пищи, одежды и пушнины в качестве жертв духам-покровителям служили и орудия труда. По сообщению Мартини, восточные ханты «если в охоте или рыбной ловле получили хорошую добычу, жертвуют этим изображениям (духам-покровителям – Е.Г.) снасти, лук, стрелы, сети, топоры, привязывают их к шесту и ставят у домика (духа-покровителя – Е.Г.)»⁵⁵.

В честь домашних духов-покровителей совершались специальные ритуальные действия перед отправлением на охоту или рыбную ловлю. В письмах пленных шведов сообщалось о почитании этих духов-покровителей: «Рядом со своими домами эти бедные люди вешают маленькие святилища (шкафчики), где они держат маленькие изображения, сделанные из дерева. Когда они охотятся или рыбачат, они сначала встанут перед этими изображениями и поклонятся и молят их, потом уходят. Потом шайтан приходит, как они говорили, к ним в лесу и говорит с ними в человеческом образе, иногда он является в огненном виде, сверкающий наподобие солнца, но они не могут смотреть на него и говорить с ним. И он говорит им, что они должны в этот день встретить и добыть. Однако он иногда может и наврать им, особенно, если они разозлили его»⁵⁶.

Основой ритуальной практики являлось жертвоприношение деньгами и угощение табаком и кашей. К числу специфических ритуальных действий восточных хантов в отношении божеств относился свист. Лейтенант Мартини, например, сообщал в 1714 г.: «Они вырезают маленькие изображения различной формы, одевают их и помещают в маленький домик. Когда они приходят потом, они перед ними свистят, сжав губы, как мы это делаем, когда зовем собаку»⁵⁷. Позднее, проезжавший по этим же местам Ф.И. фон Страленберг, также отмечал использование хантами свиста в ритуальных действиях⁵⁸.

⁵⁴ Stralenberg F. An Historico-Geographical description... P. 149, 150.

⁵⁵ Wreech C.F. Wahrhafte und um ständliche Historie... P. 181.

⁵⁶ См. Der allerneueste Staat von Siberien... P. 157; Wreech C.F. Wahrhafte und um ständliche Historie... P. 182.

⁵⁷ Wreech C.F. Wahrhafte und um ständliche Historie... P. 180.

⁵⁸ См. Stralenberg F. An Historico-Geographical description... P. 434.

В честь медведя в случае удачной охоты проводились особые ритуальные действия. Анонимный свидетель в начале XVIII в. описал это так: «...они отрежут голову (медведя – Е.Г.) и положат на дерево, бегают вокруг него и выказывают ему все возможные почести. Потом они обегут вокруг туши с криками и извинениями. Кто убил тебя? И сами дадут ответ – русские люди. Кто отрубил твою голову? – русский топор; кто разрезал живот? – нож, который был сделан русскими, и т.д. Одним словом, русские виноваты, но сами они хотят быть невинными перед мертвым медведем»⁵⁹.

Мифологическая манифестация

Свидетельством довольно развитой мифологии являются сообщения о том, что у хантов были представления о верховном боге-создателе и богах, которые действительно влияли на жизнь и благополучие людей. Ханты обладали знанием как наладить отношения с духами-покровителями и особенно с «шайтаном», которого они почитали. Существовали и легко передавались посторонним представления о внешнем облике «шайтана»: человеческом или огненном, его общении с людьми⁶⁰.

Дополнительным свидетельством существования развитых представлений о мифологической картине мира являлись специфические погребальные обряды, которые предполагали захоронение вместе с умершим орудий труда и предметов «необходимых», по представлениям хантов, в загробной жизни. Шведы, в частности, в своих письмах сообщали, что в могилу клали лук, стрелы, копье, топор и котел, в зависимости от достатка умершего⁶¹. Позднее, в 1747 г. березовский духовный заказчик жаловался, что ханты все еще продолжали погребальные обряды по традициям, существовавшим до принятия христианства, без того, чтобы приводить их к церкви⁶².

Этическая манифестация

По сообщению анонимного автора начала XVIII в., у хантов существовало многоженство, однако оно регулировалось материальным положением хантов. В работе, опубликованной в 1725 г., говорилось: «Эти язычники могут иметь столько жен, сколько они могут прокормить. Они также совершают определенные свадебные ритуалы»⁶³.

Даже приняв крещение, многие продолжали придерживаться традиционной этики в сфере семейной жизни. В частности, в 1740 г. ясачными сборщиками было выявлено, что в Нижнелумпокольских волостях

⁵⁹ См. Der allerneueste Staat von Siberien... P. 152–153.

⁶⁰ Ibid. P. 157; Wreech C.F. Wahrhafte und um ständliche Historie... P. 182.

⁶¹ См. Wreech C.F. Wahrhafte und um ständliche Historie... P. 183.

⁶² См. Огрызко И.И. Христианизация народов Тобольского Севера... С. 76.

⁶³ См. Der allerneueste Staat von Siberien... P. 150.

некоторые новокрещены обзавелись вторыми женами. Любопытно, что при этом, по крайней мере, двое из них – Иван Сенкин и родной сын Семена Пилина, имя которого никто не смог назвать, ввиду каких-то обстоятельств, пришли со своими вторыми женами в Лумпокольскую Христорождественскую церковь, и священник Петр Кайдалов обвенчал их⁶⁴.

В случае, если возникали сомнения в верности супруги, ханты обращались за помощью в процессе дознания к сверхъестественной силе почитаемого ими медведя. Процедура эта описывалась следующим образом: «Когда остяк подозревает, что одна из его жен была с другим женщиной, он отрежет пучок волос со шкуры медведя и принесет к тому, кого подозревает. Если он невиновен, он примет пучок шерсти, если нет, тогда он, по их представлениям, не сможет их принять без того, чтобы не сознаться. А если он так бесчестен, что будучи виноватым все-таки возьмет шерсть, то по их представлениям, этот человек верит, что в три дня дух медведя, чью шерсть он принял, встретится ему в лесу и нападет и разорвет его, чтобы восстановить справедливость. Они дают клятву на шкуре медведя, на которую кладут лук, стрелу, нож и топор»⁶⁵.

Существовали и представления о возможности получить наказание от духа-покровителя в случае совершения провинностей. В письмах пленных шведов сообщалось по этому поводу: «этот шайтан, они (ханты – Е.Г.) сказали, наказывает их иногда головной болью и режью в животе. Но это, по нашему мнению, скорее происходит от табака или шара, который они курят, и от корней и грибов, которые они едят»⁶⁶.

Социальная манифестация

К формам проявления социальной манифестации религиозных традиций хантов можно отнести коллективные ритуальные действия после успешной охоты на медведя, совершение коллективных молений. Кроме того, можно предположить и развитие феномена шаманизма, поскольку именно к этому периоду и территории относятся первые описания бубнов. В своих письмах шведы так описали это явление: «Мы также видели у них маленькие барабаны, наподобие тех, какие лопари имеют, в которые они били, когда кто-то обращается к изображению, во время молитвы шайтану. Когда мы проезжали дома так называемого князя, который ездил по их делам в Тобольск и только что вернулся обратно и был дома, они хотели знать, чего он добился, тогда они спрашивали шайтана в описанной манере: били в барабаны и бубнили что-то под нос»⁶⁷.

⁶⁴ РГАДА. Ф. 800. Оп.1. Д. 6. Л. 4–4об.

⁶⁵ См. Der allerneueste Staat von Siberien... P. 156.

⁶⁶ Ibid. P. 157–158.

⁶⁷ См. Der allerneueste Staat von Siberien... P. 157; Wreech C.F. Wahrhafte und um ständliche Historie... P. 182.

То, что наше предположение относительно распространения шаманизма верно, подтверждают сообщения Сургутского духовного заказчика в 1747 г. о том, что новокрещенные ханты Верхнелумпокольских волостей практиковали шаманство: «волхвы, которые по древнему своему суеверию явно волхвуют»⁶⁸. Одной из основных функций шаманов было гадание об успехе промысла. Несколько хантов, привлеченных к суду, признались, что они обращались к шаманам или шаманили сами именно с этой целью⁶⁹. Арест обвиненных в шаманстве и несоблюдении христианских норм хантов и жестокое с ними обращение привели к тому, что оставшиеся во главе с князем Пирчиной волости Иваном Пирчиным оказали сопротивление, когда казаки и солдаты в 1747 г. пришли арестовать новую партию хантов⁷⁰.

Тобольский уезд

Самое первое описание религиозных традиций хантов Тобольского уезда было сделано неизвестным офицером-иностранцем в 1666 г. Кроме того, сведения, собранные участниками миссионерских поездок митрополита Филофея Лещинского Й. Мюллером и Г. Новицким, в наибольшей степени также относятся к этим территориям.

Культовая манифестация

Характеризуя религиозные традиции хантов, неизвестный иностранный офицер писал в 1666 г.: «Эти остяки также ничего не знают ни о боге, ни о заповедях его, не имеют ни книг, ни письменности, ни алфавита; они приносят жертвы и молятся шайтану (Scheitan), что означает чорт, для которого они устроили священное место в лесу, под деревом»⁷¹. Согласно сведениям, поступившим от миссионеров, крестивших хантов в первой четверти XVIII в., ханты почитали значительное количество божеств. Среди них были такие, которые располагались на священных местах общественного значения, другие являлись духами-покровителями отдельных людей. Согласно сведениям, содержащимся в работе Й. Мюллера, каждый мужчина в своем доме и каждая женщина в специально отведенном месте держали изображения почитаемых божеств. Й. Мюллер выделил два варианта изображений: одни – «медные фигуры, достаточно хорошо отлитые, в образе женщин с распахнутыми руками, стариков, змей и тому подобных зверей»; другие – «фигуры их (хантов – Е.Г.) собственного неуклюжего

⁶⁸ Огрызко И.И. Христианизация народов Тобольского Севера... С. 76.

⁶⁹ Там же. С. 78.

⁷⁰ Там же. С. 96.

⁷¹ Правдивое описание нашего далекого путешествия из Москвы через город Тобольск, главный город Сибири, которое я сам совершил, прилежно наблюдая, в 1666 году, в обществе 46 офицеров, для полного осведомления любителей, как это ниже следует» // Исторический архив. М.–Л., 1936. С. 178.

изготовления, вырезанные из куска дерева с сучком наверху». На части, обозначающей голову, «они вырезают выступающий нос и делают зарубку под ним вместо рта. Каждый вырезает сам такого идола». К этому же типу Й. Мюллер отнес изображения «в виде бесформенного бревна, просто длинного и толстого, которое лежит на земле, завернутое в разного рода куски материи. С куском зеркала сверху, которое отражает лучи солнца, когда оно светит»⁷². Автор также сообщал, что ханты устанавливали своих богов «на возвышенностях, насколько это позволяет местность, или в чаще леса, в маленьком деревянном доме, рядом с которым расположен другой небольшой дом, куда складывают кости зверей, принесенных в жертву»⁷³.

У хантов были и божества коллективного поклонения – «общественные идолы», которых чтили особенно высоко, они хранились на «древних священных местах»⁷⁴. Вероятно, именно такими были священные места трех основных божеств, которые пользовались особым почетом. Два из них стояли рядом друг с другом в юртах «*Bilhorsky*» (Белогорских – Е.Г.). Первый, не имеющий названия, был наиболее важным и почитаемым. Й. Мюллер признался, что не мог описать точно, как выглядело божество, поскольку не видел его. Ханты, узнав о том, что митрополит Филофей Лещинский едет к ним с целью крестить по царскому указу, убрали изображение божества с пути миссионеров, опасаясь, что его могли сжечь. Само божество было перенесено на Конду и поэтому получило название «Кондинский». Это божество, по мнению хантов и манси, обладало способностью предвидения. Перед входом на его священное место стояли стражи, которые никого кроме жреца туда не пускали, даже князя⁷⁵. Й. Мюллеру удалось собрать сведения о том, как выглядело божество, и согласно описанию самих хантов оно представляло собой бревно, покрытое красной тканью, верхняя часть которого была вырезана в форме головы человека. Изображение было обернуто большим количеством пожертвованных отрезков ткани, а голова увенчана шапкой из дорогих шкур черных лисиц⁷⁶.

Изображение другого божества стояло рядом с первым и представляло собой медную фигуру в виде гуся с распростертыми крыльями. Этот бог, хоть и сделанный из меди, был далеко не таким значимым, как первый. Деревянное божество считалось более древним и, следовательно, более опытным. Кроме того, Гусь повелевал гусями, утками и другими дикими птицами, и его положение было значительно ниже, чем у главного бога, который командовал самим Гусем, и когда было необходимо

⁷² См.: Muller J.B. The Manners and Customs of the Ostiacks... P. 76

⁷³ Ibid. P. 76.

⁷⁴ Ibid. P. 78.

⁷⁵ Новицкий Г. Краткое описание о народе остяцком... С. 81–82.

⁷⁶ Muller J.B. The Manners and Customs of the Ostiacks... P. 83.

отправиться в путь, садился на его крылья и приказывал отвезти себя туда, куда хотел. Ханты делали подношения Гусю, когда собирались охотиться на птицу и не очень ценные сорта соболя⁷⁷. Гусь находился в гнезде, сделанном из пожертвованных ему отрезков сукна, холста и шкур⁷⁸.

Третье божество называлось Старик Обский. Незадолго до приезда миссионеров его изображение стояло напротив Самарово, где находилось одно из мест пребывания божества. Другое священное место Старика Обского было у слияния рек Иртыш и Обь. Поклоняющиеся ему ханты меняли местопребывания Старика Обского раз в три года, перевозя с большой торжественностью по Оби с одного места на другое в специально сделанной для него лодке. Это был бог, повелевающий рыбой, которую, по представлению хантов, он заставлял приплыть из моря в Обь, чтобы они могли поймать ее. Изображение божества было деревянным, с длинным носом, покрытым железом, которым, как считали ханты, он и вытягивал рыбу из моря в Обь. У него было два маленьких рога на голове и стеклянные глаза, значение которых ханты не могли объяснить. Возле Старика Обского были положены военные доспехи, символизирующие его победу и превосходство над всеми морскими богами⁷⁹.

Еще одно священное место, глубоко почитаемое хантами, располагалось в Прохоровской волости. О нем говорилось лишь то, что это было «многославимое скверного идола капище»⁸⁰.

У хантов Тобольского уезда также существовал культ медведя и система ритуальных действий, направленных на его почитание, о чем сообщали пленные шведы⁸¹. Й. Мюллер оставил подробное описание ритуальных действий хантов, совершаемых ими по случаю удачной охоты на медведя: «Если они убьют медведя, они разделают его, вешают его шкуру на высокое дерево рядом с идолом, отдавая ему великую честь, и с обилием криков и притворными плачами приносят свои извинения медведю, говоря, что это не они явились причиной его смерти, но железо, которое не они сделали, или стрела, для которой неизвестные птицы дали свои перья, чтобы сделать ее полет быстрым, и что они сами ничего не делали, а только пустили стрелу, за что и просят его извинения. Эта глупость происходит от того представления, которое они имеют, будто бы душа медведя, блуждая по лесу, может навредить, если только они не умилоостивят ее вовремя, за то, что они, таким образом, изгнали ее из места пребывания. Когда воеводы приводят их к присяге на верность царю, их приводят

⁷⁷ Muller J.V. The Manners and Customs of the Ostiacks... P. 84.

⁷⁸ См.: Новицкий Г. Краткое описание о народе... С. 61.

⁷⁹ См.: Muller J.V. The Manners and Customs of the Ostiacks... P. 84–85; Новицкий Г. Краткое описание о народе... С. 59–60.

⁸⁰ См. Новицкий Г. Краткое описание о народе... С. 59–60.

⁸¹ См. Der allerneueste Staat von Siberien... P. 152–153.

на двор, где перед ними кладут топор и шкуру медведя, и дают хлеб, насаженный на нож, и они принимают присягу: «в случае, если я буду недоволен моему повелителю и суверену до конца моей жизни, но сознательно и по своей воле нарушу свое слово, или не соблюду обязанности, возложенные на меня, или каким-нибудь образом оскорблю своего повелителя, пусть этот медведь разорвет меня на куски в лесу, этот кусок хлеба, который я собираюсь съесть, застрянет у меня в горле, этот нож ранит меня, этот топор отрубит мне голову»⁸².

Ритуальная манифестация

Характеризуя ритуальные действия хантов на священном месте, неизвестный автор писал в 1666 г.: «Когда этот шайтан (объект культа – Е.Г.) является с сильным шумом и свистом, падают они на землю ниц или на колени, и просят его, чтобы у них не была украдена ни одна лошадь; они приносят ему в жертву соболей, лисиц, куниц и все, что они имеют»⁸³. В начале XVIII в. ритуальные действия в отношении почитаемых божеств и духов-покровителей включали в себя приношения отрезами материи, «кормление», подарки орудий труда и оружия. Для моления не было установлено определенного времени. Й. Мюллер по этому поводу сообщал: «Их поклонение не регулируется определенными часами или днями, но они обращаются к своим богам тогда, когда появляется необходимость, или когда они хотят добиться успеха в своих предприятиях»⁸⁴. Устраивали также и жертвоприношение, при этом самым подходящим животным считалась лошадь. Кровью жертвенного животного окропляли жилища и «угощали» божество: «идолом же уста помазуют»⁸⁵. Й. Мюллер описывал ритуальные действия хантов во время жертвоприношения так: «Они преподносят своему идолу или живую рыбу, которую кладут перед ним на некоторое время и после готовят и едят сами, намазывая жиром рыб рот идола; или давая ему одежды, как уже говорилось выше, которые они навешивают на него. Другие приводят оленей или лосей для жертвоприношения, а те, что живут на границе с татарами, приводят лошадей, за которых эти бедные люди обязаны платить очень дорого. Животное сначала подводится живым к идолу, затем они связывают его ноги вместе, и жрец начинает неистовым криком объяснять желание тех, кто совершает жертвоприношение. В это время человек стоит с луком и стрелой, наставленной на животное, пока священник не перестанет кричать, тогда ударит животное по голове. Тогда он пускает стрелу, а другой вонзает нож в его живот, и так убивает его. После этого они берут его за хвост и обтаскивают три раза

⁸² Muller J.B. The Manners and Customs of the Ostiacks... P. 80–81.

⁸³ Правдивое описание нашего далекого путешествия... С. 178.

⁸⁴ Muller J.B. The Manners and Customs of the Ostiacks... P. 76.

⁸⁵ См. Новицкий Г. Краткое описание о народе... С. 56.

вокруг идола. Кровь жертвенного животного они собирают в священный сосуд, обрызгивают свои дома, пьют и оставшейся мажут рот идола. Шкуру жертвенного животного с головой, ногами и хвостом они вешают на дерево как украшение. Мясо они разделяют и поедают с большим наслаждением, распевая различные типы фривольных песен. И потом мажут рот идола снова жиром животного. То, что они не могут съесть, они берут с собой домой, чтобы раздать соседям и угостить жен, которые не принимали участие в жертвоприношении. Иногда их собственный домашний идол получает свою долю и его рот также мажется жиром. По окончании пира они снова кричат очень громко и потрясают палками в воздухе с целью показать уважение духу идола, который возвращается обратно наверх после угощения, и поблагодарить его за то, что он принял приглашение⁸⁶. Согласно сведениям, сообщенным уватским священником, ханты Буренских, Лебоутских, Уватских, Туртасских и Березовских юрт Тобольского уезда и после крещения продолжали соблюдать религиозные традиции своих предков, чтити разнообразных божеств и духов-покровителей и совершали в их честь жертвоприношения⁸⁷. Эта традиция продолжала существовать и после крещения хантов в начале XVIII в. Так, например, в 1750 г. трое новокрещеных Саргатской волости Самаровского уезда были обвинены в том, что в Великий пост купили у татар 5 лошадей и, судя по всему, совершили жертвоприношение, после чего «ели мясо по своему древнему обычаю»⁸⁸. В 1751 г. обнаружилось, что ханты, проживавшие в Назымской волости Тобольского уезда, продолжали совершать обряды похоронного цикла, согласно традициям своих предков, несмотря на то, что были давно крещеными⁸⁹.

Особенность ритуальных действий хантов в отношении почитаемых божеств проявлялась в том, что они благодарили их за оказанную помощь, но могли и наказать его за проявленную «леность». Изображение могли выкинуть, изрубить в куски, отправить в огонь, если были недовольны его помощью⁹⁰. Наказывали и «за обман», если предсказания, полученные от божества, не сбывались, и на «указанном» им месте не оказывалось обещанного изобилия. Й. Мюллер, например, именно такой случай описал следующим образом: «Это разочарование побудило их (хантов – Е.Г.) к мести своим идолам, которых по возвращении они стегали и били до тех пор, пока не почувствовали, что наказали их соответствующим образом за обман. После этого они успокоились и помирились снова со своими божествами, дав им одежду из материи, которую они,

⁸⁶ Muller J.B. The Manners and Customs of the Ostiacks... P. 79.

⁸⁷ Огрызко И.И. Христианизация народов Тобольского Севера... С. 91.

⁸⁸ Там же. С. 93.

⁸⁹ Там же. С. 92.

⁹⁰ См. Muller J.B. The Manners and Customs of the Ostiacks... P. 76.

конечно, снова снимут и в другой раз, если их (божеств – Е.Г.) предсказания окажутся неправдой. Это то, что можно понять об их личных идолах их собственного изготовления, к которым они не выказывают слишком большого почтения»⁹¹.

Особые ритуальные действия производились женщинами по смерти своих мужей. Женщины изготавливают изображение мужа и почитают его как живого в течение целого года. Согласно сообщению Й. Мюллера, «если женщина не соблюдает этой церемонии, это будет позором для ее репутации, и ее будут упрекать за то, что она не любила своего мужа и нарушила супружескую верность»⁹².

Мифологическая манифестация

Описания, составленные Й. Мюллером и Г. Новицким, свидетельствовали о том, что у хантов существовала развитая система мифологических представлений об окружающем мире, взаимоотношении между различными божествами, их иерархии, отношении между духами-покровителями и людьми. Богатые мифологические представления объясняют существование разнообразной ритуальной практики. Кроме того, мифотворческая традиция живо реагировала на современные события. В частности, действия миссионеров нашли отражение в появлении новых мифологических сюжетов, интерпретировавших события с точки зрения хантов.

Этическая манифестация

Этическая манифестация религиозных традиций хантов проявлялась в том, что ритуалы, направленные на почитание духов-покровителей были обязательными для всего коллектива. Существовали строгие религиозные предписания в отношении гендерных ролей: женщины фертильного возраста, например, не могли участвовать в общественном жертвоприношении. Женщины в случае утраты мужа выполняли определенные ритуалы, которые были обязательными для них, а несоблюдение этих ритуалов вызывало осуждение общества. Почитаемый медведь рассматривался как существо, которое могло сверхъестественным способом наказать за совершение проступка.

Социальная манифестация

По поводу существования института религиозных лидеров у хантов неизвестный автор «Правдивого описания» сообщал в 1666 г.: «У них есть также свой священник, называемый шайтаник (Scheitanik), который должен отвечать им за шайтана; это настоящий колдун или заклинатель нечислительной силы (Hechsenmeister oder Theuffelsbaner)⁹³. Описание Й. Мюллера,

⁹¹ См. Muller J. B. The Manners and Customs of the Ostiacks... P. 78.

⁹² Ibid. P. 80.

⁹³ Правдивое описание нашего далекого путешествия... С. 178.

также свидетельствует о существовании у хантов людей, которые осуществляли посредническую связь между божествами и коллективом, руководили и следили за исполнением ритуальных действий его членами. Й. Мюллер сообщал: «...их священники, которые претендуют на способность прямого общения и вдохновения от уст своих богов, не упустят возможности принудить их (хантов – Е.Г.) в жесткой манере к исполнению религиозных обязанностей, выговаривают им за невнимание к молению, и умилоствляют рассердившихся божеств, покрывая их отрезами льна, дамаска и других тканей, или принося им в жертву каких-то животных»⁹⁴. Кроме того, эти посредники, которые по утверждению Г. Новицкого назывались самими хантами «шаманчыки», обладали способностью узнавать у божеств будущее и передавать предсказание соплеменникам. Обычные вопросы, на которые надо было по просьбе коллектива узнать ответы, были о повседневных нуждах – улове рыбы и охоте⁹⁵. Обряд с участием «шаманчыков» происходил по просьбе коллектива, начинался поздно вечером, в специальном доме. То, что, по всей видимости, было шаманским сеансом, происходило в течение нескольких часов в темной хижине, включало в себя связывание «волшебствующего», призывание им духа⁹⁶. Й. Мюллер так описывал обычные действия служителя культа: «жрец, будучи связан, бросается на землю и ожидает с буйными гримасами времени, когда он получит ответ по нужным вопросам, которые связаны, например, с предсказанием будущего: указания места для хорошей охоты или решения по спорным вопросам. Те, кто спрашивают оракул, стоят, между тем, рядом, постоянно вой, производя шум дудками (*bason*) или другими инструментами, до тех пор, пока не увидят голубую дымку, которая, как они говорят, и есть дух пророчества, который распространяется среди стоящих и охватывает предсказателя и ввергает его в конвульсии, которые не отпускают его по часу и больше, пока постепенно к нему не возвратятся чувства»⁹⁷.

Таким образом, имеющиеся источники позволяют провести реконструкцию религиозных традиций хантов в XVII–XVIII вв. на всей территории их проживания. Несмотря на то, что они являлись лишь отражением того, на что сторонние наблюдатели обращали внимание, собранные ими сведения часто включали мнения и высказывания самих хантов, что усиливает степень достоверности.

К числу основных документально «зафиксированных» элементов религиозных традиций хантов XVII–XVIII вв. относился культ многочисленных божеств-покровителей, которым было посвящено значительное число

⁹⁴ См.: Muller J.B. *The Manners and Customs of the Ostiacks...* P. 76.

⁹⁵ Новицкий Г. *Краткое описание о народе...* С. 54; Muller J.B. *The Manners and Customs of the Ostiacks...* P. 77.

⁹⁶ См.: Новицкий Г. *Краткое описание о народе...* С. 54.

⁹⁷ Muller J.B. *The Manners and Customs of the Ostiacks...* P. 77.

священных мест, часть из которых имела общественное значение. На них совершались коллективные ритуальные действия, которые включали моления, жертвоприношения и совместную трапезу. В качестве предметов жертвоприношения упоминались олени и лошади. Основными предметами приношений были домашняя утварь, оружие, украшения, деньги, одежда, отрезки материи; продукты промысла: пушнина и шкуры; пищевые продукты и табак. Культовые отношения выражались также в традиции изготовления изображений божеств и их почитания. Большинство божеств имело антропоморфный вид, но иногда в качестве объекта поклонения могли использоваться оружие, металлопластика, необычные с точки зрения хантов предметы, приобретенные у русских или зырян. Для антропоморфных изображений, которые, как правило, помещались парой и воспринимались как супруги, ханты изготавливали специальные деревянные дома.

Помимо почитания богов на священных местах, каждая семья имела и домашних богов-покровителей, которые содержались в жилище и, наконец, каждый человек имел своих собственных богов-покровителей, в честь которых совершались ритуальные действия. Они включали в себя моление и принесение подарков, в качестве которых упоминались пищевые продукты, табак, пушнина, специально сшитая одежда. Ритуальные действия, с помощью которых ханты выражали свое отношение к объектам поклонения, помимо «угощения» и одаривания включали танцы, поклоны, свист и стрельбу из лука. Ритуальные действия могли включать и «наказание» в случае «нерадивого» отношения божества к просьбам тех, кому оно должно было покровительствовать. Почитание умерших родственников выражалось в организации жертвоприношения на могиле и трапезы, прикладе орудий труда, одежды и утвари в захоронение, изготовлении изображения и уходе за ним в течение определенного времени. Специфические ритуальные действия совершались по поводу добычи медведя. Они проявлялись в организации праздника, посвященного медведю, который сопровождался показом театральных сенок.

Наконец, источники сообщают о существовании религиозных лидеров у хантов «шаманчиков» (=«шейтанчиков»), игравших роль посредников между людьми и божествами-покровителями, к которым обращались за помощью в кризисных ситуациях. Многие из них отвечали также и за содержание священных мест и организацию жертвоприношений. В качестве особых черт, характерных для ритуальных действий некоторых групп хантов, упоминалось использование музыкальных инструментов (духовых и бубнов), способность входить в транс и вещать от имени божеств. Таким образом, источники позволяют судить о существовании развитой практики совершения кризисных и переходных ритуалов, институте шаманства.

В результате проведения массового крещения хантов в первой четверти XVIII в., ритуальные действия многих хантов стали включать и православные традиции – крестное знамение и почитание икон, что также можно отнести к типу кризисных ритуалов. На основании имеющихся

источников можно выделить и особенности религиозных традиций у разных групп хантов. В частности, у Сургутских хантов помимо почитания многочисленных божеств-покровителей было зафиксировано существование представления о «верховном боге», в честь которого, однако, не совершалось специальных ритуальных действий, поскольку он, по представлениям хантов, был далек от повседневных забот и потребностей людей. Более того, как в Сургутском, так и в Тобольском уездах общее название богов, в честь которых совершались ритуальные действия, источники называют «шайтанами». Утверждение такого названия для богов-покровителей уже в XVII в., как и распространение представлений о верховном божестве у этих групп является косвенным свидетельством распространения влияния ислама в крае⁹⁸. Кроме того, на основании источников можно предположить, что некоторые ханты Сургутского уезда участвовали не только в православных кризисных, но и переходных ритуалах, в частности – обряде венчания.

Культ медведя на территории Сургутского и Тобольского уездов включал в себя не только организацию праздника по случаю успешной охоты, но и обращение хантов к его «сверхъестественным способностям» как к высшему судье в случае необходимости: при совершении дознания или клятвы.

Наибольшее отражение в источниках получили несколько феноменов религиозных традиций хантов: феномен культа многочисленных божеств-покровителей, разнообразная ритуальная практика, феномен проведения медвежьих праздников и феномен шаманства. В следующих параграфах целесообразнее поэтому сосредоточиться именно на них, реконструируя весь комплекс ритуальной жизни хантов, которая базировалась на развитой системе мифологических представлений и этических норм.

Религиозные традиции хантов в XIX – начале XX вв.

Березовский уезд

Для реконструкции религиозных традиций хантов Березовского уезда были привлечены описания, составленные В.Н. Шавровым и Ф. Белявским в первой половине XIX в.; Н.Л. Гондатти, О. Финшем и К.Ф. Карьялайненом – в последней четверти XIX в.; С.И. Руденко – в начале XX в. и миссионерские отчеты второй половины XIX в. Помимо этого, в качестве дополнительных источников использовались данные топонимики и сведения о традициях, существовавших в прошлом, записанные со слов хантов в конце XX в. Так, например, значительная часть информации по священным местам северной группы хантов была собрана во время

⁹⁸ Название религиозных лидеров «шайтаншики» или «шаманчыки» явно было образовано от слова «шайтан» – почитаемое хантами божество и «ики» – мужик (хант.) и означало, таким образом, Бога мужик.

топонимических исследований экспедицией Уральского государственного университета. Специфика топонимических источников заключается в том, что топоним может сохраняться долгое время после того, как собственно объект, в данном случае священное место, прекратил свое существование в этом качестве. К сожалению, на данном этапе исследования не представляется возможным точно атрибутировать священные места по времени их существования. Тем не менее, если учесть тот факт, что память информантов в конце XX в. зафиксировала определенное место как священное, а длительность его существования не может быть менее трех поколений, можно с уверенностью отнести сведения, собранные во время экспедиций в конце XX в. и к веку XIX. Там, где данные топонимики дополняются данными письменных источников или археологических исследований, можно более обоснованно датировать время функционирования того или иного священного объекта.

Почитаемые божества

Согласно описанию начала XIX в., составленному В.Н. Шавровым, ханты, проживавшие на территории от Березова до Обдорска, являлись приверженцами традиционной религии, хотя некоторые были крещены. При этом у них существовало представление о верховном божестве по имени «Торым»⁹⁹. Помимо него имелось и много других, из которых главными являлись «Ортик», «Мастер Лонг», «Елянь» и «Мейк»¹⁰⁰.

О. Финш, посетивший районы проживания березовских и обдорских хантов во время экспедиции 1876 г., подтвердил, что многие из них оставались верны своим нехристианским традициям. В частности, он сообщал, что в селении Кюхат, находившемся ниже княжеских юрт, все ханты сохраняли религиозные традиции своих предков и не были крещены¹⁰¹. Здесь им было обнаружено два божества – одному поклонялись мужчины, другому – женщины. Однако прежде чем получить разрешение взглянуть, исследователь должен был поднести подарок, т.е. принять участие в ритуальных действиях¹⁰². Оба божества антропоморфного вида были описаны О. Финшем следующим образом: «Идол представлял бесформенную массу, завернутую в лисьи и другие меха, с медной бляхой, изображавшей лицо и прикрепленной на месте головы. Добрая хозяйка, несмотря на

⁹⁹ Здесь и в дальнейшем названия божеств и священных мест будут сохранены в транслитерации (кириллической или латинской) цитируемого источника. Там, где имеется, будет приведен и перевод.

¹⁰⁰ См.: Шавров В.Н. Краткие записки о жителях Березовского уезда // Чтения в Императорском обществе истории и древностей Российских. Кн. 2. (Апр.–июнь). 1871. V. Смесь. С. 6.

¹⁰¹ Финш О., Брэм А. Путешествие в Западную Сибирь д-ра О. Финша и А. Брэма. М., 1882. С. 354.

¹⁰² Там же. С. 359.

насмешки мужчин, решилась, наконец, показать «бабьего идола». Это была кукла, одетая как остяцкие женщины, у которой вместо лица была медная пуговица. Несмотря на то, что я предлагал высокую цену, они не хотели продать мне ни одного из своих богов, и хотя мужчины смеялись над «богиней Зонгет», однако очень дорожили своим «муштером» (мастером). До сих пор он не покидал их в беде, и накажет за это болезнью или даже смертью. Эта приверженность достойна похвалы и доказывает, что у этих нецивилизованных детей природы не все продажно, как предполагают люди цивилизованные, и что они при этом весьма снисходительно относятся к тому, кто делает им такие неделикатные предложения»¹⁰³.

Согласно сведениям, собранным Н.Л. Гондатти в конце XIX в., ханты Березовского уезда все еще продолжали поклоняться многим богам, изображения которых делали сами или покупали у русских и зырян¹⁰⁴. Из главных божеств, которых почитали как ханты, так и соседние манси, исследователям были известны: «*Корс-торум*» – главный бог, родоначальник всех остальных и его сыновья «*Нуми-торум*» и «*Сяхыл-торум*». Семь сыновей «*Нуми-торума*» имели священные места, к ним чаще обращались с просьбами. Главное божество «*Мир-сусне-хум*» – младший сын «*Нуми-торума*», в минуты опасности принимал вид гуся, поэтому изображение гуся также считалось священным¹⁰⁵.

Культ выражался в том, что возле каждого селения существовали священные места в честь этих божеств. Они представляли собой площадки, на которых помещались шесты, каждый из которых был посвящен определенному божеству, средний всегда – «*Нуми торуму*», справа от него – «*Сянь торуму*», слева – «*Мир-сусне-хуму*». По сторонам располагались скамьи и в центре место для приготовления пищи. В качестве основных прикладов использовались шкуры, отрезки материи, мелкая пластика из металла, «блестящие безделушки и тому подобные предметы»¹⁰⁶. Изображения божеств ханты изготовляли из дерева, из металла и очень редко из кости. Общественные божества вырезали в дереве, еще продолжающем расти. Что касается домашних божеств, то это может быть палочка, обернутая шкурками и платками, или даже детская игрушка, приобретенная у зырян или русских. Все эти домашние божества хранятся в особой шкатулке¹⁰⁷.

Согласно источникам, существовали священные места, признававшиеся всеми хантами как главные. Большая их часть находилась при впадении Иртыша в Обь. Например, в миссионерских отчетах второй

¹⁰³ Финш О., Брэм А. Путешествие в Западную Сибирь д-ра О. Финша и А. Брэма. М., 1882. С.359–360.

¹⁰⁴ Гондатти Н.Л. Следы язычества у инородцев Северо-Западной Сибири. М., 1888. С. 7.

¹⁰⁵ Там же. С. 18–19.

¹⁰⁶ Там же. С. 7–8, 16.

¹⁰⁷ Там же. С. 16.

половины XIX в. утверждалось, что ханты продолжали почитать и божество, известное с XVIII в. под именем «*Мастерко*», чье священное место находилось рядом с селом Троицким и воспринималось как главное. В 1862 г. хант Обдорской волости Епсыха ездил к нему с богатым прикладом: «кроме разных мелочей, несколько черно-бурых лисиц лучшей доброты». Помимо этого, ежегодно летом, а может быть и зимой, хранители божества объезжали Березовский округ и собирали в его пользу пушнину, деньги и другие ценные вещи¹⁰⁸. В 1863 г. священник Петр Попов узнал от хантов, что они ездят к «*Мастерку*» каждый год с деньгами и дорогими лисьими шкурами, что сборщики приезжают каждые 3 или 7 лет для сбора обещанных хантами «*Мастерку*» прикладов, а взамен передают им что-либо от божества – кольца, пояски, лоскутки и т.д.¹⁰⁹ Это священное место оставалось действующим и в конце XIX в. Н.Л. Гондатти сообщал, что главное священное место бога «*Мир-сусне-хума*», который мог принимать вид гуся, находилось около Троицких юрт на Оби, «куда обязательно каждый инородец в три года раз съездит, а если не может, то присылает дары»¹¹⁰. Одним из главных объектов почитания в этом районе в конце XIX в. являлось священное место «*Ort-iki*»¹¹¹.

Важным религиозным центром продолжало оставаться священное место в Шеркалах, также посвященное «*Мир Вантты ху*» (хант. название «*Мир-сусне-хума*»), К.Ф. Карьялайнен упомянул о нем как о духе хантов¹¹².

Одним из очень известных священных мест северных хантов были Калтысьяны (хант. «*Калтась курт*») – бывшие юрты Калдысянские – место почитания богини «*Калтац*». Изображение богини было перенесено в Калдысянские юрты из Белогорья князем Алачем в конце XVII в.

¹¹³. Однако по сведениям, полученным Н.Л. Гондатти в конце XIX в. от хантов, местонахождение богини объяснялось совершенно по-иному. Согласно традиционной мифологии «*Калтац*» была сброшена с неба и упала в юртах Калдысянских, куда ханты приезжали из самых дальних мест, чтобы поклониться ей¹¹⁴. Еще одна версия мифа о богине «*Калтац*» была записана С.И. Руденко. В работе, посвященной северообским народам, он писал: «...большинство

¹⁰⁸ ГУГАТОТ. Ф. 156. Оп. 25. Д.127 (5). Л. 396, 396 об.; Путевые журналы миссионеров Обдорской миссии... С. 26.

¹⁰⁹ ГУГАТОТ. Ф. 156. Оп. 25. Д.127 (5). Л. 386; Путевые журналы миссионеров Обдорской миссии... С. 47.

¹¹⁰ Гондатти Л.Н. Следы язычества у инородцев... С. 19.

¹¹¹ Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов... Т. 2. С. 27.

¹¹² Там же. С. 55.

¹¹³ Очерки истории Коды. Екатеринбург, 1995. С. 97.

¹¹⁴ Гондатти Н.Л. Следы язычества... С. 27.

остяков... раз в три года совершает паломничество ко святым местам на р. Оби в Калтась-горт (урочище на Оби, где, по верованию остяков и вогулов, «Калтась-торум» родила Мастера) и к Троице (у села Троицы главный центр почитания и местопребывания Мастера)»¹¹⁵.

Важное священное место, известное по русским письменным источникам как «Шайтан крылатый», находилось в волости Васпукол¹¹⁶. Возможно, именно это священное место имел в виду К.Ф. Карьялайнен, когда описывал Веспугол, где стояло, по меньшей мере, 80 «идолов»¹¹⁷.

На главные священные места съезжались ханты из отдаленных (до нескольких сот километров) районов с целью поклониться и сделать приношения. Приклады для таких священных мест, кроме того, собирали специальные сборщики, объезжая селения хантов по Оби и ее притокам¹¹⁸. Жертвоприношения совершали регулярно или по случаю. При этом при жертвоприношениях присутствовали только мужчины, а женщины нарочно удалялись от священного места. Только в случае жертвоприношений дома женщинам разрешалось присутствовать¹¹⁹. Основные ритуальные действия состояли из совершения жертвоприношения, «кормления» божества, застолья и иногда гаданья¹²⁰. В качестве жертвы использовался олень, но если появлялась возможность, то приобретали лошадь. Жертвенное животное выбиралось белого цвета, приносилось в жертву путем удушения, ножом, или ударом дубины по голове. Если жертвоприношение совершалось для домашнего божества, то вывешивалась нарядная одежда в доме, а если действия происходили за пределами дома, то одежду набрасывали на жертвенное животное. Если жертва совершалась всем обществом, то в затягивании петли на шее животного участвовали все присутствовавшие, подчеркивая свою сопричастность¹²¹.

Помимо священных мест общехантыйского значения, существовало огромное количество таких, которые были посвящены главным божествам, но служили для нужд локальных групп хантов.

К таким местам относится древнейшее священное место в устье реки Полуи, существовавшее, согласно археологическим раскопкам, еще во II–I вв. до н.э. «Лонгх авыт» – «Мыс духов» был связан с культом мертвых¹²².

¹¹⁵ Руденко С.И. Иностранцы нижней Оби. (Этнографический очерк). (Отдельный оттиск из «Трудов» Общества Землеведения при Императорском Спб. университете, Том. III. Спб., 1914. С. 12.

¹¹⁶ Очерки истории традиционного землепользования... С. 86.

¹¹⁷ Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов... Т. 2. С. 40–41.

¹¹⁸ Гондатти Л.Н. Следы язычества у инородцев... С. 8–9.

¹¹⁹ Там же. С. 10.

¹²⁰ Там же.

¹²¹ Там же. С. 11.

¹²² См. Очерки истории традиционного землепользования... С. 85.

О «духах на Полуе» писал также Кароли Папай, посетивший эти места в 1888 г.¹²³ Вероятно, сама местность считалась священной, поскольку ритуальное пространство не исчерпывалось только собственно святилищем *Усть-Полуй*. К.Ф. Карьялайнен, например, сообщил о священной роше севернее Обдорска и священном месте «*Ort-ijx*»¹²⁴ («Княжеский сын») в деревне Вулпасл (Вулпаш) у Обдорска, где находилось жертвенное место древнего поселения и два культовых здания для проведения праздников¹²⁵. Кроме того, между Пороватом и Обдорском также находилось священное место «*Jeman as muvi*» («Колена священной Оби»), где в смешанном лесу стояли семь нарт, на которых находились ящики с изображениями духов и жертвоприношениями им, главным образом, монетами. Хант, сообщивший эту информацию К.Ф. Карьялайнену, рассказал, что нарты стояли у подножия берез, были покрыты сукном, которое время от времени заменяли. У каждой из нарт находился «деревянный одетый идол» – изображение охранителя жертвоприношений¹²⁶.

В юртах Нюросовых находилось священное место божества, почитавшегося Войкарскими хантами. В 1857 г. оно было уничтожено священником-миссионером Евфимием Пономаревым¹²⁷. Однако спустя 10 лет, в 1867 г. уже другой священник, Александр Тверитин, вновь обнаружил священное место «в 30 сажнях от Войкарских юрт» крещеных хантов. В своем путевом журнале он так описал его: «Шайтан сделан из дерева, вышиною в три четверти – в виде куклы; на нем надето несколько новых шелковых одеяний; при нем ящик, обитый белой жестью – новый, с внутренним замком. Ящик был замкнут, но ключ был привязан к душе крышки; по вскрытии ящика оказалось в нем: две серебряные монеты 10 и 5 коп. достоинства, завернуты в шелковых лоскутах, и несколько медных монет; много лоскутков шелковых и суконных – разного цвета, в 1 ар. и 1½ ар. длиною, две шерстяные опояски, все вообще приклады новые. Кроме этого ящика при шайтане коробка из бересты с крышкой, по вскрытии которой оказалось: белый неплючатый гусь (верхнее платье), пимы, все вещи новы и на рост шайтана и, вероятно, приготовлены на зимнее время для облачения этого идола, много также шелковых разной величины лоскутков»¹²⁸.

¹²³ См. Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов... Т. 2. С. 125; Kodolanyi J. Papai Karoly // A Finnugor oshaza nyomaban. Gondolat, 1973. P. 159–172.

¹²⁴ Название, как и в ряде аналогичных случаев, приводится на языке источника с целью избежать искажений.

¹²⁵ Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов... Т. 2. С. 75, 87, 156.

¹²⁶ Там же. С. 73.

¹²⁷ ГУГАТОТ. Ф. 156. Оп. 25. Д. 127 (5). Л. 396; Путевые журналы миссионеров Обдорской миссии... С. 26.

¹²⁸ См. ГУГАТОТ. Ф. 156. Оп. 26. Д. 431. Л. 38 об.–39; Путевые журналы миссионеров Обдорской миссии... С. 91.

На расстоянии как минимум 11 километров от Войтваских (=Войт-важских) юрт находилось божество «Путь посты ничь» – в виде женщины в натуральную величину, сидящей в медном котле (8 четвертей от одного края до другого). Приклады этому божеству делались медными котлами, особенно при просватании дочерей, так что, по словам хантов, там накопилось медных котлов килограммов на 80. По преданию, этому божеству поклонялись еще до завоевания Сибири¹²⁹. Кроме того, в юрте местного шамана находилась миниатюрная копия этого божества. В 1868 г. священник Александр Тверитинов имел возможность увидеть и описать это божество. «При входе в чум взорам моим с первого раза представился идол, изображающий женщину, сидящую в медном котле. Идол этот в рост трехгодовалого ребенка, изображение лица медное, сверху на голову покрыт платком (окшалым), медный котел новый, весом будет в 30 фунтов»¹³⁰. В кочевье Воркута, например, в каждом доме ханты имели духа-покровителя на самом видном месте. Если христиане и приверженцы традиционной религии проживали совместно, то, как сообщал священник Александр Тверитинов в 1868 г., ему случалось «встречать в одном и том же чуме св. иконы и идола»¹³¹. Часто изображения богов-покровителей в доме крещеных хантов хранились не в открытом виде, а в какой-нибудь коробке или ящичке. В 1868 г. в Собских юртах в жилище крещеных хантов был обнаружен ящичек, в котором находились духи-покровители и приклады им. В своем путевом журнале священник Петр Попов сообщал: «Вошедши в юрту-чум, я на виду не нашел идолов, а увидел только один ящик, который приказав отпереть, нашел двух небольших идолов в виде мужчины и женщины, одетых в зимнее инородческое платье»¹³².

Очень часто священные места располагались на берегу озера, например, на озерах Шурышкарский сор и Ханты-Питлярский сор¹³³. Ханты реки Сыня приносили жертвы на священном месте у поселка Вытвошгорт (вероятно, Войтважские юрты)¹³⁴. Кроме того, на одном из берегов Сыни находилось священное место, где жители бассейна Сыни и окрестных поселков поклонялись верховному божеству «Торуму»¹³⁵.

Известным местом проведения ритуалов и поклонения богатырю «Тек-ики» было селение Теги. Здесь, кроме того, регулярно проводились

¹²⁹ См. ГУГАТОТ. Ф. 156. Оп. 26. Д. 542. Л. 46; Путевые журналы миссионеров Обдорской миссии... С. 104–105.

¹³⁰ Там же. Л. 45 об.; Путевые журналы миссионеров Обдорской миссии... С. 104.

¹³¹ Там же. Л. 48 об.; Путевые журналы миссионеров Обдорской миссии... С. 109.

¹³² Там же. Д. 431. Л. 30 об., 31; Путевые журналы миссионеров Обдорской миссии... С. 82.

¹³³ Очерки истории традиционного землепользования... С. 85.

¹³⁴ Там же.

¹³⁵ См. Соколова З.П. Пережитки религиозных верований... С. 219.

медвежьи игрища¹³⁶. Хозяину Нижнего мира «Хынь-ики» было посвящено священное место в селении Ванзеват¹³⁷. В районе уездного центра Березово располагалось древнее священное место хантов. По сообщению К.Ф. Карьялайнена, оно было известно с XVIII в., находилось оно на мысу лиственничного острова (хант. «Нанг пай нёл», манс. «Ялпын нёл»). Эта святыня, названная исследователем главной, представляла собой лиственницу высотой 50 футов (15, 24 метра – Е.Г.), которая разветвлялась на две части¹³⁸. Кроме того, в самом Березово находилось священное место «Городской старик»¹³⁹. В нескольких километрах от поселка Ломбовож – административного и религиозного центра Ляпинской волости в XIX в., на месте бывшего Ляпинского городка находилось священное место ляпинских хантов, где стояло изображение «Мир-сусне-хума» – «Крылатый старик»¹⁴⁰. На одном из берегов реки Сосьва, на месте бывших Тоболдинских юрт находилось священное место, объединявшее нижнеобских (северных) хантов, известное по описаниям путешественников как «Сосьвинский шайтан»¹⁴¹.

Место, расположенное недалеко от поселка Сартынья, было посвящено богине «Uri-ne». По данным Н.Л. Гондатти, на нем находилась скала, напоминающая женскую фигуру (героическую мать «Uri-ne», превратившуюся в камень)¹⁴². В Вежакарах располагался культовый фратриальный центр (фратрии Пор) северных обских угров, где периодически проводились медвежьи игрища¹⁴³. На правом берегу Оби напротив деревни Вежакары, около Усыньи, находилось священное место «Ялпус-ойка»¹⁴⁴. Священное место «Чохрынь-ойки» находилось в 6 км от поселка Вежакары. Здесь совершались жертвоприношения хантами и манси. Считалось, что «Чохрынь-ойка» может излечивать от болезней¹⁴⁵. В районе поселка Согом находилось священное место, о котором ханты помнили и в конце XX в. Оно называлось «Стариков мыс», и, по сведениям хантов, там стояли два священных дерева: кедр – старик и ель – старуха¹⁴⁶. На месте

¹³⁶ См. Соколова З.П. Пережитки религиозных верований... С. 214, 215.

¹³⁷ Очерки истории традиционного землепользования... С. 85.

¹³⁸ Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов... Т. 2. С. 89.

¹³⁹ Там же. С. 156.

¹⁴⁰ Соколова З.П. Пережитки религиозных верований... С. 216.

¹⁴¹ Там же.

¹⁴² Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов... Т. 2. С. 34.

¹⁴³ Соколова З.П. Пережитки религиозных верований... С. 214, 215.

¹⁴⁴ Там же.

¹⁴⁵ Там же. С. 214, 220.

¹⁴⁶ Соколова З.П. Пережитки религиозных верований... С. 219.

хантыйского городка *Кол-Пукол*, известного с XVII в., находилось священное место с изображением божества¹⁴⁷.

Одним из наиболее почитавшихся и хантами и ненцами священных мест является озеро Нумто, находящееся в истоках Казыма. В конце XIX в. К.Ф. Карьялайнен собрал сведения среди казымских хантов о том, в истоках Казыма жила «Казымская старуха»¹⁴⁸. Другое место, связанное с почитанием Казымской богини «*Вут-ими*» или «*Касум-тый-ими*» со священным лабазом, находилось у деревни Старый Юильск (на месте Юильского городка). В самой деревне, кроме того, было священное дерево – «сосна с березовой вершиной», выросшая на месте, где «*Вут-ими*», согласно преданию, оставила свой хорей – шест для управления оленьей упряжкой¹⁴⁹.

В мифологии и топонимических названиях на территории проживания хантов сохранились сведения о священных местах, куда предки ходили для совершения ритуальных действий. К таким местам относятся «Святой листовничный остров» – священное место, куда приходили для принесения в жертву оленей. «Святой лесной мыс» – место, где по преданию нашли «Золотую бабу» – изображение «*Вут-ими*». Здесь стоял священный лабаз, богине приносили жертвы и приклады. «Яр половины кулика» представлял собой яр со священным лабазом, который стоял на месте современной деревни Юильск. Топоним «Селение у края изгороди» обозначал священное место духа-покровителя р. Помут и богини «*Ar хотен ими*» – «Женщины со многими домами» – подруги «*Вут-ими*». Кроме того, на Казыме находилось священное место, известное хантам как «Ручей с домом бога». У ручья, по представлениям местных жителей, действительно стоял лабаз «Старика вершины Оби» – покровителя всех обских угров, «*Мир-вантты-ху*» – «За миром наблюдающего человека». В бассейне реки Сорум находилось священное место под названием «Яр устья Сорума», где, по преданию, находился покровитель р. Сорум – «*Хынь-ики*» или «*Сорум-ики*», хозяин Нижнего мира. Местом традиционного проведения ритуалов являлось «Святое болото», в центре которого есть остров, где приносили в жертву оленей. Считалось, что на острове находятся 7 богов¹⁵⁰. Некоторые из священных мест утратили свое сакральное значение ко второй половине XX в., но сохранились в памяти старожилов, например, «Озеро с домом бога» и «Святое озеро».

Территория северных хантов оказалась лучше изучена топонимистами, в результате данные топонимики в значительной степени дополнили картину размещения священных мест по сравнению с другими районами.

¹⁴⁷ Соколова З.П. Пережитки религиозных верований... С. 219.

¹⁴⁸ Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов... Т. 2. С. 156.

¹⁴⁹ Очерки истории традиционного землепользования... С. 86, 143.

¹⁵⁰ Там же. С. 86, 143–144.

Это позволяет сделать вывод о том, что реальная картина священных мест была значительно колоритнее и богаче той, которую удастся реконструировать на основе только письменных и археологических источников. Согласно данным топонимики в районах проживания северных хантов существовало большое количество священных мест разного уровня значения. Это, например, «Болото с перевесом» – место обитания семи богов – «стариков перевесного болота», которым жертвовали оленей, а во время жертвоприношения одевали в белые халаты. «Сорожье озеро», согласно сведениям, полученным от хантов в конце XX в., являлось бывшим святым местом бога «*Res lor iki*». Почиталось также «Болото вершины реки Мозям». Ханты рассказывали, что на сопке в центре болота находятся 7 богов реки Мозям и их бабушка – покровительница мозямских хантов, которая может явиться людям в образе собаки. На месте древнего поселения на р. Мозям было священное место, которое называется «Священный городок» или «Старик реки Мозям». Хозяином этого места считали бога-покровителя р. Мозям. Рядом находится озеро Ялянь, названное в честь великана «Яляня», который, по преданию, утонул в нем¹⁵¹. К.Ф. Карьялайнёну также удалось получить некоторые сведения о священном месте в бассейне реки Мозям. В своем исследовании по религии югорских народов он сообщил о «*Mosem*-князе» – сыне небесного бога¹⁵². Священным местом мозямских хантов являлось также «Большое болото». В бассейне реки Выргим – притока Мозяма, находятся «Осенние юрты у р. Выргим» – бывшее святое место хантов рода Ерныховых и Юхлымовых. Пожилые ханты сохранили также память о «Большом лабазе» – бывшем святом месте на берегу «Озера со светлой водой». Почитанием пользовалось «Озеро у лиственничного острова», которое также называли «Озеро бабушки» или «Женщины реки Мозям», которая считалась сестрой «*Вутими*». Это священное место было известно всем мозямским хантам. Кроме того, богине – женщине реки Мозям поклонялись на священном месте выше «Озера у теплой старицы». Бескровные жертвоприношения совершались на священном месте «Озерного старика». Оно так и называлось «Озеро, где приносят бескровную жертву». Озерному старику, по сведениям, сообщенным хантами в конце XX в., дарили белый материал, кроме того, в озеро опускали стрелы в дар водяному. В районе этого озера, согласно древним преданиям, происходили столкновения хантов и ненцев¹⁵³.

Традиционным местом проведения шаманских сеансов, согласно сведениям, полученным в конце XX в., было святое место мозямских хантов – «Гора в вершине р. Лыхн»¹⁵⁴. Другим местом проведения ритуалов

¹⁵¹ Очерки истории традиционного землепользования... С. 144–145.

¹⁵² Карьялайнён К.Ф. Религия югорских народов... Т. 2. С. 156.

¹⁵³ Очерки истории традиционного землепользования... С. 144.

¹⁵⁴ Там же.

с участием шаманов было священное место казымских хантов под названием «Святая река» – протока Казыма (или отдельный приток)¹⁵⁵. Третьим местом проведения шаманских ритуалов считается священное место духа охранителя ветляховских хантов у д. Ветляхово под названием «Остров рябчика»¹⁵⁶. В верховьях реки Нял располагалось священное место, где чествовали богиню – «Женщину народа Нял». Здесь находился лабаз, куда мозямские и тугиянские ханты приносили жертвы. Недалеко от села Полноват находилось священное место, известное под названием «Лиственничный остров»¹⁵⁷.

Ритуальная практика

Формой почитания всех этих божеств было изготовление изображений, общественное моление и совершение прикладов пушшиной, специально для него сшитой одеждой, серебряными, медными и просто металлическими вещами, деньгами, отрезами материи и жертвоприношения оленем¹⁵⁸. В частности, в честь «бога Яляня» (возможно, великана Яляня) было устроено моление, на котором В.Н. Шаврову удалось присутствовать лично в декабре 1821 г. в юртах Паширцовых, расположенных в 5–6 километрах от Обдорска. Моление продолжалось в течение 6 часов (с 8 вечера до 2 часов ночи). По приглашению детей, разосланных по юртам, все собрались в специальное помещение, где было установлено изображение божества. Каждый входящий останавливался перед ним и трижды оборачивался вокруг себя. Шаман раздал присутствующим сабли и копья, и они в течение часа совершали своеобразный танец, сопровождаемый возгласами участников. После этого сабли и копья отдали шаману и начались танцы под сопровождение музыкального инструмента. Затем были показаны сценки. Закончился обряд раздачей сабель и копий для исполнения танца, сопровождавшегося возгласами участников. В заключение, после окончания моления, все участники ударили концами сабель и копий в пол¹⁵⁹.

В ноябре 1866 г. среди хантов распространился слух о том, что им грозит мор из-за того, что они ходили в церковь. Чтобы избежать несчастья хантами повсеместно совершались жертвоприношения¹⁶⁰. В чем состояли такие жертвоприношения священник миссионер Петр Попов детально описал в рапорте архиепископу Тобольскому Варлааму. В каче-

¹⁵⁵ Очерки истории традиционного землепользования... С.146; Молданов Т.А. Картина мира в песнопениях медвежьих игрищ северных хантов. Томск, 1999. С. 28–30, 54; Молданов Т.А., Молданова Т.А. Боги земли Казымской. Томск, 2000. С. 7–31.

¹⁵⁶ Очерки истории традиционного землепользования... С. 146.

¹⁵⁷ Там же. С. 146.

¹⁵⁸ См. Шавров В.Н. Краткие записки о жителях Березовского уезда... С. 6–8.

¹⁵⁹ См. Там же. С. 11–12.

¹⁶⁰ ГУГАТОТ. Ф. 156. Оп. 26. Д. 400. Л. 22–26; Путевые журналы миссионеров Обдорской миссии... С. 53–57.

стве основных жертвенных животных священник назвал рыбу, оленей и лошадь, указав при этом, что лошадь считалась наиболее ценной жертвой. Согласно его описанию жертвоприношения совершались под руководством шаманов или, если они отсутствовали, старшего члена семьи¹⁶¹.

Помимо общественных жертвоприношений, совершаемых в честь божеств, которым поклонялись все ханты, ритуальные действия совершали и в честь духов-покровителей семейных и личных. По сообщению Ф. Белявского, «каждый некрещеный инородец, не исключая и женщин, имеет по идолу... Каждый остяк, отправляясь на охоту или возвратившись домой, отправляет перед идолом – Пенатом – разные обряды...»¹⁶².

Обряд захоронения сопровождался укладкой в могилу различных вещей, необходимых в «последующей» жизни. Кроме того, ханты делали изображение умершего из дерева, почитали его как божество, «кормили» в течение трех лет, после чего хоронили¹⁶³. О подобной же ритуальной практике – изготовлении «куклы» после смерти родственника у хантов кочевья Воркута сообщил священник-миссионер Александр Тверитинов. Согласно его сведениям «кукле» на место сердца вкладывали локон, срезанный с головы умершего, и оставляли в доме, если умирал мужчина – на три года, если женщина – на два года. В продолжение всего этого времени ханты осуществляли определенные ритуальные действия. В своем путевом журнале Александр Тверитинов записал в 1868 г.: «каждый раз, когда сами употребляют пищу, садят вместе с собой и куклу, накладывают ей из общего котла на особой деревянной чашке всего, что сами едят, когда же окончится известный срок времени, зарывают куклу в особую от умершего могилу, кладут с нею все те же принадлежности, какие были положены с умершим и после того прекращается всякое общение с умершим»¹⁶⁴.

Подобные же сведения о погребальном обряде были собраны Н.Л. Гондатти в районах проживания Березовских хантов. Похоронный обряд совершался традиционно. В могилу клали все необходимое. Забивали оленей, устраивали угощение прямо на месте захоронения. На могилу клали нарты, весло, олений шест иногда лодку. Запасы, положенные умершему во время похорон: продукты питания, водка и табак периодически пополнялись через специально сделанное окошко. Кроме того, жены по смерти мужей изготавливали изображение, олицетворявшее покойного, из бересты, дерева и шкурок, которое почитали, «кормили» и «укладывали спать» на протяжении 6 месяцев. Изображению шили одежду,

¹⁶¹ ГУГАТОТ. Ф. 156. Оп. 26. Д. 432. Л. 1–2 об.; Путевые журналы миссионеров Обдорской миссии... С. 70–71.

¹⁶² Белявский Ф. Поездка к Ледовитому морю. М., 1833. С. 107.

¹⁶³ См. Шавров В.Н. Краткие записки о жителях Березовского уезда... С. 8, 12.

¹⁶⁴ См. ГУГАТОТ. Ф. 156. Оп. 26. Д. 542. Л. 48 об., 49; Путевые журналы миссионеров Обдорской миссии... С.109.

иногда делали лицо и раскрашивали красками¹⁶⁵. Разница с описанием, сделанным примерно за 20 лет до него миссионером, состоит в том, что в данном случае женщины должны были изготавливать изображение умершего мужа, и срок почитания сократился с трех лет до полугода. Однако это могло быть и следствием того, что у разных групп существовали разные обычаи.

Культ медведя

У хантов Березовского уезда активно бытовало почитание медведей, распространена была клятва на медвежьей шкуре, а по случаю добычи медведя устраивался праздник¹⁶⁶.

Согласно описанию, сделанному Н.Л. Гондатти в конце XIX в., культ медведя являлся одним из важнейших проявлений религиозных традиций березовских хантов. После добычи медведя совершался обряд очищения снегом, а летом – мхом и землей¹⁶⁷. Шкуру устанавливали в доме, при этом на глаза и «конец морды» клали берестяные или медные монеты, поскольку женщины не могли смотреть в глаза медведю и целовать его в губы, что было частью ритуальных действий мужчин. Праздник совершался по ночам, чтобы боги, которые посещали землю ночью, могли заметить, как почитается медведь¹⁶⁸. В конце XIX в. многое из традиций, связанных с почитанием медведя уже было забыто, поэтому иногда приглашали знающего старика из отдаленных районов до 200–300 км, который знал медвежьи песни и представления. У хантов, живущих на Оби, традиция проведения медвежьих игрищ была почти забыта¹⁶⁹. Во время праздника каждого входящего обливали водой или обсыпали снегом, что означало очищение. Представления сопровождалась игрой на музыкальном пятиструнном инструменте и включали песни, пляски, инсценировки и угощение. Участниками сенок были только мужчины. Если надо было изобразить женщину, то они надевали женское платье и по мере возможности имитировали женский голос, поведение, походку. Участники представлений надевали берестяные или деревянные маски. По своему содержанию представления отражали реальные события, истории с участием животных и людей, носили поучительный характер. Н.Л. Гондатти, специально изучавший культ медведя, смог записать 33 различных сюжетов сенок¹⁷⁰.

С.И. Руденко, посетивший территории Березовских хантов в 1914 г., отмечал, что практика проведения ими «медвежьих игрищ» сохранилась

¹⁶⁵ Гондатти Н.Л. Культ медведя у инородцев... С. 42, 43.

¹⁶⁶ См. Шавров В.Н. Краткие записки о жителях Березовского уезда... С. 9.

¹⁶⁷ Гондатти Н.Л. Культ медведя у инородцев... С. 63.

¹⁶⁸ Там же. С. 64.

¹⁶⁹ Там же.

¹⁷⁰ Там же. С. 64–90.

в значительной степени. Как и в прежнее время, праздник устраивался в связи с добычей медведя, проводился несколько дней и в ночное время. Исследователь отмечал на основе наблюдений, сделанных среди северных хантов: «...если случится остью... добыть медведя, непременно устраивается священное празднество с подробно выработанным ритуалом, сопровождаемое музыкой, плясками, сценическими представлениями. Здесь, на этих празднествах, в которых участвуют и мужчины и женщины, и младенцы и старики, они с увлечением проводят по несколько ночей. Сценические представления доказывают подчас удивительную наблюдательность и не малую долю своеобразного юмора актеров, преимущественно комиков»¹⁷¹.

Шаманство

Согласно сообщению В.Н. Шаврова у хантов Березовского уезда был распространен институт шаманства – «служителей алтарей богов их». В их функции входило общение с божеством от имени соплеменников. «Шаманы от богомольных просителей милостей у кумира», – писал В.Н. Шавров, – «принимают прошения, относятся с ними к кумиру, от коего получают ответ, объявляют просителям, угодна или негодна просьба их, и какие жертвы они должны принести. По исполнении обрядов жертвоприношения, снова объявляют просителям, достаточна ли для кумира принесенная жертва, или он требует новую; ежели достаточна, в таком случае сказывают о исполнении желания просителя, с наставлением как его достигнуть, или без онаго»¹⁷². Согласно наблюдениям Шаврова, искусство и «сан» шаманы передавали по наследству или друзьям и воспитанникам в зависимости от наличия способностей. Они пользовались уважением и неограниченным доверием соплеменников¹⁷³.

Миссионеры сообщали о шаманах, проживавших в 1860-е гг. в Холтыпугольских юртах (около 100 километров от Обдорска)¹⁷⁴. В Собских юртах в 1868 г. проживала крещеная ханты Евдокия Разина, о «шаманстве» которой сообщили священнику Петру Попову соседние ненцы¹⁷⁵. В самой летней резиденции князя проживал шаман, которого священник Александр Тверитинов попытался было уговорить креститься в 1868 г.¹⁷⁶ В юртах Войтваских (=Войтваских), на правой стороне Оби в 1868 г.

¹⁷¹ См. Руденко С.И. Иногородцы Нижней Оби... С. 11.

¹⁷² См. Шавров В.Н. Краткие записки о жителях Березовского уезда... С. 10.

¹⁷³ См. Там же. С. 10.

¹⁷⁴ ГУГАТОТ. Ф. 156. Оп. 25. Д. 127 (5). Л. 315; Путевые журналы миссионеров Обдорской миссии... С. 15.

¹⁷⁵ Там же. Оп. 26. Д. 431. Л. 30 об.; Путевые журналы миссионеров Обдорской миссии... С. 82.

¹⁷⁶ Там же. Д. 542. Л. 45.; Путевые журналы миссионеров Обдорской миссии... С. 103.

священник Александр Тверитинов встретился с еще одним шаманом по имени Лямби¹⁷⁷.

Шаманы, по мнению хантов, играли значительную роль в отношениях между людьми и божествами. Шаманами могли быть как мужчины, так и женщины, и это звание передавалось по наследству¹⁷⁸. Их обязанности заключаются в приношении жертв, лечении, гадании и передаче волеизъявления богов. Во время жертвоприношения шаман, если он присутствовал, то исполнял главную роль. Но жертвоприношение могло проходить и без его участия. Шаманы почти всегда имели помощников или учеников¹⁷⁹. Одежда шамана отличалась только особой шапочкой в виде колпака, сшитой из кусочков сукна, и наличием бубна. Чаще всего шаман обращался к «*Мир-сусне-хуму*». Ритуал обычно происходил ночью. Он включал в себя упражнения с бубном, вхождение шамана в состояние транса, передачу шаманом воли божества и гаданье с помощью топора, ножа, старинной шпаги или стрел¹⁸⁰.

При всех болезнях ханты, прежде всего, обращались к шаманам с просьбой узнать у богов о причинах болезни. При этом шаманы обычно предлагали принести какую-нибудь жертву: оленя, шкурки, одежду и давали пить заговоренную «нашептannую» воду, водку, кровь» и использовали другие средства народной медицины¹⁸¹. По сообщению Н.А. Миненко, проводившей полевые исследования среди хантов Березовского р-на в 1960-е гг., «у хантов шаманы иногда допускались к роженице при затянувшихся родах, чтобы изгнать злого духа, мешающего родам»¹⁸².

Православная ритуальная практика

Из элементов православной ритуальной практики наибольшее распространения получило почитание святых и икон. Уже во время пребывания Ф. Белявского на севере Березовского уезда в начале XIX в. он встречал закоптелые образа в юртах у крещеных хантов¹⁸³. Наибольшей популярностью пользовались Богородица и Св. Николай. Иконы с их изображением имелись практически в каждом доме¹⁸⁴. Эта информация в значительной степени совпадает со сведениями, сообщенными священниками-миссионерами в середине XIX в.

¹⁷⁷ Путевые журналы миссионеров Обдорской миссии... С. 104.

¹⁷⁸ Гондатти Н.Л. Следы язычества у инородцев... С. 9.

¹⁷⁹ Там же. С. 10.

¹⁸⁰ Там же. С. 12–13.

¹⁸¹ Там же. С. 15.

¹⁸² Миненко Н.А. Северо-Западная Сибирь... С. 205.

¹⁸³ Белявский Ф. Поездка к Ледовитому морю... С. 48–49.

¹⁸⁴ См. Мартынова Е.П. Очерки истории и культуры... С. 78.

Согласно описаниям С.И. Руденко, проводившим экспедиционные исследования среди северных хантов в 1914 г., большая часть продолжала сохранять религиозные традиции своих предков, несмотря на то, что некоторые незначительные черты христианства все же проникали в их жизнь. Исследователь писал: «...все население Сев.(еро)-Зап.(адной) Сибири – язычники. Правда...большинство остяков...крещены, но о христианстве они имеют гораздо меньшее представление, чем мы об их языческой религии. Здесь не может быть речи о следах языческих верований, а скорее о следах христианства, притом очень слабых, что признается даже местным духовенством. Младенцев крестят, чтобы не получить неприятностей от начальства, некоторые венчаются, и, наконец, дают знать священникам о смерти, чтобы он вычеркнул из списков и отпел. Однако при похоронах священник не присутствует и узнает о смерти нередко через полгода». По наблюдениям исследователя, севернее Обдорска встречалось уже много некрещеных остяков¹⁸⁵. По мере продвижения экспедиции С.И. Руденко в южные районы ситуация изменялась. Ханты, проживавшие южнее с. Мулигорт и Чемаша, включали некоторые элементы христианской обрядовой практики, в частности над погребением, иногда наряду с традиционным срубом, с пищей и имуществом погребенного, на могиле мог быть установлен христианский крест¹⁸⁶.

Практически все ханты участвовали в христианских обрядах с разной степенью их понимания. Иногда элементы как христианской, так и традиционной религиозности соединялись вместе. С.И. Руденко писал об этом так: «Все они... при случае ставят в церкви свечи, особенно перед иконой Николая Чудотворца и приносят в церковь по обету жертвы – шкурки зверей, сукна, ткани, подобно тому, как своим богам и духам-покровителям. Остяки, имеющие некоторое представление о христианстве, когда я их спрашивал об их религии и о религии вогулов, свои рассказы поясняли сравнениями: «нуми-торум», (турум) – это все равно, что ваш бог-Отец, «мастер» (урд, ортых, мир-сусне-хум) – это все равно, что Христос, «калтась-торум» – мать мастера – это Богородица, «сяхыл» или «чахыл торум» – это Илья-пророк, «полум торум» – Георгий Победоносец. Этими и еще несколькими подобными сравнениями и исчерпывались все познания христианского богословия. Между тем мифологию своих божеств они знают хорошо, прекрасно знают все обряды и большинство из них, при случае, может исполнить обязанности жреца»¹⁸⁷. Таким образом, можно предположить, что в районах, посещенных исследователем, отмечалось прекрасное знание традиционной мифологии и традиционной обрядовой практики.

¹⁸⁵ См. Руденко С.И. Иностранцы нижней Оби... С. 11–12.

¹⁸⁶ См. Там же. С. 11.

¹⁸⁷ См. Там же. С. 12.

По свидетельству Е.П. Мартыновой, собиравшей среди Березовских хантов сведения о том, какие православные праздники отмечали в старину, одним из известных было Благовещение, совпадающее с хантыйским Вороньим днем «*Вурна-хатль*», Петров день, совпадающий с жертвоприношением духам воды в связи с началом интенсивного летнего рыболовного промысла, Ильин день, считающийся праздником оленеводов¹⁸⁸. Кроме того, кодские ханты, особенно подвергшиеся влиянию русской культуры, помимо Благовещения, Петрова и Павлова дней отмечали вместе с русскими главные православные праздники Пасху, Троицу и Крещение.

Сургутский уезд

Реконструкция религиозных традиций хантов Сургутского уезда сделана на основе информации, собранной Ф.Р. Мартином, К.Ф. Карьялайненом, Ууно Таави Срелиусом и А.А. Дуниным-Горкавичем в конце XIX – начале XX вв. Согласно их сведениям, у хантов Сургутского уезда в значительной степени сохранялись дохристианские религиозные традиции.

Почитаемые божества и священные места

По мнению К.Ф. Карьялайнена, главное место среди местных духов – покровителей хантов Сургутского уезда занимала «*Vajnej-imi*» «Святая божья мать», «Мать сыновей бога», священное место которой располагалось рядом с селом Локосово Ваховской волости¹⁸⁹. Сюда, в амбарчик «*Vajnej-imi*», по сообщению К.Ф. Карьялайнена, посылали жертвы издалека¹⁹⁰. Священные места различных духов-покровителей располагались в бассейнах рек – притоков Оби. Каждый из них имел функцию покровителя данной реки и почитался населением ее бассейна. Это «Юганский старик», «Аганский старик», «Тремъеганский старик гор», «Старик укрепления Ур с берегов Оби», «Сын старика Торыма» и «Старик рыбных путей с Верхней Оби». К.Ф. Карьялайнен сообщил, что согласно представлениям хантов, «Старик рыбных путей с Верхней Оби» жил в воде и посылал рыбу. В качестве жертвы ему бросали в воду котел, а иногда шапку из ситца, украшенную бусами и косами¹⁹¹. В своем описании К.Ф. Карьялайнен, к сожалению, не всегда указывал, где именно находилось то или иное священное место, поэтому локализовать их, основываясь только на его данных, невозможно. Только используя сведения дополнительных источников и сопоставляя некоторые детали мифологии и ритуальной практики, все же можно реконструировать карту священных мест сургутских хантов в XIX в. На-

¹⁸⁸ См. Мартынова Е.П. Синкретизм празднично-обрядовой деятельности хантов // Культурногенетические процессы в Западной Сибири. Тезисы докладов. Томск, 1993. С. 165–166; Она же. Очерки истории и культуры хантов. М., 1998. С. 129.

¹⁸⁹ Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов... Т. 2. С. 125, 154.

¹⁹⁰ Там же. С. 78.

¹⁹¹ Там же. С. 154.

пример, священное место «Старика укрепления Ур с берегов Оби» можно локализовать благодаря более позднему описанию А.А. Дунина-Горкавича и привязке к населенному пункту. Оно находилось в Урьевских юртах и представляло собой общественный богатый лабаз. Помимо Урьевских приклады «Старику» приносили ханты с рек Тромъеган и Аган¹⁹².

Священное место «Старика середины Оби», в честь которого совершались жертвоприношения, находилось в деревне Пирчино Пирчиной волости. Ему обычно жертвовали белый кафтан, вывешивая его на берегу. Считалось, что этот дух посылает добычу на охоте¹⁹³. Здесь же находилось и священное место старика «*Parex*», который, по сведениям К.Ф. Карьялайнена, «давал удачу в собаках» и повреждал ноги преследуемому зверю, делая его легкой добычей охотника. Ему обычно жертвовали лыжи и изображения собак, вырезанные из дерева¹⁹⁴.

В деревне Калым находилось священное место «Духа – хозяина рыб». Считалось, что он обеспечивает добычу на охоте, защищает от грозы и дарует здоровье. Калымскому духу жертвовали бело-пестрые кафтаны, стрелы, белые тарелки, котелки. Священное место духа – покровителя реки Киес находилось в ее истоках. Этому божеству, по сведениям К.Ф. Карьялайнена, жертвовали стрелы, оленят в эмбриональном состоянии и взрослых оленей¹⁹⁵.

Согласно данным К.Ф. Карьялайнена, священное место «Старухи-самоедки» в деревне Верхне-Лумпокольское было широко известно сургутским хантам в конце XIX в. и почиталось большим почтением¹⁹⁶. В конце XX в. оно уже не использовалось в качестве священного, но информация о нем сохранилась в названии деревни на хантыйском – «*Нум-лунгх-пухел*» – «Верхняя деревня духа охранителя». После постройки в начале XVIII в. в этой деревне церкви ханты стали называть ее «*Нум-Торым-катпухел*» – «Верхняя деревня с домом бога»¹⁹⁷. В деревне Нижне-Лумпокольское (Современное Александровское) находилось священное место под названием «*Ил-лунгх-пухел*» – «Нижняя деревня духа-охранителя». Позднее здесь также была построена церковь и появилось новое название села «*Ил-Торум-кат-пухел*» – «Нижнее село с домом бога»¹⁹⁸. «Старику-змее», насылавшему, по представлениям хантов, болезни, жертвовали пояса в деревне Пехов¹⁹⁹. В деревне Панино чтили «Старика-ворона», изображение

¹⁹² Дунин-Горкавич А.А. Тобольский Север... Т. 1. С. 94.

¹⁹³ Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов... Т. 2. С. 154–155.

¹⁹⁴ Там же.

¹⁹⁵ Там же.

¹⁹⁶ Там же.

¹⁹⁷ Очерки истории традиционного землепользования... С. 86.

¹⁹⁸ Там же.

¹⁹⁹ Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов... Т. 2. С. 155.

которого помещали на дереве лицом на юг, ему подносили в качестве дара деревянные изображения ворона, завернутые в черную материю²⁰⁰.

В бассейне реки Вах было известно несколько священных мест. Одно из них находилось рядом с бывшей деревней Лабаз-Еган. По свидетельству хантов, это было старинное священное место с двумя культовыми изображениями из пней²⁰¹. Оно, судя по всему, активно действовало в конце XIX – начале XX вв. З.П. Соколова, посетившая Лабаз-Еган в 1957 г., составила его подробное описание: «Священное место было расположено в густом хвойном лесу, на высоком берегу реки, напротив пос. Большой Лабазьеган. Здесь среди деревьев находилось два деревянных, вырезанных из пней культовых изображения. Восьмидесятилетний старик, водивший нас туда, назвал их *тором* (бог мужского пола) и *кынь* (черт, злой дух женского пола). Он рассказал, что раньше это место было огорожено забором с воротами, кое-где еще можно было обнаружить его следы. Оба изображения были «одеты», сохранились следы тканей. На пнях грубо вырезаны лица. Рядом лежат блюдца, стаканы, котел, куски тканей. Наш информатор рассказал, что приношения в прошлом развешивались на деревьях. По его воспоминаниям, это место почиталось лет 70 назад. К 1957 г. пни уже отчасти сгнили, заросли мхом. Старик побаивался, не будет ли он наказан за то, что привел нас на это место. Нам удалось побывать там лишь благодаря его сыну, который уговорил старика (сам он учился в школе, служил в армии и, разумеется, не опасался «гнева богов»). Однако характерно, что никаких приношений старик не сделал, в то время как на кладбище он вместе с сыном устроил поминки внуку»²⁰².

На небольшом притоке Ваха, недалеко от села Ларьятское, находилось священное место «Пугьюг» – территория «Духа стрелочного дерева»²⁰³. В честь него на берегу жертвенного озера был сооружен новый амбар, построенный, по сообщению К.Ф. Карьялайнена, всего лишь несколько лет назад, то есть в конце XIX в.²⁰⁴ Источник информации К.Ф. Карьялайнена в данном случае установить не удалось, поскольку исследователь не успел оформить сноски в своей работе. Возможно, он пользовался данными Карла Папай, который подробно исследовал бассейн Ваха в 1888 г., или У.Т. Сирелиуса, изучавшего этот район и проведшего стационарные исследования в Ларьяке в ноябре 1898 г. У последнего в его книге «Путешествие к хантам» по поводу священного места в Ларьяке сказано, что: «В юртах Ларьятских как будто имеется

²⁰⁰ Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов... Т. 2. С. 115.

²⁰¹ Очерки истории традиционного землепользования... С. 86.

²⁰² Соколова З.П. Пережитки религиозных верований... С. 219–220.

²⁰³ Очерки истории традиционного землепользования... С. 86.

²⁰⁴ Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов... Т. 2. С. 78.

амбар бога»²⁰⁵. Во всяком случае, в последнюю четверть XIX в. амбар «Духа стрелочного дерева» выглядел следующим образом: «Он построен из досок и с дощатой крышей; дверь снабжена железными петлями и крепкими замками, над ней нанесен красный крест, совсем как на молитвенном доме, а по обеим сторонам находятся грубо начертанные той же краской изображения людей и зверей; попадают в амбар по сходням, изготовленным из тонкой березы с надрезами в виде лестницы»²⁰⁶.

В бассейне Васюгана одним из наиболее почитаемых духов был «Горный старик» в деревне Васюган, священное место которого прежде находилось на «Шайтанском мысу». Во время пребывания К.Ф. Карьялайнена это священное место уже было покинуто²⁰⁷. Возможно, это то самое священное место на среднем Васюгане, память о котором до сих пор сохраняется в топониме «*Выен-Анкаля-пэй*» – «Хитрого Анкаля мыс»²⁰⁸. Другим, не менее чтимым духом, был «Островной старик», священное место которого и амбар с изображениями старика и его помощников, и прикладами – серебряным блюдом на низком столике, находились на острове вблизи деревни Айполово. Оба «старика», по представлениям хантов, приносили удачу в рыбной ловле и счастье в семейной жизни. Им обычно жертвовали пищу, деньги, отрезы цветного сукна, дубинки для забоя рыбы²⁰⁹. Вероятно, это священное место, описанное У.Т. Сирелиусом в 1898 г. В это время жертвоприношения проводились ближе к юртам, поскольку предыдущий хранитель перенес их, не будучи в силах дойти до старого места. В кузове для жертв на старом кедре находились следующие жертвенные предметы: «*Joltik(h)i, Volotok(h)i, Joogotuk(h)un*», обломки оловянной тарелки европейского происхождения, на краю тарелки были изображения всех апостолов с воскресшим Христом в середине; необычная медная отливка – круглая с отпечатком кольца в середине, а на нем ползущий лев»²¹⁰.

Кроме того, У.Т. Сирелиус описал и сфотографировал современное, действующее священное место «*Пэй-ими*» на острове посреди озера. 29 июля 1898 г. он сделал запись в своем дневнике: «Утром мы с Трофимом Павловичем Синарбиным, который сопровождал нас и который заботился о священном месте (ему 90 лет, и он старейший житель юрт), поплыли на лодке к острову на озере Эмтер... (Там находился амбарчик с изображениями божеств – Е.Г.). Это место расположено сравнительно высоко и весной отделяется половодьем от земли, поэтому остяки называют

²⁰⁵ Сирелиус У.Т. Путешествие к хантам / Перевод с нем. и публикация д-ра ист. наук Н.В. Лукиной. Томск, 2001. С. 229.

²⁰⁶ Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов... Т. 2. С. 78.

²⁰⁷ Там же. С. 156.

²⁰⁸ Очерки истории традиционного землепользования... С. 86.

²⁰⁹ Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов... Т. 2. С. 155.

²¹⁰ Сирелиус У.Т. Путешествие к хантам... С. 100.

его Пэй. На полуострове растет густой девственный лес. Крыша амбарчика сделана из досок, уложенных одна на другую. Вход снизу, для этого убираются две доски пола. В амбарчике всегда находится кузов из бересты, который висит на коньковом стропиле и, подобно самому амбарчику, всегда изготовлялся по старому образцу, если приходил в негодность... Когда приносятся новые жертвы, то задача смотрителя поместить их в новый кузов и выбросить старые сгнившие ткани, заменив их новыми пожертвованиями»²¹¹. В 9 км от этого священного места У.Т. Сирелиус посетил еще одно и также описал и сфотографировал его. Жертвами для духов, приносящих удачу во время рыбалки, служили деревянные изображения плотвы, обернутые берестой, куски тканей, развешанные на стволах деревьев. Наконец, в качестве подарка для «идолов» рыбаки изготавливали деревянные колотушки, чтобы ими, «как поленом, бить рыбу по голове, чтобы она не двигалась, когда ее достают в лодку». Изображения духов были сделаны в виде двух рыб – самца и самки плотвы, обернутых берестой. Среди пожертвований им находились два лука – железный и деревянный, две стрелы и несколько молотов²¹².

На берегу Черталы находилось священное место «Маленького духа», который давал успех в промыслах и помогал при болезнях. Ему жертвовали отрезки цветного ситца, пищу во время промысла. Священное место на реке Кулан (вероятно, Куланъигай – левый приток реки Тухсигат – левого притока реки Нюрольким – Е.Г.) было посвящено «Островной старухе», живущей на высоком сосновом берегу. Ее изображение заменял камень, с которым было связано сказание о трех безуспешных попытках священника уничтожить его в огне. В конце XIX в. «Старухе» жертвовали отрезки сукна и монеты. Кроме того, ей принято было подносить стрелы, пули, дробь, порох и монеты, а также угощать жертвенной пищей в начале и конце промысла²¹³.

«Дух-покровитель реки Онкул» (возможно, река Большой Юнкуль – правый приток Ягыльяха, левого притока Васюгана, выше Черталы – Е.Г.) помогал в охоте, давал хороших собак, за что получал в качестве жертвы их деревянные изображения и отрезки ситца²¹⁴. Именно это священное место Чоккинского песка, в 5 км от юрт Чокиных, вниз по реке, на левом берегу (ниже Айполово и выше Мадиговых – Е.Г.) посетил в 1889 г. У.Т. Сирелиус. Там, по сообщению исследователя, находилось несколько вырезанных из дерева изображений животных, головы которых были повернуты к старому

²¹¹ Сирелиус У.Т. Путешествие к хантам... С. 98–99.

²¹² Там же. С. 100–101.

²¹³ Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов... Т. 2. С. 156.

²¹⁴ Там же.

кедру, стрелы и различные черканы, а также подвешенные куски ткани. Под деревьями раньше находили монеты, сейчас их нет»²¹⁵.

Еще одно священное место было описано У.Т. Сирелиусом под названием «*Junk(h)pee(h)*», которое находилось в 11 км ниже юрт Мадиговых на правом берегу. По свидетельству исследователя, оно выглядело следующим образом: «Деревья, на ветвях которых висели куски ткани – кедры и ели. На переднем плане видно и несколько рябин. В качестве жертвы принесены несколько стрел различных видов; кроме того, у корней были запрятаны монеты и пули. На этот раз мужчинам досталось более рубля. Среди монет были и относящиеся ко времени царя Николая I. Итак, вероятно, место существует уже давно»²¹⁶.

Священное место «Каменного старика» или «Маленького горного старика в чешуйчатой одежде» находилось в деревне Тейково. По свидетельству К.Ф. Карьялайнена, ему жертвовали меховые шапки, материал, колокольчики, деньги и пищу²¹⁷. Детальное описание священного места и его расположения сделал У.Т. Сирелиус. В километре ниже юрт Тейкиных в Васюган слева впадает речка и примерно в двух километрах от ее устья, на левом берегу, находилось священное место, название которого информант У.Т. Сирелиуса не знал, но рассказал легенду, связанную с ним. «Когда-то там стоял древний город героев (город=*vaadsh*). Один из героев этого города всю жизнь кочевал, не появляясь дома. Когда он вернулся, все люди в городе уже умерли. Он сам был уже стар, лег возле запора и превратился в камень. Нынешние остяки просят у него удачи в охоте и рыбалке». У.Т. Сирелиус составил описание этого священного места: «...береза, на ветвях которой висят куски ткани, а у подножия находится камень, которому приносят жертву. В один из висящих кусков ткани завязано 20 серебряных монет. В нижней части березы имеется сук и на нем несколько кусков ситца и металлический колокольчик русского происхождения, величиной с кофейную чашку и имеющий форму поддужного колокольчика. Весной его повесили на сук, но затем он упал. Подобное падение является знаком того, что *юнк* не принял жертву. Вокруг камня находятся русские металлические монеты и 40 наконечников стрел; большинство лежат на поверхности земли, но некоторые в земле. Монеты различного достоинства относятся к 1757–1873 гг. У подножия камня находился также оловянный сосуд, кресало, фрагмент глиняного сосуда, украшения из олова, пули и бусина. Под камнем был сложен железный шлак»²¹⁸.

²¹⁵ Сирелиус У.Т. Путешествие к хантам... С. 122, 128.

²¹⁶ Там же. С. 122.

²¹⁷ Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов... Т. 2. С. 156.

²¹⁸ Сирелиус У.Т. Путешествие к хантам... С. 128.

Рядом с деревней Салагичи, на большом холме находились священные места «*Pojr-ojet*» – «Духа, дающего рыбу», которому жертвовали вареную рыбу, изображения рыб, отрезки ситца и деньги (возможно, описанное У.Т. Сирелиусом как «*ntperkkuloi*» в 15–17 километрах, на правом берегу и сфотографированное)²¹⁹, и «*Luxnan-ko*», которому жертвовали фигурки глухарей с привязанными на шею кусками ситца²²⁰. У.Т. Сирелиус сфотографировал это священное место на левом берегу устья реки Чижанка в 1898 г. Согласно сведениям исследователя, оно находилось в лесу, «...в некоторых местах были вывешены предметы жертвоприношения: на иве, черемухе, кедре и березе. Под одним из деревьев находилось несколько русских монет и стрела. Вероятно, из-за посещения этого места русскими, оно было перенесено на 9 км ниже по течению Чижанки²²¹.

Недалеко от юрт Маргиных, по левому берегу Васюгана в 4–6 км выше по течению находилось священное место на холмистом берегу большего озера Варгатух, который во время половодья превращался в остров. На острове находился амбар. По описанию У.Т. Сирелиуса, «поперек амбара от восьмого бревна боковой стены отходит стропило, на котором висят новые жертвенные куски ткани, однотонные и пестрые; однако настоящий красный цвет для жертвы не подходит, но по какой причине, этого я не узнал. На полку было посажено четыре *loho* (изображения духов-покровителей, которых У.Т. Сирелиус приобрел в коллекцию музея – Е.Г.). Мой информант сказал, что это *Кводарку* (по его объяснению, это слово означает «бог»), и его имя *Куувтедэдэде*. Он считается героем, который жил до возникновения этого мира и людей, вел большие войны, и умелым ворожеем. Перед смертью он пришел на этот остров и превратился после смерти в камень... После смерти стал почитаем в качестве *loho*. Люди, которые нашли его тело, превратившееся в камень, будто бы сделали это изображение в память о нем. Фигурка, зарегистрированная в коллекции под №220, – это его жена, имя которой мой информант не мог вспомнить... С течением времени в этом амбаре собралось много кусков ситца; задняя часть пола была целиком покрыта толстым слоем старых, полусгнивших остатков ткани; и куклы сидели на такой подстилке из ситца, кроме этой ткани, пожертвованы были также стрелы. К некоторым стрелам, используемым в ставных луках, посредством шнура были привязаны перья, хотя вообще-то такой способ не принят»²²².

Наконец, хантами почиталось священное место «Старика с жертвой рукоятки копья» в деревне Пенор. Ему жертвовали рогадины, стрелы, деньги, ситец и пищу. По представлениям хантов, это давало успех и здоровье²²³.

²¹⁹ Сирелиус У.Т. Путешествие к хантам... С. 141.

²²⁰ Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов... Т. 2. С. 156.

²²¹ Сирелиус У.Т. Путешествие к хантам... С. 136.

²²² Там же. С. 148–150.

²²³ Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов... Т. 2. С. 156.

Сведения о священных местах бассейна реки Юган, которые почитались в конце XIX – начале XX вв., продолжали сохраняться до конца XX столетия. Согласно информации, собранной Е.П. Мартыновой, в бассейне Большого Югана находилось священное место *Ягун-ики* – духа-покровителя реки. Как считали информаторы, *Ягун-ики* или «Юганский шайтан» мог принимать облик медведя, был одет в семь белых халатов, соборную шубу и шапку из выдры. Рядом с ним лежали 14 стрел, украшенных разноцветными лентами²²⁴. Другим священным местом общественного значения на Югане было «Эвутская гора» – общехантыйское священное место. Сюда приезжали ханты из разных районов, приносили приклады и устраивали жертвоприношения²²⁵. Священное место *Имеэнгики* с камнем, похожим на спину человека, находилось ниже д. Тайлаковых²²⁶. Священное место «избушка *Вонт-Вантынг*» – духа-покровителя *Номен-ики* – *Торым-Кур-Пур-Ветлым-Вантынг* – «Где ступала нога *Тору-ма*» являлось местом общественных жертвоприношений²²⁷. На притоке Малого Югана находилось священное место «Золотая речка»²²⁸. В верховьях Малого Югана, выше юрт Ачимовских, располагалось священное место *Тондор-ики* – главного божества реки²²⁹. На священное место *Колит-Нэ-Кот-Мых* – «Дом еловой женщины», приезжали с прикладами ханты бассейна р. Нёгус-ях²³⁰. Священное место *Вош-Ворт-Пай* находилось на искусственном островке, насыпанном посреди болота²³¹. Любопытно, что побывавший на Югане в 1891 г. шведский исследователь Ф.Р. Мартин не смог собрать сведения о священных местах хантов. В своей книге «Сибирика» он писал: «Несмотря на отчаянные усилия и обещания дать богатые подарки, мне ни разу не удалось во время моего путешествия по Югану увидеть ни одного священного места, т.е. на котором остяки ставят своих огромных грубо выдолбленных из дерева изображений богов... Никто во всем Сургуте не знает иного места, кроме Кедрового острова»²³². Вероятно, неудача Ф.Р. Мартина связана с тем, что ханты не хотели рассказывать ему о святынях из элементарного страха.

²²⁴ Мартынова Е.П. Очерки истории и культуры хантов... С. 159; Очерки истории традиционного землепользования... С. 152.

²²⁵ Дунин-Горкавич А.А. Тобольский Север... С. 150.

²²⁶ Очерки истории традиционного землепользования... С. 158.

²²⁷ Там же. С. 160.

²²⁸ Там же. С. 154.

²²⁹ Там же.

²³⁰ Там же. С. 156.

²³¹ Там же.

²³² Мартин Ф.Р. Сибирика. Некоторые сведения о первобытной истории и культуре сибирских народов. Науч. пер. с нем. Ж.Н. Труфановой под ред. А.Я. Труфанова. Комментар. А.С. Сопочиной и А.Я. Труфанова. Екатеринбург–Сургут, 2004. С. 32.

По собственному признанию ученого, антропометрические исследования, которые он начал производить сразу после прибытия на Юган, вызывали непреодолимый ужас у населения. Мгновенно распространились слухи о том, что измерения тела делаются для того, чтобы призвать мужчин в солдаты, а детей забрать в школу. Некоторые вообще считали, что их ждет неминуемая смерть, и что мерки снимаются для изготовления гробов²³³. Что касается священного места «Кедровый остров», находившегося в 20 верстах к юго-востоку от Сургута, то его Ф.Г. Мартин описал следующим образом: «Кедровый остров, или множество островков, которые составляют его поверхность, занимает около квадратной версты и покрыт богатой растительностью. Там, где растительность была особенно густа, возвышался величественный кедр, который от вершины до корня был увешан почти пятьюдесятью звериными шкурами. На самой верхушке висела полоса красной материи, под ней шкура черного лося; прочие шкуры были лошадей и коров. На одном дереве я обнаружил шкурки рыжих белок, возможно, жертвенный дар. На соседних деревьях и на воткнутых между ними шестах висели лошадиные шкуры. На земле лежало множество лошадиных и оленьих костей, остатков жертвоприношения. Недалеко от них стоял небольшой, тоже увешанный кедр. Ни одна тропа не вела к этим жертвенным местам, и располагались они настолько скрытно в стороне, насколько это было возможно»²³⁴.

В районе Сургута на Барсовой горе находилось и древнее святилище сургутских хантов²³⁵. Почитанием пользовались также священное место «Сыс-Лор» – «Березовое озеро»²³⁶ и «Йимынг-Лор» – «Священное озеро» на Тромъегане, посреди которого находился священный остров «Кав-Вэс» («Камень-дыра»)²³⁷. Кроме того, в бассейне Тромъегана находилось еще несколько широко почитаемых священных мест: «Йимынг-Соим» – «Священный ручей (овраг)» – в районе д. Юбилейный;²³⁸ «Кедра озеро» – священный бор у озера Чурлинки Лор;²³⁹ «Старица лягушки» – священное место в низовьях реки;²⁴⁰ и гора «Торум-Яун-Кот-Мых», находящаяся выше устья притока Ай-Тромъеган, имевшая общехантыйское значение²⁴¹.

²³³ Мартин Ф.Р. Сибирика. Некоторые сведения о первобытной истории и культуре сибирских народов. Науч. пер. с нем. Ж.Н. Труфановой под ред. А.Я. Труфанова. Комментар. А.С. Сопочиной и А.Я. Труфанова. Екатеринбург–Сургут, 2004. С. 14–16.

²³⁴ Там же. С. 32–33.

²³⁵ Очерки истории традиционного землепользования... С. 86.

²³⁶ Там же. С. 154.

²³⁷ Там же. С. 154, 158, 162, 163.

²³⁸ Там же. С. 154, 162.

²³⁹ Там же. С. 157.

²⁴⁰ Там же. С. 155, 162.

²⁴¹ Там же. С. 156.

Священное место «Аган-эвут-ими-ики» – «Аганских женщины и мужчины» в бассейне реки Аган также пользовалось большим почитанием²⁴². Таким образом, ханты Сургутского уезда также имели огромное количество божеств-покровителей, о чем свидетельствует значительное число священных мест, память о которых сохранилась до конца XX в.

Ритуальная практика

По сообщению А.А. Дунина-Горкавича, в конце XIX в. ханты Сургутского уезда продолжали совершать жертвоприношения. В частности, ему удалось узнать о нескольких случаях. В 1896 г. ваховская хантыйка видела сон, будто бы «будет на народ болезнь», для предотвращения которой нужно бросить курить табак, сделать приклады вещами и принести в жертву лошадей. С Ваха приезжал на Обь нарочный сообщить об этом. Было решено, начиная от юрт Вартовских до Покурских (на протяжении более 100 км), в разных пунктах принести в жертву семь лошадей; решение это было исполнено и, кроме того, были пожертвованы приклады. Так, в конце того же года были положены приклады близ юрт Нижне-Вартовских, стоимостью около 70 рублей, и в Покурском-Егане, стоимостью рублей на 40–50. Клади эти приношения Урьевские, Ивашкинские, Комаровские и Покурские ханты²⁴³. По словам местного лесного объездчика, случайно нашедшего в первых числах июля 1896 г. место приклада близ юрт Нижневартковских, оказалось, что «на полуденной стороне от Вартовских юрт, т.е. на острове между протокой Чахлонеей и Обью, верстах в 4 (около 4 км – Е.Г.) от юрт, на сору подле черемуховой гривы, на вершине березы установлен череп оленя, а по сучьям березы развешен приклад, примерно рублей на 70». Тут были шелковые и простые шали, шерстяные материи, платки, ситцы, миткаль²⁴⁴. Кроме того, согласно описанию А.А. Дунина-Горкавича, ханты юрт Акапкиных, проживавшие в бассейне р. Пим, в Сургутском уезде, ежегодно перед уходом на первый по рекоставу звериный промысел собирались для моления об удачном промысле. Сам А.А. Дунин-Горкавич на нем не присутствовал, но записал со слов Т.А. Замятина²⁴⁵. Обряд совершался в 50 саженьях (около 100 м – Е.Г.) от юрты, около сосны, к подножию которой поставили бутылку водки и рюмку. Сначала следовали поклоны, после чего к корням сосны вылили три рюмки водки. На срезанную вершину сосны надели специально сшитую рубаху и платок так, что получилось изображение наподобие куклы, которое поставили на помост, после чего поклонились ей три раза и сожгли в чувале, плеснув водкой. Это изображение мыслилось хантами как «ангел, посылаемый на

²⁴² Очерки истории традиционного землепользования... С. 163.

²⁴³ Дунин-Горкавич А.А. Тобольский Север... Т. I. С. 94.

²⁴⁴ Там же.

²⁴⁵ Там же. С. 95.

небо, чтобы попросить у бога успеха в промысле»²⁴⁶. После того как изображение сгорело, все участники вышли на улицу и поднесли бутылку вина и рюмку к морде специально приготовленного оленя. Ему тоже поклонились, после чего оленя закололи ударом в сердце и кровью мазали себе лица. После жертвоприношения участники ритуала «устроили пиршество, пили водку и ели сваренное мясо»²⁴⁷. Принесение в жертву оленя или лошади было, по мнению А.А. Дунина-Горкавича, одной из наиболее распространенных ритуальных практик. Исследователь описал одно из них, состоявшееся 8 ноября 1898 г. на Покуре. Ханты сначала подвели лошадь, предназначенную в жертву к юрте, и каждый подошел и погладил ее в знак прощания, после чего ее увели в лес, привязали к дереву и завязали глаза. Хант Данило Бисеркин, нащупав у лошади сердце, заколол ее длинным копьем. Кровь собрали в куженьку, шкуру пожертвовали в приклад, а мясо сварили и съели²⁴⁸.

Иногда, по сообщению А.А. Дунина-Горкавича, вместо оленя или лошади в жертву приносили овцу, теленка или жеребенка. Кроме того, каждый, отправлявшийся на промысел, вешал на дерево белый коленкор или миткаль, смотря по средствам, от 2 до 10 аршин (от 1,5 до 7 м – Е.Г.), приговаривая: «возьми, Вонт-ики! (лесной бог)». Если кто не делал приклада, то считал себя грешным перед богом и не рисковал ходить в лес²⁴⁹.

В похоронных обрядах хантов Сургутского уезда в конце XIX в. продолжали сохраняться черты традиционных религиозных представлений о загробном мире. А.А. Дунин-Горкавич описал содержание захоронений хантов, эксгумированных в 1896–1898 гг. в Покуре и юртах Урьевских. Согласно сведениям, приведенным исследователем, рядом с телом крещеных хантов в гроб были положены одежда, утварь и орудия труда, а иногда и обрезки ногтей, собираемых в течение всей жизни для того, «чтобы легче было на том свете подниматься на гору»²⁵⁰. Помимо этого А.А. Дунин-Горкавич познакомился с копией сообщения сургутского мирового судьи в сургутское уездное полицейское управление от 1902 г. В ней была приведена роспись того, что было обнаружено в захоронении ханта Василия Курлыкина Путолинских юрт Локосовской инородной управы. В росписи помимо одежды, утвари и орудий труда, традиционных для захоронений хантов, упоминался и медный крест²⁵¹. Таким образом, в ритуальных действиях похоронного обряда соединились элементы традиционной и православной религиозности.

²⁴⁶ Дунин-Горкавич А.А. Тобольский Север... Т. 1. С. 98.

²⁴⁷ Там же. С. 97.

²⁴⁸ Там же. С. 95.

²⁴⁹ Там же. С. 98.

²⁵⁰ Там же. С. 96.

²⁵¹ Там же.

Культ медведя

Сведений о распространении культа медведя на территории проживания Сургутских хантов, относящихся к концу XIX – началу XX в. обнаружить в источниках не удалось, за исключением косвенного свидетельства, приведенного в работе Ф.Г. Мартина. Во время его пребывания на Югане в районе юрт Уготских ученому удалось уговорить хантов показать ему традиционное танцевальное искусство. Среди исполненных танцев был продемонстрирован и тот, что, безусловно, был связан с традицией проведения медвежьих праздников, о чем свидетельствовали специфические атрибуты и нюансы исполнения. Ф.Г. Мартин описывал это событие так: «После того, как все они изрядно напились, мне пообещали показать медвежий танец. Голова и передние лапы медведя были разложены на земле. Затем вышел один мужчина в грубо сделанной маске из бересты с огромным носом. Оживленно жестикулируя, под звуки домбры он исполнил, напевая, длинный рассказ, описывающий, как преследовали медведя и как убивали его. Трое других стояли около шкуры и одобрительно кивали певцу. Так как остяки питают величайшее почтение к медведю, то певец всегда заканчивает свое исполнение извинением за то, что того убили»²⁵².

Шаманство

Согласно сообщению А.А. Дунина-Горкавича, у хантов Сургутского уезда была распространена вера в чудодейственную силу шаманов, которых приглашали к больным. Исследователь писал: «Шаман предварительно ест *пангу* – сушеный мухомор, пьянеет от него и затем ворожит, т.е. собственно кричит и играет на бубне»²⁵³. Помимо этого общего описания А.А. Дунин-Горкавич назвал и реально практиковавшего шамана – Александра Агапыча Кантерова – «старика-ворожея», проживавшего в юртах Акапкиных на р. Пим Сургутского уезда.

Ф.Г. Мартин, хотя и не имел возможности собрать хоть какие-нибудь сведения о шаманстве у Сургутских хантов, тем не менее предполагал его существование. Во время поездки по Югану он случайно узнал, что в одной из лодок находился старый шаманский бубен. Обстоятельства приобретения этого бубна в коллекцию музея позволяют предположить, что традиция их бытования в жизни хантов была жива во времена Ф.Г. Мартина. Исследователь сообщил, что только после долгих уговоров хозяин достал бубен и совершенно не хотел продавать его, а чтобы прекратить торг, назвал, как ему казалось, совершенно невероятную цену – 6 рублей, наивно предполагая, что никто не сможет дать таких денег. Просчитав-

²⁵² Мартин Ф.Г. Сибирика... С. 23.

²⁵³ Дунин-Горкавич А.А. Тобольский Север... Т. 1. С. 95.

шись, он вынужден был расстаться с дорогой вещью, что вызвало досаду и у других хантов²⁵⁴.

Православная ритуальная практика

Согласно сведениям Ф.Г. Мартина, почитание икон было достаточно широко распространено у сургутских хантов. Во время путешествия по Югану он описывал убранство домов хантов, и иконы были упомянуты в качестве обязательного элемента. Исследователь писал: «...у стены противоположной входу находится широкая полка, в центре которой стоит священное изображение, обычно Св. Николай, а перед ним поставлено несколько восковых свеч. Все остяки христиане, и Св. Николай – их главный святой»²⁵⁵.

Мифологическая традиция восточных хантов сохранилась достаточно хорошо согласно сведениям, собранным этнографами в 1990-х гг. в районах их проживания²⁵⁶. Православие оказало весьма незначительное влияние на традиционные верования хантов Юганско-Пимского ареала. В с. Юганском до 1920-х гг. действовала церковь, хотя аборигенное население посещало ее очень редко – не чаще, чем один–два раза в год. Из православных праздников знали Рождество, Пасху, Крещение, Петров день, празднование которых сводилось к взаимным угощениям²⁵⁷.

Тобольский уезд

Сведений о богах и духах-покровителях, которым поклонялись южные ханты и местах их почитания не так много, при этом большая их часть относится к концу XIX в. К.Ф. Карьялайнен привел значительные сведения по священным местам хантов в работе, посвященной религии угорских народов. Среди информаторов, опрошенных исследователем, были люди преклонного возраста. Чтобы стать значимыми и отложиться в памяти информантов, эти священные места должны были просуществовать определенное время до того момента, когда информант получил о них сведения. Кроме того, они, безусловно, продолжали существовать еще какое-то время и после того, как К.Ф. Карьялайнен описал их в своих дневниках. Поэтому представляется вполне корректным распространить эти данные как на более раннее, так и более позднее время. Таким образом, на основе сведений, собранных К.Ф. Карьялайненом в конце XIX в., можно реконструировать сакральный ландшафт в XIX – начале XX вв.

Поскольку расселение хантов шло по рекам, то неудивительно, что и их священные места также располагались вдоль основных речных путей и их притоков. Для группы южных хантов – это река Иртыш с ее

²⁵⁴ См. Мартин Ф.Г. Сибирика... С. 24.

²⁵⁵ Там же. С. 21.

²⁵⁶ См. Мартынова Е.П. Очерки истории и культуры хантов... С. 158–159; 193–197.

²⁵⁷ Там же. С. 160.

притоками и Салым. Вместе с тем, согласно описаниям начала XVIII в., а в ряде случаев – и более ранним сведениям, существовали священные места, которые почитались всеми группами хантов.

К сожалению, исследователям, работавшим в Тобольском уезде, также не всегда удавалось точно зафиксировать координаты священного места, хотя мифология давала определенные указания на его существование. Так, например, К.Ф. Карьялайненом были собраны сведения о значимом в прошлом священном месте хантов р. Демьянки: по преданию «много тысяч лет назад собрались духи «*Tongh*» на маленьком притоке Демьянки, чтобы посоветоваться, куда должен отправиться каждый из них. Совет длился полмесяца. На холме, где состоялось собрание, еще и сегодня не растет трава; небольшая река стала настолько священной, что переплывшая через нее собака теряет шерсть»²⁵⁸.

Почитаемые божества и священные места

Из общеизвестных божеств южными хантами почитался «*Мир-вант-ты-ху*» – «За миром наблюдающий человек» или «*Охус-ики*» – «Запада старик» (священное место «*Ort-iki*») и богиня «*Калтац*» (=«*Камтась или*»),²⁵⁹ которой полагалось жертвовать петуха и дарить цветную ткань. Исходя из возможности распространения полученных в поле данных на предшествующее время и учитывая ускорение процесса ассимиляции в южных районах проживания хантов, можно предположить, что эти сведения верны для XIX – начала XX вв. Кроме того, иртышские ханты продолжали частично сохранять память о священных местах, исчезнувших к концу XIX в., но известных согласно более ранним источникам. Порой представления о них сливались с сохранившимися дольше известными священными местами. Помимо главных божеств почитались и духи-хозяева рек, покровители селений и отдельных семей. Одним из наиболее известных было священное место в юртах Чингинских в истоке одного из притоков Демьянки²⁶⁰. С.К. Патканов в своей карте расположил юрты Чингинские на самом нижнем правом притоке р. Кеум у впадения ее в Демьянку. Вероятно, там и располагалось это священное место²⁶¹. Здесь совершались жертвоприношения в честь «Обского старика»²⁶². По свидетельству К.Ф. Карьялайнена, иртышские ханты очень почитали духа деревни Чингала, где раньше, т.е. в XIX в. «одновременно функционировали 3 или 4 амбара, теперь сохранился только один, остальные исчезли»²⁶³. Там же находилась

²⁵⁸ Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов... Т. 2. С. 6.

²⁵⁹ Там же. С. 139; Мартынова Е.П. Очерки истории и культуры хантов... С. 45.

²⁶⁰ Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов... Т. 2. С. 13.

²⁶¹ S. Patkanov. Die Irtysch-Ostjaken und ihre volkspoesie. Vol. II, Spb., 1900. P. 282.

²⁶² Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов... Т. 2. С. 149.

²⁶³ Там же. С. 81.

«священная береза на священной горе и жертвенное место»²⁶⁴. При этом считалось, что главный дух богатой духами деревни Чингала – «*Vots-oxt-ime*», богиня, живущая на возвышенности недалеко от деревни. Там же, по представлениям хантов, находился и «*Astanai*» – «татарский дух»²⁶⁵. Некоторые Прииртышские селения хантов имели своих духов-покровителей: «*Яч*» – «Горного старика», «*Саргач*» – «Духа лису», «*Согом*» – «Карасьего духа»²⁶⁶. Одно из очень часто посещаемых священных мест – «*Рача*», находилось на берегу Иртыша, ниже впадения Демьянки. К.Ф. Карьялайнену удалось собрать некоторые сведения о «*Раче*», а именно то, что «он был очень сильным, так как его «*Tonx-urt*» (ханты-смотрители – Е.Г.) посещали во время сборов (приношений для «*Рача*» – Е.Г.) окружающие деревни и при жертвоприношениях присутствовало много людей»²⁶⁷.

Любопытно сообщение К.Ф. Карьялайнена о существовании в прошлом «очень легендарного» духа, который находился в крепости, построенной в устье Демьянки. По словам информантов, это был «русский бог», называемый Христос, привезенный из России, отлитый из золота и сидящий в чаше с водой²⁶⁸.

В конце XIX в. К.Ф. Карьялайнену удалось получить сведения о нескольких духах, чтимых салымскими хантами. Это, прежде всего, «*Сотым-тэ-ики*» – «Вершины Салыма мужик», который, по представлениям хантов, жил в верховьях Салыма в городке Нюром-вош, вблизи юрт Кинтусовских (пос. Салым). Второй город у него был в устье Б. Салыма у юрт Сивохрепских²⁶⁹. Здесь почитали налима, которого запрещалось ловить или употреблять в пищу. Перед началом рыболовного промысла его задабривали, бросая в воду монеты²⁷⁰. В юртах Кинтусовских находилась священная кедровая роща, из которой брали материал для изготовления изображений божеств²⁷¹. Там же располагалась «семья духов средней величины со свитой». В конце XIX в. это были две «куклы-женщины», изготовленные из кусочков материи, а также деревянные изображения медведя и змеи²⁷². К числу наиболее важных духов Салыма в конце XIX в. относились «Мужчины, стреляющие в глаз» (три брата) в д. Чагорово рядом с Чагоровским сором²⁷³.

²⁶⁴ Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов... Т. 2. С. 89, 123.

²⁶⁵ Там же. Т. 2. С. 152.

²⁶⁶ Там же. С. 153.

²⁶⁷ Там же.

²⁶⁸ Там же.

²⁶⁹ Салымский край. Екатеринбург, 2000. С. 256–258.

²⁷⁰ Шульц Л.Р. Салымские остяки // Записки Тюменского общества научного изучения местного края. Тюмень, 1924. Вып. 1. С. 198.

²⁷¹ Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов... Т. 2. С. 13.

²⁷² Там же. С. 69.

²⁷³ Там же. С. 153.

На оз. Большой сырковый сор, в Кинтусово, недалеко от святилища «Сотым-тэ-ики» располагалось священное место «Ай урта» – «Маленького богатыря»²⁷⁴, известного во времена К.Ф. Карьялайнена как «Старик с окуневого озера»²⁷⁵. Кроме того, хантами почиталось священное место «Старухи пустоши» в юртах Соровских²⁷⁶. Возможно, именно оно было зафиксировано на озере Янквайтор, недалеко от юрт Соровских, в конце XX в. как священное место «Сор-ими» – «Женщины озера»²⁷⁷. По остальным священным местам Салыма имеется лишь информация, полученная в конце XX в. Это священное место «Кыгым-ики» – брата «Сотым-тэ-ики», могучего богатыря, в среднем течении р. Тукан, на левом берегу, против устья реки Кыгын-ега (Ваглик)²⁷⁸. На Малом Салыме, в юртах Савкуниных, располагалось священное место «Ай-ега-ики» – «Маленькой речки мужика»²⁷⁹. Священное место «Ворос ики» – «Ястреб старика» находилось в устье р. Тывъега, на левом берегу Большого Салыма и в месте впадения в Большой Салым правых притоков Ур-пут-ега и Ягун-ях – священное место «Пухтын-ики» – «Деревенского мужика»²⁸⁰.

Посетив бассейн реки Конды в конце XIX в., К.Ф. Карьялайнен собрал сведения о почитаемых божествах и священных местах. В деревне Нахрачи находилось божество – «знаменитый дух» – вероятно, знаменитый «Кондинский», почитавшийся с XVIII в. Помимо него на священном месте находились его «брат» и, возможно, «мать». Ханты называли его «Большой князь», а брат назывался «Малый князь». Область его культа не ограничивалась Кондой, а распространялась вплоть до Оби. А для сбора пожертвований для него хранители священного места отправлялись до истоков Конды²⁸¹. Из менее чтимых, но продолжавших сохранять свое влияние, К.Ф. Карьялайнен назвал священное место «T'alkat-nen» – «Духа сосны» на р. Каме, где находилась «толстая сосна, проходя мимо которой ханты бросали сухую ветку»²⁸². В юртах Каминских почитался «Кап» – «Дух-песец», а в Красноярских юртах находилось священное место «Старика убежища на холме»²⁸³. Кроме того, К.Ф. Карьялайнен сообщил еще о двух священных местах на Конде, которые не удалось привязать к определенной

²⁷⁴ Салымский край... С. 258.

²⁷⁵ Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов... Т. 2. С. 124, 153.

²⁷⁶ Там же. С. 153.

²⁷⁷ Салымский край... С. 268.

²⁷⁸ Там же. С. 266.

²⁷⁹ Там же. С. 258.

²⁸⁰ Там же. С. 267.

²⁸¹ Карьялайнен К. Ф. Религия югорских народов... Т. 2. С. 127; 151.

²⁸² Там же. С. 44, 118, 152.

²⁸³ Там же. С. 152.

местности. Это «*Kev-ime*» – «Каменная старуха» – «в виде колеблющейся скалы величиной с печь, у которой можно узнать очертание носа»²⁸⁴ и священное место, связанное с представлениями о духе «Камень старик», находящееся на вершине возвышенности внутри Кондинского округа²⁸⁵.

Православная ритуальная практика

Южные ханты подверглись наиболее сильному влиянию русской культуры. Уже в середине XIX в. М.А. Кастрен отмечал, что у иртышских остяков русское влияние «сказывается всюду: в религии, в нравах, обычаях, и в чувствовании, и в мышлении»²⁸⁶. В начале XX в. А.А. Дунин-Горкавич обращал внимание на то, что у хантов, проживавших вдоль Иртыша совместно с русскими, «весьма заметно влияние ...русской культуры»²⁸⁷. Характеризуя религиозные традиции прииртышских хантов в конце XIX – начале XX вв. Е.П. Мартынова отмечала, что в них: «наиболее полно, по сравнению с другими местами, проявлялся синкретизм хантыйского язычества и русского православия. Ханты держали иконы в домах, носили настенные кресты, совместно с русскими отмечали такие православные праздники, как Рождество, Крещение, Пасха, Троица, Петров день. В их праздновании отчетливо проступает контаминация православных и языческих традиций. В эти дни посещали церковь и священные места»²⁸⁸.

Таким образом, источники XIX–XX вв. предоставляют гораздо более детальные сведения о религиозных традициях хантов на всей территории их проживания. При этом особенностью источникового материала является то, что в нем содержится информация, собранная либо профессионалами, либо людьми, длительное время проживавшими на территории края. Наконец, источники XIX–XX вв. являются более пространными и содержат цитаты или пересказ мнений хантов, что позволяет в значительной степени познакомиться с их взглядами на некоторые события, интерпретировать явления с точки зрения самих хантов. Согласно источникам XIX – начала XX вв. у хантов Березовского уезда уже имелось представление о верховном божестве «*Торуме*» и нескольких других, широко почитавшихся. Существовали священные места, которые признавались всеми хантами, манси, а некоторые и ненцами. Главное из них было известно под названием «*Мастерко*», где совершались коллективные моления и ритуалы, которые можно отнести к числу календарных, т.е. происходивших

²⁸⁴ Карьялайнен К. Ф. Религия югорских народов... Т. 2. С. 34.

²⁸⁵ Там же. С. 152.

²⁸⁶ Кастрен М.А. Путешествие Александра Кастрена по Лапландии, Северной России и Сибири. 1938–1844, 1845–1849 // Магазин земледения и путешествий. М., 1860. Т. 6. Ч. 2. С. 228.

²⁸⁷ Дунин-Горкавич А.А. Тобольский Север... Т. 1. С. 128.

²⁸⁸ Мартынова Е.П. Очерки истории и культуры хантов... С. 43.

периодически в определенное время. Кроме того, на некоторых священных местах совершались приношения, связанные с переходными ритуалами. Повсеместно совершались ритуальные действия кризисного типа. Наконец, выделились и священные места, связанные с определенными видами ритуальной практики: такими, как шаманские сеансы или медвежьи праздники. Таким образом, несмотря на политику христианизации, религиозные традиции хантов продолжали сохраняться, а может быть, даже и активно развивались в плане функциональной специализации сакрального пространства с одной стороны, и этнической универсализации – с другой.

Возможно, большая часть ритуалов проводилась в вечернее время. При этом роль руководителей во время совершения ритуальных действий играли шаманы, но в их отсутствие – просто старшие члены семьи. Существовали незначительные отличия в деталях ритуального поведения и сроках совершения тех или иных действий, что, вероятно, являлось специфической традицией отдельных групп. В целом, набор жертвуемых и даримых богам-покровителям предметов оставался неизменным, однако все чаще на священных местах встречались деньги и использовалась водка во время ритуальных действий.

Наконец, в XIX – начале XX вв. отчетливо проявляется гендерная специфика ритуального поведения. Источники сообщают об определенных правилах и запретах в области ритуальных действий, связанных с половой принадлежностью.

Институт шаманства продолжал активно функционировать на территории проживания хантов. При этом шаманами могли быть как мужчины, так и женщины. Из атрибутов, используемых во время шаманских сеансов, упоминались бубны и особая шапочка.

Православная ритуальная практика наибольшее распространение получила вблизи основного течения Оби. В Березовском уезде были отмечены случаи почитания икон, посещения церкви, но эти действия порой могли восприниматься как «обидные» для своих богов-покровителей, тогда совершались коллективные жертвоприношения в их честь. К началу XIX в. иконы как объекты почитания встречались в каждом доме. Особенно популярными были образа Богородицы и Святого Николая. Однако обрядовые действия в отношении икон были более традиционными для хантской религиозности – приношения в виде шкурок и отрезков материи. В целом, к началу XX в. ханты, испытавшие наиболее сильное влияние русской культуры, принимали участие в православных кризисных, календарных и переходных ритуалах.

К числу специфических региональных особенностей при совершении жертвоприношений можно отнести то, что в Сургутском уезде в качестве жертвенного животного стали использовать не только традиционных для предыдущего периода оленей и лошадей, но и крупный и мелкий рогатый скот. Ханты Тобольского уезда могли принести в жертву и петуха. Это свидетельствовало, прежде всего, об изменении хозяйственных занятий

хантов, но также, возможно, и о некотором снижении особого сакрального статуса оленя и лошади как жертвенных животных и, наконец, об ослаблении значения деталей самого ритуала.

Религиозные традиции хантов в советское время

Несмотря по политику христианизации, оказывавшую серьезное влияние на религиозные традиции хантов, многое из их религиозного наследия сохранялось и продолжало фиксироваться и в советское время. Исследователи, посетившие территории расселения хантов в XX в., отмечали сохранение «религиозных пережитков» в той или иной степени. В этот период пришли новые формы районирования, и они, в свою очередь, также переживали неоднократные изменения. Поэтому целесообразным представляется рассматривать религиозные традиции, зафиксированные у северных и восточных хантов, имея в виду территории, ранее входившие соответственно в состав Березовского и Сургутского уездов.

Северные ханты

Согласно сведениям Е.П. Мартыновой, основанным на полевых исследованиях на территории проживания Кодских хантов, они «вплоть до середины нашего столетия (XX в. – Е.Г.) поклонялись своим богам и духам»²⁸⁹. Например, священное место богини *Калтац* в юртах Калтысянских, оставалось действующим до середины 1960-х гг. На поклонение к ней собирались ханты и манси со всего Нижнего Приобья. Кто не мог приехать из-за дальности расстояния, присылали дары богине – шкурки пушных зверей и отрезки ткани²⁹⁰.

Вплоть до 1960-х гг. продолжали совершаться ритуальные действия на священном месте «*Ялпус-ойки*» напротив деревни Вежакары. Во всяком случае, З.П. Соколовой удалось побывать на нем и сделать фотографии. В качестве жертвенных животных использовались телята и куры. По сообщению информаторов, на священном месте «*Ялпус-ойки*» праздники проводились периодически при большом стечении народа. Во время проведения праздника в последний раз, в 1965 г. на нем присутствовало 100 человек, большей частью старики и женщины²⁹¹. Священное место «*Чохрын-ойки*» находилось в 6 км от поселка Вежакары, также продолжало сохраняться действующим вплоть до второй половины 1960-х гг. Здесь совершались жертвоприношения хантами и манси. Считалось, что «*Чохрын-ойка*» может излечивать от болезней. Любопытным является тот факт, что для совершения ритуальных действий северные ханты (поселков Овгорт и Щекурья), по сообщению З.П. Соколовой, приходили

²⁸⁹ Мартынова Е.П. Очерки истории и культуры хантов... С. 73.

²⁹⁰ Там же. С. 76.

²⁹¹ См. Соколова З.П. Пережитки религиозных верований... С. 215.

на особые места в дни больших церковных праздников. Женщины разводили костер, пили чай, ели и вешали на дерево лоскутки, оставшиеся от шитья, для защиты от страшного существа, убивающего людей²⁹².

До 1962 г. оставалось действующим священное место на р. Кельс-Юган недалеко от поселка Юильск на р. Казым, почитавшееся стариками хантами окрестных поселков. В районе поселка Согом находилось священное место, о котором ханты помнили и в конце XX в. Оно называлось «Стариков мыс», и, по сведениям хантов, там стояли два священных дерева: «кедр-старик» и «ель-старуха»²⁹³. Вообще, старшее поколение северных хантов продолжало хранить память о священных местах, благодаря чему в значительной степени были составлены карты священных мест, помещенные в приложении.

Ритуальная практика

Ритуальная практика, связанная с похоронной обрядностью и почитанием духов-покровителей сохранялась у северных хантов и в XX в. Находки священных сундуков с прикладами в виде советских монет на территории поселка Вытвожгорт конца 1930-х гг. свидетельствуют о непрерывности традиции²⁹⁴. Однако в целом характеризуя обрядовую практику похоронного цикла у хантов рек Сыня и Куноват, З.П. Соколова обращала внимание на то, что она сохранилась лишь отчасти, «некоторые обычаи исчезли или трансформировались». Что касается удаленных от центров поселков, то их население придерживалось старых обрядов вплоть до 1960-х гг.²⁹⁵ Ритуальное пространство в доме куноватских хантов включало в себя как объекты традиционной, так и христианской религиозной атрибутики. З.П. Соколова описывала ритуальное пространство внутри жилища так: «В переднем углу на стене висит маленькая иконка-триптих, а на полках стоят сундуки с семейными духами-охранителями. На потолочных балках у стены (в избушке нет потолка) хранятся берестяные коробки с куклами-иттартмами предков Ивана. Сочетание веры в христианских богов с языческими культами предков духов-покровителей, промысловым культом в прошлом было характерно для обских угров»²⁹⁶. Характеризуя религиозную ситуацию на территориях расселения хантов в конце 1960-х – 1970-е гг., она отмечала: «Молодежь и многие представители среднего поколения обладают атеистическим мировоззрением». Что касается людей пожилого возраста, то они продолжали до некоторой степени придерживаться традиционных религиозных взглядов,

²⁹² Соколова З.П. Пережитки религиозных верований... С. 214, 220, 222.

²⁹³ Там же. С. 216, 219.

²⁹⁴ См. Соколова З.П. Страна Югория. С. 93–94.

²⁹⁵ См. Соколова З.П. Пережитки религиозных верований... С. 228–231.

²⁹⁶ Там же. С. 104.

обрядов и обычаев. Некоторые ритуальные действия, связанные с родильным комплексом и семейными отношениями продолжали соблюдаться женщинами ханты Шурышкарского района, хотя значительное большинство уже не следовало этим предписаниям²⁹⁷. О хорошей сохранности мифологических представлений северных хантов свидетельствуют полевые материалы исследователей, работавших среди этих групп в конце XX в²⁹⁸.

Вместе с тем, в условиях опасности утраты хантами своей самобытности и ассимиляции, отчетливо проявившейся к середине 1980-х гг., начался новый этап подъема национального самосознания народа. Начались работы по возрождению традиционной религиозности, восстановлению священных мест хантов. В настоящее время зарегистрировано два действующих священных места хантов в районе бассейна р. Казым: святилище в юртах Осетных и святилище в юртах Айхорсангом. Озеро Нумто до сих пор также является местом постоянных жертвоприношений и молений хантов.

Культ медведя

На протяжении всего XX в. продолжал сохраняться и культ медведя. Во время полевых исследований в селении Лопхари (Куноватский сор) З.П. Соколовой был обнаружен сундук с предметами, относящимися к культу медведя. При этом в доме находились и предметы христианского культа, что может свидетельствовать о том, что обе религиозные традиции занимали определенное место в жизни Куноватских хантов. Согласно описанию З.П. Соколовой: «Позади дома на помосте стоит сундучок, прикрытый лосиным рогом. В нем хранятся два черепа убитых Иваном Ярким медведей. Тут же в сундучке лежат шкурки лисиц, платки, деньги – подарки медведю, сделанные во время медвежьего праздника»²⁹⁹. Характеризуя традицию проведения медвежьего праздника на реках Сыня и Куноват в 1970-х гг. З.П. Соколова писала, что его все еще устраивали, правда, изредка. При этом исследователь отмечала: «Многие уже не помнят всех обрядов и песен, забыт их смысл, в значительной степени утрачен религиозный характер церемонии»³⁰⁰.

Казымские ханты одними из первых начали активно возрождать традицию проведения медвежьих праздников – важнейшего элемента хантской культуры, собирать и записывать песни. Один из таких праздников состоялся в январе 1991 г. в деревне Юильск³⁰¹.

²⁹⁷ Соколова З.П. Пережитки религиозных верований... С. 211–212.

²⁹⁸ См. Мартынова Е.П. Очерки истории и культуры хантов... С. 73–79, 123–136.

²⁹⁹ См. Соколова З.П. Страна Югория... С. 104.

³⁰⁰ Соколова З.П. Пережитки религиозных верований... С. 225.

³⁰¹ Молданов Т.А. Поездка Казымской богини в гости к дочери // Народы Северо-Западной Сибири. Вып. 1. Томск, 1994. С. 41.

Шаманство

Институт шаманства у северных хантов продолжал сохраняться на протяжении всего XX в. Согласно сведениям, собранным З.П. Соколовой во время полевых исследований в 1957–73 гг., у хантов, проживавших в бассейнах рек Куноват, Казым, Сыня и нижней Оби, были «шаманы, камлающие с бубнами». При этом у хантов Куновата «были «гадающие люди» – *шарты хо* (*шарты ики* – гадающий мужчина, *шарты нэ* – гадающая женщина)³⁰². Особенностью, зафиксированной у шаманов Нижней Оби и Казыма было то, что помимо традиционного бубна шаманы использовали и другой музыкальный инструмент – *нурьис-юх*. В частности, согласно сообщению хантов, «на Казыме и Нижней Оби (Тугияны)... было два шамана: «Большой шаман», руководивший общественными жертвоприношениями (по-видимому, с бубном), и «Малый шаман», играющий на музыкальном инструменте *нарас-юх*»³⁰³. Кроме того, шаманами использовались также топоры и ножи для гадания. Согласно описаниям, собранным З.П. Соколовой среди северных групп хантов, они не имели специального шаманского костюма. Вместе с тем описания таких костюмов все же встречаются. Это чаще всего распашной халат из ткани – красно-белый на Сыне, расшитый полосками по низу – на Нижней Оби и Казыме. Казымские халаты шились из меха. Помимо халатов шаман мог надевать специальную шаманскую шапку, которые хорошо известны по музейным коллекциям Тобольска. Такие шапки шились из сукна двух цветов. Наконец, шаманы Казыма и Нижней Оби во время сеанса камлания обвязывали руки лоскутами ткани³⁰⁴.

По сообщению З.П. Соколовой, «шаманы общались с духами, входя в экстаз, используя при этом различные способы, атрибуты и наркотические средства: предварительно над костром нагревали бубен, прочищали его колотушкой, входя в настроение, били в него, плясали, прыгали, кричали («так что пена шла изо рта»...), постукивая ножом о топор или привязав к ножу или топору красный пояс и держа его в руках, ели сушеные мухоморы, курили, глотали дым, сосредоточенно смотрели на свечу, солнце, огонь костра, нанося себе телесные повреждения». У шаманов были помощники, а также ученики, которые помогали во время сеанса³⁰⁵. Сведения о шаманах и свои впечатления о встречах с ними сообщали не только сами ханты, но и проживавшие в соседстве с ними зыряне и русские³⁰⁶. Это является косвенным свидетельством широты распространения

³⁰² Соколова З.П. Проблемы изучения обско-угорского шаманизма // Материалы к серии «Народы и культуры» / Вып. VII. Обские угры (ханты и манси). М., 1991. С. 227.

³⁰³ Там же. С. 227.

³⁰⁴ Там же. С. 233.

³⁰⁵ Там же.

³⁰⁶ Там же. С. 228.

института шаманства на территориях проживания северных хантов. Кроме того, судя по сведениям, собранным З.П. Соколовой во второй половине XX в., в «шаманской» атрибутике северных хантов нет жесткого единообразия³⁰⁷. Это может быть объяснено разрушением традиции под нажимом атеистических мероприятий государства – с одной стороны, и способности самого института изменяться и приспосабливаться к неблагоприятным условиям – с другой.

Восточные ханты

В связи с тем, что автор располагает информацией по отдельным группам восточных хантов, собранным во время полевых исследований 1992–2002 гг., представляется целесообразным расположить материал по разделам, которые соответствуют этнографическим ареалам, предложенным Е.П. Мартыновой.

Юганско-пимский этнографический ареал

В связи с общим процессом этнорелигиозной мобилизации, начавшимся с 1980-х гг. ритуальная практика начала возрождаться и у хантов Югана. Осенью 1980 г. была совершена попытка жертвоприношения в честь духа – хозяина реки. В подготовке жертвоприношения участвовали пожилые ханты, и в качестве жертвы издалека был привезен баран. Насколько глубоко само событие воспринималось хантами, служит тот факт, что причиной его неудачи (баран отвязался и убежал) сочли нарушение ритуального поведения одним из участников (он развернул лодку на реке в неверном направлении)³⁰⁸. Согласно сведениям ханты Аграфены П. с Тромъегана, на Югане очень долгое время не устраивали жертвоприношений. Однако в 1999 г. эта традиция была возрождена при содействии местной администрации: «в прошлом году (1999 – Е.Г.) ездили на жертвоприношение, семь оленей жертвовали»³⁰⁹.

В настоящее время хантами верховьев Югана совершаются ритуальные действия в честь бога-покровителя реки «Ягун-ики» и «Кон-ики», активно действуют священные места³¹⁰.

По сообщению Ивана К. с реки Пим, ханты Лямина продолжали совершать ритуальные действия, связанные с промысловой деятельностью, на протяжении всего советского периода. Некоторые молились и приглашали духов на угощение каждый раз, когда на столе было что-нибудь

³⁰⁷ Соколова З.П. Проблемы изучения обско-угорского шаманизма... С. 235.

³⁰⁸ См. Кулемзин В.М., Лукина Н.В. Знакомьтесь: ханты. Новосибирск, 1992. С. 99.

³⁰⁹ ПМА. 2000. №9. Л. 3.

³¹⁰ См. Парнюк Л.В. Лингвоэтнографическая ситуация у александровских и юганских хантов (по материалам экспедиции 2003 года) // Угры. Материалы VI Сибирского симпозиума «Культурное наследие народов Западной Сибири». (9–11 декабря 2003 г., г. Тобольск). Тобольск, 2003. С. 430, 435.

особенное. Накануне и после удачной охоты или рыбалки также проводилось моление и устраивалось угощение – малое приношение – *порысь*. Более серьезное – *поры* проводили в особый день, иногда с камланием³¹¹.

Ханты, проживающие в бассейне р. Пим, продолжали совершать ритуальные действия на священных местах, многие из которых продолжали функционировать и в советское время. При обследовании территории бассейна реки Ай-Пим в 1995 г. удалось застать живую традицию. Одним из главных священных мест было «*Рапын-сор-ики*» – бога-покровителя реки, расположенное на островке посреди озера. Когда священный лабаз – «*Рапын-сор-ики*» был сломан (вероятно, геологами в 1988 г.), хранитель божества полностью восстановил его. Обследование священного места археологами позволило сделать вывод о сохранении традиции совершения жертвоприношений в честь бога-покровителя и его дочери³¹².

Другим действующим священным местом, почитаемым хантами рек Пим, Тромъеган и Ляпин, было «*Ай-тим-очит-вутых-ики*». Интересно то, что жертвоприношение на нем совершается в честь разных божеств, среди которых ханты упоминали и «*Торума русских*». Каждому из божеств соответствовал определенный цвет, в том числе голубой – хантыйскому «*Торуму*», красный и розовый – русскому «*Торуму*». В качестве жертвенного животного используется олень³¹³.

В 30 км от поселка Нижнесортымский продолжает функционировать священное место «*Плач-пууль-каим-мых-ики*», где совершаются жертвоприношения и «угощения» – *поры* в честь богов, которых «приглашает» хозяин священного места – «*Каим-ики*», покровительствующий оленям³¹⁴. Кроме того, по сведениям, собранным от хантов в 1995 г., в бассейне р. Ай-Пим находятся также действующие священные места, почитаемые хантами р. Пим и Ай-Пим – «*Пим-ех-кот-мых*» и «*Торум-пах-катым-ай-тим-той-тор*». «*Торум-пах-катым-ай-тим-той-тор*» связано с сыном бога и считается очень важным. Его посещают ханты рек Пим, Ай-Пим, Тромъеган и Казым в случае каких-либо неприятностей и приносят в жертву оленей с целью получить помощь от «*Торум-пах*»³¹⁵. В бассейне р. Пим согласно сведениям, сообщенным хантами, удалось установить факты существования еще 8 священных мест, где в советское время совершались ритуальные действия³¹⁶. С развитием нефтегазового комплекса большая часть священных мест бассейна реки Пим попала в зону застройки и была уничтожена или перенесена на новое место.

³¹¹ См. ПМА. 2000. №1. Л. 6.

³¹² ААВКОМ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 51. Л. 6–9.

³¹³ Там же. Л. 9–11.

³¹⁴ Там же. Л. 11–12.

³¹⁵ Там же. Л. 13–14.

³¹⁶ Там же. Л. 15–17.

Священное место «Юрт Сайгатиных», вероятно, было посвящено «Ай-польш-нэ», действовало до 1970-х гг., когда началось строительство ЛЭП. Здесь совершались жертвоприношения, на деревьях вешали приклады (ленты, куски тканей)³¹⁷. Вплоть до 1960-х гг. продолжало действовать священное место «У истока Кучуминской протоки», где совершались жертвоприношения хантами рек Пим и Юган. Последний раз здесь юганские ханты принесли в жертву своим богам овцу в 1960-х гг.³¹⁸ Священное место «У Юрт Сайгатиных», которое датируется, вероятно, XVIII в., прекратило свое существование в 1920-х гг.³¹⁹

Ханты Пима продолжали почитать различных божеств, в честь которых совершались моления. Особо почитали богов-покровителей р. Пим и его притоков. В качестве жертвы использовался олень, а по менее важным событиям – отрезки материи определенного цвета, обязательно нечетное число метров или специально изготовленная одежда. Ханты Ольга К. с р. Пим вспоминала: «У нас по речкам есть, например, на Медун-речке есть два брата. Один держит от Медун-речки хозяйку и хозяина. И вот я в прошлом году в отпуск туда ездила. Я там материал, платки везла. У них там лабаз специальный есть, священный. Мы туда ходили молиться, платки приносили, материал оставили, пять бутылок водки. Материал лишней, все там по бокам разложено, сами в серединке поставлены. Там два изображения – мужчина и женщина, с лицами. Глаза у них из пистонов блестящих от ружья сделаны. Я вроде так помню. Все... туда приносят материал, молятся, водку приносят. Мы материал 6 метров оставили. Мужчине 3 метра без цвета, и женщине с цветами, и платок, 5 бутылок водки. Кто хочет, халаты шьет, а я так просто материал оставила. Стараться надо каждый год туда ходить. Можно в любое время. Обычно материал, водку приносят, но можно и деньги, оленя заколоть могут и шкуру внутрь кладут, и мясо оставляют хозяевам бога... На Пиме собираются с разных мест. Как договор сделают, так и собираются. Все-все пимские там собираются. У нас Пим главным считается. А маленькие речки расходятся, считаются ее дети. Сам называется «Пим тахэтын ики» – «Охраняющий Пим мужик». Собираются в начале месяца, когда растёт луна, а когда стареет, нельзя. На Пим обычно зимой ездят, летом же трудно. Один-два человека соберутся, договор сделают и несут слух по всему району, палочку рассылают, на ней зубчики сделаны, день прошел, зубчик убрал, день прошел, зубчик убрал, и кто последний палочку получит, должен привезти ее на праздник. Я на Пим только раз ездила, когда только работать здесь начинала»³²⁰. Во время обследования этого священного места археологами

³¹⁷ ААВКОМ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 51. Л.18–19.

³¹⁸ Там же. Л.19.

³¹⁹ Там же. Л.19–20.

³²⁰ ПМА. 2000. №3. Л. 4–5.

в 1995 г. оно было отнесено к недействующим³²¹. Вероятнее всего, это связано с переносом его на другое, безопасное место.

Родители Татьяны К. ездили на общественные священные места, но ее туда не брали. Однако на семейном священном месте на р. Лямин жертвоприношения совершались регулярно. Последний раз семья Татьяны К. приносила в жертву оленя на священном месте, вероятно, в 1992 г. Она рассказывала: «...а вот в семье были жертвоприношения. Очень много. Мы возили оленя на Ляму, у нас там священная гора есть. Там делали жертвоприношение «Им вочь» – по-пимски, «Ямын-Вош» – это священное селение. Говорят, там боги, богиня Лямы (реки Лямин). Там у них свое селение, у богов. Туда оленя возили. Это лет 8 назад. Только один раз при мне ездили, но еще раза два тоже по Ляме. Есть там гора, где всегда материалы вешали. Как бы сидит там богиня – мама нашего рода. Туда раза два ездили. «Моми сир ех» называется – «Медведя род люди» (к медведю относящиеся люди). Эта гора ниже поселка Горный. Там дерево и материалы. Мы с мужем туда ездили, женщинам нельзя туда подниматься. Он туда ездил. Молились мы. Муж – русский, вешал материал, говорит, что дерево уже состарилось. Материал вешали, смотря какой богине, или богу. Мужчина бог если, то он же не оденет яркое в цветочек, естественно, что мужчине покупаешь ткань в клеточку, полоску, мелкий цветочек, нельзя же мужчине оскорблять. Для женщины – яркое и красивое. Муж приносил мужчине-богу, ткань в полоску, белая, с голубой и синей, но больше – белая, а женщине – в цветочек; красный – огню, а черный – земле. Для богов в нашей семье только 3 метра (материала жертвовали – Е.Г.), а уже ушедший в мир иной – полтора метра (получал – Е.Г.). Дома были жертвоприношения и летом, и зимой. Летом один раз, зимой чаще. На священные места тоже ездили зимой, в ноябре–декабре до сильного мороза, или к весне... Дома тоже оленей жертвовали за домом. Повязывали один раз ткань на рога. Мне лет 5 было (то есть, 1952 год – Е.Г.), смутно помню, светлую ткань на рога привязывали, вот какому богу – не помню. Обычно потом на шею накидывали, а потом и этого не было. Это, наверно, смотря каким богам»³²².

Семья Варвары С. с р. Пим также активно проводила моления в честь богов-покровителей и участвовала в жертвоприношениях на общественных священных местах. Описывая ритуальную жизнь своих родителей и остальных родственников, она вспоминала: «Они обычно молятся всем богам, небесным и земным, богу огня, в основном молятся небесному богу, но тут же попутно и другим. Имена произносят так быстро, что не понять. Сейчас тоже забивают (оленя – Е.Г.) с молитвой. Просят здоровья и благополучия, чтобы не было неприятностей. Иногда, если кто-то

³²¹ ААВКОМ Ф.1. Оп. 2. Д. 51. Л.15–16.

³²² ПМА. 2000. №5. Л. 5–6.

заболел, то специально колют оленя. В своих молитвах придают значение тому, для чего забил оленя. Молились, даже если забивали на еду, благодарили Бога. Праздников много бывает. Ханты почти все собираются на север, где много оленей, и они собираются с оленями и едут на жертвоприношение раз в год в январе–феврале. Родители ездят, прошлый год не ездили, а так ездят. И мужчины, и женщины»³²³.

Активно продолжала сохраняться и традиция посвящения каждого вновь рожденного ребенка определенному богу. Ольга К. сообщила следующее: «Когда ребенок рождается, сразу назначают богу. У меня старшая дочка была назначена (*Нум?-ими*). Там у нее (в специальной коробочке – Е.Г.) и халат есть, и платок (подношения богине – Е.Г.). А младшей дочке (определили покровителем – Е.Г.) *Асто-ими*. Это женщина, она при родах помогает. У нее тоже есть там халат. Я сама шила. Это определяется после того как родится, съездишь в магазин, купишь что-то. Все нормально с ними (новорожденными – Е.Г.) станет. Вот и сразу обозначаешь. Может, через месяц, как с ребенком все нормально станет, женщина сама видит. А когда болеет, да что, тогда не назначают. Родители договариваются, или старший свекор определяет, кому назначить... Бывает, что и два бога назначают, когда болеет, тогда одному богу делаешь (приношение – Е.Г.), кланяешься, потом делают уже второму богу. Человек выжил, все нормально, оба (бога-покровителя – Е.Г.) остаются. Если человек болеет, то тоже подношение делают, шьют халат, ставят продукты, водку, второго (бога-покровителя – Е.Г.) назначают. У меня племянница с детства все болела, болела, другого (бога-покровителя – Е.Г.) назначили, и сейчас так же болеет... Когда человек болеет, то богу молятся и подношение приносят. Обычно оленей колют, если что»³²⁴. Иногда процесс определения, какому богу посвящен ребенок, мог затянуться. Так случилось с Татьяной К. с Пима. Приведенный ниже ее рассказ свидетельствует, насколько серьезно относились ее родители, другие родственники и она сама к определению богов-покровителей и их почитанию. «У мамы кузовочек был, богиня своя, которую она привезла из Вынги. У нее своя личная богиня была. У отца очень много было богов. Сколько всего – нельзя говорить, одна богиня – тоже нельзя говорить. У меня дома тоже есть свой бог-мужчина. Его отдал мне отец. Это именно мой бог. Мне его определили. Когда ребенок рождается на свет, его определяют к какому-то богу. Я когда родилась на свет, раз меня казымские к себе записали (зарегистрировали), отец говорит: «загвоздка вышла, не подумал». Ведь у нас Лям (Лямин), и Пим, и Юган – все смешалось и в казымскую землю записали. И повисло в воздухе. И что делать – неизвестно. Он и молился и жертвоприношения делал, но ответа нет... Я дожила до 3-х лет, и отец увидел

³²³ ПМА. 2000. №10. Л. 3.

³²⁴ Там же. №3. Л. 5–6.

сон, говорят: «ты вот езжай к такому-то человеку, он скажет. Он поехал сюда, здесь через речку жил дед Л. Он поехал к Л. Я хорошо помню, мы тогда приехали, я еще думаю, зачем приехали. Смутно помню, когда мне было 3–4–5 лет. Я помню, что этот дед Л. надо мной бубном стучал. Мне было так плохо, аж перепонки чуть не лопались, я уши зажала и сидела, когда же это все кончится. Он надо мной так гремел, это было что-то жуткое. Я еще на папу смотрю, почему меня сюда посадили, и надо мной этим бубном стучат. Потом даже заплакала, он пальцем грозит, сиди. Я уже ждала, когда это все кончится, и когда он закончил, чай попил. Мне почему-то этот дедушка показался каким-то салатным цветом, каким-то зеленым. Потом лег спать. Все улеглись. Мне надо было на этом месте оставаться, только в туалет меня сводили, потом опять на это место привели, спать уложили. Утром встали, чай попили, и дедушка что-то говорил отцу, и таким образом мне определили бога. Моя душа принадлежит Илье Пророку – «Поставменте-ики» – это который по небу быстро ездит и с грохотом, быстро. Молнии, гром, это же Илья Пророк»³²⁵.

Почитали личных богов-покровителей, делая им приношения, обычно в виде материала или специально сшитых вещей, которые периодически заменялись на новые. Существовали определенные правила, касающиеся цвета и длины материала, времени изготовления одежды. Например, в период траура шить новую одежду для бога-покровителя не разрешалось. При этом само изображение божества у хантов с Пима отсутствовало, в коробке находились только поднесенные ему дары. Татьяна К., получившая после смерти отца его бога-покровителя, описала эту традицию так. «У нас изображений не делают. Мне его только вещи дали. Сама я не имею права шить, пока не пройдет 5 лет со дня смерти отца. Потом я смогу эти вещи поменять. Можно будет сделать жертвоприношение какое-то, пусть это будет курица, или петух. Устраивать надо будет пиршество и новые вещи шить. Пока 5 лет не пройдет, этого делать нельзя. Если я сейчас – раньше поменяю, это говорит о том, что я чему-то обрадовалась. После пяти лет душа человека улетает, мужчины – через 5 лет, женщины через 4 года, тогда уже я смогу что-то делать. До этого мама все шила. Даже после смерти матери, я не имела права менять. Отец мне сказал, когда уже все пройдет, тогда можешь устраивать пиршество. Это он меня научил. Халаты (для бога-покровителя шьют – Е.Г.) белого цвета, но мужская ткань. Там (в коробке для духа-покровителя – Е.Г.) халат и сапоги, шапки нет. В сказках и легендах он так быстро едет, что ему и шапка не нужна. Он всегда без шапки. Лошади у него нет. У нас у каждого, у каждого человека, будь это мужчина или женщина, есть свой бог. Большинство сохраняет этот обычай, даже если живет в городе. В городской квартире – в уголке, а в поселке – на чердаке. У нас нет понятия

³²⁵ ПМА. 2000. №5. Л. 6.

лево-право. Если живут справа, то справа положат, если слева, то слева, это женщины, а мужчина положит посреди избы. Это нам, женщинам, нельзя посреди избы ходить. Вещи (одежду, сшитую для бога-покровителя – Е.Г.) у нас часто не меняют. После того как сменяют, то старую вещь можно в домашних делах использовать, ребенку рубашечку (сшить из нее – Е.Г.), только половую тряпку нельзя делать. Это большой лоскут – три метра. Получается как одежда для взрослого человека, его складывают и хранят в сундучке. А мне в детстве давали на кукол шить, только не в половую тряпку, не для посуды. Одежда менялась по-разному, иногда через 3–7 лет, главное – нечетное количество лет. Если одежда испорчена, пятна, тогда пора менять. Были и определенные сроки»³²⁶.

Жертвоприношение и гадания совершали по поводу рождения ребенка, свадьбы, а также во всех затруднительных случаях. Ольга К. так описывала традиции своей семьи, относящиеся к 1950–70-м гг.: «Когда ребенок рождается, тоже оленей колют. Вот я, например, не в доме родилась, чуть выше нашей речки, у тети. Сразу оленя закололи, чтобы как только вырасту, замуж вышла, чтобы муж оленя заколол. Потом я выросла, замуж вышла, сына родила. Второго никак не могу родить. Топор вешали, спрашивали (т.е. проводили гадание на топоре – Е.Г.), надо оленя колоть... Потом оленя кололи, и второго родила. Первого легко рожала, второго тяжело. В лесу рожали»³²⁷. Молились также и просто после удачного завершения какого-нибудь дела. Пусть даже не очень значительного. Ольга К. с реки Пим рассказывала: «Когда лося убивали, то молились, когда оленей колют, то тоже молятся. И дома у нас тоже молятся, так, например, что-нибудь поделали, в магазин ездили, огню ли. Самый главный огонь – «Найни-нанки» – это мать, потом лесной, домашний... Когда молишься домашнему огню, все время говоришь, вот пригласи сестру лесную. «Терсна-анки» тоже главная считается. По-нашему говорят, как красная белочка прыгает... В семье дома часто молились. Часто что-то бывает, и сразу молишься, может, рыбу паршивенькую поймал, посолили, и сразу молишься, местным речным духам»³²⁸.

Варвара С. с реки Пим и члены ее семьи также сохранили традицию почитания семейных и личных богов-покровителей, изображения которых не делались. Она вспоминала об этом так: «У родителей изображение духов-покровителей до сих пор есть, и я храню своих тоже. Это оберегает дом. Как среди русских иконы. Сейчас многие, я сама крещеная и дети крещеные и поэтому мы иконки держим, хотя я вычитала где-то недавно, что это нельзя такого, чтобы 2 противоположных бога. Но, тем не менее, мы свои обычаи не можем оставить. Вот я и держу, это не деревянные

³²⁶ ПМА. 2000. №5. Л. 6–7.

³²⁷ ПМА. 2000. №3. Л. 6.

³²⁸ ПМА. 2000. №3. Л. 4–5.

изображения, а ткани. Мне мама подсказывала, как делать. Она говорила и я делала. Это не родственник, а совсем другое. Многие вешают ткани в тайге, это как бы жертвоприношение, а я вот чисто это держу дома, это для бога, для матери костра. Вот это все дома. Это куски ткани, пошитые как халаты, рубашки, а самого изображения нет. Это хранится в коробке, и когда что-то случается, к ним обращаешься, просишь. У мамы деревянных изображений тоже нет. В детстве, помню, из хлеба делали, из мякиша изображения оленей, разные изображения, и их тоже хранили в сундуках, чемоданчиках. Вы сейчас спросили, и я вспомнила, а раньше этому никакого значения не придавала... Делали не часто приношения, но мама раза два доставала. Накрывали на стол: мясо, рыбу, конфеты, что-нибудь повкуснее. Она там по-своему что-то говорила, тихо, и не вслух, и не шепотом»³²⁹. Многие из хантов принимали участие и в православных ритуалах. Практически все представители старшего поколения, рожденные до 1930-х гг., были крещены, но ритуальная жизнь большинства хантов была связана с дохристианскими традициями. «Я не крещеная. Мать крещеная была. Она помнит, что церковь в Тундрино была. Она помнит, как брата младшего и ее крестили. Брат уже ходил, и ей лет 8 было (вероятнее всего, конец 1920-х, поскольку мать 1920 г. рождения – Е.Г.). Их туда (в Тундрино – Е.Г.) возили. Говорит, что помнила, что мыли». «Маму крестили скрытно. Запрещено было», «Потом в церковь не ходила. Не пускали. Молиться не разрешали в послевоенные годы. Все запрещено было. Они бубны по лесу прятали»³³⁰. Сочетание традиционной и христианской практики и символов было характерно и для религиозной жизни семьи Татьяны К. Она рассказывает об этом так: «У меня вся семья крещеная. Взрослой крестилась. Родители тоже крещеные в Тундринской церкви святого Пантелеймона, молодыми. Они сами крестились. Мама говорила, что надо. Объяснить трудно. Их родители не были крещеные. Повлияло, вероятно, то, что появились русские. Прадедов никто насильно не крестил. Родители ходили с крестиками. Но в церкви их не отпевали. А молитву я прочитала русскую и положила крестики им на грудь, и на могилах у них стоят кресты. У многих хантов маленькие крестики, у кого-то птички. Я своим настоящие православные кресты поставила. Мама в церковь ходила, потом, когда ее переделали в клуб, она все равно ходила к ней молиться, по-своему, на хантыйском. Просто так получилось, что она попала в Тундрино, возила туда рыбу, говорит, я знала, что это священное место. Она мне говорила, что это священное место. Я тогда молодая была, есть грех, танцевала, выступала на сцене, спектакли ставили, тогда в комсомол, в пионеры. В кино бегала. Сейчас, говорят, ее реставрировали. Тогда я удивлялась, что ни одной трухлявой дощечки не было. Как могли

³²⁹ ПМА. 2000. №10. Л. 3–4.

³³⁰ ПМА. 2000. №3. Л. 6.

люди строить. Сама крестилась у отца Виктора лет 5 назад, в 1992 году (вероятно, неточная датировка: либо в 1995 г., либо 8 лет назад – Е.Г.), в молельном доме в Сургуте, возле кладбища. Он стоит до сих пор. Я там покрестилась. Нужно было. Чувствовала так. Никто не уговаривал. До сих пор, когда есть возможность, хожу в церковь молиться. Молюсь и по-русски, и по-хантыйски. Своему богу ставлю свечку, и за упокой души ставлю родителям, тете. И за здравие, естественно. Как помолюсь, мне так хорошо! Когда молюсь своим хантыйским богам, тоже так хорошо! Я их всех знаю по имени. У меня дома, кроме моего, еще есть и родительские. Поскольку все сыновья умерли (имеются в виду братья Татьяны К.), раз я там сейчас живу, боги достались мне, да я и младшая. Все идет младшему сыну или младшей дочери, если нет сына. Сейчас все мне перешло»³³¹.

Вместе с тем Ольга К. с р. Пим вспоминала со слов своей матери, что многие ханты активно участвовали и в проведении антирелигиозных мероприятий, сообщали о соплеменниках, проводивших ритуалы или хранивших объекты и предметы культа. «Ханты друг друга выдавали, все (объекты и предметы культа – Е.Г.) собирали. Это при матери было. Она говорит, что ханты друг друга выдавали, бубны собирали, после войны ходили, чтобы не молились. Все скрытно делали. Сажали. Тогда же чуть что – сажали. Маминого брата посадили. Один русский из милиции пришел, а он начал на него по-хантыйски ругаться, а тот по-хантыйски понимал. Его забрали, посадили. Он так и помер в тюрьме. Они все в лесу бубны прятали, а ханты друг друга ненавидели, выдавали»³³².

Наконец, в конце XX в., в связи с распространением политики религиозной свободы на территории, населенной хантами, активно ведется миссионерская работа представителями различных религиозных деноминаций. Одной из самых активных является деноминация баптистов, результатом ее деятельности стало то, что некоторые ханты бассейна р. Юган стали следовать ритуальной практике баптистов³³³.

Культ медведя

Согласно сообщению Ольги К. с р. Пим, традиции проведения медвежьих праздников у них не было³³⁴. Это подтверждается и сведениями, полученными от ханты, проживающей на р. Пим, Татьяны К.³³⁵ В ее семье проводился праздник только потому, что отец был родом с Югана, да и то для проведения праздника участники поехали в деревню Дарко-Горшкова,

³³¹ ПМА. 2000. №5. Л. 7–8.

³³² ПМА. 2000. №3. Л. 6.

³³³ См. Парнюк Л.В. Лингвостнографическая ситуация... С. 434.

³³⁴ ПМА. 2000. №3. Л. 7.

³³⁵ ПМА. 2000. №5. Л. 4.

где проживали ханты с реки Казым. Согласно сообщению Татьяны К., описанные ею праздники проводились в 1964 и 1965 гг. «Может, где-то вечером едут, слышим. У нас едут, надо с шумом заехать, потому, что медведь – это гость. Они стреляют из ружей, мы с дедом до этого еще приготовили, дед кушать сварил, меня заставил в доме все вымести, прибраться, чтобы все было чисто, мы на улицу выбегаем и гостя (медведя – Е.Г.) встречаем, все так хорошо и весело, медведь уже тогда был разделанный и голова с лапами отдельно лежала. Мясо – отдельно. Обряд специальный, приготовили в доме красное место, куда его посадили. Вечером мама сразу шила медведю наряд такой красивый, и манжеты шила, и ему положили. И какие у нас бусы (были – Е.Г.), какие-то плетеные из бисера украшения, все – все-все положили на голову медведя. Это медведь был, мужчина. У нас хоть мужчина медведь, хоть женщина, все равно все наряды кладут туда. Красивые платки новые положили ему, в общем, все, что было красивое, положили. Дедушка привязал колокольчик с правой стороны медведя на веревочке. Начал трясти колокольчик и запел песню про медведя: как медведь жил долго, растил своих медвежат, как время пришло его, смысл такой, и он пришел к нам в гости. Мы его встретили, приветили. Вот и все хорошо. И его душа устремилась в небо, к богам, то есть он тоже уже сам будет богом. Приглашать было некого. А вот через год он медведя добыл, мне уже 7 лет было, мы повезли медведя в Дарко-Горшково. И мы у Сембековых справляли медвежий праздник, и там, на медвежьем празднике, гуляла уже вся деревня. Народу было очень много, и какие были красочные и красивые песни. Как женщины танцевали, и какие костюмы были, и как долго гуляли! Неделю гуляли. Было очень весело и интересно. Пели много песен, и танцы. У нас все-таки на Пиму такого красочного праздника нет, а у казымских такие яркие красочные праздники. Мне настолько с детства это запомнилось. Я до сих пор восхищаюсь... Всего было много семейных праздников (медвежьих), семья-то маленькая, но мы всегда старались весело их устраивать. Но у нас всегда инициатором был все-таки наш отец. Он знал очень много песен, и когда дедушка уже умер, инициатором был он. Он много интересных легенд знал и сказок. Медведь у нас жил неделю, потом мы его провожали. А провожают его, заносят не через двери, а через либо крышу, либо окно. Потому, что медведь – это зверь, это не человек. Его через дверь никак нельзя... После того как определяли, к какому богу он относится, если ближе к домашнему богу, то медвежья голова хранится дома, на полочке. Там может не одна голова, а две и три, и больше. Это определялось, отец ворожил, в детстве помню, не знаю, стоит ли такие вещи говорить. Он уже знал, к какому богу медведь ближе. Удивлялась, как много он знал. Он поспит, поест, опять сядет, поет, поет, поет, как вот это в голове у человека держится, я удивлялась. Такой человек был у меня дед и отец. Как это они все в голове держалось, раньше все это не записывалось, из поколения в поколение передавалось, запоминалось. Какую надо иметь память, чтобы все это

запомнить. Сейчас-то, конечно, есть праздники, но такого уже нет. Они, конечно, чтят. В советское время это не запрещалось, Советская власть знала про это, но никто ничего не говорили. Это ведь ничего плохого не было»³³⁶.

Варвара С. с реки Пим только один раз смогла побывать на медвежьем празднике, вероятно, около 1976 г. Она так вспоминала об этом: «Раз в жизни, в детстве, мне пришлось раз в жизни побывать на медвежьей пляске. Не то, что они создают эту программу, а у них это самопроизвольно получается. На этих медвежьих плясках мужчины маски одевают из бересты, у них там такой нос и глаза вырезаны. Надевают суконную одежду черную. Они все изображают как медведя добыли, как все это происходило. Отдельно танцуют женщины, такие большие платки накидывают. Танцуют: как идут в лес ягоду собирать, тут медведя увидели. Очень интересно. Мне было лет 10. Называется *пупи-як*. Раньше обязательно устраивали пляски, как только медведя добыли. Это в деревне Горшково. (Большая часть населения этой деревни была с Казыма, для которых характерно проведение медвежьих игрищ – Е.Г.). Есть у медведя часть, которую едят женщины, остальное им есть нельзя, а мужчинам можно и то, и другое, но в основном они свое едят. Мы тогда в школе были, или весна, или осень. Были родители, многие приехали, много народа было... Праздник в Горшково проходил в доме. У нас в деревнях у всех тогда были однотипные дома: сенки, прихожая, которая разделялась на кухонку с печкой, а зал в 2 раза больше, чем прихожая. У этих людей, помню, что самый большой дом был, сруб был больше. Как заходишь, в лицо выливают ковш воды, каждому, кто входит. Кто-то стоит и плещет. Это как своего рода испуг, вот вас медведь напугал. А потом приглашали рассказываться кому куда. После этого были танцы, сценки, песни пели, играли на инструменте, как скрипка. Раньше больше увлекались, многие играли. У меня отчим до сих пор играет. Сначала по старшинству начинают песни петь, потом заранее переодетые мужики заходили в масках, стучали палками (вероятно, заранее договаривались). Старик, по старшинству который, начинал петь, а эти пляшут. Песни о чем, не помню. В сценках показывали, как медведя добыли, а женщины – как ягоды собирали, а потом медведя вдруг увидели и испугались. Это долго продолжалось, очень долго. Тогда народ не пил так много. Или весь день, или всю ночь. Помню, что очень долго, а нам детям надоедало, мы входим, выходим. Угощение было мясо медвежье вареное. Женщинам разрешалось только сторону ног, но я точно не знаю. Дети сами по себе были, посмотрели, полюбовались, поели, а деревня гуляет. На стол складывалась шкура и голова, все выставлялось на виду, у стены. Посреди комнаты. Монетки после плясок, кто ленточки вешает, кто на глаза, кто куда. Платок видимо

³³⁶ ПМА. 2000. №5. Л. 4.

надевали медвежонку. Что потом со шкурой делали, не помню. А голову хозяин оставлял себе дома, у некоторых хантов в тайге много этих голов, или они выносили за домом, в лабаз складывали»³³⁷.

Шаманство

На протяжении всего советского периода, несмотря на политику правительства, направленную против шаманов, институт шаманства продолжал существовать. Ольга К. с р. Пим назвала нескольких шаманов, известных ей как по рассказам старших, так и тех, с которыми она встречалась лично: «У дяди был бубен. Он был *тишеры-ко* (шаман – Е.Г.). Звали Алексей Р. Старый, в лесу живет, с сыновьями. У бабушки 7 детей было, все живы, здоровы были. Преследовали, когда дяде лет 14–15 было (судя по всему – вторая половина 1930-х гг. – Е.Г.). Младший дядя – Кондратий Р. тоже *тишеры-ко*. Он мухоморы ел. Алексей Р. тоже мухоморы ест. Я видела, как их готовят, сначала высушивают. Мухомор, если на повороте (растет – Е.Г.), тогда не надо брать, а то закрытое место получится... Его собирали осенью, сушат, потом, когда кто-то приезжает, попросит о жизни сказать, если кто-то болеет. Вот тогда мухоморы едят и рассматривают, как жизнь идет. Сама к ним не обращалась, а люди обращались»³³⁸. Вера в шаманский дар и связанные с ним представления была в этой семье достаточно глубокой. Заболевание одного из шаманов связывалось им с отказом заниматься открыто тем, чего от него требовал его дар. Ольга К. рассказывала: «Младший дядя, он все скрывал. У него с головой плохо стало. Потом говорит, меня бог наказал, потому, что я шаман, а это дается для того, чтобы людям помогал, говорил, а я все скрыл, меня бог наказал, с головой плохо стало. А так он все мог, только вид не показывал, вот бог его наказал. Под старость с головой совсем плохо стало. Шаманов приглашали, и сами приезжали к ним. К Алексею Р. и сейчас обращаются. К нему все приходят, он должен (помочь – Е.Г.). Оставляли небольшой подарок, шаман не должен просить, обычно человек сам оставляет. Водку можно, только не бутылку, а больше. Иногда пьют вместе. Рубашку можно, одежду. Сейчас часто к нему обращаются... Дяди втихаря все время шаманили. Скрытно все делали, молились, ничего не говорили. Дядей не преследовали и бубны не отнимали»³³⁹. Скорее всего, возможность сохранить предметы культа была связана с тем, что вплоть до конца 1960-х гг. территории проживания семьи Ольги К. были труднодоступны для активистов антирелигиозной борьбы, да и население бассейна р. Пим было представлено в основном бедняками, крупных стад никто не имел.

³³⁷ ПМА. 2000. №10. Л. 3.

³³⁸ ПМА. 2000. №3. Л. 6.

³³⁹ ПМА. 2000. №3. Л. 6–7.

Варвара С. с реки Пим также рассказала о шаманах, проживавших в 70-е годы в районе: «Мамин старший брат умел *тиерты* (шаманить – Е.Г.). Это дядя Ивана К. Он умер давно. Как он шаманил, не знаю, была все время в школе, на каникулы только летние и зимние приезжала, да и то только до 13 лет. Родители этого дядьку и приглашали. Это мне уже мама рассказывала, что когда брат умирал, приглашали деда Василия В. Он до сих пор шаманит. Он такой шаман, что и черное делает. Называется тоже *тиерты-ко*... Он тоже пимской, но живет от матери недалеко. На Ляме... Бубен в доме был. У меня отчим в какой-то степени тоже шаман. До отчима бубна не было. Его тоже называют *тиерты-ко*. Как он это делает, не видела»³⁴⁰.

Аганско-Васюганский этнографический ареал

Аган

Аганские ханты совершали «*Торма-жур*» – подарок Торуму. Это было жертвоприношение, для проведения которого не было установлено четкого дня или времени года. Желавшие совершить жертвоприношение заранее договаривались о дне проведения, собирались в поселке и ехали на священное место. Таким местом было «*Ёган-кутэп-эвэт*» – «Середина реки место». Этот приклад находится на правом берегу р. Аган, между юртами «*Жукун-ёган-пухел*» и Чистоборском. Каждая семья стремилась принести в жертву «*Торуму*» оленя, но если его не было, то использовался отрез белой материи длиной 5–7 м. На священном месте «*Ёган-кутэп-эвэт*» отрез вешали на сосну, рядом с которой забивали оленей. Материю, согласно информации, полученной в 1972 г., вешал всегда шаман *чирта-ку*, «потому что он мог говорить с «*Торумом*». Иногда забивали сразу 8–10 оленей.

Другое священное место находилось на левом берегу Агана (выше Чистоборска), рядом с Айпинскими юртами. Оно называлось прикладное место «*Лахунел-локен*» – «Лошадиные челюсти». Здесь также делали «*Торма-жур*», но жертвенным животным являлся не олень, а лошадь. После жертвоприношения челюсти лошади вбивали в ствол большой березы, на нее же вешали материю для «*Торума*»³⁴¹.

На основании косвенных данных можно сделать вывод, что многие из священных мест на Агане были заброшены до начала 1990-х гг., когда началось активное восстановление святилищ. К таким священным местам относятся «*Эвыт-рап*» и «*Ах,эн ими*», где восстановлена практика общественных жертвоприношений³⁴².

³⁴⁰ ПМА. 2000. №10. Л. 3, 4.

³⁴¹ Лукина Н.В., Кулемзин В.М., Титаренко Е.М. Ханты р. Аган (По материалам экспедиции 1972 г.) // Из истории Сибири. Вып. 16. Томск, 1975. С. 166.

³⁴² См. Карачаров К.Г., Перевалова Е.В. К проблеме сохранения традиционной культуры // Угры. Материалы VI Сибирского симпозиума «Культурное наследие народов Западной Сибири». (9–11 декабря 2003 г., г. Тобольск). Тобольск, 2003. С. 339–341.

Тромъеган

Ханты, проживающие в бассейне реки Тромъеган, также продолжали почитать богов – покровителей реки и совершать в их честь периодические общественные жертвоприношения. Одно из наиболее почитаемых священных мест находится в районе «Волды-ягун» – притока Тромъегана. По сообщению Владимира С. с Тромъегана, «Место посвящено «Торум-Эвут-ики»... Это «мужик – бог речки Тромъеган»... На это место каждый год или через год приходят жертвовать и молиться. Как-то овечку жертвовали... Каждая семья должна животного пожертвовать, если нет, то бутылку или материал. На это место один раз из Русскинских петуха привозили... Собирались перед или после Нового года, человек 300. Оленей много колют. Один раз видел штук 60 кололи. После этого садятся вокруг и каждому по кусочку свежего мяса достается»³⁴³. Согласно сведениям Владимира С., на священном месте находится лабаз «и в нем изображение «Эвут-ики». Это семейный бог. Жена у него «Эвут-ими». В приложениях у них есть кафтаны и шапки»³⁴⁴. Приклады шьет «хозяин» – хранитель Павел К., который получил это право по наследству от своего отца. Если бы сына у него не было, то призвали бы шамана для того, чтобы определить «к кому бог хочет идти». При этом, как сообщил Владимир С., могут быть и «конфликтные случаи, когда старый хозяин не хочет отпустить бога, и делают дополнительные изображения. В конце концов старый хозяин отдаст»³⁴⁵. Те же сведения о хозяине бога Павле К. сообщил Иосиф С.³⁴⁶

По сведениям Иосифа С., туда приезжали дважды в год «на великое место по Тромъегану, «Торум ягун эвут», туда два раза в год ездят. В начале зимы, перед Новым годом и где-то в марте. При отце ездили на оленях, а сейчас нет. Отец там был самым главным участником. Делали жертвоприношение оленей. Туда со всего округа ездили... Туда на несколько дней приезжали, на много. Сразу оттуда-то и не выедешь. Женщины тоже ездили, но оставались в стороне. Каждая семья по оленю, некоторые – два-три. Отец ездил, а я сам не ездил. В мое время уже не ездили. В одно время не стали ездить. Потом начали поселок строить там»³⁴⁷.

Согласно сообщению Фаины К. с реки Тромъеган, они ездят каждую осень на священное место в верховьях Тромъегана для совершения жертвоприношения. Она рассказала: «Там ель стоит высокая. И мужчины, и женщины туда ездили. Жертвы делали возле ели. «Огургурт». Переводится – «Высокая ель». Там просто ель. Не знаю, правда, нет, говорят, что когда-то Бог спускался на то место с неба. И из его следа выросла ель.

³⁴³ ПМА. 2000. №11. Л. 3.

³⁴⁴ Там же.

³⁴⁵ Там же.

³⁴⁶ ПМА. 2000. №13. Л. 2.

³⁴⁷ Там же. Л. 3.

Каждую осень ханты ездят туда. Из Русскинских, Ермакова и даже с Агана раньше ездили. Это нынче стали обращать меньше внимания... Раньше и с Нижневартовского района ездили, и с Пима ездили в ноябре – начале декабря. Жертвовали оленей. Каждая семья. Мой пра-прадед (матери прадед, мы-то уже 4 или 5 поколение) жил всю жизнь на этом месте, где сейчас живем. У них же не было оленей, он на собаках приехал, и ему там выделили два оленя, и оттуда он разбогател. Он приехал туда на собаках, оленей закололи, поели, ну, тогда водки-то не было. Там у них какой-то главарь был, и он говорит, что «у меня слово есть», и те, видимо, слушают его. «Я хочу сказать, что вот этому человеку надо, у кого побольше оленей, надо хоть два оленя выделить». Вот и ему дали два оленя. И он обратно поехал на них, и от этого разбогател. Потом у него, когда Казымское восстание началось, у него сын был, у сына уже было 400 оленей. Из двух столько выросло». Сама Фаина К. принимала участие в жертвоприношении на священном месте «*Огургурт*» в 2000 г. Во время беседы она рассказала: «...на этом священном месте...была, в этом году ездила. Отсюда меня привезли, а там родители подъехали с оленями»³⁴⁸. Кроме того, Фаина К. рассказала еще об одном священном месте тромъеганских хантов, куда также ездили для совершения жертвоприношения: «Есть еще в начале Тромъегана высокий-высокий холм. Он тоже священным считается, бывает, и туда ездят... Там колют (приносят оленей в жертву – Е.Г.) тоже. Оно никак не называется, просто холм. Туда не часто, но ездят, не раз в год, а может, одна семья съездит. Может, раз в три года. Когда дети женятся, тоже туда ездят»³⁴⁹. Вероятно, эти же священные места (ель и холм) имела в виду и Фаина М. Она рассказывала: «Раньше по Тромъегану собирались у высокой ели. Отец рассказывал, что они ездили, я не была, в школе была, а они ездили. Там место высокое, холм такой есть «*Ими ягун*». Туда раза два ездили, оленей жертвовали. Может, и больше ездили. К ели сама не ездила, родители ездили. Мать раньше ездила. Мы-то все в школе были»³⁵⁰.

Помимо общественных священных мест были еще и семейные, где совершались жертвоприношения. Согласно сведениям Фаины К., оленей всегда забивали с молитвой, во время которой кланялись и оборачивались «по солнцу». При этом «женщины в стороне обычно стоят. Молитву произносит хозяин, а если его нет, то женщина может сама. Не обязательно старшая, к этому тоже надо уметь, что говорить. Надо уметь правильно говорить...»³⁵¹. Семья Фаины К. имеет свое священное место. Как она рассказала: «Туда хоть раз в год надо ходить. У нас избушка есть специальная,

³⁴⁸ ПМА. 2000. №6. Л. 5–6.

³⁴⁹ Там же. Л. 6.

³⁵⁰ ПМА. 2000. №8. Л. 3.

³⁵¹ ПМА. 2000. №6. Л.11.

в лесу она. Там изображения богов, мужчина и женщина. Говорят, они раньше лягушками были. «*Сопрки*»: «*Сопр ики*» и «*Сопр ими*» – «Лягушка мужчина» и «Лягушка женщина». Раз в год приезжаем. В подарок – тряпочку какую-нибудь, платочек (привозим – Е.Г.)»³⁵². Жертвенный отрез должен был быть нечетный по метражу: «полтора, три метра, но не два метра, не четыре», любого цвета, но «костру обычно красное, к земле черное, нежелательно, чтобы белое». Кроме материала обычно жертвовали «монетки, мелочь..., водку тоже, гостинцы приносишь, помолишься». Жилище богов выглядит следующим образом: «лабаз тоже на 4 ножках». В семье Фаины К. продолжают соблюдаться правила ритуального поведения: «Женщинам внутрь заходить нельзя, а мужчинам можно. Он заходит, если ткань привезли, он надевает им, если старая одежда, то меняет. Если кто-то что-то дал (сделал приношение раньше – Е.Г.), а потом этот человек умер, то тоже это убирают. А если я сама приезжаю, то просто открываю, а внутрь уже не захожу. По лесенке поднимаюсь, дверцы открываю, на улице помолюсь, подарки поставлю... Халаты кто-то шьет, но мы обычно ткань...». После поднесения подарков следует трапеза, после чего лабаз снова закрывается и участники отправляются домой³⁵³.

Согласно сообщению Иосифа С. с Тромъегана, на его родовых угодьях находится 2 священных места: «*Вокырап*» (в честь реки Вокырапьягун – Е.Г.) и другое еще... Редко сейчас туда хожу. Если рядом проезжаешь, материал можно оставить. Больше 1,5 метра, четное количество нельзя. По цвету – любой цвет, только черный нельзя. На это место вешаешь материю, на живое дерево. На сухое нельзя. На этом месте молишься. На этом месте и любом другом деревья рубить нельзя. Ягоды (собирать – Е.Г.), охотиться, рыбачить можно. Ночевать на нем нельзя, рядом можно. На «*Вокырап*» можно в любое время приходиться. Когда надо, он сам вызовет человека. И человек обязательно окажется там»³⁵⁴.

Священные предметы хранились в особой нарте позади жилища. Фаина К. сообщила про содержимое священных нарт, стоящих позади дома родителей: «Ну, там всякие (священные предметы находятся – Е.Г.): *коип* (бубен – Е.Г.), потом голова медвежья, изображения богов»³⁵⁵. В семье Фаины было около 10 таких божеств – покровителей семьи, мужчин и женщин, которые достались по наследству «от дедов»³⁵⁶. Согласно сообщению Владимира С.: «Священная нарта почти у каждой семьи. Содержание священной нарты: *коип* и медвежья голова, изображения богов, у кого

³⁵² ПМА. 2000. №6. Л.12.

³⁵³ Там же.

³⁵⁴ ПМА. 2000. №13. Л.3.

³⁵⁵ ПМА. 2000. №6. Л.11.

³⁵⁶ Там же. Л.11–12.

сколько есть, материал и одежда, платки»³⁵⁷. По сведениям Надежды Х., в священной нарте ее семьи находился тот же набор священных предметов. Она рассказывала: «На стойбище голова медведя в нартах. Там голова и *лунгхи* в нарте. Там мои и мужа домашние *лунгхи*. У соседей – свои. Это от родителей достались, в основном, мужу, а моих родителей *лунгхи* у брата у младшего хранятся. У меня женский *лунгх*. Их назвать нельзя, только когда молишься. Иногда молятся, чтобы олени пришли, чего-нибудь шаман сказал, что богу надо молиться... Священная нарта стоит на зимнем стойбище. Ее за собой перевозим. Когда переезжаем, священная нарта впереди стоит»³⁵⁸. Изображения духов-покровителей были и в семье Фаины М. Она вспоминала: «Изображения духов-покровителей были. У отца не знаю, сколько, он выкладывал их, называл по имени, но я не спрашивала. Сейчас это брату ушло, но мать этим занимается, она произносит молитву, в священной нарте все лежит. Мама все сама делает»³⁵⁹.

В семье Татьяны К. также совершали моления и другие ритуальные действия в честь богинь огня: «Для костра делали жертвоприношение. Для огня богини, просишь, чтобы огонь охранял дом, очаг. Покупали 3 метра красной ткани, можно в цветочек, лишь бы красный фон. Шьют халат – *сак*, платочек, потому, что женщина огонь. Берут небольшую сосенку, напоминающую человека, надевают на нее халат, платочек завязывают и в огонь. Ставят ей стол, яства какие есть. Есть уличный огонь, есть огонь дома, поэтому либо на улице (проводят ритуал – Е.Г.), либо в доме. В любом случае (берется – Е.Г.) 3 метра (материала – Е.Г.)... Это не часто делается. Я, например, через год. В прошлом году я давала жертвоприношение внутреннему огню, нынче я дала уличному огню. Я обычно делаю, когда птицы улетают, осенью, нынче (2000 г. – Е.Г.) делала в сентябре, 5 сентября. Я так чувствую, это внутренне чувство»³⁶⁰. В семье Владимира С. с Тромъегана также совершали моления и жертвоприношения богине огня и богу болезни. При этом соблюдалась и традиция жертвования материи определенного цвета и длины: «красный цвет – для «*Най-ими*» – «Женщина огонь», черный цвет – богу болезни «*Хынь-ики*». Длина материала должна быть нечетной – 3–5–7 метров, можно и 1,5 метра». Молились часто по разным поводам. Как сообщила Надежда Х., жена Владимира С.: «Съездили в поселок, привезли вкусненькое и помолвились перед медвежьей головой, водку поставили, сладенькое что-нибудь»³⁶¹.

В семье Фаины М. с Тромъегана соблюдалась традиция регулярных жертвоприношений в честь богини огня. Она рассказывала: «Огню

³⁵⁷ ПМА. 2000. №11. Л. 3.

³⁵⁸ ПМА. 2000. №18. Л. 5.

³⁵⁹ ПМА. 2000. №8. Л. 3.

³⁶⁰ ПМА. 2000. №5. Л. 7.

³⁶¹ ПМА. 2000. №11. Л. 3.

молятся обязательно раз в два года. Прямо дома огонь разведем, и она (мама – Е.Г.) шила, такой красный платок покупается, и материал красный покупала и шила типа как халата. Шьет богине огня, платочек завязывает и как типа халатика одевает и с молитвой прямо бросает в огонь. Это в доме, в печке, раньше чувал был. Обязательно раз в два года. Я даже в поселке жила, она сюда приезжала и здесь мне такое делала. Прямо в поселок приезжает, и если я не куплю, она мне платок сама купит и материал купит. Два раза в год, а не раз в 2 года, если зимой, то потом летом. Зимой, как снег выпадет, а летом, к весне, когда снег растает. Куклу называли «Най-анки». Она тоже с молитвой это делает. После этого угощение, что есть в запасе. Или когда надо делать, осенью, когда ездили, что новое купит, продукты, с этим делает. Всегда после поездки»³⁶².

Жертвоприношения и моления совершали и по случаю важных событий в семье, при рождении ребенка или по случаю свадьбы. Иосиф С. с Тромъегана, например, так описывал традиции своей семьи: «Если ребенок родился, надо жертву делать. По рождению Олеси и Степы делал жертвоприношение. По одному оленю. Жертву делают после 10 дней, возле дома. Обязательно. Оленю повязывают белую материю». По случаю своей свадьбы он сам жертвоприношения не делал, но некоторые из его родственников приносили в жертву по одному оленю»³⁶³.

Надежда Х. так описывала жертвоприношение оленя и молитву: «Забивают всегда с молитвой. Женщины отдельно стоят. Убивают ударом топора, потом ножом. Молитву в основном старший человек произносит, может и бабушка. Молитва одна на всех, во время молитвы кланяются несколько раз и поворачиваются по солнцу. Все ханты так делают, родители тоже так делали. В молитве говорится, прими оленя, чтобы лучше жилось. Молиться обязательно. После разделки язык и сердце варят в первую очередь, опять молятся и едят. Молятся «Торуму», в следующий раз другому богу. Сколько себя помню – всегда так»³⁶⁴.

Культ медведя

Медвежий праздник проводили скрытно, поскольку запрещали их организовывать. Последний раз медвежьи игрища проводились в Сургутском районе в 1956–57 гг.³⁶⁵ Владимир С. с Тромъегана сообщил, что помнит о проведении медвежьих праздников в своей семье на стойбище с 5–6-летнего возраста, что соответствует 1961–62 гг. Песни на празднике исполнялись «дня по три и ни одна не повторялась». Проведение праздников не афишировалось. Сам он участвовал в одном таком празднике.

³⁶² См. ПМА. 2000. №8. Л. 2.

³⁶³ См. ПМА. 2000. №13. Л. 4.

³⁶⁴ См. ПМА. 2000. №18. Л. 1.

³⁶⁵ См. ПМА. 2000. №1. Л. 8.

Его дед по материнской линии знал много песен и сказок, но умер, когда Владимир С. еще учился в школе, то есть между 1963–1970 гг.³⁶⁶ Надежда Х. также плохо помнит медвежий праздник, но медведь в семье почитался, и шкура вместе с головой хранилась в священных нартах семьи. Она так рассказывала об этой традиции: «Медведь почитался. В доме была медвежья голова. Чтобы детей посвящали богу, не знаю. Муж медведя не добывал. На Тромъегане не видела, чтобы справляли праздники. Когда добывают медведя, то поют и пляшут. А так – нет (не помню – Е.Г.). Когда последний раз это было, еще в школе училась (вероятно, 1960-е гг. – Е.Г.). Плохо помню. Помню только, что пели и кричали. На улице. Его на нартах привезли. Голову потом высушили, и сзади в священную нарту положили. Его спрашивают, домой он хочет или в нарте жить. Отец поднимал нарту и спрашивал. Медведь ответил, что в нарте. Когда оленей колют, тогда открывают нарту. Ему (медведю – Е.Г.) тоже подносят, ставят, молятся. Ему в первую очередь сердце и язык подносят, кровь тоже. Медведя не каждый раз достают, просто нарты открывают»³⁶⁷.

Шаманство

Согласно сведениям, сообщенным Иваном К. с реки Пим, в случае несчастья проводили камлания – *тишертты-ко*. Его обычно проводил *тишертты-ко*. Таких в районе было несколько, по течению Тромъегана называли имена 6 шаманов, к которым обращались за помощью³⁶⁸.

Даже в том случае, если в семье не было *тишертты-ко*, бубен мог храниться в священных нартах, как это было в семье Фаины К. Она рассказывала: «...вот почему-то у нас в семье шаманов не было, а *коип* был»³⁶⁹. У Владимира С. с Тромъегана также есть бубен. По его сообщению, «*коип* имеет не каждая семья, но старается иметь. В основном заказывают». Сам он «в *коип* не бил», но хранит дома или в нарте за домом³⁷⁰.

Изготовить бубен мог не всякий, обычно заказывали мастерам, а если мастер умирал, то бубен, им изготовленный, уносили и оставляли в лесу. Один из известных мастеров – Еремей Т. По сообщению Фаины К., «он и есть главарь всех молитвенных собраний. К нему все ездят на ... стойбище. Оно тоже на Тромъегане. Пониже немного нашего. Километров 50. Он и шаманить умеет... он и есть самый настоящий (*тишертты-ко* – Е.Г.). Тут сомнений нет. Ему лет 60–59»³⁷¹. Сама Фаина К. обращалась к *тишертты-ко* Еремею Т. несколько раз. Она сообщила: «У меня сын сильно пил,

³⁶⁶ См. ПМА. 2000. №11. Л. 2.

³⁶⁷ ПМА. 2000. №18. Л. 5.

³⁶⁸ См. ПМА. 2000. №1. Л. 7–8.

³⁶⁹ См. ПМА. 2000. №6. Л. 11.

³⁷⁰ См. ПМА. 2000. №11. Л. 2.

³⁷¹ ПМА. 2000. №6. Л. 11.

начинал пить, школу кончил, на работу устроился и начал пить, так я обращалась». Кроме нее часто обращались и другие, часто приезжали изда-лека³⁷². Кроме Еремея Т. на Тромъегане известен еще шаман Иван П. с Пихтовой речки, к которому ханты обращались в случае болезни. Мать Фаины К. также обращалась за помощью к шаману Ивану С., когда заболела сестра Фаины. Она так рассказала об этом: «...она родилась в январе и сильно болела. Нищета, открытый костер, она видимо сразу после рождения заболела, а потом это тянулось, тянулось, до туберкулеза дошло. Время от времени у нее температура поднималась. Отец плохо видел, если муж слепой, то это, считай, нищета. Ну, вот она вся в поту, еле уже дышит. Тут мать пошла в поселок, ей говорят, этот (шаман Иван С. – Е.Г.) приехал, а в поселке, видно, хантов-то мало было, ну он к ним зашел чай пить. Мать говорит, она его чай пить посадила и сказала, что ребенок болеет. И он у дочери посидел и сказал, «она не умрет, и очень долго будет жить». Вот она до сих пор живет... Он от нас очень далеко жил. К нему обращались и чтобы вылечил, и на вопросы ответил. Он может не только в *кои* бить. Может топором тоже (гадать – Е.Г.) и медвежьей головой тоже, их поднимают так»³⁷³.

По сообщению Аграфены П. с Тромъегана: «Шаманы всегда были, хотя в советское время таких сильных шаманов всех повыгнали. Но те, кто остались, старались, чтобы никому ничего не говорить. И до сих пор редко об этом говорят. Даже, может, будете говорить с шаманом, но он это не скажет. На Тромъегане сейчас штук 15 (шаманов – Е.Г.), по верхнему Тромъегану. Это не старые люди, молодые, под 30. Иван С. был, а сейчас Иосиф С. становится в какой-то мере. У них по той простой причине, что силы, какую имел отец, у него нет. Может, потом разовьется. Но к нему уже обращаются в легких случаях»³⁷⁴.

По мнению Фаины К., на Тромъегане в 1960–80-х гг. было всего 4 известных *тишерты-ко*. Помимо трех названных выше, она упомянула еще Леонида – «тоже хороший шаман», который живет «в той же стороне, в сторону Когалыма», своего ровесника и однокашника³⁷⁵. Владимир С. с Тромъегана сообщил, что шаманов обычно приглашали зимой, поскольку летом приехать было сложно. Но могли пригласить и в любое время, если была необходимость. Семья Владимира приглашала шамана однажды. Кроме того, можно было и самим навестить зимой шамана. В целом, в год два удавалось увидеть шамана и пообщаться с ним. Из известных шаманов Тромъегана Владимир назвал Ивана С., а всего, по его мнению, на Тромъегане проживает 3–4 известных *тишерты-ко*, к которым

³⁷² См. ПМА. 2000. №6. Л.11.

³⁷³ Там же. Л.13.

³⁷⁴ См. ПМА. 2000. №9. Л. 4.

³⁷⁵ См. ПМА. 2000. №6. Л.15.

и его родители обращались³⁷⁶. Согласно сведениям Надежды Х. с Тромъегана: «Раньше, когда дедушки шаманили, то запрещали, в тюрьму увозили. Теперь нет. У матери отец барабанил. Бубен на хантыйском называется «*коип*». Если кто умеет с ним обращаться, тот и приезжает шаманить». В стойбище Надежды шамана специально привозили зимой 2000 г. из Угута по инициативе брата мужа. По ее словам, он «был всю неделю, шаманил дня два». Из известных ей лично на Тромъегане Надежда назвала только Иосифа С.³⁷⁷

Фаина М. с Тромъегана сообщила, что ее дед Андрей П. был шаманом. По ее словам, «к деду приезжали, обращались, не часто, но было. Раз в год. Он с *коипом* это делал, разогревал *коип*. Всегда кисы надевал почему-то в чуме, и все веревки снимали, чтобы ничего не висело. Там веревка для полотенца, все убирали. Чтобы ничего не висело. На голову ничего не надевал, про рубашку не помню... Кроме него были *тиерты-ко*. Они раньше враждовали, эти шаманы и дедушка, поэтому грехом он, мне кажется, и умер. Он с кем-то враждовал». Из других шаманов с Тромъегана Фаине М. известны Иван С. и Алексей П.³⁷⁸

Для определения того, является ли человек *тиерты-ко*, существуют определенные приметы. По сведениям Фаины К., это либо видно было уже при рождении ребенка, «некоторые говорят, что у них при рождении рубашка на теле, как в рубашке родился. У некоторых – «шапочка» на голове, ну как пленка. Это считалось, что шаман; либо проявлялось чуть позднее в детском возрасте: «А бывает, что вырастет ребенок и сам уже начинает какие-то слова предсказывать. Например, маленький ребенок лет 5–6 сказал, что сегодня вот что-то такое будет, и это будет, значит, у него есть что-то такое»³⁷⁹.

У хантов Тромъегана не только мужчины, но и женщины могли шаманить. Согласно тексту одной из песен, спетых Риммой С. с Тромъегана, даже молодые девушки могли это делать в прошлом. В песне, в переводе Риммы С. рассказывалось следующее: «Однажды жили две девки, ни родителей, ни отца нету. Живут, думают, почему у нас ни родителей, ни отца нету? Одна девка говорит: «Давай, я буду мухомор кушать, шаманить буду». Ну, вот она мухомор ела и пела. Ну, она пошаманила, увидела, что подружка замуж выйдет за богатого, и она за бедного. Бедный человек, откуда у него богатство, если огня нету. Потом подружка за богатого вышла, а она – за бедного»³⁸⁰. По сообщению Риммы С.: «Раньше не только шаманы, но и шаманки были. Ну, и сейчас тоже... *Тшерты-нэ*. Женщины

³⁷⁶ См. ПМА. 2000. №11. Л. 2.

³⁷⁷ См. ПМА. 2000. №18. Л.1,5.

³⁷⁸ ПМА. 2000. №8. Л. 2, 3.

³⁷⁹ ПМА. 2000. №6. Л.11.

³⁸⁰ ПМА. 2000. №14. Л. 6.

только с бубном шаманить не могут, а без бубна могут... ну, есть женщина на Тромагане. Моя родственница тоже, тетка, шаманит. Мамина сестра. Я не видела, как она шаманит, но слышала... Раиса Т. Ей под 60 лет»³⁸¹. Римма С. сообщила, что не все шаманы мухоморы пили, только некоторые... «...нельзя даже кушать (мухоморы – Е.Г.), если не умеешь шаманить». Сама Римма к шаманам еще не обращалась, поскольку к ним за помощью надо идти только «когда болеешь, когда дети болеют, сама болеешь». Из известных ей шаманов она назвала Ивана С.³⁸²

Что касается христианской ритуальной традиции, то согласно сведениям, сообщенным большинством информаторов, элементы христианства проникли в среду хантов. Многие были крещены, некоторые имели в доме объекты христианского культа. Отец Владимира С. с Тромъегана, Антон С., 1921 года рождения был крещеный в раннем возрасте. Церкви, по-хантыйски «Торум-кот» – «Божий дом» были в Локосово и в Сургуте. Некоторые ханты в церковь ездили, крестились и молились³⁸³. В семье Фаины К., по ее словам, «дома икон не было, ни крестов, ни икон»³⁸⁴.

Иосиф С. с Тромъегана сообщил, что в его семье все крещеные были, и отец, и дед. Сам Иосиф С. был крещен в Когалыме, а его отец крестился в Локосово или в Сургуте. При этом Иосиф сообщил: «Отец рассказывал, что ханты деньги вложили, чтобы церковь построили»³⁸⁵.

Вах

Характеризуя ситуацию с состоянием религиозных традиций на Вахе, З.П. Соколова писала в 1971 г.: «на Вахе многие священные места уже забыты». Традиция соблюдения религиозных предписаний настолько ушла в прошлое, что женщине было разрешено посетить священное место. И если пожилой ханты все-таки опасался наказания за совершенный проступок, его сын не испытывал ни малейшего смущения³⁸⁶. Можно предположить, что, пройдя путь, обычный для молодого человека 1950-х гг., включавший школу и армию, он утратил традиционную религиозность.

По сообщению З.П. Соколовой, в 1970-х на Вахе не было ни одного шамана, или о них ничего не было известно. Со ссылкой на А. Чемакина исследователь утверждала, что еще до 1971 («недавно») на Вахе похоронили последнего шамана – Иоргена³⁸⁷.

³⁸¹ ПМА. 2000. №14. Л.6.

³⁸² Там же.

³⁸³ См. ПМА. 2000. №11. Л.2.

³⁸⁴ ПМА. 2000. №6. Л.17.

³⁸⁵ ПМА. 2000. №13. Л.2.

³⁸⁶ Соколова З.П. Пережитки религиозных верований... С. 220.

³⁸⁷ Чемакин А. Мулымья – земля расколдованная. Свердловск, 1965. С. 79.

В обрядности похоронного цикла хантов Ваха исследователи отмечали соединение элементов традиционной и христианской религиозности, а также светской символики, утвердившейся в советское время. Так, на могиле пожилого ханта установили крест в 1957 г., вместе с тем в гроб положили все «необходимое», согласно традиционной религиозной практике, провели обряд гадания³⁸⁸.

Южные ханты

На территории проживания прииртышских хантов, испытавших наиболее интенсивное влияние русской культуры и государственной и церковной политики в предыдущие столетия, в советское время происходило дальнейшее исчезновение традиционной обрядности. Достаточно долгое время сохранялась память о праздновании христианских праздников, особенно Троицы. При этом традиционный праздник хантов – Вороний день, повсеместно отмечаемый другими группами, совершенно не отмечался южными хантами. Повсеместно соблюдался христианский обычай ходить на кладбище на Родительский день³⁸⁹. Несколько лучше сохранялось мифологическое знание хантами, проживавшими в отдалении от основных административных центров, в бассейне рек Салым, Демьянка и Конда³⁹⁰. Салымские ханты помнили о традиции совершения жертвоприношений (жеребенка, теленка, свиньи, петуха или отреза белой или красной ткани) в честь верховного бога³⁹¹.

Таким образом, источники, возникшие в советское и постсоветское время, содержат наиболее детальную информацию, позволяющую реконструировать и локализовать географически различные феномены религиозных традиций хантов с высокой степенью точности. Являясь в большинстве своем дневниковыми записями, составленными профессионалами со слов хантов во время полевых исследований, они в наибольшей степени представляют и традиционное знание самих хантов.

На протяжении всего XX в. продолжал сохраняться феномен почитания многочисленных божеств. Вплоть до середины 1960-х гг. продолжали функционировать священные места общественного значения: богини «Калтац» в юртах Калтысянских; «Ялтус-ойки» и «Чохрын-ойки» в Вежакарах, и других, являвшихся универсальными для хантов и манси. В большинстве случаев прекращение совершения ритуальных действий на священных местах было связано с их разрушением в процессе активного индустриального освоения территорий в 1960–1980-х гг. Вместе

³⁸⁸ См. Соколова З.П. Пережитки религиозных верований... С. 232–234.

³⁸⁹ Мартынова Е.П. Очерки истории и культуры хантов... С. 43.

³⁹⁰ Там же. С. 44–45.

³⁹¹ Там же. С. 45.

с тем, как исследователи, так и сами ханты отмечали ослабление религиозности в целом, распространение атеистического мировоззрения и даже случаи активного участия хантов в антирелигиозной компании государства, направленной против сторонников традиционной религиозности. На степень сохранения религиозности оказывали влияние половозрастные различия. Например, на территории Березовского района традиционная религиозность в целом сохранялась лучше среди представителей старшего поколения и женского населения.

Продолжал сохраняться феномен традиционной ритуальной практики. Ханты участвовали в совершении традиционных кризисных ритуалов и ритуалов переходного типа на протяжении всего XX в. В основном это были ритуалы, проводившиеся семьей или небольшим коллективом родственников. Ритуальные действия представляли собой жертвоприношения, приношения, моления, гадания, поклоны и повороты по часовой стрелке во время жертвоприношения. Наиболее часто, согласно сведениям, предоставленным хантами, ритуальные действия совершались дома в честь домашних духов-покровителей. При этом изображения персональных божеств-покровителей как таковые отсутствовали. Их заменяли подарки в виде одежды, хранимые в специальных сундучках или коробочках. Расширился ассортимент жертвоприношений и приношений, в частности, березовские ханты также в качестве жертвенных животных стали использовать телят и кур, что касается восточных хантов, то при отсутствии жертвенного животного его заменяли водка и отрезки ткани (обязательно нечетное количество метров). В дополнение к обычному набору приношений добавились «гостинцы», в том числе сладости, особенно печенье, кусочки сахара и конфеты, купленные в магазине.

В советское время произошло значительное сближение элементов традиционной и православной религиозности, когда традиционные ритуальные действия совершались в честь субъектов христианского культа или приурочивались к православным календарным праздникам. Ритуальное пространство внутри жилища часто содержало объекты как православной, так и традиционной религиозности. Порой элементы традиционной и православной религиозности тесно переплетались, и христианские святые воспринимались как личные боги-покровители.

Феномен проведения медвежьих праздников по случаю добычи медведя продолжал сохраняться на протяжении всего XX в. Однако по сообщению исследователей, действия во время медвежьего праздника в значительной степени утратили свой сакральный характер. Что касается самих хантов, то воспоминания о медвежьем празднике до сих пор являются одними из наиболее ярких переживаний детства.

Феномен шаманства продолжал играть значительную роль в жизни хантов, причем шаманами у березовских хантов могли быть как мужчины, так и женщины. Однако женщины, в отличие от мужчин-шаманов, не использовали во время сеансов бубнов или *нарс-юхов*. Вместе с тем,

если в сообщениях этнографов феномен шаманства представляется как «пережиток прошлого», ослабевающий и приближающийся к исчезновению, то в информации самих хантов, шаманство предстает как живая, всегда действовавшая традиция, поддерживаемая как многочисленными представителями этого института, так и населением.

В 1980-х г. стала активно возрождаться традиционная религиозность у восточных хантов: восстановление обычая проведения общественных ритуальных действий и усиление внимания к каноническим деталям ритуального поведения. Одновременно возрождалась и христианская религиозная практика. В частности, многие ханты совершили обряд крещения именно в этот период, продолжая, вместе с тем, совершать и традиционные ритуалы. Наконец, многие из хантов стали следовать ритуальной практике новых религиозных деноминаций, ведущих активную миссионерскую деятельность на территории их проживания.

Глава IV. Политика правительства в отношении религиозных традиций хантов XVII–XX вв.

Политика правительства в отношении религиозных традиций хантов изменялась в зависимости от состояния и потребностей страны и представлений государства и общества о своей миссии в деле просвещения. Соответственно различными были задачи, решаемые государством и церковью на разных этапах проведения этой политики и методы их реализации. Естественно, что политика правительства формировалась в отношении того, что было очевидно, проявлялось наиболее ярко, о чем сообщали миссионеры и администраторы. К таким элементам религиозных традиций на основании главы III можно отнести: почитание различных божеств с совершением жертвоприношений на священных местах, определенную ритуальную практику, институт шаманства и культ медведя. Именно эти феномены религиозной жизни хантов оказались в центре политики правительства и церкви. Для того чтобы определить этапы развития политики правительства в отношении религиозных традиций хантов и их главное содержание, целесообразно рассматривать ее в хронологическом порядке.

IV.1. Первые контакты и впечатления

Документов, характеризующих отношение русских к религиозным традициям хантов в XVII в. немного, однако к числу тех элементов, что были замечены и нашли отражение в письменных источниках XVII в. можно отнести поклонение божествам-покровителям в виде жертвоприношений и молений на священных местах и шаманизм. Безусловно, эти первые встречи с незнакомым феноменом вызывали удивление и страх. С шаманизмом русские столкнулись еще до похода Ермака и завоевания Сибири. Сведения о верованиях сибирских народов были зафиксированы в полуфантастическом варианте в отечественных летописях и хронографах, отчетах европейцев, посещавших Российское государство. К одним из первых письменных упоминаний о сибирских шаманах, вероятно, следует отнести сведения Сказания «О человецех незнаемых в Восточной стране». Неизвестный автор в конце XV в. сообщал: «В В[ъ]сточной же стране есть иная самоедь, зовомае каменская. Облежит около Югорьския земли, а живут по гором по высоким. А ездят на оленех. А платие носят олене и соболие. А ядят мясо оление, да и собачину, и бобровину сыру ядят. А кровь пьют всякую и человечю. Да есть у них таковы люди лекари. У которого человека внутри не здорово, и они брюхо режут, да нутро выимают и очищают, и паки заживляют»¹.

¹ Плигузов А. Текст-кентавр о сибирских самоедах. М.–Ньютонвиль, 1993. С. 81–82.

По мнению А. Плигузова, Сказание явилось одним из непосредственных результатов знаменитого похода на Югру Ивана Салтыка Травина и Семена Курбского (9 мая – 1 октября 1483 г.) и последующих переговоров об условиях мира. Эти события предоставили русским возможность длительного общения с манси и хантами (вогулами и остяками по терминологии того времени). Вероятно, именно записи расспросов послов легли в основу Сказания.

Толмачами (переводчиками) во время переговоров выступали, скорее всего, коми (в документах пермской кафедры конца XV в. имеется единственное упоминание прозвища переводчика и оно коми происхождения), и это может объяснить, почему в Сказании нет подробного описания религиозных верований населения Зауралья. Толмач-коми не увидел в них чего-то заслуживающего внимания, поскольку они были такими же, как и у коми до принятия христианства и во многом сохранялись в течение еще нескольких веков в форме народной религиозности. На фоне экзотических описаний быта «дивных» народов они выглядели бы просто бледно. Единственное, что было достойным внимания, это описание шаманских чудес, которые не переставали удивлять и более искушенных свидетелей – ученых-этнографов – спустя века после описанных событий.

Шаманские действия производили достаточно сильное впечатление на русских, только что пришедших в Сибирь. Чужая страна и природа были полны загадок, страшили своей неизвестностью и непредсказуемостью. В 1608 г., например, все население Томска от крестьян до воевод трепетало от слухов, распространенных стрельцами во главе с Федором Серебренником. Они заявили, будто странная тяжелая болезнь, которая «учинилась... в Томском городе над служилыми надо многими людьми и над женками», происходит оттого, что «...Иванка новокрещен ходит по татарским юртам ворожить, и в бубен бьет, и шейтанов призывает». Ивана поймали и подвергли расспросу. На пытке он рассказал, что действительно «напускал шейтанов» на служилых людей и делал это по велению кузнецких и чюлымских татар, которые прислали ему для этого с Кузнецка «многих шейтанов»². В XVI и XVII вв. этноним «татары» распространялся на те народы Сибири, которые не были достаточно хорошо известны русским. В Томском уезде большинство аборигенного населения было представлено селькупам и сибирскими татарами³. Слово «шейтан», или «шайтан», было давно знакомо русским благодаря контактам с кыпчаками, казаками, киргизами и татарами и означало «черт». В русских источниках им назывались изображения божеств и духов-помощников шаманов. Слово «шаман», заменившее термин «шайтанщик», появилось

² РИБ. Т. 2. №82. С. 179.

³ См.: Долгих Б.О. Родовой и племенной состав народов Сибири в XVII веке // Тр. Ин-та этнографии. М., 1960. Т. 55. С. 96.

позднее, когда русские проникли в районы расселения эвенков, у которых он был заимствован⁴. К середине XVII в. слово шаман, возможно, уже вошло в обиход русских сибиряков, во всяком случае протопоп Аввакум употребил слово «шаманить» в своем Житии, и это самое раннее точно зафиксированное использование слова. Во время ссылки в Сибирь (сентябрь 1653 – весна 1664 г.) Аввакум стал свидетелем того, как воевода Афонасий Пашков отправлял своего сына Еремея «Мунгальское царство воевать». Боясь за исход похода и за судьбу сына, воевода, по словам Аввакума, «заставил иноземца шаманить, сиречь гадать: удаст ли ся им и с победою ли будут домой?». Возмущенный фактом обращения православных людей к услугам шамана и тому, что они поверили «пророчеству дьявольскому», протопоп Аввакум молился о гибели отправленного войска, о чем позднее горько сожалел, описывая эти события в Житии. Войско в 102 человека действительно «было побито без остатку». Чудом спасся только один сын воеводы Пашкова – Еремей⁵. Однако, несмотря на страх перед шаманством сибиряков и желанием представителей церкви распространить христианство среди народов Сибири, возможностей осуществить эти планы у сибирских властей в XVII в. не было.

Мероприятия в отношении религиозных традиций аборигенного населения были одним из важных направлений политики правительства в процессе колонизации новых земель. Христианство, как и любая мировая религия, придает огромное значение миссионерской деятельности. Поэтому начало активных попыток распространения христианства на вновь обретенных землях было всего лишь вопросом времени. Однако как указывали многие исследователи истории христианизации на территории Северо-Западной Сибири, в XVII в. активной миссионерской деятельности не велось. И действительно, распространение новой религии, как правило, неизбежно сопровождается действиями по уничтожению и разрушению священных мест и массовыми обращениями населения. Документальные памятники XVII в. не сообщают ни об одном случае уничтожения местных святилищ (хотя при крещении соседних с хантами зырян такое было в порядке вещей, достаточно вспомнить деятельность Стефана Пермского). Нет и сведений о массовых крещениях аборигенного населения Сибири в XVII в., что, как правило, является свидетельством активной миссионерской деятельности. Наконец, история XVII в. не сохранила ни одного имени миссионера, чем был богат предшествующий и последующий периоды. Что же заставляло русское правительство сдерживать миссионерскую деятельность православной церкви среди хантов? Представляется, что объяснить это можно в том числе и тем, что правительство попросту не могло

⁴ См.: Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. IV. М., 1973. С. 395, 401.

⁵ Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения. Иркутск, 1979. С. 40–42.

воспользоваться традиционным набором методов и средств, применяемых в подобного рода делах. Полностью исключалась возможность применения насильственных методов, поскольку они могли спровоцировать выступления народов Сибири, а для их подавления не было достаточно сил у местной администрации. Гарнизоны городов были настолько малочисленны, что воеводы не могли быть полностью уверены в своей собственной безопасности, не говоря уже о том, чтобы выделить дополнительно служилых людей для нужд миссионерской деятельности. На протяжении всего XVII в. существовала вполне реальная опасность того, что ответом на нажим со стороны православного духовенства могли быть выступления коренного населения края и без того имевшего достаточно оснований быть недовольным появлением русских в крае. Опасаясь не только вооруженных выступлений, но даже и самого возникновения дополнительных проблем в отношении с коренными народами, правительство придерживалось точки зрения, что лучше иметь дело пусть с некрещеным, зато мирным населением.

Что касается средств привлечения к принятию христианства, то наиболее притягательным для аборигенов могло стать освобождение новокрещенов от ясака. Такая практика действительно имела место. Однако она не могла получить достаточно широкого распространения вследствие того, что сокращение числа ясакоплательщиков нанесло бы ущерб интересам государства и в еще большей степени царствующему дому.

Православная церковь, как и государство, не располагала ни достаточными материальными ресурсами, ни необходимым для подобных мероприятий количеством священников. Положение со священством было крайне тяжелым. Еще до открытия в 1621 г. Сибирской епархии тобольский воевода Иван Михайлович Катырев-Ростовский сообщал о том, что как в Тобольске, так и в других городах «у приходных у многих храмов попов нет и за тем стоят без пеня, и многие люди без попов помирают без причастия, а младенцы без крещения»⁶. Даже позднее, в XVIII и XIX вв. духовные власти Сибири сообщали о тех трудностях, с которыми они сталкивались при обеспечении штатом имевшиеся в Сибири церкви.

Кроме того, не только количественный, но и качественный состав священства оставлял желать лучшего. Немногих служителей церкви прельщала поездка в Сибирь. Часть священников, посланных в Тобольск вместе с первым сибирским архиепископом Киприаном, попросту разбежалась по пути под различными предлогами. Многие из служителей церкви были сосланы в Сибирь за различные преступления. Поэтому наивно было бы предполагать, что они примутся за дело привлечения народов Сибири в христианство. При подобном положении дел церковь, хотя и была

⁶ Цит. По Газенвинкель К.Б. Материалы для справочно-библиографического словаря сибирских деятелей XVI–XVII столетий. Тобольск, 1895.

заинтересована в религиозном просвещении хантов, не располагала в XVII в. необходимыми средствами для осуществления этой миссии.

Однако в Сибири все-таки имелась социальная группа, которая была заинтересована в крещении аборигенов и которая активно этим занималась. Служилые люди, участвуя в походах на «немирные» или «отложившиеся земли», захватывали в плен довольно значительное количество представителей аборигенного населения. Так называемый «погромный ясырь» становился одним из основных источников пополнения христиан Сибири. Пленников старались побыстрее окрестить, поскольку если этого не успевали сделать до того момента как территория, где они были захвачены «объясачивалась», их приходилось возвращать обратно в юрты. Даже в достаточно позднем наказе Тобольскому воеводе Черкасскому говорилось о том, чтобы «полон» – пленников, захваченных во время военных действий, отдавать их сородичам, если они подчинятся, но только в том случае, если «те их полоненики не крещены»⁷. Если же служилому человеку удавалось повернуть дело с крещением, то пленники, как правило, становились холопами, их можно было вывезти в центральные районы страны, продать, или оставить при себе. Если пленника успевали крестить, то возвращение его к прежней жизни было невозможно.

Таким образом, получалось, что самыми заинтересованными и активными «миссионерами» являлись служилые люди. В условиях ведения военных действий, будучи ограничены во времени, они, конечно, действовали путем насилия. К счастью для представителей коренных народов Северо-Западной Сибири, такая практика не получила широкого распространения благодаря отрицательному отношению к ней центральной власти. Видя в такой форме христианизации, прежде всего, одну из причин возможного сокращения числа плательщиков ясака и создания дополнительных очагов напряженности в крае, правительство четко сформулировало свою позицию в ряде указов сибирским воеводам. В грамоте царя Михаила Федоровича 1623–24 гг. сообщалось о том, что «татар и татарченков мужеского и женского полу всяким людям покупати и даром ни у кого имать и крестити, и на Русь ни с кем высылати не велено»⁸. Этноним «татары» в данном случае распространялся на все нерусское население Сибири.

Тем не менее, процесс колонизации шел, служилые люди все дальше вторгались во владения хантов, выгоды от незаконной купли пушнины и крещения аборигенов, видимо, были достаточно высокие, и служилые люди шли на риск и нарушали соответствующие указы правительства. Тогда было принято решение использовать испытанное в борьбе с сибирской контрабандой средство – ужесточение таможенного контроля.

⁷ АИ. Т. 3. С. 314.

⁸ Российское законодательство X–XX вв. М., 1985. Т. 3. С. 229.

В 1634–35 гг. на Верхотурье была направлена царская грамота, которая предписывала местной таможенной службе «будучи... на заставе смотреть и беречь накрепко, как из сибирских городов воеводы и дьяки, и письменные головы, и их братья, и дети, и племянники... служивые, и торговые, и промышленные люди, и архиепископли дети боярские, и попы, и чернецы, и всякие люди поедут к Руси... и повезут с собой сибирских татар и остяков, и их жон, и детей – осматривать и обыскивать всякими мерами накрепко. И у ково будет... объявитца ясырь татаровя, и остяки, и их жены и дети, робята и девки... тот ясырь у них имать и отсылати в Тобольск». Заодно и в Москву следовало сообщать, у кого именно ясырь был отобран⁹.

Результатов выполнения этого указа долго ждать не пришлось, уже в следующем году таможенниками был предупрежден вывоз 8 человек «крещеного ясыря», среди которых были и «остяки». «У Алексея Федорова сына Шишкина» был отобран «Васька-остяк, лет в 10», у «князь Михаила княж Микитина сына Егупова Чекасского – 3 девки ясырки», одной из которых была «Федорка-остячка, все лет по штинатцати». По приказу из Москвы, они все были отправлены в Тобольск¹⁰. К сожалению, сама проблема крещения и вывоза аборигенов на Русь оставалась и была, видимо, достаточно острой. В итоге появился очередной наказ верхотурским воеводам 1638–39 гг., который подтверждал запрещение «всяких чинов людям» насильственно крестить, обращать в холопы и продавать ясачных людей¹¹. Судя по формулировке указа, круг лиц, участвовавших в крещении народов Сибири в первой половине XVII в., практически не был ограничен.

Помимо того, что некоторых хантов крестили насильно, а вслед за тем и холопили, были и иные пути распространения христианства. Случалось, что в голодные годы родители вынуждены были продавать или закладывать своих детей русским служилым людям, которые, как правило, особо не мешкая, крестили их. Поэтому статью 117 главы 19 Соборного Уложения 1649 года об отмене запрета служилым людям покупать и забирать аборигенов следует рассматривать как временную уступку служилому сословию и юридическое оформление уже существовавшей на протяжении многих лет практики. Запрет продолжал распространяться только на воевод и приказных людей, и должен был хоть как-то ограничить возможный произвол¹².

⁹ РГАДА. Ф. 214. Оп. 3. Стб. 102. Л. 103–104.

¹⁰ Там же. Л. 105–109.

¹¹ См. РГАДА. Ф. 1111. Оп. 2. Д. 26. Л. 32; Преображенский А.А. Урал и Западная Сибирь в конце XVI – начале XVIII вв. М., 1972. С. 170.

¹² См. Российское законодательство X–XX вв. М., 1985. Т. 3. С. 217.

Наряду с предусмотренным законом приобретением «татар», имели место случаи, когда их просто крали или «отнимали сильно» у владельцев. Это явление было распространено настолько, что нашло отражение в соответствующей главе Соборного Уложения. В таких случаях дальнейшая судьба аборигена зависела от того успевали его окрестить или нет. В первом случае новый владелец нес «жестокое наказание», но новокрещен оставался у него, во втором – возвращался к прежнему хозяину¹³. Таким образом, человек, действительно заинтересованный в каком-либо представителе коренного населения, должен был позаботиться о его скорейшем крещении. Но и здесь требовалось соблюдение принципа добровольности принятия крещения. В одной из царских грамот упоминался указ царя Федора Алексеевича сибирскому митрополиту Павлу, предписывавший: «Буде которые иноземцы похотят креститься в православную веру волею своею, и их велеть принимать и крестить, а неволею никаких иноземцев крестить не велеть...»¹⁴. Аналогичный указ об исключительно добровольном крещении и запрете на использование насилия был отправлен митрополиту от имени Ивана и Петра Алексеевичей в 1685 г. В указе рассматривались и возможные варианты устройства новокрещеных. И до, и после крещения их предлагалось расспрашивать: «...какие они люди, вольные, или чьи купленные, и у кого они похотят жить». В грамоте предполагалось три возможных варианта устройства новокрещеных: остаться у митрополита на Софийском дворе; поступить в какой-нибудь монастырь; поступить на государственную службу и «служить со своею братиею, с такими же новокрещенными иноземцы». Таким образом, политика, проводимая правительством в отношении аборигенного населения Северо-Западной Сибири, не допускала ни при каких обстоятельствах возвращения новокрещена к прежнему образу жизни. Слишком велика была опасность, что находясь в кругу соплеменников, новокрещен мог подвергнуться соблазну возврата к прежним религиозным традициям. Поэтому вместе с изоляцией от соплеменников-нехристиан, предполагался и ряд мер для укрепления новокрещеных в новой вере.

При учреждении епархии в 1621 г., вероятно, существовали определенные иллюзии по поводу активного распространения христианства среди коренного населения и желания какой-то части из них принять крещение. Во всяком случае, в грамоте царя Михаила Федоровича тобольским воеводам, князьям Матвею Михайловичу Годунову и Ивану Федоровичу Волконскому от 15 января 1621 г. предписывалось выдавать архиепископу Киприану одежду для пожелавших креститься. В грамоте говорилось: «...А которые иноземцы, татаровя и остяки, и самоедь, и вагуличи похотят

¹³ См. Российское законодательство X–XX вв. М., 1985. Т. 3. С. 230.

¹⁴ ПСЗ. Т. 2. №1117. С. 662.

креститца в православную крестьянскую веру греческого закона, а в их платье крестить не мочно. А архиепископ Киприян учнет к вам присылати тем людем для платья, и вы б тем людем для крещенья посылали к архиепископу лутчим людем сукна на однорядки на страфилные, а мелким людем меньше земли сукна летчиную и кафтаны, и шапки, и рубашки, и портки, и сапоги велели покупати у торговых людей. А денги за то платье велели по цене платити из нашии казны и велели те денги писати в расходные книги имянно»¹⁵. Помимо выдачи им подарков за крещение, митрополиту Павлу предлагалось их «обнадеживать государевой милостию, чтоб...они приняли святую православную христианскую веру, без всякого сумнения». Предполагалось также, что сам митрополит будет «держатъ к ним ласку и привет, чтоб на них смотря, и иные иноземцы православной веры пожелали»¹⁶. Это, пожалуй, первый пример прямого обращения светской власти к духовной с предписанием того, что надлежало ей предпринять в отношении крещения народов Сибири. В подтверждение того, что эта проблема в конце XVII в. являлась уже прерогативой духовных властей, свидетельствовало содержание наказа тобольскому воеводе князю М.Я. Черкасскому. Самому князю, другим воеводам и дьякам предписывалось «никаких ясачных людей иноземцев самим не крестить и служилым и всяким людем крестить не велеть»¹⁷. Тем самым социальная группа, энтузиазмом которой в основном осуществлялось крещение аборигенов на протяжении всего XVII в., была исключена указом из этого процесса в дальнейшем. К концу XVII в. задачи крещения были полностью переданы в компетенцию церкви.

Что касается представителей знати, то их крещение всячески поощрялось. Этому во многом способствовала система аманатства, получившая широкое распространение в ходе колонизации края. Подолгу проживая в русских городах, аманаты постепенно приспосабливались к новому образу жизни, перенимали некоторые элементы русской культуры, в том числе и религиозные традиции. Крестились и те представители местной знати, которым удавалось установить мирные отношения с русской администрацией в Сибири и сохранить относительную самостоятельность. Представляя степень зависимости своего благополучия от отношений с Москвой, князья готовы были пойти на многие уступки, в том числе и на крещение.

В обстановке запрета использования насильственных мер в процессе приведения к крещению коренного населения, законодательство предусматривало привилегии для новокрещенных. Прежде всего, это касалось преимуществ при определении порядка наследования. Соборное Уложение

¹⁵ История Сибири. Первоисточники. Вып. IV. Новосибирск, 1994. №11. С. 148.

¹⁶ ПСЗ. Т. 2. №117. С. 662.

¹⁷ ПСЗ. Т. 3. №1594. С. 356.

1649 г. при решении этих вопросов отдавало преимущество тем представителям местной знати, которые приняли крещение. Их поместные земли не подлежали изъятию в пользу некрещеных соплеменников. Преимущества крещеных перед некрещеными были еще более расширены указом 1651 г., по которому «некрещеные вдовы и девки» должны были сдавать «прожиточные свои поместья, матери – новокрещеным сыновьям, сестры – братьям, тетки – племянником, тещи – зятем»¹⁸. Полученное за крещение поместье оставалось за новокрещеном, даже если объявлялся его прежний законный владелец. По указу 1675 г. такое поместье не могло быть возвращено «прежним помещикам бусурманам». А в том случае, если они тоже принимали крещение, предлагалось «приискивать» для них «вновь из вымороченных поместий»¹⁹. Еще большие преимущества получили принявшие крещение по именному указу 1683 г., согласно которому в случае смерти новокрещеных их поместья и вотчины запрещалось отдавать их некрещеным родственникам. Наследниками в таких случаях становились жены и дети новокрещеных или даже русские²⁰. И, наконец, после 1686 г. даже земли новокрещеных, в случае, если не имелось прямых родственников, должны были переходить только к принявшим христианство. Безусловно, такая политика в отношении некрещеных подразумевала в первую очередь народы Поволжья. Однако, изложенная в рамках общегосударственного законодательства, она характеризовала общее руслонаправление политики в отношении крещения, таким образом русское правительство содействовало распространению крещения среди верхушки нерусского населения.

С самого начала подчинив политику христианизации принципу добровольности, власти осознавали то, что пожелавших креститься будет не так уж и много. И, следовательно, достаточно долгое время русскому населению придется жить в тесном соседстве с язычниками и мусульманами. Различная религиозная принадлежность народов Сибири могла стать дополнительным источником противоречий. Необходимость поддержания мирных отношений между народами различных вероисповеданий определяла позицию веротерпимости правительства и стремление распространить это качество и на рядовых русских людей. Меры, предпринимаемые в этой области, не были лишними, поскольку священные места, куда аборигены приносили жертвы и дары, стали объектом посягательств не воинственных миссионеров, а – стрельцов, казаков и крестьян. Как и в местах захоронений аборигенов, там находились изделия из серебра, оружие, меха, привлекательные для искателей быстрого обогащения.

¹⁸ ПСЗ. Т. 1. №73. С. 262.

¹⁹ См. ПСЗ. Т. 1. №616. С. 1029.

²⁰ См. ПСЗ. Т. 2. №1009. С. 521–522.

В 1610 г., например, ханты Березовского уезда, Юванко Ладыкин и Кушкул Наев, били челом о том, что «... казаки, пришед к ним, могилы раскопали и животы их поимали, и по вере от шайтанов серебро отнимают и шайтанов грабят»²¹. Подать челобитную удалось не сразу, т.к. толмач, с помощью которого ханты общались с представителями местной русской администрации, судя по всему, был подкуплен грабителями и отказался идти в город жаловаться. Во всяком случае, челобитчики объяснили это тем, что он «тем ворам норовит и с теми воры их животы делится». В царской грамоте, отправленной воеводам по этому поводу, предписывалось: найти обидчиков, толмача «бить батоги» и «закон учинить, чтобы служивые и всякие люди, и новокрещены у остяков Березовского уезду шайтанов не грабили, и могил у мертвых остяков не раскапывали, и обиды остяком некоторые не чинили»²².

Аналогичные случаи были зафиксированы и на территориях, проживания других народов Сибири – манси и татар. Наказание виновных было столь же суровым, более того, Верхотурскому воеводе предписывалось, в случае, если кто из крестьян, казаков или гулящих людей «будет могилы копать и мольбища грабить» то им «за то быть перевешанным без пощады»²³.

Согласившись, правда лишь временно, на сохранение нехристианских верований у нерусских народов, правительство вынуждено было считаться с наличием «иноверцев» и приспособлять законы к существующему положению. Иноверцы не подвергались процессуальным ограничениям, наряду с православными они могли участвовать в повальном обыске, когда следствие вынуждено было к нему обратиться. Было совершенно очевидно, что присягу нужно требовать в соответствии с той религией, которую исповедовал дававший показания, в противном случае она никак морально не связывала человека. Поэтому законодательство вынуждено было пойти на использование и проявление должного уважения к формам клятвы и религиозным атрибутам хантов. В тех случаях, когда Соборное Уложение 1649 г. предписывало русских свидетелей приводить к крестному целованию, ясачных опрашивали «по их вере, по шерти». Кроме того, «знамена», которыми нерусские люди заверяли записи своих речей (даже такие специфические, как «шайтанская морда»), приравнивались к «рукоприкладству» – подписям русских жителей и их духовных отцов²⁴.

Таким образом, Москва не только всячески сдерживала миссионерскую деятельность и пресекала насильственные методы в решении

²¹ РИБ.Т.2. №91. С. 213.

²² Там же.

²³ РГАДА. Ф. 1111. Оп. 1. Д. 81. Л. 119, 149.

²⁴ Российское законодательство X–XX вв. М., 1985. Т. 3. С. 127.

проблемы, но и вынуждена была считаться с существованием иноверцев в государстве.

Несмотря на политику ограничения распространения православия среди коренного населения Сибири, в районах постоянных контактов с русскими сложился заметный слой новокрещенцов как в результате нарушения правительственных указов служилыми людьми, так и за счет добровольного принятия крещения. Однако практически все известные нам случаи добровольного принятия новой веры были связаны с тем, что человек попадал в экстремальное положение (плен, истощение или утрата промысловых угодий, совершение преступления, проблемы в создании семьи) и единственную возможность выхода из него видел в крещении. Решившиеся принять новую веру в данном случае неизбежно обрекали себя и свою семью не только на утрату религиозного, но и этнического идентитета. Естественно, это были единичные случаи, и в целом на первом этапе религия хантов вполне успешно противостояла распространению христианства.

Однако было бы наивно полагать, что духовное влияние оказывалось лишь православными на «иноверцев». Люди, оказавшись в суровых сибирских условиях, сами, в свою очередь, подвергались значительному влиянию культуры коренных народов края. Причины этого явления, помимо всего прочего, коренились в самой природе религии хантов. Ибо, по справедливому замечанию многих исследователей, она была не столько «религией» в традиционном значении этого слова, сколько образом жизни и, может быть, даже единственно возможным. Тяжелые условия выживания определяли практически все аспекты поведения человека, и даже самое незначительное отступление от них могло привести к непоправимой трагедии. Обязательные для соблюдения правила регулировали отношения человека со всем окружением: природой, другими людьми, богами. Таким образом, поведение человека составляло систему сложных ритуалов, сопровождавших его с самого рождения и до смерти. Переселяясь в Сибирь, русские оказывались в необычных для них условиях и поэтому неудивительно, что в экстремальных ситуациях они искали выхода в использовании опыта и элементов религии коренных жителей, адаптированных к жизни в этих условиях. Известны случаи, когда русские крестьяне, селившиеся рядом с хантыйскими поселками, обращались к шаманам за медицинской помощью. Таким образом, с самого начала процесса межэтнического взаимодействия, попадая в затруднительные положения, как русские, так и ханты в поисках выхода обращались к опыту и духовным традициям друг друга.

Россия была не единственной страной, перед которой стояли задачи по выработке политики в отношении религиозных традиций народов, чей образ жизни был связан с присваивающим типом хозяйства. По мере того как русские поселенцы все глубже проникали в Сибирские земли,

соседняя Швеция начала более активное продвижение в Лапландию – районы расселения коренных жителей Севера современных Швеции, Норвегии, Финляндии и Карелии – саамов²⁵. Саамы поклонялись многим богам и выработали сложные ритуалы, в которых основным атрибутом был шаманский бубен. Неудивительно, что борьба христианства с традиционными верованиями саамов фокусировалась на основном ритуальном предмете – шаманском бубне. Для саамов бубны были символом их культуры, для христианской церкви – символом саамского «язычества», которое должно было быть уничтожено. Поэтому именно на бубны церковь перенесла центр тяжести борьбы за души саамов. Со второй половины 1680-х гг. на территории Финляндии и Швеции развернулась настоящая охота за лапландскими бубнами. Наказания за хранение и использование бубнов все ужесточались, саамов уговаривали сдавать бубны, отказывавшихся брали под стражу и заключали в тюрьму. Один из саамов, славший свой бубен, но пытавшийся позднее по обычаям предков с помощью бубна оживить своего погибшего сына, был предан суду и сожжен вместе с бубном и изображениями духов-помощников. Это был единственный случай применения смертной казни в борьбе с «язычеством» саамов. Безусловно, основная цель этой акции – предупреждение о серьезности намерений правительства бороться со всякими проявлениями нехристианских религиозных верований саамов. И вероятно, это также был отголосок «охоты на ведьм», докатившийся до северных окраин Европы. В результате всех этих событий вокруг бубнов у саамов района Луле в Швеции появилась любопытная периодизация собственной истории, замешанная на реальных исторических событиях, обросших мифологией. Эпоха до начала интенсивной христианизации была названа «время бубнов». Эпоха, которая сменила ее, для саамов стала «временем, когда надо было прятать бубны»²⁶.

Однако чувства, возникавшие при встрече с другой религией, не исчерпывались только страхом и стремлением преодолеть его. Среди людей всегда присутствовало и обычное любопытство ко всему новому. И в этом тоже можно найти много параллелей у скандинавских и у русских христиан. Например, первая публикация о саамах вышла уже в 1673 г. на латинском языке. Ее автор – Йоханн Шеффер – профессор университета Упсала, был потрясен тем, что он узнал о Лапландии и в предисловии к английско-

²⁵ Саамы («лопари» в русских источниках, «лапы» и «лапландцы» – в европейских) – народ, родственник хантам в языковом отношении. Так же как у хантов, хозяйство саамов основывалось на охоте, рыболовстве и разведении оленей. В представлениях саамов, как и других народов Приполярья, вся природа была населена духами, значительную роль играл институт *нойадов* – «шаманов».

²⁶ См. Rydving H. The Saami Drums and the Religious Encounter in the 17th and 18th Centuries // The Saami Shaman Drum. Abo, 1988. P. 30–34.

му изданию книги писал: «Именно здесь, а не в Америке мы открыли Новый Мир: и нелепые выдумки вокруг этих северных стран нельзя не простить... Действительность еще более удивительна и невероятна»²⁷. Работа Й. Шеффера сразу пробудила огромный интерес к экзотическим лапландцам по всей Европе. Она стала своеобразным бестселлером в 1670-х гг., и в течение 10 лет была переведена и опубликована на 5 языках, удовлетворив потребности практически всей читающей Европы. Лапландские бубны фактически стали предметом экспорта в XVII–XVIII вв. Миссионеры и путешественники десятками вывозили их из Лапландии на продажу в частные коллекции по всей континентальной Европе, выменивали на произведения искусства, использовали в дипломатии²⁸.

Правительству России тоже не было безразлично, какой веры придерживалось население присоединенных территорий, насколько хорошо оно было знакомо с христианством. С этой целью в 1667 г. по приказу воеводы П.И. Годунова был проведен детальный опрос сотников ясачных волостей, в которых проживали манси и ханты, о том, что они знают о христианстве, во что верят, кто и как у них «ворожит» и «волхвует». Сотников опрашивали о существовании изображений божеств, о том, как и о чем они их молили, и были ли какие-то особые люди, наподобие священников, для этих молитв. Привлеченные для опроса отвечали, что «верят в шайтана и молятца ему, пад на колени, смотря на небо кланяютца в землю... и шайтаны у них... из серебра и из меди...». А веруют они, «как веровали отцы их и деды... А просят у шайтана здоровья и из лесу добычи... А молятца де у них которые старые люди, а не молодые. А выбранных на то людей нет...»²⁹. Результаты опроса в XVII в. никакого изменения в политику Москвы в отношении религии сибирских аборигенов не внесли. Страна все еще шла своим путем, практика сжигания священных жертвенных деревьев и изображений божеств оставалась в прошлом и не распространялась восточнее Уральского хребта.

Несмотря на политику ограничения крещения среди хантов, в районах постоянных контактов с русскими сложился слой новокрещенов как в результате нарушения правительственных указов, так и за счет добровольного принятия крещения. На основе анализа имеющихся в нашем распоряжении документов о крещении, можно с уверенностью сказать, что

²⁷ Scheffer J. The History of Lapland wherein are shewed the Original, Manners, Habits, Marriages, Conjurations, etc. of that People written by John Scheffer, professor of Law and Rhetoric at Upsal in Sweden. Oxford, 1674. 3–4.

²⁸ См.: Pentikäinen J.Y. The Saami Shamanic Drum in Rome // Saami Religion. Abo, 1984. P. 125–134; Главацкая Е.М. Когда умолкнут все бубны..., Или Сказ о том, как царь Петр решил крестить язычников Сибири // Уральский сборник. История. Культура. Религия. II. Екатеринбург: Изд-во УрГУ, 1998. С. 59–60.

²⁹ РГАДА. Ф. 1111. Оп. 1. Д. 115. Л. 67–73.

практически все случаи добровольного крещения были связаны с тем, что человек попадал в экстремальное положение. Пленение, истощение или полная утрата родовых земель, сиротство, совершение преступления и неудачи в попытках завести семью создавали ситуации, из которых крещение предоставляло простой, а возможно, и единственный выход. Православие создавало для таких людей, выпавших из родной среды или вступивших с ней в конфликт, альтернативную возможность начать совершенно новую жизнь – жизнь служилого человека. Правда, сделать это возможно было только ценой полной утраты религиозного и этнического идентитета. В результате, очень незначительное число хантов приняло с той или иной степенью искренности христианство. Большинство же сохраняло приверженность религиозным традициям предков до конца XVII в.

Что касается политики в отношении новокрещеных, то основной задачей, стоящей перед местной администрацией, как светской, так и духовной, не допустить возвращения к прежним верованиям. В частности, в грамоте митрополита Тобольского и Сибирского Павла, направленной в 1681 г. игумену Феодсию по поводу новокрещеных, предписывалось наблюдать строго за тем, как твердо хранят веру. Те, кто все же возвращался к прежним традициям и ритуальной практике, должны были быть заключены в монастырь в качестве наказания до тех пор, пока не покаются³⁰.

IV.2. Массовая христианизация

Период истории, характерной чертой которого стало активное распространение христианства среди народов Сибири, А.В. Головневым было метко названо «Эпохой Лещинского»³¹. Действительно переломным в политике правительства в отношении религиозных традиций народов Сибири явился рубеж XVII и XVIII вв. и одним из наиболее ярких деятелей явился митрополит Тобольский и Сибирский Филофей Лещинский. И все же, даже в пределах одного века политика не была единой, и в ее выработке, коррекции и реализации приняло участие большое количество людей, задействован опыт других стран и конфессий. Поэтому в данном случае «Эпоха Лещинского» звучит красиво, но несколько упрощенно с точки зрения оценки исторического процесса, развернувшегося на огромном пространстве Северной Евразии в XVIII в.

Вероятно, начало изменений в жизни государства следует связывать с событиями 1697 г. Этот год был особенным: началось Великое посольство, и Петр I открыл для соотечественников, и, в первую очередь,

³⁰ АИ Т.5. №69. С. 101.

³¹ Головнев А.В. *Говорящие культуры...* С. 90; Первалова Е.В. *Северные ханты: этническая история.* Екатеринбург, 2004. С. 66.

для себя, Европу, став первым в истории России правителем, посетившим зарубежные страны. Дипломатия, как известно, была официальной, но не главной задачей посольства. В сочинении П.П. Шафирова о внешней политике России, которое в рукописи читал и дополнял сам Петр I, указывались три основные цели путешествия царя в Европу: познакомиться с политической жизнью Европы; по примеру европейских стран устроить свое государство; своим примером побудить подданных к путешествиям в чужие края, чтобы воспринять там добрые нравы и знание языков³². Сам Петр был очень восприимчив. В Амстердаме он посетил театр, и вскоре в Москве по его приказу тоже был создан театр. В Англии Петр I встречался и вел долгие беседы с епископом Бернетом – одним из образованнейших представителей англиканской церкви, посещал молитвенные собрания квакеров в Дептфорде. Вероятно, эти встречи укрепили царя в мысли о необходимости изменить отношения государства и церкви в России и подсказали основные направления реформ. Петр активно знакомился с собраниями музеев и библиотек. Прибыв в Дрезден 1 июня 1698 г., царь в первом часу ночи пожелал осмотреть королевскую кунсткамеру, где оставался до рассвета и на следующий день вновь отправился туда³³. Вполне вероятно, что попав в Европу в период ее увлечения лапландскими курьезами, Петр мог видеть книги о лапландцах или некоторые из предметов их культуры в многочисленных библиотеках и музеях, которые посещал. Кроме того, в Амстердаме Петр познакомился с Николаем Витзеном, ставшим своего рода опекуном Великого посольства. Научные интересы Н. Витзена были связаны с изучением языков, обычаев и нравов народов, населявших Восточную Европу. Н. Витзен происходил из богатой голландской семьи, получил прекрасное образование и, как и многие его современники, увлекался малоизвестными странами Севера и Востока. Присоединившись как частное лицо к голландскому посольству в 1664 г., Витзен получил возможность долгое время изучать народы России. На основе сведений, собранных во время пребывания в России, благодаря расспросам и переписке с адресатами из самых отдаленных уголков страны, он опубликовал в 1692 г. книгу «Noorden-Oost Tartarye» – сборник географических, этнографических и лингвистических сведений. В ней в том числе содержалось и этнографическое описание Западной Сибири – района расселения манси и хантов, от которых казна регулярно получала соборы для осуществления российской дипломатии. Кстати, и само Великое посольство везло с собой в качестве дежурного подарка и двигателя переговоров большое количество пушнины, но все же, видимо, недостаточное. Во всяком случае, приехав в Вену,

³² См. Молчанов Н.Н. Дипломатия Петра Первого. М., 1984. С. 65.

³³ Павленко Н.И. Петр Великий. М., 1994. С. 78.

Петр I никак не мог начать официальные переговоры, так как не было торжественной аудиенции императора, а она, в свою очередь, оказалась невозможной, поскольку запасы собольих шкурок, заготовленных для подарков, были исчерпаны. В результате посольству пришлось ждать их привоза из Москвы. Однако раньше собольих мехов оттуда пришло известие о бунте стрелецких полков, и Петр I вынужден был вернуться на родину, так и не будучи принятым императором Леопольдом I.

Конечно, Петр I мог беседовать с Николаем Витзенем о предмете его научных интересов. От него он мог узнать и о том, что христианская Швеция просветила язычников-саамов. Быть может именно тогда у Петра I возникли мысли и о миссии России в отношении многочисленных народов, обитавших на ее северо-восточных окраинах. Во всяком случае, впервые вопрос о целенаправленном крещении народов Сибири был поднят уже в 1700 г. Этого, кстати, требовали и геополитические интересы России в Сибири, поскольку на духовное влияние среди сибирских народов претендовали буддисты Китая и мусульмане Османской империи. Петр I велел подобрать нового митрополита в Сибирь, «не только доброго и благого жития, но и ученого, дабы он, будучи митрополитом в Тобольске, мог, Божию помощью исподволь, в Китае и в Сибири, в слепоте идолослужения закоснелых человек приводить в познание истинного Бога». В результате в 1702 г. в Сибирские митрополиты был рукоположен Филофей Лещинский. Но все же, вероятно, Петру было любопытно и то, что представляли собой сибирские шаманы. И в 1702 г. березовскому воеводе был отправлен указ: «послать в Москву трех или четырех человек шаманов, которые бы совершенно шаманить умели..., вести их бережно и велеть им взять с собою, что к тому шаманству надобно и их не стращать, а сказать, что им будет... жалованье». Воевода выполнил приказ лишь частично. Два ненца-шамана были доставлены в Березов в январе 1703 г. и допрошены в съезжей избе о том, «какое за ними есть шаманство». Позднее воевода разочарованно писал в Москву: «И те шаманы в бубен били и кричали, а иного... шаманства за ними нет никакого. И я к Москве послать их не посмел, чтоб в проезде от Березова до Москвы тех шаманов в кормех и подводах... казне лишней истраты не было, а в других волостях шаманов не сыскано». Из Москвы воеводе гневно указали, что он был неправ, не послав шаманов, и если впредь не пришлет «ради своих каких отговорок, то на нем будет доправлена пеня»³⁴.

Быть может, и до Петра I при Московском дворе знали о формах миссионерской деятельности в Лапландии, но именно Петр пошел на коренные изменения в политике в отношении религиозных верований сибирских аборигенов по «скандинавскому» варианту.

³⁴ Цит. по: Иринарх (Яхонтов). Хронологический обзор достопамятных событий в Березовском крае Тобольской губернии 1032–1910 // Православный благовестник. М., 1912. С. 86.

Уже в январе 1701 г. появился указ Петра I «о расширении в сибирских иноверцах святого крещения до самого государства Китайского», позднее эта политика была подтверждена указами 1703, 1706, 1710 и 1711 гг. Царь предписывал местным властям оказывать всяческое содействие духовным лицам, направляемым в Сибирские города в «ясашные вагулскую и остятскую земли... для призвания и приведения чрез проповедь слова Божия в душеспасительное крещение и истребления по юртам мнимых их богов шайтанов, кумирниц и протчих нечестивых чтищ...»³⁵. Таким образом, начало XVIII в. ознаменовалось миссионерской кампанией в Сибири, которая означала политику массового крещения северо-обских народов и разрушение священных мест и изображений божеств, которым поклонялись народы Сибири.

В то время, когда религиозные традиции аборигенного населения Сибири подлежали разрушению, а мусульманские проповедники были ограничены политикой административного сдерживания³⁶, в отношении западных христианских вероисповеданий была проявлена значительная веротерпимость. Усиление общения России со странами Европы способствовало появлению как в центре страны, так и в других городах представителей католицизма и протестантизма, в том числе и священнослужителей. Считая себя безусловным защитником православия, Петр I, тем не менее, потребности страны, как и его предшественники, ставил превыше всего. Необходимость использования европейских достижений в науках, военном деле, промышленности и культуре заставили его отойти от традиционной защиты православия от западного мира путем максимально возможной изоляции. Объявленная Петром I веротерпимость в отношении западных христиан стала одной из основных и непреложных норм государственной жизни³⁷. В частности, в Тобольске для нужд ссыльных (пленных шведской армии, захваченных во время Северной войны) была открыта лютеранская церковь и прислан из столицы пастор. Более того, с 1714 по 1722 гг. в Тобольске действовала школа, основанная сосланным в Сибирь шведским пленным Куртом фон Врехом, которая по замыслу

³⁵ Цит. по: Древний город на Оби. История Сургута. Екатеринбург, 1994. С. 218.

³⁶ См. об этом: Главацкая Е.М. А был ли выбор? Аргументы против теории ненасильственного крещения хантов и манси в 1712–1715 гг. // Уральский сборник. История. Культура. Религия. III. Екатеринбург: Изд-во УрГУ, 1999. С. 82–103; Она же. «...И Сибирскому государству какого повреждения не учинить...»: Власть и миссионерство в Северо-Западной Сибири в XVII–XIX вв. // Известия Уральского государственного университета. Гуманитарные науки. Вып. 7. №31. С. 75–83.

³⁷ Щапов Я.Н., Васильева О.Ю., Зырянов П.Н., Ковальчук А.В., Кучумов В.А., Яковенко С.Г. Христианские вероисповедания и государственная власть в России в XVIII – первой половине XX века. // Отечественная история 1998. №3. С. 158.

основателей должна была готовить миссионеров³⁸. Фон Врех был известен своими связями с основателем пиетизма, профессором теологии в Галле, Августом Германом Франке. Пиетизм, возникнув в Германии, первоначально призывал лишь к более личной религиозности в пределах официальной церкви. Позднее деятелями пиетизма была обозначена основная цель – создание межконфессионального и международного христианского братства. Организационным центром пиетизма стал именно университет в Галле, где была принята специальная программа религиозного обучения и учрежден институт по изучению и евангельскому просвещению восточных народов. При этом России уделялось особое внимание. Влияние пиетизма в богословских академиях России в начале XVIII в. постоянно возрастало, идеи новой, неформализованной религиозности особенно популярны оказывались на территориях, смешанных в конфессиональном отношении: Белоруссии и Малороссии. Пиетизм стал первым международным миссионерским движением протестантизма, утвердившим евангелическое просвещение «язычников» в качестве первой обязанности церкви независимо от поддержки государства³⁹.

Вступив в переписку с духовными лидерами пиетизма в Галле и Москве, фон Врех постоянно получал духовную поддержку и финансовую помощь для развития деятельности организованной им школы. Являясь одним из 5 учебных учреждений, основанных пиетистами в России, Тобольская школа должна была готовить штат для миссионерской деятельности среди аборигенного населения края. Что касается отношения государственной власти к этому новаторскому предприятию, то ряд исследователей склонен предполагать, что Петр I был знаком с работой школы и даже обещал свою поддержку ее организаторам⁴⁰. Таким образом, в Северо-Западной Сибири была фактически разрешена деятельность миссионеров-пиетистов, развертыванию которой помешал лишь заключенный вскоре мир и возвращение большинства ссыльных пленных шведов, в том числе и Курта фон Вреха, домой⁴¹.

³⁸ Зиннер Э.П. Сибирь в известиях западноевропейских путешественников и ученых XVIII века. Новосибирск, 1968. С. 76–79.

³⁹ Биллингтон Д.Х. Икона и топор. Опыт истолкования истории русской культуры. М., 2001. С. 335.

⁴⁰ См. Зиннер Э.П. Сибирь в известиях... С. 101.

⁴¹ Тем не менее, оставшиеся в Сибири бывшие шведские пленные, приняв православие, продолжали принимать участие в христианизации населения. Их ставили в качестве надзирателей за крещеными манси и хантами, и они, вероятно, ревностно выполняли возложенную на них миссию. В 1723 г. надзирателем был назначен пленный швед, принявший православие, Карп Андреев; в Березовском уезде обязанности надзирателя исполнял шведский пленный поручик Кирилл Берх.

Выполняя указ Петра о крещении народов Сибири, митрополит Тобольский и Сибирский Филофей Лещинский летом 1704 г. совершил поездку из Тобольска в Березов с целью составить представление о возможностях начала крещения народов Сибири. Во время этой поездки он встречался с обдорским князем Тучабалдой и ляпинским князем Шекшей. Оба князя согласились принять крещение при условии, что на это будет царский указ и сохранение власти на подведомственных им территориях. Интересно, что в это время глава Тобольской епархии вероятно еще не видел возможности скорого начала массовой христианизации народов Сибири. В данном случае нельзя согласиться с мнением авторов исследования по истории церкви в Северо-Западной Сибири, которые утверждают, что в 1706 г. новый глава Сибирского приказа князь М.П. Гагарин вызвал митрополита в Москву и предложил представить в челобитной на имя царя «программу массовой христианизации коренных народов Северо-Западной Сибири»⁴². Челобитная с описанием нужд действительно была составлена, но согласно ей митрополит не шел дальше просьбы об издании царского указа по поводу крещения народов Сибири и наборе 10–20 детей для обучения в Березове Божественному писанию, о посылке грамот князьям Ляпинскому и Обдорскому с указом креститься на оговоренных ими условиях и о том, чтобы «...у остяков зыдолов подати братии для того, что они, остяки не хотя за идолов подати давать, хотели идолов сами палить»⁴³. То есть, митрополит просил царя издать указ, чтобы ханты вместо того, чтобы уничтожать изображения божеств, которым поклонялись и приносили жертвы, платили бы лучше за них подати, как это делалось раньше. Эта странная для миссионера просьба фактически сводит на нет основания для предположения возможности начала массовой христианизации хантов. Ведь именно уничтожение культовых мест и объектов, а не сохранение их и обложение налогом, является одним из признаков массовой христианизации. Кстати, сам митрополит, когда действительно начал заниматься массовой христианизацией хантов и манси, активно уничтожал их священные места по пути следования миссии и наотрез отказался от предложения манси заплатить налог за сохранение изображения божества больший, чем они платили во времена Ермака⁴⁴. Наконец, в челобитной не содержится просьбы на снаряжение экспедиции именно в места проживания народов Сибири и выделение средств на подарки тем, кто пожелает креститься. Митрополит планировал только действия по отношению укрепления в православии русского населения – поездку «в нижние городы... для

⁴² Книжные сокровища Югры... С. 24.

⁴³ РГАДА. Ф.214. Оп.1. Кн. 1451. Л. 584–585 об.; Книжные сокровища Югры... С. 407.

⁴⁴ См. Новицкий Г. Краткое описание о народе остяцком... С. 94.

исправления церковного»⁴⁵. В любом случае, то, что запрашивал у царя митрополит отнюдь не предполагало проведения массовых мероприятий. И действительно, миссионеры, посланные в 1707 г. из Тобольска в Березов, вернулись ни с чем, даже не добравшись до конечного пункта назначения.

Реальные же мероприятия по массовому крещению и христианизации народов Сибири начались после приезда в Сибирь в качестве нового губернатора в 1711 г. князя М.П. Гагарина. Именно он был автором знаменитого указа от 7 июня 1710 г., в котором говорилось о том, что многие новокрещенные ханты Тобольского, Березовского и Сургутского уездов «непрестанно бывают в юртах, в которых идолы остяцкие». В связи с этим митрополиту указывалось: «выбрав по своему рассмотрению из монахов, или из священников, человека доброго, и велеть ему... ехать вниз великой реки Оби до Березова и далее, и где найдут по юртам остяцким их прелесные мнимые боги шайтаны, тех огнем палить и рубить и капища их разорить, а вместо тех капищ часовни строить и святые иконы поставлять, и их остяков приводить ко крещению и ко познанию единого в Троице истинного Бога; и которые остяки малые и великие веруют и крестятца, тем остякам нашего великого государя милость ясашные доимки все оставлять указали, и впредь не спрашивать... А если возможно, то того ради исправления, и самому тебе богомольцу нашему ехать в вышеписанные места и приводить тех идолопоклонников ко истинной ко христианской вере. А ко крещению им кафтаны белые и рубашки из нашей казны и хлеб, по рассмотрению, такожде давать указали. А естли кто остяки учинят противность сему нашему великого государя указу, и тем будет казнь смертная. А о споможении тебе в том в Тобольске к воеводе Ивану Бибикову писано, что к той посылке, или к вашему богомольца нашего походу понадобится, велено ему отправить противу твоего от него требования, в скорости»⁴⁶. Именно в этом документе содержится «программа массовой христианизации коренных народов Северо-Западной Сибири», и авторство принадлежит губернатору – князю М.П. Гагарину.

В русле проведения этой политики в 1712 г. состоялась первая поездка митрополита Ф. Лещинского в Белогорскую волость, Шоркарские юрты и Кодские городки, в результате которой было крещено около 10 человек. Йоганн Мюллер, лично сопровождавший митрополита, сообщил, что крещение приняли человек 10–11⁴⁷. Григорий Новицкий, прибывший в Сибирь позднее (осенью 1712 г.) и описывавший события с чьих-то слов,

⁴⁵ РГАДА. Ф.214. Оп.1. Кн. 1451. Л. 584–585 об.; Книжные сокровища Югры... С. 407.

⁴⁶ Цит по: Памятники Сибирской истории XVIII в. Книга первая. 1700–1713. Спб. 1882. №96. С. 413–414.

⁴⁷ См. Muller J.B. The Manners and Customs of the Ostiacks... P. 92.

назвал число 13⁴⁸. Указание в ряде работ на то, что в Коде в 1712 г. было крещено 30 человек⁴⁹, является, очевидно, результатом неаккуратного прочтения текста Г. Новицкого, в котором определенно указывается, что крещено было «тринадцать», т.е. тринадцать человек⁵⁰.

В 1713 г. обряды крещения были благополучно, по сообщению Г. Новицкого, проведены в Васпукольских, Казымских, Шоркарских и Белогорских юртах. В Атлыме миссионеры сначала встретили отпор, но потом ханты согласились креститься⁵¹. Неудачей окончилась попытка крещения в Бурейковых юртах. Ханты этого района, испытавшие значительное влияние ислама, прогнали миссионеров. Подводя итог экспедиции 1713 г., Г. Новицкий сообщил, что было крещено 3500 человек, проживавших по берегам Иртыша, Оби и ее притокам⁵². Отношение хантов к крещению даже там, где они согласились его принять, было, очевидно, достаточно сдержанным. Это выразилось в слухах, передаваемых новокрещеными, о том, что им было видение «по воздуху летевшаго огнепала на некоего мужа вооружена», ударяющего копьем в судно митрополита Филофея Лещинского со словами: «Вторицею терплю ти; в третие же не потерплю»⁵³. Таким образом, крещение нашло отражение в мифотворчестве хантов.

В конце 1714 г. митрополиту был послан еще один указ, который подтверждал содержание предыдущего – ехать «во всю землю Вогульскую, и в Остяцкую... и в волостях их где найдешь их кумиры и кумирницы... пожечь, а их вогуличев и остяков... приводить в христианскую веру». Митрополиту разрешалось брать «в городех из казны у комендантов что понадобится к тому крещению»⁵⁴.

В 1714 г., во время очередной поездки к хантам, вторичная попытка крещения в Бурейковых юртах снова закончилась неудачей. Однако в тех местах, где обряд был совершен в 1713 г., уже начался процесс активного христианского освоения пространства. В ряде ясачных волостей были возведены православные храмы, зачастую они сооружались на священных местах хантов. Таким образом, миссионеры использовали традиционное для населения ритуальное пространство, наполняя его новым

⁴⁸ Новицкий Г. Краткое описание о народе остяцком... С. 73.

⁴⁹ См., например, Акишин М.О. Полицейское государство и Сибирское общество. Эпоха Петра Великого. Новосибирск, 1996. С. 123; Очерки истории Коды. Екатеринбург, 1995. С. 162; Книжные сокровища Югры... С. 30.

⁵⁰ См. Новицкий Г. Краткое описание о народе остяцком... С. 73.

⁵¹ Там же. С. 74–75.

⁵² См. Там же. С. 77.

⁵³ Там же.

⁵⁴ ПСЗ. Т. 5. С. 133.

смыслом. Обряд крещения в 1714 г. был благополучно произведен в Карымкарских юртах над многими жителями, в том числе и над «шайтанчиком», вероятно, хранителем священного места, Явлаком⁵⁵. Конечным пунктом назначения в эпоху 1714 г. стал Березов, где было произведено массовое крещение (более полутора тысяч) хантов и манси. Миссионеры продолжали уделять большое внимание крещению князей, предполагая, что это будет способствовать принятию крещения и подведомственными им рядовыми хантами.

Весной 1715 г. была предпринята попытка крещения манси и хантов Конды. Во время экспедиции 1715 г. миссионеры добрались и до изображения главного хантыйского божества, унесенного в Конду. Население Нахрачевых юрт категорически не желало отдавать святыню на сожжение. Однако, не имея возможности удержать миссионеров, старейшины обратились к ним с просьбой не уничтожать объект поклонения, а обложить данью, соглашаясь платить 4 рубля (на рубль больше, чем раньше) ежегодно. Но схимонах Феодор (Ф. Лещинский принял схиму и новое имя Феодор в 1709 г.) отверг этот вариант. Тогда кондинские старейшины попросили возложить крест на свое божество и поставить его в церкви между иконами, что также было отвергнуто. После долгих переговоров жители Конды согласились принять крещение, но все же не хотели отдать изображение бога на сожжение. После обряда крещения всех накормили, а избранных пригласили на дощаник миссионеров для совместной трапезы, по окончании которой, схимонах опять призвал жителей Конды уничтожить изображение божества. И тут уж они не устояли, правда, в ночь перед сожжением, под покровом темноты настоящее изображение божества было спрятано, а для сожжения миссионерам была выдана копия. Но и здесь жители Конды просили миссионеров не сжигать изображение у них на глазах. Однако когда пришло время сжечь его, кто-то из команды ударил изображение, что вызвало взрыв гнева и отчаяния жителей Конды. Согласно свидетельству сопровождавшего миссию Г. Новицкого, они чуть не схватились за оружие со словами: «Почто тако безчестите и ругаете нашего бога»⁵⁶. Далее Новицкий сообщил, что, успокоившись, они отступили от священного места и со слезами на глазах прощались со своим божеством: «Пойди, боже наш, пал еси в руки Русаков немилостивых»⁵⁷.

Во время массовых крещений в 1714 г. в Березове были крещены сын обдорского князя Гынды – Тайша с женой, князь Никифор Еуров из

⁵⁵ См. Новицкий Г. Краткое описание о народе остяцком... С. 90.

⁵⁶ Там же. С. 94–98.

⁵⁷ Там же. С. 98.

Подгородной волости, князь Дмитрий Юзорин из Казымской, князь Игорь Данилов из Куноватской, Матвей Шекшин из Ляпинской⁵⁸.

Й. Мюллер, обещая при первой возможности написать историю массового крещения хантов в 1713 и 1714 гг., сообщил о том, что это произошло благодаря тому, что большая часть хантов была собрана вся вместе, и если бы не это, то розыск их по лесам занял бы, по меньшей мере, лет десять⁵⁹. Что же заставило хантов собраться в город для крещения? Г. Новицкий сообщил об этом лишь то, что: Обдорская, Сосьвинская, Ляпинская и Куноватская и прочие волости «властью томошних (т.е. березовских – Е.Г.) комендантов правительствуются» и многие жители этих волостей собрались в Березов и приняли крещение⁶⁰. Из этого можно сделать предположение, что жители были собраны в г. Березов властью коменданта. Характеризуя события в Березове, исследователь истории Сибири М.О. Акишин писал: «В самом факте сбора князцов в Березове нет ничего удивительного, насильно их туда собрать никто не мог (в случае опасности остяки прятались от русских в тайге, найти их там было почти невозможно)»⁶¹. Автор забывает, однако, что в первой четверти XVIII в. еще существовал институт аманатства. В русских городах в распоряжении властей всегда имелось несколько аманатов – заложников из числа представителей знатных семей, которые служили гарантией покорности оставшихся на свободе. Так что от «приглашений» комендантов и воевод хантйская знать обычно не отказывалась, завися от них экономически и дорожа судьбой родственников – аманатов. Кроме того, об использовании принуждения в ходе массового крещения в Березове в 1714 г. существует и прямое свидетельство. Один из окрещенных в это время, обдорский князь Тайшин, сообщил о том, что «в православную христианскую веру крестил ево неволею, насильно стольник Иван Бибииков»⁶². Позднее, во время массового крещения обдорских хантов в 1717 г., эта практика – сбор хантов в назначенном месте и удержание их там до приезда архиерея – была снова использована. В июле 1717 г. обер-комендант Иван Фомич Бибииков направил березовского сына боярского Никифора Палтырева в Обдорскую волость. В памяти, переданной Н. Палтыреву, говорилось: «Ехать тебе с Березова в Обдорскую волость для того: в нынешнем 717 году, по указу в.г., будет в тое Обдорскую волость для крещения

⁵⁸ См. Огрызко И.И. Христианизация народов Тобольского Севера в XVIII в. М., 1941. С. 36.

⁵⁹ См. Muller J.V. The Manners and Customs of the Ostiacks... P. 92.

⁶⁰ Новицкий Г. Краткое описание о народе остячком... С. 90.

⁶¹ Акишин М.О. Полицейское государство и Сибирское общество... С. 124.

⁶² РГИА. Ф. 196. Оп. 5. 1726 г. Д. 253. Л. 32 об.; Акишин М.О. Полицейское государство и сибирское общество... С. 124.

иноземцов преосвященный Федор, митрополит Тобольский и всея Сибири, и будут они иноземцы награждены великого государя жалованием. И тебе Никифору будучи в тое Обдорскую волость, велеть осятком быти к приезду преосвященного Федора, митрополита Тобольского и всея Сибири, в готовности, чтоб они осятки никуды не розбежались; тако ж бы и в Обдорском городке осятки все были в Собрании»⁶³.

Значительное количество хантов, которые не пришли креститься в город, оставалось еще некрещеными, поэтому митрополит Федор, отправляясь в Тобольск, оставил в Березове священников, которые позднее обошли все оставшиеся селения по протокам, совершая обряды крещения, разоряя и сжигая священные места хантов⁶⁴.

В 1716 г. схимонах Федор крестил хантов в Балинских и Сахалинских юртах, а также живших вокруг Сургута, по рекам Ваху, Лямину, Сорру и Салыму. Всего в 1716 г. было обращено 3,5 тыс. человек. В 1718 г. была совершена еще одна поездка и крещение сургутских хантов.

Сложнее пришлось миссионерам в северных районах проживания хантов. Когда в 1726 г. Ф. Лещинский предпринял попытку крещения в Обдорской волости, он встретил решительный отпор. Вооруженные луками ханты забросали судно миссионеров стрелами и не дали им возможности высадиться на берег⁶⁵. И здесь миссионеры действовали традиционными методами, стремясь склонить к крещению прежде всего знать, так что князья обдорские все же приняли крещение: сын воинственного Тайши, Мурза, стал Василием Тайшиным в 1726 г., а в 1742 г. крестился его сын под именем Василий Мурзин⁶⁶. Чтобы сделать сам факт принятия крещения привлекательным продолжала использоваться практика раздачи подарков при крещении. Отправляясь в миссионерскую поездку в 1718 г. схимонах Федор набрал подарков на 200 рублей. Поскольку откладывать поездку было невозможно, а губернатор был в Москве, то Федору пришлось взять из домово́й архиерейской казны лазаретные деньги, по поводу чего позднее был послан отчет в Синод. В документе говорилось, что в качестве подарков за крещение выдавались «сукна, лучшим людям волостным князьям и ясаулом красные иностранные а подлейшим сермяжные и холст, котлы, топоры, ножи, иглы и прочая»⁶⁷. В письме самого митрополита Федора енисейскому коменданту Беклемишеву от 17 марта 1719 г. говорилось, что «на раздачу иноземцом, которые будут креститься,

⁶³ ПСИ. Кн. II. №50. С. 179–180.

⁶⁴ См. Новицкий Г. Краткое описание о народе остячком... С. 90.

⁶⁵ См. Огрызко И.И. Христианизация народов Тобольского Севера... С. 42–43.

⁶⁶ Книжные сокровища Югры... С. 27.

⁶⁷ РГИА Ф. 796. Оп. 10. Д. 494. Л. 11.

надобно 2000 аршин холста, 1000 крестов медных и оловянных; також тканцу нитяного, 60 пуд соли»⁶⁸.

Сенатский указ 1720 г. подтверждал это постановление. В нем говорилось, в частности: «иноземцам, которые воспримут христианскую веру, награждение давать против прежнего и по своему рассмотрению»⁶⁹. Подарки, как и раньше, обычно представляли собой предметы христианского обихода и повседневного спроса. Однако практика эта прекратилась уже во второй половине 1730-х гг. В 1737 г. выходит указ, согласно которому по всей стране прекращалась выдача подарков новокрещеным⁷⁰.

Достаточно долго оставались в силе судебные льготы для новокрещеных. В 1721 г. был издан указ, согласно которому «сибирских новокрещеных, впадших до крещения в вины, хотя они к розыску и будут приличны, разыскивать и наказания чинить не велено, а велено только объявлять публично, что оное им оставляется за восприятие греческого исповедания веры»⁷¹. Вероятно, такая практика существовала достаточно долго, и только периодически указы подтверждали правомочность ее применения. Так указ 1743 г. подтверждал положения 1721 г. В нем говорилось: «...которые из иноверцов содержатся по маловажным делам... и требуют св. крещения, такие вины отпускать... за восприятие христианской веры и крещение»⁷². Такая практика существовала вплоть до второй половины XIX в. и была отменена указом 1866 г.⁷³

Продолжала применяться и практика предоставления льгот тем, кто принял крещение. Еще в указе 1710 г. предписывалось: «которые остяки малые и великие веруют и крестятца, тем остякам наша великого государя милость – ясашные доимки все оставлять указали, и впредь не спрашивать, и в доимочных книгах тое их доимки вынести, чтоб тем доимки не помянулись»⁷⁴. Позднее, в 1720 г., Сенат попытался усилить привлекательность крещения тем, что вместо отмены долгов по ясачной повинности ввел трехлетнюю льготу во всех платежах. В указе говорилось: «во всяких государственных сборах и в издельях давать льготы на 3 года, дабы тем придать к восприятию веры греческого закона лучшую охоту». Кроме того, эта льгота действовала в отношении не только тех, кто принимал крещение после указа, но и успевших окреститься до его выхода⁷⁵.

⁶⁸ ПСИ. Кн. 2. №54. С. 210.

⁶⁹ ПСЗ. Т. VI. №3637. С. 234.

⁷⁰ Огрызко И.И. Христианизация народов Тобольского Севера... С. 57.

⁷¹ Там же. С. 57.

⁷² Там же.

⁷³ Там же. С. 58.

⁷⁴ ПСИ. Кн. 1. №96. С. 413–414.

⁷⁵ ПСЗ. Т. VI. №3637. С. 234–235.

К числу привлекательных моментов, следовавших за принятием крещения, относится и освобождение новокрещеного от личной зависимости в том случае, если владелец не был православным или новокрещеным. Указ 1724 г. предписывал: «иноверцов, которые крестились... несмотря ни на какие их крепости без всякого изъятия мужеск и женск пол... учинить свободных»⁷⁶. Кроме того, бывший владелец уже не получал компенсации.

Наконец, интересным в развитии методов крещения и христианизации является и тот факт, что идеологи миссионерства считали необходимым делать незначительные уступки традициям, с которыми они предполагали бороться. Миссионеры порой соглашались уступить в малом ради достижения главной цели – крещения. В частности это касалось вопроса о калыме. В 1724 г. митрополит Антоний в специальном донесении Синоду жаловался на то, что многие новокрещеные, вопреки христианским нормам, продолжали соблюдать традицию платы за невесту. Антоний, не будучи уверен в том, как следует поступать в подобных случаях, просил Синод прислать указ, который бы запретил практику платы. Тем не менее, решение Синода было принято в пользу уступки местному обычаю. Таким образом, калым, как и некоторые другие подобные ему «... в простом народе малая церемонии» было предписано «оставить без принуждения». Аргумент был совершенно очевиден «чтоб крещаемым вновь препятая не было»⁷⁷.

При крещении, как и в более раннее время, использовали авторитет верхушки общества. Там, где князь или религиозный лидер отказывались принять крещение, там и большинство следовало их примеру. В том же случае, когда удавалось окрестить лидера, крещение проходило более гладко. В 1726 г. после неудачи среди обдорских хантов, митрополит Антоний и губернатор Долгорукий жаловались на то, что братья обдорского князя Василия «в своей волости остяков крестить не дают и сами не крестятся»⁷⁸. Как и прежде была использована мера «задержания». Ф. Лещинский предложил князю Долгорукому взять князя Василия Обдорского в Тобольск, памятуя, что подобная практика, примененная в отношении князей Кошутских и Бурейковых юрт в 1713 и 1714 гг., позволила достигнуть желаемой цели⁷⁹. В результате князь Василий действительно держали в Тобольске довольно продолжительное время и отпустили домой к семье только в расчете на то, что он «прибыв в дом свой, жену и детей

⁷⁶ Огрызко И.И. Христианизация народов Тобольского Севера... С. 58.

⁷⁷ Там же. С. 62.

⁷⁸ Там же.

⁷⁹ См. Новицкий Г. Краткое описание о народе остячком... С. 86–87; Munkasci B. Vogul nepkoltesii Uuyjtemeny. Vol. IV. P. 122–127.

окрестил, также имел бы старание и о тех, которые в его волости живут некрещены, чтоб как возможно оных увещевал и к крещению приводил»⁸⁰. Крещению знатных лиц придавалось особое значение и оно обставлялось по-особому. Например, когда появилась возможность окрестить очередную группу из обдорских князей, то для этого случая предполагался проезд духовных лиц из Тобольска. В указе 1741 г. из Тобольского архиерейского дома березовскому заказчику предписывалось: «Ежели тамошний господин воевода будет требовать ево закашика или других кого священниц для крещения обдорского князя с ево подчиненными, то б по тому требованию удержаться до прибытия преосвященнейшего Никодима митрополита Тобольского и Сибирского сюда в Тобольск, а как его преосвященство прибудет, то чаятельно, что от его преосвященства отправлен будет туда знатной и из некоторых духовных персон учительной и проповеди слова божия достойной человек»⁸¹. Если представители местной знати долгое время не соглашались принимать крещение, в их отношении применялись методы принуждения. Так, около 1745 г. губернская канцелярия распорядилась «обдорского князьца Мурзина... у которого отец и мать просвещены св. крещением..., сыскать в Тобольск для увещания и восприятия им св. крещения»⁸².

Согласно официальной статистике, за первую четверть XVIII в. в Сибири было крещено до 40 тысяч язычников (это число, безусловно, включало в себя не только хантов, но и представителей других сибирских народов). Однако многие из окрещенных продолжали втайне поклоняться своим богам и совершать те же ритуалы, что их деды и прадеды, а местные священники – вздрагивать от ударов шаманских бубнов, доносившихся из леса.

Поскольку большая часть хантов Тобольского и Сургутского уездов (наиболее доступных для миссионеров) была крещена еще в первой четверти XVIII в., во время миссионерской деятельности Филофея Лещинского, то о случаях массового крещения на этих территориях во второй половине XVIII в. сообщений нет. Что касается хантов Березовского уезда, то попытки их обращения в христианство не оставлялись. В 1731 г. иеромонах Зиновий проводил крещение обдорских хантов. В 1751 г. березовский казак Федор Иванов сообщал по этому поводу, что «назад тому лет с двадцать (т.е. около 1731 г. – Е.Г.) ездил он ...Обдорской волости в Шурьшкарские юрты» и что в его бытность приезжал наместник иеромонах Зиновий во оные Шурьшкарские юрты для крещения остяков». Сам Иванов был восприемником при крещении ханта Тади Асутова из Вылпаслан-

⁸⁰ Цит. По Огрызко И.И. Христианизация народов Тобольского Севера... С. 59.

⁸¹ РГАДА. Ф. 1446. Оп. 1. Д. 25. Л. 23–23 об.

⁸² Огрызко И.И. Христианизация народов Тобольского Севера... С. 60.

ских юрт, все остальные жители юрт не были крещены⁸³. Позднее стремление местных священников окрестить хантов Обдорского края любыми способами также не давало положительных результатов. Все чаще местные власти должны были прибегать к насилию. Так, в 1744 г., по сообщению хантов, к ним приезжал поп Кирьянов, чтобы «крестить их неволею» в Обдорском остроге. Пытаясь укрыться от принудительного крещения, многие сбежали из острога. Те, кому это не удалось, вынуждены были подчиниться силе. При этом нежелавших креститься священник Кирьянов, по словам хантов, велел сечь березовыми прутьями «толщиною перста по три, бесчеловечно и от тех побои один остяк Курмандеев чрез пятеры, а другой Федор Поляков чрез двои суток и померли»⁸⁴.

Несмотря на все усилия местного духовенства, желающих креститься было немного. Согласно ведомостям, представленным по запросу Тобольской духовной консистории, с 1750 по 1753 гг. в Тобольской губернии было окрещено всего 19 хантов, и все они из Березовского уезда⁸⁵. Чтобы исправить ситуацию березовский заказчик Андрей Васильев предложил Тобольской духовной консистории забрать в Тобольск «самых той обдорской волости лучших людей» и окрестить их. По его мнению, остальные должны были легко последовать за ними «весма добровольно без всякого зазрения и сумнительства». Без этого, как считал заказчик, возможности окрестить рядовых хантов никакой не было.

Хотя формально крещение хантов считалось свершившимся фактом уже в первой четверти XVIII в., даже участникам миссионерских экспедиций было очевидно, что предстоит сделать еще очень много для ослабления традиционной религиозности и утверждения христианства среди уже окрещенных. Наибольшая ответственность лежала на центрах православия в крае – Березовском Воскресенском и Кондинском Троицком монастырях. Важной частью борьбы с традиционными верованиями хантов стало уничтожение изображений объектов культа. «Сибирский апостол», как позднее назвали Ф. Лещинского, и его последователи ревниво выполняли свою христианскую миссию. Изображения божеств, которым сибирские народы поклонялись, приносили жертвы и с которыми связывали свое благополучие, разделили печальную судьбу лапландских бубнов. Основные священные места были разрушены во время миссионерских экспедиций Ф. Лещинского в 1712–1718 гг. Эта практика не прекращалась и в дальнейшем. В 1722 г. священник Михаил Степанов сжег 75 священных мест в Приобье; в 1723 г. в Березовском уезде русской администрацией были отобраны и сожжены 1200 деревянных и 5 железных изображений

⁸³ Огрызко И.И. Христианизация народов Тобольского Севера... С. 41.

⁸⁴ Там же. С. 43.

⁸⁵ Там же. С. 44.

божеств хантов и манси, в том числе в Кылдысянских, Нерымкарских, Вежакарских и Сурецких юртах; в Естыльской волости – 246, в Шаманских юртах – 146, в Вас-Пуколской – 20⁸⁶.

В рамках намеченной князем М.П. Гагариным и поддержанной Петром I программы массовой христианизации народов Северо-Западной Сибири в XVIII в. началось и активное строительство церквей на территории хантыйских волостей. В сентябре 1713 г. после успешно завершеного миссионерского сезона князь М.П. Гагарин издал указ о строительстве церквей в Березовском уезде. Согласно этому указу, новокрещеным хантам Березовского уезда следовало «построить церкви Божии, в каждой волости по церкви»⁸⁷. Только очень наивный мечтатель мог представить, что только что окрещенные ханты Березовского уезда бросят все и начнут строительство церквей в каждой из волостей, которых, кстати, в Березовском уезде в XVIII в. было от 7 до 11, и для каждой из них удастся найти хотя бы одного священника. Тем не менее, вскоре после выхода указа началось планомерное возведение церквей на территории проживания хантов.

Первые церкви, однако, были построены не в Березовском, а в Тобольском уезде: в Прохоровской волости, Сухоруковских юртах и Малом Атлыме⁸⁸. Г.Новицкий сообщил, что церковь в Прохоровской волости⁸⁹ стояла «в острове», там, где первоначально было священное место, очень почитаемое хантами⁹⁰. Все они: Троицкая в Белогорской волости, Сошествия Святого Духа в Сухоруковской и Преображенская в волости Малый Атлым, согласно донесению митрополита Сибирского и Тобольского Антония в Синод в 1734 г., были ружные⁹¹. Помимо этих церквей в донесении упоминаются еще три ружные церкви для новокрещенов Тобольского уезда, вероятно построенные между 1714 и 1734 гг.:

«...в Филинской волости – церковь Вознесения Господня, в Реполовской волости – церковь Воздвиженская, в Шоркалской волости – церковь Всемиловитого Спаса»⁹². Таким образом, нужды крещеного населения Тобольского уезда в середине XVIII в. должны были обслуживать 6 церквей.

В Березовском уезде были построены церкви Успенская в Сосьвинской волости и Крестовоздвиженская в Ляпинской. И, наконец, в 1725 г. в Казымской волости, в Полновате, появилась Успенская церковь.

⁸⁶ См. Бахрушин С.В. Остяцкие и вогульские княжества... С. 106–107.

⁸⁷ СПбОАРАН. Ф. 21. Оп. 4. Д. 16. Л. 261–262.

⁸⁸ См. Новицкий Г. Краткое описание о народе остяцком... С. 89.

⁸⁹ Прохоровская волость, вероятно, позднее была переименована в Белогорскую.

⁹⁰ Новицкий Г. Краткое описание о народе остяцком... С. 89.

⁹¹ РГИА. Ф. 796. Оп 15 Д. 483. 1734 г. Л.15.

⁹² Там же.

Во всяком случае, в 1734 г. митрополит Сибирский и Тобольский в донесении в Синод упоминал именно эти три церкви, значившиеся как ружные и служащие для новокрещеных по Березовскому уезду⁹³. Идея создания церквей во всех волостях уезда, как видно и к середине XVIII в. все еще не была реализована. Наконец, после крещения членов княжеской семьи в Обдорске в 1746 г. была заложена деревянная церковь во имя Василия Великого, строительство которой затянулось еще на несколько лет, так что освящена она была только в 1751 г.⁹⁴ Церковь эта ввиду ее большой государственной значимости также была ружной, хотя политика в отношении обеспечения церквей новокрещенных к этому времени уже изменилась, и если храм для новокрещеных и основывался, то он должен был полностью состоять на обеспечении своего прихода.

Для новокрещенных хантов Сургутского уезда в середине XVIII в. действовали построенные специально для них 6 церквей. Согласно донесению митрополита Антония, это были:

«... в Селярской волости церковь Успения Пресвятыя Богородицы,
в Юганской и Бальцкой волостях церковь Предтеченская,
в Лумпоколских дву волостях Церковь Рождества Христова,
в Ваховской волости церковь Богоявления Господня,
Тазовской стороны в Тымской и Караконской волостях церковь Святителя Николая,
в дву Нижних Лумпокольских волостях церковь Рождества Пресвятыя Богородицы,

в Ларяцкой волости токмо един поп у новокрещенных». Слева, напротив записи о Ларьятской волости помечено: «В сей волости церкви не бывало и ныне нет, токмо священник обретается для справления потреб у новокрещенных»⁹⁵.

Интересно отметить, что при выборе места строительства церкви учитывалось несколько факторов. Одним из универсальных, использовавшихся миссионерами разных времен и в отношении разных народов мира, было строительство культовых сооружений: крестов, часовен, церквей на месте разрушенных или перенесенных священных объектов хантов. Например, Троицкая Белогорская церковь была построена на бывшем священном месте хантов, очень ими почитаемом⁹⁶. В Шеркальских юртах была построена церковь во имя Спаса как раз там, где прежде находилось

⁹³ РГИА. Ф. 796. Оп 15. Д. 483. 1734 г. Л.15.

⁹⁴ Книжные сокровища Югры... С. 27, 413–414.

⁹⁵ РГИА. Ф. 796. Оп 15. Д. 483. Л.15об.

⁹⁶ См. Новицкий Г. Краткое описание о народе остяцком... С. 89.

священное место хантов. Даже спустя 200 лет (т.е. в 1936 г. – Е.Г.) ханты Казымской волости называли свою церковь «Спас-ойка»⁹⁷.

Таким образом, церковь пыталась использовать прежнее ритуальное пространство хантов, наделяя его новым содержанием. То же можно сказать и о практике частичного использования традиционного ритуального времени. Ритуальное время хантов приходилось на вечерние и ночные часы, так что возможности использовать его в полной мере у священников не было. Тем не менее, консистория под давлением обстоятельств вынуждена была пойти на допущение использования традиционного для хантов ритуального времени при проведении кризисных ритуалов. В частности, существовало предписание консистории, согласно которому, взамен молитвы и жертвоприношений в честь своих богов-покровителей, которые проводились хантами накануне и после завершения промысла, следовало в эти моменты совершать христианские обряды. Священнику с. Уватского Пыхову в 1744 г. предписывалось «...а когда случится им итти на звериной промысел., то перед тем им новокрещенным у приходского своего священника исповедываться и св. тайн приобщаться, также и по возврате с промыслу»⁹⁸.

Все расходы по возведению и содержанию церкви лежали на плечах государства, а не церковных организаций, что, впрочем, логично, учитывая отношения церкви и государства в стране. Слабая степень развития церковных организаций в Сибири и зависимость церкви от государства, административная и, особенно, финансовая, ставили деятельность местных священников в большую зависимость от местных властей. Поэтому неудивительно, что, осуществляя политику распространения православия, духовные деятели должны были постоянно обращаться за помощью к светским властям.

Первичный уровень светской административной власти представляло собой волостное правление, состоявшее из представителей местной знати – «князцов». К их обязанностям после официального крещения хантов добавился еще и надзор за соблюдением христианских обрядов и информирование в случае несоблюдения их. Эта практика вводилась еще в процессе крещения митрополитом Филофеем Лещинским. Так, например, на князя Тихона Нахрачева была возложена ответственность за новообращенную паству подведомственной ему волости. Согласно грамоте, выданной ему митрополитом, он должен был «в своих юртах и в волости меж своими подручными смотрети, чтобы вси веру христианскую держали постоянно, а шайтанов бы отнюдь не держали»⁹⁹. В Обдорской и

⁹⁷ Огрызко И.И. Христианизация народов Тобольского Севера... С. 61.

⁹⁸ Там же.

⁹⁹ Там же. С. 84.

Подгородной волостях Березовского уезда в середине XVIII в. эти функции должны были выполняться князьями Василием Гындиным и Яковом Непкиным¹⁰⁰. В волостях Тобольского уезда, во главе которых стояли сотники, обязанности наблюдения за новокрещеными лежали на них.

Возможно, что и некоторые юрты достаточно хорошо контролируемого Тобольского уезда, имели своего «ответственного» десятника. Институт «ответственных» из представителей местной знати использовался, например, для наблюдения за тем, чтобы новокрещеная паства, следуя христианским правилам, регулярно посещала церковь. Если десятникам не удавалось этого добиться, или они сознательно не доносили о случаях возвращения новокрещеными хантами к своим религиозным традициям, следовало наказание. Не сумев привести новокрещеных своих юрт (Буренских Назымской волости Тобольского уезда) в церковь на Пасху в полном составе (поскольку тем надо было перекочевывать из зимних юрт в летние), десятник Игнатий Патанаев поспешил сообщить об этом уватскому священнику, чтобы тем самым снять с себя ответственность и избежать наказания¹⁰¹. Неизвестно, чем обошлось Игнатию Патанаю, не сумевшему доставить своих подопечных на Пасху в церковь, его нерадение, возможно, своевременное сообщение послужило смягчающим фактором в этом деле. Обычно уватский священник не стеснял себя в применении физических наказаний: в 1746 г. он побил плетью новокрещеного Алымских юрт Ивана Кондратьева, за то, что тот, будучи десятником, не доносил о своих соплеменниках-новокрещеных¹⁰². Что касается рядовых новокрещеных, то их также наказывали за отступничество. В 1725 г. новокрещеный Ендырской волости Березовского уезда Григорий Айда Койкин был «бит батоги нещадно» в Березове, а божество, которому он с братьями поклонялся, было также вывезено в Березов и сожжено¹⁰³. Иногда, не доводя дело до высших инстанций, священники сами наказывали новокрещеных. Упомянутый уже уватский иерей Пыхов делал это, видимо, регулярно, на что часто жаловались новокрещенные. Обычное наказание – битье плетью назначалось за несоблюдение постов, захоронение по старым обычаям (без приглашения священника), непосещение церкви, хранение и поклонение «шайтанам», жертвоприношения¹⁰⁴.

Помимо института «ответственных» из числа самих новокрещеных существовали еще и надзиратели. Во времена Филофея Лещинского они активно выполняли функции наблюдения за новокрещенными. В Тобольском

¹⁰⁰ Огрызко И.И. Христианизация народов Тобольского Севера... С. 84.

¹⁰¹ Там же. С. 85.

¹⁰² Там же.

¹⁰³ Там же. С. 89.

¹⁰⁴ Там же. С. 91.

и Березовском уездах надзирателями были назначены принявшие православие пленные шведы, ревностно выполнявшие возложенную на них миссию. Быть может, духовные власти Сибири рассчитывали на особое усердие шведов, имея в виду что именно им удалось привести к Богу язычников Лапландии. Высоко оценивал опыт Швеции по христианизации саамов и В.Н. Татищев, критикуя номинальность крещения, проведенного митрополитом Филофеем Лещинским, он предлагал устроить школы, где дети народов Сибири вместе с русскими постигали бы основы грамоты и христианства. По мнению В.Н. Татищева, лапландцы Швеции, бывшие изначально «гораздо диче» многих народов Сибири, уже крещены, и для них созданы и напечатаны книги на их языке¹⁰⁵.

В 1723 г. одним из надзирателей был назначен пленный швед Карп Андреев. В 1742 г. ясачные подведомственных ему волостей жаловались, что он «по охоте своей, а паче для корысти ездит... для сыску у них в непостоянстве их шайтанов, которых уже они по восприятию христианской веры издавна от них отставлены и имеют у себя божию образу»¹⁰⁶. В Березовском уезде обязанности надзирателя исполнял шведский пленный поручик Кирилл Берх, принявший в России православие¹⁰⁷. Согласно информации, содержащейся в указе митрополита Тобольского от 1727 г., в зоне его надзора находилась территория Большого и Малого Атлыма, Нагакарского, Низямского и Карымкарско городков и Олешкинских юрт. В обязанности заказчика Кирилла Берха входило наблюдение за новокрещеными¹⁰⁸. Согласно постановлению Синода в 1727 г., надзиратели из числа светских лиц назначались губернатором. В указе говорилось: «для такого ж надзирания за новокрещенными из свецких персон, к таковому делу удобного и вероятно достойного человека требовать...от тобольского губернатора»¹⁰⁹.

Во второй половине XVIII в. отношение к устройству церквей для новокрещеных претерпело значительные изменения. Все вновь основывавшиеся храмы должны были строиться за счет самих новокрещеных и содержаться за счет прихода. Несмотря на это изменение, церкви продолжали строиться. В частности, в Березовском уезде в Чемашевской волости в 1750-х гг. была построена Николаевская церковь. После того, как сгорели Сосьвинская Успенская и Ляпинская Воздвиженская церкви, оба прихода были объединены вокруг новой церкви Рождества Христова,

¹⁰⁵ Татищев В.Н. Разговор о пользе наук и училищ. М.1887. С. 107.

¹⁰⁶ См.: Миненко Н.А. Северо-Западная Сибирь...С. 265.

¹⁰⁷ Огрызко И.И. Христианизация народов Тобольского Севера...С. 88.

¹⁰⁸ Там же.

¹⁰⁹ См. Там же.

построенной в Сосьвинской волости. Когда и она пришла в негодность, новая церковь была возведена уже на деньги прихожан в конце XVIII в. В Сургутском уезде в Ларьятской волости в 1770-х г. была воздвигнута Знаменская церковь, и тоже на деньги прихожан.

Для удобства церковного управления в Сибири вся территория епархии была разделена на духовные заказы, объединявшие приходы новокрещеных. Территориально духовные заказы почти совпадали с границами уездов. Исключение составлял только Тобольский уезд, территория которого находилась в ведомстве Кординского, Самаровского и Демьянского заказов. В составе Березовского заказа в последней четверти XVIII в. находились приходы церквей Василия Великого в Обдорске, Христорожественской (в Сартынье) церкви Ляпинской и Сосьвинской волостей, Успенской (в Полновате) церкви Казымской волости, Троицкой церкви (в Кушевате) Куноватской волости, Спасской церкви Шоркальской волости. Кроме того, некоторые группы крещеных хантов проживали на территории русских приходов и были приписаны к церквям, прихожанами которых являлись в основном русские жители. Это церкви Одигитрии и Рождества Богородицы в Березове. В составе Сургутского заказа находились Успенская церковь Селярской волости, церковь Богоявления – в Юганской волости, Богоявленский храм – в Ваховской волости, Рождества Богородицы в Нижнелумпукольской волости, Рождества Христова в Верхнелумпокольской волости, Знаменская в Ларьякской волости и Николаевская в Тазовской волости. Кроме того, новокрещеные ханты входили в состав прихода русской церкви Рождества Богородицы в г. Сургуте.

Демьянский заказ объединял приходы церквей: Крестовоздвиженской – в Реполово, Вознесенской – в Филино, Богоявления – в Болчаровской и Троицкой церкви – в Нахрачах. Кроме того, крещеные ханты входили также в приход церкви Святого Прокопия. В ведомстве Кординского заказа находились церкви Николаевская – в Чемашевской волости, Преображенская – в Малоатлымской, Троицы – в Белогорской волости, Сошествия Святого Духа – в Сухоруковской. Наконец, несколько юртов крещеных хантов были приписаны к Покровской церкви в Самарово Самаровского заказа¹¹⁰.

На институт заказчиков, представленный духовенством, возлагалась важная роль в утверждении христианства среди новокрещеных. В инструкции 1739 г. митрополит Тобольский Антоний определял обязанности заказчика Демьянского заказа Федотова. Он должен был объезжать юрты, собирать там новокрещеных, читать им проповедь, совершать богослужение и отправлять требы. Он также должен был бороться с проявлениями

¹¹⁰ См. Зольникова Н. Д. Ведомость 1781 г. о составе приходов Тобольской губернии // Христианство и церковь в России феодального периода. Новосибирск, 1989. С. 271–273, 274, 300–303, 309–312.

нехристианских религиозных традиций: разыскивать божеств, которым поклонялись ханты, сжигать их и публично наказывать владельцев.

Митрополит Антоний знал, что новокрещеные легко продавали некрещеным скот и другие вещи, даже зная, что они будут употреблены на жертвоприношение и не торопились сообщить об этом властям. Поэтому в 1739 г. он сделал выписку из императорского указа и разослал ее по заказчикам о том, чтобы: «которые из них новокрещеных хотя сами собою такового суеверия и неупотребляют, но про то суеверное действо ведая недонесут или паче еще в том какой способ продажею в жертву скота или иных каких вещей чинили за то учинить им снесшись с со светскими командами публичное наказание»¹¹¹.

Заказчики, кроме того, обладали правом наказывать десятников и сотников за невыполнение обязанностей по надзору за новокрещеными. В 1754 г. демьянский заказчик «остегнул плетью» новокрещеного Коринских юрт Курманова за то, что тот, в Великий пост, не запретил своим соплеменникам есть мясо бобра и не сообщил об этом священнику¹¹². В Березовском уезде, где проблема возвращения к прежним религиозным традициям стояла особенно остро, должность ответственного за надзор за новокрещеными исполняли старосты, специально назначенные в каждом юртах. Функции, возложенные на них, определялись специально разработанным Наставлением. Согласно этому документу, старосты должны были следить за исполнением христианских норм своими подопечными соплеменниками, постоянно заботиться об их обучении христианским нормам и своевременно сообщать священнику о случаях несоблюдения этих норм. Староста за невыполнение последнего правила подлежал штрафу¹¹³.

Что касается Сургутского уезда, то здесь вопросами наказания занималась воеводская канцелярия. В случаях, когда заказчик сообщал о несоблюдении хантами христианских норм, в компетенции воеводской канцелярии было наказать виновных, согласовав это с заказчиком. При этом наказание должно было происходить в Сургуте в самой канцелярии¹¹⁴. Например, когда было обнаружено, что некоторые новокрещены Лумпокольских волостей имеют по две жены, их надлежало отправить в Сургут для дальнейшего разбирательства и решения¹¹⁵.

Обычной практикой после выявления случаев несоблюдения христианских норм, виновных вызывали в губернский город, что само по себе уже было серьезным наказанием, поскольку отрывало охотников и

¹¹¹ РГАДА. Ф. 462. Оп. 1. Д. 42. Л. 1об.

¹¹² См. Огрызко И.И. Христианизация народов Тобольского Севера... С. 85.

¹¹³ Там же. С. 86.

¹¹⁴ Там же. С. 87.

¹¹⁵ РГАДА. Ф. 800. Оп. 1. Д. 6. Л. 4–4об.

рыболовов на значительное время от их промысловой деятельности. Учитывая то, что вывоз осуществлялся под караулом и сопровождался угрозами, можно представить какое это было испытание и стресс для новокрещеных. Все расходы по поездке лежали на них же, и впереди их ждало публичное телесное наказание. После признания с хантов брали подписку в том, что в дальнейшем они будут добрыми христианами, регулярно посещать церковь и слушаться священника¹¹⁶.

Насколько велик был ужас перед поездкой в уездный центр для публичного наказания, можно представить из сообщения одного из новокрещеных Коринских юрт Демьянского заказа Ивана Курманова. Он и новокрещеный Софрон Илчашев были «биты плетьюми мучительски» демьянским заказчиком попом Гавриилом Максимовым за то, что ели бобровое мясо в пост. Побой были снесены новокрещеными безропотно, однако после того, как заказчик пригрозил написать в Тобольск и отослать туда обоих для наказания кнутом, новокрещеный Софрон Илчашев предпочел покончить с собой. Трагедии при отправке в Тобольск случались нередко, о чем свидетельствует тот факт, что когда двое других новокрещеных, обвиненных в употреблении мяса лошади в Великий пост были взяты под стражу и отправлены в Тобольск для дальнейшего разбирательства, один сумел сбежать по дороге, а другой умер, не доехав до города. В 1747 г. случай самоубийства произошел и в самой тюрьме в Тобольске. Обвиненный в шаманстве новокрещенный Сургутского уезда Данило Тайноги зарезался, «чтоб напрасно не впасть во истязание»¹¹⁷. Практикой взятия в Тобольск пользовались довольно активно. В 1747 г. по обвинению в шаманстве в Тобольск были взяты 17 новокрещеных Сургутского уезда, мужчин и женщин, пятеро из которых скончались в тюрьме в процессе дознания, а шестой покончил с собой¹¹⁸.

Задачу по христианизации уже крещеной паствы, возложенную на плечи священников, нельзя отнести к числу легких. На необходимость активного участия светских властей в деле утверждения христианства среди столь многочисленной новообращенной паствы митрополит Антоний, считавший, что достичь этой цели можно лишь «страхом светского начала», указывал еще в 1754 г. Вероятно, его мнение было основано на опыте работы священников и их донесениях. Так, попытки хантов избежать участия в христианских ритуалах и их угрозы при нажиме священников приводили к тому, что некоторые из иереев боялись ехать в юрты к хантам и просили помощи русских ямщиков, разночинцев и отставных солдат. Просьба уватского священника Пыхова о предоставлении воинского

¹¹⁶ Огрызко И.И. Христианизация народов Тобольского Севера... С. 92.

¹¹⁷ Там же. С. 93–95.

¹¹⁸ Там же. С. 85.

сопровождения, была удовлетворена, и ему в помощь выделили двух оставшихся солдат¹¹⁹. Вероятно, проблемы с новокрещеными были не только у уватского священника, поскольку сургутский заказчик Кайдалов также боялся ехать в Пирчину волость (даже в сопровождении солдат) после того, как ее жители были обвинены в шаманстве и проведены аресты¹²⁰. В результате Синод вынужден был даже обратиться в Сенат с просьбой учредить специальный конвой для сопровождения духовенства в поездках к новокрещеным, без которого, учитывая сопротивление новокрещеных, духовенство не имело возможности совершать к ним поездки.

Одной из характерных черт миссионерской деятельности было то, что религиозные традиции хантов рассматривались как общение с дьяволом, поэтому священники вели непримиримую борьбу с приверженцами прежних религиозных традиций. Возвращение новокрещеных к прежним религиозным традициям также воспринималось как «безбожное злочестие» и «общение с сатаной». Поэтому неудивительны жесткие меры, применявшиеся местным духовенством. Они считали, что, разрушая религиозные традиции хантов, они боролись с самим дьяволом, и компромиссов в такой борьбе быть не могло и методы подходили все без ограничения.

Даже действия, которые священники требовали от хантов, явно показывают, что они считали, что имели дело именно с дьяволом. Когда монахом Кондинского монастыря Феодосием Качановым было обнаружено божество, которому поклонялись ханты Березовского уезда, он собрал новокрещеных, и вызывая каждого по имени, заставлял выходить одного за другим, проклинать и плевать на божество¹²¹. После этого ханты должны были обложить дровами предмет поклонения и его приклады и поджечь в присутствии монаха¹²².

Количество случаев возвращения хантов к своей традиционной религиозной практике было настолько велико, что в 1741 г. Сибирская губернская канцелярия постановила провести следствие по поводу всех обвиненных новокрещеных Березовского ведомства, которые «были явлены» в «знании с сатаной и во отступании в прежнее злочестие и суеверие и всякой противности церкви святой». По окончании следствия предписывалось публично наказывать виновных и брать с них подписки. В указе говорилось: «винным в тамошних же местах где кто обретаетца при собрании протчих новокрещеных остяков на страх другим чтоб впред

¹¹⁹ См. Огрызко И.И. Христианизация народов Тобольского Севера... С. 98.

¹²⁰ Там же. С. 96.

¹²¹ Аналогичные действия с отречением и плеванием в «сторону сатаны» входят и в канонический православный обряд крещения, что дает дополнительный аргумент в пользу гипотезы о классификации священниками религиозных традиций хантов как поклонение дьяволу.

¹²² Огрызко И.И. Христианизация народов Тобольского Севера... С. 112.

содержали они восприятую ими православную христианскую веру твердо и непоколебимо и верили в единого трипостасного бога а в прежнее свое злочестие и идолопоклонство не отпадали и не совращались учинить публичное жесточайшее наказание кнутом и по наказании взять с них как с мужского так и женского пола людей крепкие под смертную казнь подписки». Если и после этого где-то находили изображения божеств и обустроенные священные места «шайтаны и их шайтанские кумиры и богомерзкие чтилища», их содержимое следовало «со всем их приклады зжечь»..., «а заботчиком тех капищ и идолослужителям потому ж учинить жесточайшее публичное наказание кнутом безо всякой пощады дабы никому им новокрещеным того чинить впредь было неповадно»¹²³. Подобным наказаниям были подвергнуты новокрещенные ханты Куноватской и Ляпинской волостей за «учиненные их противные по восприятию святого крещения вере христианской непорядки яко то за держание ими шайтанов коим по прежнему своему безбожному злочестию на разных молбищах единомудушно всегда сатане жертву приносили и оленей на тех молбищах тому сатане в жертву отдавали и приноси от них по своему легкомыслию душевредному и проклятому суеверию в надежде получить нечаянного на пользу здравую»¹²⁴. В 1745 г. двое новокрещенных Мозямских юрт Казымской волости были биты плетьюми и посланы навечно трудниками в Кондинский монастырь.

Когда в 1751 г. обнаружилось, что ханты, проживавшие в Назымской волости Тобольского уезда, продолжали совершать обряды похоронного цикла, согласно традициям своих предков, надгробные сооружения на традиционном кладбище были разрушены по приказу консистории, а с обвиненных были взяты подписки об отказе от прежней ритуальной практики¹²⁵.

Для проведения превентивных мер березовскому заказчику Андрею Василеву из консистории была дана в 1750 г. инструкция, подготовленная уже при митрополите Сильвестре. Она требовала от заказчика «тайным и явным образом наведываться между крещенными не приезжают ли какие некрещенные для совращения от нашей веры в их злочестие, а паче абызы их и шайтаншики ежели где явится то таковым приезжать допускать запретить накрепко»¹²⁶. Действуя в соответствии с указанием, заказчик выяснил, что новокрещенные Чалкиных юрт Подгородной волости Березовского уезда есаул Алексей Игнашкин с сыновьями Романом и Леонтием и Никита Легомов с сыновьями Прокопием и Иваном продали двух

¹²³ РГАДА. Ф. 462. Оп. 1. Д.42. Л. 3, 3об.

¹²⁴ Там же. Л. 3об., 4.

¹²⁵ Огрызко И.И. Христианизация народов Тобольского Севера... С. 92.

¹²⁶ РГАДА. Ф. 462. Оп. 1. Д.42. Л. 1об.

жеребят некрещеным обдорским хантам для жертвоприношения. Заказчик провел дознание и в феврале 1754 г. направил выписку из правления березовского духовного приказа в березовскую канцелярию, чтобы там нерадивым новокрещеным с сыновьями «на страх другим учинить публичное с барабанным боем гражданское наказание»¹²⁷. В канцелярии наказание было в точности выполнено, о чем и было записано: «есаули с товарищами с барабанным боем бит плетьюми нещадно вместо кнута». Кроме того, с них были взяты подписки, что к «прежнему злочестию» они обращаться не будут «под опасением смертной казни»¹²⁸.

В 1758 г. в березовском духовном приказе судили 17 новокрещеных хантов Мозямских юрт Казымской волости Березовского уезда за совершение жертвоприношения оленями богу, изображением которого служила сабля. После проведения расследования виновные были определены обучению молитвам и поклонам¹²⁹.

Что касается некрещеных, ранее принесших жеребят в жертву, то с них предлагалось взять подписки о том, чтобы они впредь так не делали, после чего были посланы в березовскую воеводскую канцелярию «безопасной оказией з березовским казаком Михаилом Карповым». Вместе с тем, заказчик предлагал виновных вместо наказания за «суеверие» и «для научения молитв» «прислать в духовное правление без замедления»¹³⁰.

Любопытно то, что в данном случае религиозные традиции хантов квалифицировались заказчиком не как общение с сатаной, а суеверие, проступок, безусловно менее страшный с точки зрения христианства. Вероятно, изменение отношения к религиозным традициям хантов было общим направлением политики духовных и светских властей в Сибири во второй половине XVIII в., а не инициативой отдельного заказчика. Подтверждением этой гипотезы служат и общие изменения, коснувшиеся практики применения наказаний за подобные проступки. Если в первой половине XVIII в. активно практиковалось телесное наказание и арест, то со второй половины XVIII в. система наказаний значительно смягчается. Уже в 1751 г. митрополит Сильвестр попытался склонить хантов Березовского уезда к тому, чтобы они добровольно выдали своих божеств, которым поклонялись, обещая, что телесных наказаний не будет. Действительно, согласно сообщению митрополита, ханты выдали добровольно для сожжения более 500 божеств, за что вместо телесного наказания были определены к «исправлению в вере» – изучению молитв, поклонам и покаянию¹³¹.

¹²⁷ РГАДА. Ф. 462. Оп. 1. Д. 42. Л. 2.

¹²⁸ Там же. Л. 5, 5об., 6.

¹²⁹ Огрызко И.И. Христианизация народов Тобольского Севера... С. 76, 99.

¹³⁰ РГАДА. Ф. 462. Оп. 1. Д. 42. Л. 2, 10, 10 об.

¹³¹ Огрызко И.И. Христианизация народов Тобольского Севера... С. 99.

Светские власти также пытались предложить консистории перейти к чисто церковным наказаниям, особенно в тех случаях, когда несоблюдение христианских норм было связано с промысловыми нуждами населения. В 1754 г. губернатор рекомендовал митрополиту ограничиваться в этих случаях «легкой церковной епитимьей»¹³². В 1763 г. новокрещенные ханты Нарыкарских юрт за принесение лошади в жертву божеству на берегу Оби были осуждены, а один из них, Афонасий Лошмаков, был послан на три года в монастырские работы в Кондинский монастырь¹³³.

Начало эпохи просвещения принесло другой взгляд на проблему религиозных традиций народов Сибири, а следовательно, иные задачи и методы реализации политики. Активное миссионерство уступило дорогу более мягкому подходу к вопросам религии. В период правления Екатерины II тенденция к смягчению миссионерской деятельности стала вполне определенной. В одном из писем, датированном 1764 г., императрицей было высказано сомнение в пользу принуждения различных народов страны к принятию христианства¹³⁴. В наиболее развернутом виде позиция Екатерины II в отношении христианизации была представлена в ее наказе комиссии по составлению проекта нового Уложения в 1767 г. Одним из главных принципов политики провозглашалась веротерпимость, а запрещение на исповедование иных вер – «вредным для спокойствия и безопасности граждан пороком»¹³⁵. Екатерина II, провозгласив свободу исповедовать и нехристианские религии, вместе с тем очень болезненно относилась к тому факту, что увлечение шаманством в Европе приковывало взгляды любопытных к Сибири, которая представлялась им оплотом всех темных колдовских сил. В довольно короткий период в Европе появляется целая серия сочинений, включавших сюжеты с описаниями Сибири. К таким относятся сочинение аббата Шарля д'Отроша «Путешествие в Сибирь», на которое Екатерина II ответила знаменитым «Антидотом»¹³⁶.

Академические экспедиции 1768–1774 гг., направленные в Сибирь Академией наук при Екатерине II, занимались не только экономическим и географическим изучением империи, но и сбором сведений о быте, обычаях и шаманстве сибирских народов. Екатерина II считала долгом «очистить» свою империю от подобных явлений и изменить ее имидж в глазах просвещенной Европы. Своеобразным ответом Екатерины II на

¹³² Огрызко И.И. Христианизация народов Тобольского Севера... С. 99.

¹³³ См. Там же. С. 114.

¹³⁴ См.: Екатерина II. Фрагмент письма к г-же Жофрэн. Цит по: Соловьев С.М. История России с древнейших времен. Т. XIII. М., 1965. С. 496.

¹³⁵ Наказ комиссии о составлении проекта нового Уложения // ПСЗ с1649 г. Спб., Т. XVIII. 1767–1769. №494–496. С. 257.

¹³⁶ См. Flaherty G. Shamanism and the Eighteenth Century. Princeton University Press. Princeton. New Jersey. P. 118.

появление в Европе литературы с описанием чудесных путешествий по Сибири, дискредитировавших, по ее мнению, всю страну, было написание комедии «Сибирский шаман». Кроме того, это было и попыткой императрицы воздействовать путем сатиры на своих собственных подданных, увлечение которых мистицизмом вообще, и шаманами – в частности, стало довольно модным и чрезвычайно угнетало ее. На протяжении пяти актов в комедии разворачивалась любовная интрига, описывались трюки и ложь шамана, и высмеивалось увлечение и готовность людей верить шаманам. Феномен шаманства был представлен как чистый абсурд, а шаманы – обманщиками. Один из немногих положительных героев пьесы Кромов так отзывался о людях, веривших в шаманов: «...вы сами как шаманы, которые сначала обманывают себя самих. А потом тех, кто верит в них!»¹³⁷.

Это новое представление о шаманстве как об абсурде, а не связи с дьяволом, безусловно, внесло изменения в методы, использовавшиеся в борьбе с ним. Вместо суровых телесных наказаний все чаще использовались методы именно религиозного, церковного воздействия. Когда, например, в 1770 г. вдруг открылось, что Иван Милясов, «князец» Селиярской волости Сургутского уезда держал вместе с братьями семь божеств, которым они все вместе поклонялись, губернатор Чичерин просил митрополита Варлаама о том, чтобы произвести следствие «не весьма строгим образом» и не обидеть тех, от кого зависел успех ясачных платежей по волости¹³⁸. Духовная консистория приняла решение наложить епитимью, исполнение которой отложили на год. При этом хантов не принуждали исполнить ее немедленно. Они могли приходиться в церковь в свободное от промыслов время по субботам к каждой службе и класть по 10 поклонов. Священник и в этом требовании должен был проявить известную умеренность, не настаивать, чтобы все сразу приходили, и отправлять службу даже в том случае, если бы только один из них пришел. Священник также должен был обучать их, и если кто-то плохо понимал по-русски, то делать это на их родном языке. Все эти предосторожности имели целью «приохотить» хантов к церкви¹³⁹.

Значительную роль в изменении политики в отношении религиозных традиций хантов и, особенно методов ее осуществления, сыграла ясачная комиссия под предводительством секунд-майора А. Щербачева. Главной ее задачей было рассмотрение положения с ясачной повинностью, но она также занималась и сбором жалоб ясачного населения на священнослужителей. Челобитные на обиды от священников потоком хлынули в

¹³⁷ Екатерина II. Шаман Сибирский. Сочинения Екатерины II. М., 1990. С. 383.

¹³⁸ Огрызко И.И. Христианизация народов Тобольского Севера... С. 99.

¹³⁹ См. там же.

комиссию. Комиссия потребовала от Тобольской духовной консистории, «шток священно и церковно-служители с ясашных взятков и напрасных им приметок и побои не чинили» и строго наблюдения за действиями заказчиков и священников, на которых поступали жалобы. Более того, священникам запрещалось ездить к новокрещеным даже по церковным делам до сдачи ясачной повинности¹⁴⁰ и категорически запрещалось забирать новокрещеных с собой. В случаях отказа новокрещеных посещать церковь, священники должны были сообщать об этом светским властям и просить их о вмешательстве. Эти мероприятия правительства не находили большой поддержки у духовных властей. Митрополит Павел в течение ряда лет пытался саботировать предписания комиссии, за что был снят с митрополичей кафедры, поскольку время жестких мер уже прошло.

Любопытно, что во второй половине XVIII в. осознание необходимости изменить методы политики в отношении новокрещеных осознавались и духовными лицами. Если в предыдущий период священники с легкостью использовали рукоприкладство, то в 1763 г. березовский заказчик, например, писал в Тобольск, что новокрещеным его заказа «жестокое наказания учинить не можно, чтоб тем наказанием не утратить протчих, донныне в злочестии своем обретающихся остяков» и что их «к восприятию святого крещения... призывать лучше ласкосердием»¹⁴¹. Таким образом, уже ко второй половине XVIII в. стало очевидно, что методы принуждения дают минимальные результаты. Кстати, В.Н. Татищев был первым, кто усомнился в успешности методов христианизации народов Сибири, использовавшимися миссионерами Сибири. В частности, он так характеризовал деятельность миссии: «Филофей ...более сделал, как их перекупал, да белые рубашки надевал и оное в крещение причел». Им была предложена иная практика приведения народов Сибири к христианству, которая нашла воплощение в XIX в.

Наконец, миссионерами активно использовался и такой метод убеждения, как наглядность и эстетическое воздействие – через разъяснение христианских сюжетов с помощью икон. Здесь трудно согласиться с мнением И.И. Огрызко, который считал, что, это был один из методов религиозной идеологии. Мало знакомые с христианской мифологией ханты скорее реагировали на саму картинку, как наглядное пособие. И, возможно, один раз увиденное действовало сильнее, чем много раз услышанное, и не всегда полностью понятное, от священников-миссионеров. Как бы то ни было, метод наглядности и эстетического воздействия активно использовался миссионерами. В частности, известны случаи обращения с просьбой прислать из Тобольска «страшный суд господенн и воздаяние

¹⁴⁰ Огрызко И.И. Христианизация народов Тобольского Севера... С. 127–129.

¹⁴¹ Там же. С. 99.

праведным и грешным на полотне для показа тем заблудшим народам, дабы оне, зря на то могли б страх божий возыметь в сердцах своих и склонитца ко святому крещению»¹⁴². Однако внедрялось почитание христианских икон в жизнь хантов не без проблем. Согласно донесению уватского священника Пыхова несколько новокрещеных Буренских (Яков и Влас Палины и Лукьян Камаев), и Кошелевских юрт (братья Иван, Артемий и Григорий Мамыштаковы и десятник Семен Кармышаков) после неудачного промысла обратили свой гнев против икон. В день Пасхи, после распития браги, они «святые образа похватая збросали на пол и топтали ногами», при этом попрекали образа за то, что не ловится зверь и рыба. За нехристианское отношение к иконам в 1754 г. 7 человек новокрещеных из Кошелевских и Буренских юрт Уватского духовного правления были биты «лозами», а на следующий день принесли «публичное церковное покаяние: лежали крестообразно ниц». Синод, неоднократно получавший подобные сообщения от священников, вынужден был рассмотреть вопрос о столь специфическом иконопочитании и принять в 1769 г. специальное распоряжение. В нем священникам предписывалось «поучать» народы Сибири о святых иконах, «...чтоб они их не боготворили, а почитали только изображением, через которое на память приводится имя того, кто на них написан, и для того, поклоняясь перед ними, помнили бы, что поклоняются не образам, но тем, кто на них написан»¹⁴³.

Что касается миссионерской деятельности Русской православной церкви в Сибири, то ее поддержка правительством в ущерб другим религиозным традициям привела к страху принудительного крещения, распространению слухов о готовящейся насильственной христианизации среди народов Северо-Западной Сибири во второй половине XVIII в. и, как следствие, антирусским выступлениям¹⁴⁴. Из-за угрозы таких выступлений в 1789 г. Сенат даже вынужден был временно вообще приостановить деятельность миссионеров в Северном Приобье. Страх перед волнениями аборигенов был настолько велик, что и 10 лет спустя Сенат ответил решительным отказом на предельно осторожное предложение Синода начать понемногу посылать в «инородческие» селения проповедников¹⁴⁵.

¹⁴² См. Огрызко. И.И. Христианизация народов Тобольского Севера... С. 60.

¹⁴³ Там же. С. 79–81.

¹⁴⁴ См. Побережников И.В. Материалы по истории распространения слухов о насильственной христианизации среди коренных народов Востока России (XVIII–XIX вв.) // Проблемы административно-государственного регулирования межнациональных отношений в Тюменском регионе: исторический опыт и современность. Материалы всероссийской научно-практической конференции. Март 1995 г. Тобольск, 1995. С. 89–93.

¹⁴⁵ См. Миненко Н.А. Северо-Западная Сибирь... С. 266–267.

IV.3. «Сибирское просвещение»

Традиции политики свободы вероисповедания в отношении религий сибирских народов, заложенные еще во время Екатерины II, продолжали развиваться и в XIX в. «Устав об управлении инородцев», введенный в 1822 г., затрагивал и вопросы религии. В частности, в главе 5 говорилось: «Кочующие иноверцы пользуются свободой в вероисповедании и Богослужении»¹⁴⁶. Что касается «восприявших христианскую веру», то они имели право строить христианские церкви с разрешения епархиального архиерея и молитвенные дома с разрешения гражданского губернатора. Более детально эти положения раскрывались в Третьей части Устава, главе 12 «Богослужение». В частности, в ней сообщалось о том, что «инородцы, не исповедующие христианской веры, имеют свободу отправлять богослужение по их закону и обрядам»¹⁴⁷. Более того, здесь же определялись и принципы действий священников. Российское духовенство в обращении с некрещеными должно было «поступать по правилам кротким, одними убеждениями, без малейших принуждений». Земское начальство обязано было «не допускать стеснения инородцев под предлогом обращения в христианскую веру». Вместе с тем, запрещено было препятствовать принятию христианской веры. Что касается самих новокрещеных, то Устав предусматривал ситуации, при которых они «по невежеству» могли оказаться «в упущении церковных обрядов». В этих случаях их не следовало подвергать наказаниям, а действовать только убеждениями и внушением, поскольку они «суть одни приличные в сем случаи меры». Наконец, епархиальное начальство должно было постоянно изыскивать меры по решению проблем получения церковных треб теми «инородцами-христианами», которые жили в удалении от постоянных церквей¹⁴⁸. Положения Устава в отношении религиозных традиций на долгое время определили развитие религиозной ситуации в крае.

Что касается отношения российского общества к религиозным традициям народов Сибири, то оно представляется более радикальным. В XIX в. задача формирования национального единства в многонациональной и поликонфессиональной стране осознавалась очень остро, в том числе и российской интеллигенцией. Духовенство на местах в меру понимания своего христианского долга продолжало нелегкий, а порой и опасный труд по обращению народов, придерживавшихся религиозных традиций своих предков. Люди, непосредственно не связанные с миссией,

¹⁴⁶ Устав об управлении инородцев // Сословно-правовое положение и административное устройство коренных народов Северо-Западной Сибири (конец XVI – начало XX века). Тюмень, 1999. С. 89.

¹⁴⁷ Там же. С. 104

¹⁴⁸ Там же.

также указывали на необходимость использования православия в интересах укрепления государства, в особенности в иноэтничных и инорелигиозных окраинах.

Одним из выразителей идеи более активного использования православия в интересах укрепления целостности государства был, например, и великий русский поэт А.С. Пушкин. Характеризуя ситуацию на Кавказе, он писал: «Черкесы нас ненавидят. Мы вытеснили их из привольных пастбищ; аулы их разорены, целые племена уничтожены. Они час от часу далее углубляются в горы и оттуда направляют свои набеги. Дружба «мирных» черкесов ненадежна: они всегда готовы помочь буйным своим единоплеменникам... Что делать с таковым народом. Влияние роскоши может благоприятствовать их укрощению; самовар был бы важным нововведением. Есть средство более сильное, более нравственное, более сообразное с просвещением нашего века: проповедание Евангелия. ...Кавказ ждет христианских миссионеров»¹⁴⁹.

Судя по настроению в обществе и церковных кругах, миссионеров «ждал» не только Кавказ. Идея объединения страны под знаменем православия и, следовательно, развития миссионерства буквально витала в воздухе, поэтому призыв Синода в 1828 г. к Казанской и Tobольской епархиям представить планы организации миссии, легли на подготовленную почву. В результате было образовано две миссии – в 1830 г. Алтайская во главе с архимандритом Макарием и двумя годами позже – Обдорская под руководством иеромонаха Макария для распространения православия среди народов Сибири, борьбы с расколом и работы с мусульманским населением. К середине XIX в. стали проявляться новые тенденции в области национальной политики, а, следовательно, и политики в области религиозных традиций различных народов.

Подъем национального самосознания в России, актуализация идеи «Москва – третий Рим» поставили перед деятелями церкви задачу не только защиты православия, но и активного распространения его на всех подданных империи. С этого времени началась непрерывная теоретическая работа по созданию миссионерских программ и организации миссионерской деятельности на окраинах страны. Была создана сеть учебных учреждений, готовивших миссионеров; активизировалась работа по переводу священных текстов на языки народов Сибири, что во многих случаях послужило катализатором появления учебной и художественной литературы на языках народов России; создавались и публиковались инструкции для миссионеров. Огромный вклад в разработку идеи организации миссионерского дела внес архимандрит Макарий, возглавлявший с 1830 г. Алтайскую миссию. Его видение задач миссии, как и у многих других мыслителей XIX в.,

¹⁴⁹ Цит. по Пушкин А.С. путешествие в Арзрум во время похода 1829 г. // Собрание сочинений в десяти томах. Т.7. М., 1981. С. 302.

основывалось на той идее, что на Россию и россиян возложена особая задача по приведению «непросвещенных» народов к Богу.

В дальнейшем, однако, эта идея под воздействием роста патриотических настроений в обществе, видоизменилась. Усилились призывы ряда общественных и церковных деятелей не столько к христианизации, сколько к русификации нерусского населения. Архиепископ Иркутский и Нерчинский Вениамин выдвинул тезис о том, что «православие должно вести борьбу не просто с чужой верой, но и с чужой национальностью, с нравами, привычками и всею обстановкой обыденной жизни инородцев». По мнению архиепископа, миссионеры должны были убеждать аборигенов в превосходстве русского национального быта, «чтобы сделаться им не по вере только, но и по национальности русскими». Миссия православия провозглашалась миссией обрусения, поскольку, как отмечал архиепископ Вениамин, «...чем больше развито национальное самомнение в известном народе, тем труднее обращение его к православию потому, что он тем упорнее стоит за свою национальность, а с нею и за веру». Серьезный упрек предъявлял архиепископ и правящему дому. Именно в отсутствие четкой позиции монарха и законодательства в отношении христианизации он видел ее неудачи. В качестве мероприятий первой необходимости архиепископ перечислял: серьезную государственную поддержку христианизации населения; пересмотр законодательства; издание монаршего указа о крещении; организацию общего для всех школьного образования без учета национальных особенностей¹⁵⁰.

Точку зрения на государственное значение христианизации поддерживал член Всероссийского православного миссионерского общества Е.Н. Воронец. Сравнивая действия князя Владимира, крестившего Русь в 988 г., и процесс распространения православия во второй половине XIX в., Воронец жестко критиковал политику русского правительства за то, что оно «не сознавая настоятельной государственной потребности распространения христианства среди инородцев, не предпринимало никаких решительных и насильственных мер»¹⁵¹.

Однако не все российское духовенство поддерживало идею о необходимости русификации «инородцев». По мнению иеромонаха Дионисия, Российский император в отношении нерусских народов был скорее в роли опекуна, и если Владимир имел моральное право крестить русских силой, являясь их «отцом», правительство Российской многонациональной империи не могло так безгранично распоряжаться судьбой других (не русских) народов. Оно не могло приказывать, а тем более насильно

¹⁵⁰ Вениамин, архиепископ Иркутский и Нерчинский. Жизненные вопросы православной миссии в Сибири. Спб., 1885. С. 7–18.

¹⁵¹ Воронец Е.Н. Основные черты распространения христианства на Руси девятьсот лет назад и ныне. Харьков, 1890. С. 46–48.

заставлять переменить одну веру на другую. Иеромонах Дионисий настаивал и на том, что православная миссия не могла быть подчинена решению государственных задач еще и потому, что это неизбежно привело бы к использованию чисто полицейских средств. «Насилия, преследования, суды, наказания, отобрание имущества, заключение и другие, чисто полицейские меры – вот чем хотят добиться успеха в распространении православия люди с государственными взглядами на миссионерство», – писал иеромонах Дионисий. Признание государственного значения распространения православия, по мнению иеромонаха, неизбежно породило бы среди ревнителей православного миссионерства религиозный фанатизм, полнейшую религиозную нетерпимость, порицание и отрицание всего нерусского и неправославного¹⁵².

Важное место в обсуждении задач и методов христианизации заняли вопросы просвещения. В середине XIX в. было осознано, что интеграция народов Сибири в имперскую структуру, несмотря на 300 лет российского правления, остается достаточно слабой. Одним из показателей этого было сохранение их религиозных традиций, несмотря на старания миссионеров. В 1860-е гг. Н.И. Ильминским был разработан новый подход к образованию и интеграции нерусских национальностей, который, прежде всего, был нацелен на народы Волжско-Уральского региона, но также применялся и на территории Сибири. Этот подход столкнулся с сопротивлением со стороны русских националистов, не был принят целиком, но сумел оказать мощное влияние на становление некоторых национальностей и систему развития школьного дела. В начальных школах, согласно программе Н.И. Ильминского, родной язык использовался как средство обучения. Буквари создавались на русской основе, но их авторы старались избежать различного рода русизмов. При этом курс обучения безусловно был ориентирован на церковь. Подход Н.И. Ильминского можно характеризовать как национальный по форме и православный по содержанию. Однако конечной целью его была интеграция нерусских народов в российское общество и их русификация. Н.И. Ильминский был глубоко убежден, что это могло быть путем обращения нерусских народов из номинальных в истинно православные.

Некоторые из идеологов христианизации придавали большое значение вопросам развития культуры и внедрения достижений европейской цивилизации в быт аборигенов. Подобный проект устройства миссии с культурно-благотворительными целями для народов Крайнего Севера предлагал профессор А.И. Якобий¹⁵³. Того же мнения придерживался и

¹⁵² Дионисий, иеромонах. Идеалы православного русского инородческого миссионерства. Казань, 1901. С. 26–30.

¹⁵³ Якобий А.И. О миссионерском стане в стране Надыма и о возможной постановке христианской миссии в странах русского инородческого Севера: сообщение почетного

известный исследователь Тобольского Севера А.А. Дунин-Горкавич. Он считал, что миссия «главную своею заботою должна считать не то, чтобы окрестить инородцев как можно больше, потому, что они после этого все равно остаются при прежних своих религиозных понятиях, а то, чтобы дать христианское направление всей их деятельности и принести им практическую пользу в их жизни»¹⁵⁴.

Эта точка зрения, однако, была прямо противоположна взглядам уже цитированного выше иеромонаха Дионисия и профессора Юзефовича Е., утверждавшего, что «христианство само по себе бесценное сокровище и источник благ временных и вечных» и «увеличивать его ценность и значение какими-то посторонними заслугами, ценить его не само по себе... – богохульство»¹⁵⁵.

Длительная полемика на страницах миссионерских, православных и светских изданий по вопросам взаимоотношения различных религий и православия, и о роли государства в этом процессе безусловно дала положительные результаты. Высочайшего указа об обязательном крещении, которого настойчиво требовали некоторые миссионеры, так и не последовало. Более того, в Своде законов Российской империи в части, касающейся религий народов Севера, было записано: «сибирские инородцы, если не исповедуют Христианской веры, имеют свободу отправлять богослужение по их обрядам и обычаям, а православное духовенство в обращении их к христианству имеет поступать по правилам кротким, ограничиваясь одними убеждениями, без малейших принуждений»¹⁵⁶. Что касается местной администрации, то ее представители обязывались «не допускать стеснения...инородцев под предлогом обращения их в Христианскую веру»¹⁵⁷.

По мере развития успехов миссионерской деятельности в Сибири в XIX в. интерес к шаманству и шаманам ослабевал. Те группы народов Сибири, что проживали вблизи русских поселений, восприняли православие с разной степенью глубины и понимания. Те, кто кочевал в отдаленных труднодоступных районах, продолжали придерживаться верований своих предков. Проблема существования шаманов и «экзотических» религиозных традиций в стране на долгое время как будто вовсе перестала беспокоить верховную власть и оказалась целиком отданной на усмотрение

члена Тобольского епархиального братства проф. А.И. Якобия // Тобольские епархиальные ведомости. 1895. №7, 8, 10.

¹⁵⁴ Дунин-Горкавич А.А. О деятельности Обдорской духовной миссии // Нужды Тобольского Севера и меры для их удовлетворения. Шадринск, 1994. С. 66.

¹⁵⁵ Юзефович Е. Христианство, магометанство и язычество в восточных губерниях России // Русский вестник, 1883. Март. С. 64.

¹⁵⁶ Свод законов Российской империи. Т. XI, Ч. 1. Спб., 1896. С. 156–157.

¹⁵⁷ Свод законов Российской империи. Т. XI, Ч. 1. Спб., 1896. С. 157.

духовенства на местах, которому часто приходилось конкурировать с шаманами за свой авторитет среди народов Сибири.

Ко второй половине XIX в. в значительной степени изменился и состав приходского духовенства в Сибири. Это уже были не случайные ссыльные священники, которые были совершенно незнакомы с особенностями работы с народами Сибири. Духовенство второй половины XIX в. было представлено целыми династиями священников, которые всю жизнь провели в Сибири, были знакомы с традициями местного населения, лучше понимали проблемы христианизации и, наконец, были более терпимыми в отношении новокрещеных.

Церковное строительство

В XIX в. приходы Северо-Западной Сибири были распределены по церковным округам (благочиниям). К Березовскому церковному округу в конце XIX в. относились, прежде всего, городские каменные церкви с приходами: одна Воскресенская, имевшая приделы во имя иконы Казанской Божьей Матери и святителя Николая Мирликийского; другая – Рождества Богородицы – с приделом во имя преподобных Антония и Феодосия Печерских¹⁵⁸. К этому же округу относились приходские церкви, ранее входившие в Березовский заказ: Троицкая монастырская каменная церковь Кондинского прихода, деревянная Петропавловская церковь с приделами во имя святых Василия Великого и Николая Чудотворца в Обдорске, построенная вместо церкви Василия Великого в 1823 г.; церковь Рождества Христова Сосьвинской волости, обновленная в 1801 г.; церковь Сошествия Святого Духа Сухоруковской волости с приделом Николая Чудотворца, пристроенном в 1813 г.; Троицкая церковь Белогорской волости, обновленная в 1868 г.; Церковь Преображения в Малоатлымской волости, отстроенная вновь в 1853 г. с приделом во имя Михаила Архангела; Николаевская церковь в Чемашах, обновленная в 1806 г.; Спасская церковь в Шеркальском, обновленная в 1804 г.; Троицкая церковь в Кушеватской волости, перестроенная в 1884 г.; Успенская церковь Казымской волости, обновленная в 1817 г. Помимо этих, уже функционировавших церквей, создавались еще и новые храмы. В 1840 г. в Мужах появилась церковь Михаила Архангела. После того, как храм обветшал, рядом в 1884 г. был построен новый, однако оба они сгорели в том же 1884 г. Таким образом, нужды христиан хантов Березовского благочиния обслуживали 11 церквей.

В Сургутский церковный округ входили церкви бывшего заказа, за исключением трех храмов. Приходская церковь Рождества Богородицы в Сургуте была закрыта в 30-х гг. XIX в. В результате, в городе осталась

¹⁵⁸ Книжные сокровища Югры...С. 45; Описание церквей, находящихся в Тобольской губернии // Календарь Тобольской губернии на 1889 год. Тобольск, 1889. С. 25–26.

лишь каменная Троицкая церковь с приделами Введенским и Николаевским. Кроме того, находившаяся прежде в составе Сургутского заказа Николаевская церковь Тазовской и Тымской волостей была передана в состав Нарымского округа. Наконец, Успенская церковь Селиярской волости была переведена в состав Тобольского церковного округа. Из оставшихся церквей на протяжении всего XIX в. продолжали работать:

Церковь Богоявления в Юганской волости, обновленная в 1843 г.; Богоявленская церковь в Ваховской волости, обновленная в 1827 г.; Рождества Христова в Верхнелумпокольской волости, обновленная в 1808 г.; Рождества Богородицы в Нижнелумпокольской волости, обновленная в 1848 г.; Знаменская в Ларьятской волости с приделом Николая Чудотворца, построенным во время реконструкции церкви в 1812–1831 гг., и переносным престолом во имя праведного Симеона Верхотурского, построенным в 1880-х гг.

В ведении Тобольского церковного округа, который объединил церкви бывших Самаровского и Демьянского заказов, находились церкви: Успенская деревянная церковь Селиярской волости, ранее находившаяся в составе Сургутского заказа, с новым храмом, построенным в 1873 г.; каменная (с 1845 г.) Вознесенская церковь Филинской волости, переданная из Тавдинского заказа; Крестовоздвиженская церковь Реполовской волости, ранее входившая в Демьянский заказ, с приделом во имя Николая Чудотворца, пристроенным в 1869 г.; вновь отстроенная в 1863 г. церковь Богоявления в Болчарово; каменная церковь Покрова в Самарово, к которой в 1816 г. были добавлены приделы во имя Знамения Пресвятой Богородицы и святителя Николая Мирликийского; церковь Святых апостолов Петра и Павла в Базьяновской волости¹⁵⁹. Одной из основных задач в деле просвещения народов Северо-Западной Сибири оставалось продвижение христианства в районы расселения северных хантов и усиление влияния христианства среди уже окрещенных. В середине XIX в. начался новый этап наступления на религиозные традиции хантов. В 1832 г. с этой целью была учреждена специальная Обдорская миссия под руководством иеромонаха Макария для обращения хантов Обдорской волости¹⁶⁰, которая, однако, вскоре была закрыта по просьбе Тобольского губернатора из-за начавшегося на Ямале восстания ненцев. Кроме того, Кондинский мужской монастырь был преобразован в миссионерский.

Миссионеры должны были объезжать территорию расселения своей паствы, отправлять требы, стараться окрестить тех, кто еще не был крещен и наставить новокрещеных. Как и в прежние времена, значительное внимание обращалось на религиозность князей, поскольку церковь, как и

¹⁵⁹ Книжные сокровища Югры... С. 45.

¹⁶⁰ ПСЗ. Т. XI. №9269.

государство, старалась опереться на авторитет знати. Священник-миссионер Петр Попов, например, отмечая в своем журнале нерадивость обдорского князя Тайшина к христианству, вместе с тем сообщал, что именно на него было обращено более всего внимания¹⁶¹. От князя Тайшина священники ожидали помощи в деле распространения христианства среди тех, кто еще не был крещен. Стараясь привлечь князя к решению задач православной миссии, архиепископ Варлаам в 1865 г. взял с князя И. Тайшина письменное обязательство, с приложением именной печати, что он будет «исполнять христианские обязанности... и содействовать обращению в христианскую веру всех без разбору подведомственных ему иноподданных»¹⁶². Однако в действительности князь не спешил проявить усердие. Во время объезда прихода в 1868 г. священник Петр Попов решил устроить крестный ход и попросил хантов приготовить местность на пути следования процессии. Однако не полагаясь вполне на свою паству, он решил лично обойти их юрты и обнаружил «полуизгнивших идолов, собранных в одну кучу, в числе которых были деревянные и каменные самой грубой обделки». На предложение священника уничтожить их, князь Тайшин ответил отказом, мотивируя его тем, что «они принадлежность некрещеных остяков, которым и самое место принадлежит, поэтому он не смеет их уничтожать»¹⁶³.

Петр Попов предполагал, что истинная причина отказа крылась в том, что князь был «сам суевер». С его мнением полностью согласился и священник Николай Герасимов. В заметках, составленных во время посещения резиденции князя Ивана Матвеевича Тайшина спустя 5 лет, в 1873 г. он так охарактеризовал его: «...князь Тайшин, хотя давно обращен к христианству и при случаях всегда показывает себя религиозным человеком, но на самом деле самый жаркий ревнитель грубых языческих суеверий; во время своей бытности в Обдорской иногда заходит в церковь и молится, по-видимому, как истинный последователь учеников Христовых, приехавши в свой аул, тотчас же приносит жертвы идолам; в начале лета перволовленную рыбу, как делают все истые язычники, приносит идолам в жертву, делает им идолам разные приклады»¹⁶⁴.

Имея опыт общения с хантами и ежедневно, в течение многих лет службы наблюдая развитие их религиозности, Петр Попов был глубоко

¹⁶¹ См. ГУГАТОТ. Ф. 156. Оп. 25. Д. 127 (5). Л. 326 об.; Путевые журналы миссионеров Обдорской миссии. С. 19, 20.

¹⁶² См. Свешников Н.А. Христианизация народов нижнего Приобья // Ученые записки Енисейского государственного педагогического института: Вып. 3. (Серия историко-филологическая. – Енисейск, 1959. С. 96.

¹⁶³ См. ГУГАТОТ. Ф. 156. Оп. 26. Д. 431. Л. 25 об.; Путевые журналы миссионеров... С. 78.

¹⁶⁴ Там же. Д. 707. Л. 112, 112 об.; Путевые журналы миссионеров... С. 181.

убежден, что совместное проживание крещеных с теми, кто не принял крещение неимоверно осложняет задачи распространения христианства в крае. В 1868 г. он записал в своем путевом журнале: «Долг служения и благо инородцев, однако же, побуждают сказать о вреде совместного жительства крещеных с некрещеными. Оно не дает возможности уничтожить идолослужение первых, прикрывая правом последних»¹⁶⁵.

Миссионеры, занимавшиеся христианизацией хантов, продолжали практику использования их традиционного ритуального пространства. Например, в 1868 г. священник Петр Попов, планируя маршрут крестного хода, специально наметил его так, чтобы пройти по священному месту хантов в районе летней кочевки князя Тайшина. И настоял, чтобы все без исключения прошли по этому пути. В своем путевом журнале он записал, что после богослужения был «совершен крестный ход по самым непроходимым для инородцев местам, где в прежние времена находились идола самые главные. Во время крестного хода замечено было мною, когда дошли до самого центра чтимого места, то несшие иконы остановились и хотели обойти его, но пристыженные, должны были пройти его, прошли все, не исключая женщин и детей...»¹⁶⁶.

Вероятно, обстоятельства взаимоотношений с обдорскими хантами требовали предельной осторожности, поскольку даже за разрешением на уничтожение божеств, которым они поклонялись, священники порой обращались к архиепископу. Обнаружив во время объезда своего прихода в 1868 г. в Собских юртах ящичек с изображениями божеств-покровителей «в виде мужчины и женщины, одетых в зимнее инородческое платье», священник Петр Попов забрал приклад – 5 рублей и их самих, после чего обратился к архиепископу Тобольскому за разрешением уничтожить свою находку¹⁶⁷. Однако когда священник Александр Тверитинов обнаружил действующее священное место в 30 сажнях от юрт Войкарских, население которых было уже крещено, он не раздумывая вместе с причетниками собрал в кучу само изображение и все его приклады и сжег публично в присутствии хантов»¹⁶⁸.

Огромное значение придавалось внедрению достижений и правил жизни русского населения, с тем, чтобы таким образом русианизировать хантов. Так, священник Петр Попов настаивал, чтобы перед исповедью и принятием святого причастия ханты ходили помыться в бане¹⁶⁹.

¹⁶⁵ См. ГУГАТОТ. Ф. 156. Оп. 26. Д. 431. Л. 26; Путевые журналы миссионеров... С. 78.

¹⁶⁶ Там же. Л. 26, 26 об; Путевые журналы миссионеров... С. 79.

¹⁶⁷ Там же. Л. 31 об; Путевые журналы миссионеров... С. 82.

¹⁶⁸ Там же. Д. 707. Л. 38 об.–39 об.; Путевые журналы миссионеров... С. 91–92.

¹⁶⁹ Там же. Л. 32 об; Путевые журналы миссионеров... С. 84.

Деятельность миссионеров варьировалась в зависимости от их собственных взглядов на миссию. Одни старались изучить язык паствы, другие действовали через переводчиков. Некоторые ставили своей задачей неустанную борьбу с проявлением нехристианской религиозности хантов. В частности, помощник миссионера Петра Попова, Евфимий Пономарев писал в своем журнале в 1862 г.: «Со времени поступления моего на службу в Обдорск, обращал и теперь обращаю особенное внимание на истребление идолов, чтимых инородцами»¹⁷⁰. И ему действительно удалось в 1857 г. уничтожить изображение одного божества, почитавшихся хантами в Нюронсовых юртах Войкарской волости¹⁷¹. Е. Пономарев неустанно собирал сведения о священных местах и божествах, почитавшихся хантами, с тем, чтобы их уничтожить.

Священники-миссионеры с походной церковью, одним или двумя помощниками – пономарем и иногда толмачом и несколькими рабочими совершали летом объезды прихода. Например, Петр Попов отправился объезжать свой приход в 1868 г. «с одним причетником, мальчиком (вероятно одним из своих учеников – Е.Г.) и с шестью рабочими»¹⁷². Обычно объезд начинался с посещения жилища князя. Более того, вероятно, существовало особое распоряжение на этот счет. Во всяком случае, именно на него в 1870 г. сослался в своем путевом журнале священник Александр Тверитинов, сообщив, что во время объезда прихода он остановился в кочевьях князя Тайшина «...имея в виду распоряжение епархиального начальства, преимущественно останавливаться при кочевьях князя»¹⁷³. После этого следовали дальше по определенному маршруту, и если где-то заставали значительное количество хантов, собравшихся вместе, то ставили походную церковь. Хантов оповещали о приезде священников и времени проведения службы, на которую они должны были явиться. После чего шли службы, отправлялись требы, до и после которых проводились беседы о житейских делах, сюжетах священного писания и церковной истории. После окончания богослужения, Петр Попов обычно посещал жилища крещеных хантов и убеждал их ежедневно посещать церковь во время богослужения, раздавал кресты и иконы тем, у кого их не было¹⁷⁴. Во время объезда прихода в 1869 г. священник Петр Попов после обычной службы в одном из поселений в верховьях р. Войкар обошел все 10 юрт, которые по его замечанию были «опрятные». Во время этого обхода священник

¹⁷⁰ См. ГУГАТОТ. Ф. 156. Оп. 25. Д. 127 (5). Л. 396; Путевые журналы миссионеров... С. 26.

¹⁷¹ Там же.

¹⁷² Там же. Оп. 26. Д. 431. Л. 24; Путевые журналы миссионеров... С. 77.

¹⁷³ Там же. Д. 643. Л. 13; Путевые журналы миссионеров... С. 151.

¹⁷⁴ Там же. Д. 431. Л. 24об., 25; Путевые журналы миссионеров... С. 78.

«приводил в надлежащий христианский порядок имеющиеся у некоторых св. иконы, объяснял необходимость ношения крестов каждому, без исключения детей, и каждому не имеющему надевал на шею крест»¹⁷⁵.

Важным выводом, сделанным священником Петром Поповым на основе многолетнего опыта службы на Севере, был тот, что в качестве духовных лиц в Березовском округе, где систематически недоставало духовенства, могли и должны были привлекаться местные жители, уроженцы края. В своем путевом журнале в 1882 г. он записал: «Одно только туземное, родившееся здесь, может быть пригодным для образования инородцев этого края»¹⁷⁶.

Постоянно действовавшая церковь в Обдорске посещалась неактивно, даже на главный православный праздник Пасху заседатель оповещал крещеных хантов о необходимости прихода в церковь. Всех, прошедших исповедь и причастившихся, записывали в регистрационные книги¹⁷⁷.

Активно использовался и метод наглядности. Не имея возможности объяснить сложные для понимания хантов абстрактные понятия православного вероучения, священники часто обращались к иконам походной церкви для показа и толкования их сюжетов. Все они неизменно сообщали об успешности таких уроков. Священник-миссионер Евфимий Пономарев записал в своем путевом журнале в 1863 г.: «При собеседовании с инородцами, иконы иконостаса весьма помогают проповеднику, особенно в рассказах об истинах исторических. Заметья это, я решился выписать историю Ветхого и Нового Завета в картинках, издание Золотова. С помощью этих руководств, если и не сумеешь выразить что-нибудь языком инородческим, то на картинке покажешь известное событие, как на самом деле. Не зная еще вполне отчетливо остяцкого языка, я при помощи иконостаса несколько не стеснялся при передаче инородцам истин христианского вероучения»¹⁷⁸. Миссионер-священник Иван Платонов в своем журнале в 1866 г. также делился положительным опытом использования икон для просвещения хантов. Однажды во время его миссионерской поездки в церкви после литургии осталось несколько хантов с детьми, которые стали расспрашивать о лицах, изображенных на иконах. Миссионер сначала рассказал им вкратце о значении иконы, затем и о жизни каждого лица, изображенного на ней. Ханты, по словам И. Платонова, внимательно слушали рассказ и после окончания беседы вместе с детьми «кланялись до земли» и «лобызали» иконы. С особым удовольствием, по свидетельству Ивана Платонова,

¹⁷⁵ См. ГУГАТОТ. Ф. 156. Оп. 26. Д.542. Л. 114 об.; Путевые журналы миссионеров... С. 99.

¹⁷⁶ Там же. Д. 864. Л. 47 об.; Путевые журналы миссионеров... С. 197.

¹⁷⁷ Там же. Оп. 25. Д. 127 (5). Л. 397 об.; Путевые журналы миссионеров... С. 28–29.

¹⁷⁸ Там же. Оп. 26. Д. 542. Л. 399 об.; Путевые журналы миссионеров... С. 32.

ханты слушали историю и смотрели на иконы, на коих изображены апостолы Петр и Андрей, которые прежде... были простыми рыбаками»¹⁷⁹.

От личности и инициативы миссионера зависело многое. Например, Петр Попов, изучив особенности работы по распространению христианства в своем приходе (в составе 10000 человек и расстояниями до отдаленных юрт в несколько сотен километров), обратился в 1852 г. к генерал-губернатору Западной Сибири с просьбой об учреждении в Обдорске походной церкви для более успешного духовного окормления паствы. Спустя всего два года походная церковь была прислана в Обдорск¹⁸⁰. Миссионерам приходилось проповедовать народам, ведущим кочевой образ жизни, и походные церкви были весьма кстати. Официально они были учреждены в 1854 г. Императорский указ гласил: «Для совершения богослужений и христианских треб у просвещенных Св. Верую остяков и самоедов, обитающих в обширном Обдорском приходе Березовского округа и для успешнейшего обращения в православие... остающихся в идолопоклонстве, учредить при Обдорской Петропавловской церкви походную церковь...»¹⁸¹. Эти походные церкви сыграли основную роль в деле крещения хантов и получили высокую оценку самих миссионеров. Сам Петр Попов так отзывался о походных церквях: «... жизнь оседлая пока еще для инородцев Северного края – перемена довольно тяжелая, она для них мучительна, и по бесплодию почвы страны суровой не может дать им тех выгод, какие доставляет им кочевая жизнь, следовательно, средством первоначальным и более удобным может быть только походная церковь. Проникая в самые отдаленные места, она принося свет христианского учения во все места, наполненные мраком заблуждений, свободно может рассеять его, смягчить нравы и обычаи народа и мало-помалу расположить его к жизни оседлой». Походная церковь, по мнению П. Попова, должна была возбуждать зрительные чувства народов Сибири «приличным благолепием, слух – приятным пением, нравственные чувства – благочестием и отличною нравственностью служителей церкви»¹⁸². О том, какое значение имела походная церковь для распространения христианства, писал в своем путевом журнале в 1870 г. священник Александр Тверитинов во время очередного объезда хантов своего прихода. «Нужно заметить, что походная церковь есть одна из первых потребностей при миссионерском служении. Присутствуя при богослужении, крещеные

¹⁷⁹ См. Путевые журналы миссионеров... С. 65.

¹⁸⁰ См. ГУГАТОТ. Ф. 156. Оп. 25. Д.127 (5). Л. 390 об; Путевые журналы миссионеров... С. 50–51.

¹⁸¹ Там же. Л.35 об.

¹⁸² См. ГУГАТОТ. Ф. 402. Оп. 3. Д. 73. Л. 27–28 об.

инородцы мало-помалу утверждаются в христианской религии, не чуждаются храма Божия и язычники»¹⁸³.

Сеть миссионерских институтов в Северо-Западной Сибири постоянно расширялась: с 1865 г. по инициативе священников стали возникать миссионерские станы, в 1867 г. в Обдорске была учреждена вторая походная церковь, открыта Сургутская миссия и Тазовский стан¹⁸⁴. Миссионеры с походной церковью и причетниками должны были постоянно находиться в разъездах по стойбищам для отправления богослужения и христианских треб у крещеных и обращать некрещеных. Задача крещения в деятельности миссий все больше отступала на второй план, многие были уже крещены, а некрещеные были осведомлены, что крещение – есть дело их свободного выбора. В результате, по сведениям миссионеров, с 1854 по 1879 гг. в среднем, ежегодно крестилось не более 56 человек, несмотря на то, что в это время действовали уже три миссии (Обдорская, Кондинская и Сургутская) и применялись все меры, вплоть до принуждения¹⁸⁵.

Развитие образования

Значительная роль в деле преодоления нехристианских религиозных традиций придавалась христианскому образованию детей. С этой целью уже в начале XIX в. были подготовлены переводы «Священной истории для малолетних детей», «Десятослова», «Катехизиса» и молитв «Царю Небесный» и «Отче наш» на язык хантов. В 1821 г. эти рукописи были преданы в Духовно-цензурный комитет, учрежденный при Санкт-Петербургской Духовной Академии, для рассмотрения. В записке комитету один из его членов, ректор семинарии, архимандрит Поликарп писал: «...поелику Российский текст Священной истории заимствован с известного и давно уже одобренного сочинения то по сему самому вновь напечатан быть может. Напечатано также быть может и присовокупленное к Священной истории краткое христианское нравоучение по исключению или исправлению замеченных мест». К числу таких исправлений архимандрит отнес, например, следующие: «...в преложении 10 заповедей на остяцкой язык исправить должно следующее а) Помни день праздничный, знать Святым; б) с чужею женою телесно не греши; в) не отнимай жену, ...промышленных мест, ни лошади, ни оленя или собаки»¹⁸⁶. Появление в заповедях отсутствующих в каноническом тексте Библии, оленей, собак и лошадей, вероятно можно объяснить тем, что переводчик

¹⁸³ Там же. 156. Оп. 26. Д. 643. Л. 15 об.; Путевые журналы миссионеров... С. 154.

¹⁸⁴ ГУГАТОТ. Ф. 156. Оп. 26. Д. 590. Л. 85; Д. 651. Л. 24.

¹⁸⁵ См. Иринарх. (Шемановский), иером. История обдорской духовной миссии. 1854–1904 гг. М., 1906. С. 21.

¹⁸⁶ РГИА. Ф. 807. Оп. 1. Д. 69. 1821 г. Л. 1–1об.

стремился максимально приблизить текст заповедей к реалиям жизни ханов. Он также старался сделать их понятными и близкими, вводя традиционные для северян формы разговорной речи. Некоторые из них также вызвали критику архимандрита Поликарпа, и он настаивал на том, чтобы вернуться к каноническому варианту. В своей записке в комитет он писал: «Во истолковании 10 заповедей также исправить должно некоторые слова, как например в 1-й Зап. вместо познавать, признавать, во 2-й вместо есть, суть, в 3-й 3. вместо шипко грешно, весьма грешно»¹⁸⁷. В отношении переводов Евангелий вердикт цензора был суров: «...Евангелия от Матвея и Марка на вогульском и от Матвея на остяцком языках напечатаны быть не могут»¹⁸⁸. Вероятно, здесь были допущены совершенно непростительные, с точки зрения архимандрита, вольности.

В XIX в. активизировалась работа по распространению образования. Решение о преобразовании Кондинского мужского монастыря и создании при нем училища было принято еще 6 июня 1836 г., но деньги на его обустройство не поступали, так что епископ Тобольский реально смог заняться вопросами реорганизации только в 1844 г., когда монастырь был преобразован в миссионерский. Настоятелем и миссионером в Кондинский Троицкий миссионерский монастырь был назначен игумен Арсений – в прошлом иеромонах Воронежскаго первокласснаго Митрофанова Благовещенскаго монастыря. Согласно рапорту епископа Тобольскаго Владимира, новый настоятель «проезжая по тракту Кондинскаго отделения в каждом инородческом селении не упускал из виду случая внушать инородцам Благой цели Правительства просветить чрез обучение их детей обитаемый ими темный по понятиям и характеру их край, и разъясняя им что обучение и содержание детей будет на шет казны без возврата, везде однакож слышал самые неблагоприятные отзывы»¹⁸⁹.

Нежелание отдавать детей на обучение, по мнению игумена, происходило «из опасения, быть обращенными чрез обучение в крестьянский быт». Несмотря на слабость надежды добиться успехов, игумен все же продолжал убеждать хантов, при этом он заручился поддержкой и содействием заседателя Кондинскаго отделения Петра Костырки. Вероятно, именно вмешательство заседателя способствовало тому, что игумен в конце концов смог «склонить несколько инородческих семейств к добровольному согласию отдавать детей своих в училище» и набрать положенных по штату десять мальчиков для обучения. Согласно рапорту епископа Владимира, дети были взяты в монастырь. Методика обучения, использованная игуменом, описывалась им следующим образом: «он, игумен,

¹⁸⁷ РГИА. Ф. 807. Оп.1. Д.69. 1821 г. Л.1об.

¹⁸⁸ Там же.

¹⁸⁹ РГИА. Ф. 796. Оп. 125. Д. 1596. Л.1.

слегка начинает приобучать к русскому наречию вытверживанием употребительнейших слов и вместе пиша мелом на доске литеры, обучает их вытверживать и писать оные, дабы этим способом несколько ознакомить их с российской грамотою»¹⁹⁰.

Фактически монастырь не был готов к приему учеников, помещения были ветхими, такого, которое бы подошло для училища вообще не было, поэтому игумен Арсений назначил для училища одну из настоятельских келий, «которая экономическим образом исправлена и приведена в надлежащий порядок»¹⁹¹. О том, в каком плачевном состоянии находился монастырь ко времени открытия училища свидетельствует донесение настоятеля, процитированное епископом в рапорте Синоду: «...настоятель Кондинского Троицкого миссионерского монастыря и миссионер Игумен Арсений от 12 прошедшего сентября донес мне, что строения того монастыря совершенно все сгнили, крыши во всех корпусах текут и ни единого строения невозможно поддержать поправкою, даже в настоятельских келиях в передней комнате, потолок подперт столбами, иначе бы он рушим. Крыша на церкви весьма ветха, и пол в настоящей церкви до того опасен и ветх, что служения в оной никогда не бывает, а продолжается оное в пределах; окна церковные все требуют возобновления. Экономические вещи все ветхи и очень немногие способны употреблению, монастырской же суммы состоящей в билетах, тех вместе и в наличности слишком недостаточно»¹⁹².

Поселили воспитанников в настоятельских кельях, рядом с комнатой игумена «для удобнейшего его надзора». Специально для них были изготовлены кровати, тюфяки, подушки и простыни. Кроме того, ученикам выдали по три пары белья на каждого, «панковые халаты голубаго цвета, таковые же казакины и шаровары сераго цвета», специально были сшиты сапоги. Вместе с тем, игумен сообщал, что: «одеял же для постелей и фуражек по неимению в Кондинске, еще не сделано, а выписываются таковые из города Березова». В документе также сообщалось и о том, что: «для присмотра за детьми в свободное от занятий время, удовлетворение их детских потребностей во время обеда и ужина и для содержания их белья, одежды, обуви и занимаемых ими комнат, нанят им отставный казак Старков». Характеризуя помощь, оказанную заседателем Костырко, игумен писал: «... в набрании мальчиков и окопировке их весьма много содействовал выше упомянутый заседатель Костырка, благоразумными распоряжениями коего и советами, инородцы по любви, уважению и доверенности к нему как любимому их начальнику, — доведены до такой

¹⁹⁰ РГИА. Ф. 796. Оп. 125. Д. 1596. Л.1. – 1 об.

¹⁹¹ Там же.

¹⁹² Там же. Л. 9.

степени уверения в существенной пользе возложенного на него игумена Арсения поручения, что беспрепятственно уже отдавали детей своих для обучения в Кондинское училище»¹⁹³. Любопытно, что игумен Арсений сообщал епископу Тобольскому и о том, что он предлагал русским крестьянам также отдавать своих детей в школу. В своем рапорте игумен писал: «что он при набрании остяцких детей в училище, предлагал Кондинского селения крестьянам: не пожелают ли и они отдавать детей своих в оное для того, единственно, чтобы остяцкие дети находясь вместе с детьми русскими, от всегдашнего обращения с ними скорее могли приобыкнуть к русскому наречию, и некоторые из крестьян Кондинских изъявили ...свое желание, и даже многие из других селений просили его игумена о принятии детей их в означенное училище обязываясь содержать их сами»¹⁹⁴.

Епископ также внес вклад в дело организации училища, подготовив проект его устава. Он включал условия приема в училище, программу обучения, формы поощрения, дополнительного профессионального образования, финансирования и снабжения. Предусматривалось даже материальное поощрение родителей тех детей, которые успешно проходили курс обучения, в том числе освобождение от подушного и ясачного оклада на определенное количество лет¹⁹⁵. По мнению епископа Владимира, детей следовало обучать чтению и письму, арифметике и священной истории, церковному пению и различным ремеслам: садоводству, столярному, сапожному и портняжному. При этом епископ явно не рассчитывал на то, что все ученики выберут после окончания школы поприще священника. Наставникам следовало обращать особое внимание на тех, кто имел к этому склонность. Однако Синод, рассмотрев проект устава, подготовленного епископом Владимиром, посчитал необходимым напомнить ему, что он принимал уже решение об училище «для остяцких детей, в котором бы они обучались только Закону Божию и Русскому языку, чтобы со временем могли служить толмачами для миссионеров и помощниками в деле миссии по мере их успехов». Таким образом, взгляд Синода на задачи училища был, в отличие от проектов епископа Владимира, исключительно утилитарным и не шел дальше использования его в миссионерских целях¹⁹⁶.

Помимо попечения об училище, игумен Арсений продолжал и собственно миссионерскую деятельность. В 1845 г. он сообщил епископу Тобольскому о том, что находясь в Искарских юртах (в 900 верстах от монастыря), он «при помощи Божией окрестил пятерых остяцких детей, оставшихся до сем непросвященными св. крещением по отдаленности от

¹⁹³ См. РГИА. Ф. 796. Оп. 125. Д. 1596. Л. 2.

¹⁹⁴ Там же. Л. 2 об.

¹⁹⁵ Там же. Л. 3–4 об.

¹⁹⁶ Там же. Л. 7.

приходской церкви». Однако все попытки миссионера склонить хантов Сосвинской и Ляпинской волостей отдавать детей на обучение оказались тщетными. В донесении архиепископу игумен Арсений писал: «они совершенно от того отказались, говоря, что дети их если будут обучаться грамоте, отберутся от них»¹⁹⁷. Однако труды игумена Арсения по распространению школьного образования среди детей хантов не были тщетными, о чем он рапортовал архиепископу Владимиру, а тот, в свою очередь, непосредственно в Синод. В рапорте говорилось о том, что игумен Арсений при содействии кондинского заседателя Кожевникова смог убедить березовских хантов отдать детей для обучения грамоте и учредил три школы: при Белгородской Троицкой церкви на семь человек, при Сухоруконской Духосошестввенской и Малоатлымской Преображенской – на десять. Учителями при них согласились быть дьякон Василий Пономарев, священник Иван Пономарев и дьякон Дмитрий Попов¹⁹⁸. Синод одобрил начинание, однако на запрос использовать попечительские деньги на оплату учительского труда ответил отказом, поскольку они предназначены были для «обеспечения бедных духовных в их старости и сиротстве». Архиепископу Владимиру рекомендовалось найти «возможность вознаграждать из других денег»¹⁹⁹.

Значительную роль в организации школ для детей хантов сыграл протоиерей Иоанн Заборовский. Являясь благочинным церковью Березовского уезда, он совершал объезды с целью обозрения церковей. Во время такого объезда в 1842 г. протоиерей посетил хантыйские селения Ларьятской волости, где его предложение об открытии школы для детей хантов было поддержано. В своем отчете епископу Тобольскому о поездке он писал: «...в проезде чрез селения прихода Ларьятскаго села заметивши, что прихожане остяки против других подобных им и известных ему скромны характером и особенно привержены к Христианской вере». Протоиерей предложил хантам отдать детей для обучения грамоте, на что, по его словам, «они изъявили беспрекословно полное свое желание» и представили шесть мальчиков. Обучение было поручено начать местному дьячку Петру Вергунову в его доме, а надзор за учением и успехами – приходскому священнику Василию Вергунову, который должен был «стараться» об умножении учеников и ежемесячно предоставлять сведения о числе учащихся и их успехах²⁰⁰. Школа была немедленно создана, протоиерей получил признательность епископа и неустанно следил за ее успешным развитием. Из донесения епископа в Синод от 16 октября 1843 г. следовало,

¹⁹⁷ См. РГИА. Ф. 796. Оп. 126. Д. 585. Л. 1.

¹⁹⁸ Там же. Д. 169. Л. 1–1об.

¹⁹⁹ Там же. Л. 5.

²⁰⁰ РГИА. Ф. 797 Оп 15. Д. 35647. Л. 1об. – 2.

что, по сообщению протоиерея Заборовского: «из числа обучающихся в означенной школе детей некоторые выучили четырехсложные склады, а другие двухсложные»²⁰¹. Учитывая не очень успешный опыт некоторых других школ и краткость подотчетного периода, надо признать, что успехи были немалые. Более того, в донесении протоиерея Заборовского архиепископу сообщалось и о том, что появились новые кандидаты в ученики, что не могло не радовать, но и создавало дополнительные проблемы. Протоиерей писал: «...есть еще ввиду около одиннадцати человек остяцких мальчиков желающих учиться, но нет у них классических пособий притом в числе их есть и некоторые сироты, которых пропитывать во время учения некому. Но чтобы более приохотить к столь важному и полезному занятию отцов и детей и чтобы неимуществом и бедностию не отклонить их от учения, он протоиерей признает нужным ... вступивших учеников в школу довольствоваться от казны пищею и одеждою на правах военных кантанистов»²⁰². Заботу об обеспечении новых учеников учебными пособиями и их оплату протоиерей взял на себя: «на первый раз послал... Ларьятским священно и церковнослужителям 5 экземпляров букваря, для обучения остяцких детей грамоте»²⁰³.

Епископ предложил Тобольской консистории объявить протоиерею Заборовскому от своего имени «признательность и благоволение» «за ревностное действование его по предмету остяцких училищ»²⁰⁴. Кроме того, сам епископ купил на свои деньги 20 букварей и отправил ларьятским ученикам, а в Синод обратился с просьбой: «не дозволено ли будет от достаточных церквей вверенной ему епархии, занять на первый раз 1000 руб. ассигнациями для устройства особого училища для обучения остяцких детей и для оказания беднейшим из них хотя малейшего вспоможения в продолжении учения»²⁰⁵. Синод определил объявить епископу признательность за открытие школы для обучения детей хантов русской грамоте и помощь ей оказанную. Что касалось просьбы о выделении средств на содержание школы, то Синод предложил перевести детей, за обучение которых платить было некому, в училище Кондинского монастыря. В ответе епископу поручалось: «чтобы он не приступая к предполагаемому заимствованию для них достаточнейших церквей денег вошел в ближайшее соображение нельзя ли будет тех остяцких детей которые учатся уже в Ларьятской школе если пожелают учиться и не имеют средств содержать себя, перевести в миссионерский кондийский

²⁰¹ РГИА. Ф. 797 Оп 15. Д. 35647. Л. 3об.–4.

²⁰² Там же. Л. 4.

²⁰³ Там же.

²⁰⁴ Там же. Л. 4–4 об.

²⁰⁵ Там же. Л. 4.

монастырь... а в Ларьятской школе предоставить учиться одним тем детям остяков, которые имеют родителей или других родственников, дающих им нужное содержание»²⁰⁶. Решение Синода было доведено до сведения протоиерея Заборовского.

К чести протоиерея надо сказать, что он не только не принял смиренно решения Синода, но и продолжил борьбу за ларьятскую школу. Епископ в своем донесении Синоду в январе 1843 г. изложил аргументы протоиерея по пунктам: «1) что остяцких детей Ларьятского прихода, не имеющих средств содержать себя в Ларьятской школе и отстоящих от Кондинского монастыря расстоянием около полутора тысяч верст согласить на переведение в оный монастырь учиться совершенно невозможно, ибо не только дети, но даже и взрослые из инородцев по одной привязанности к своей родине ни за что не решатся переменить мест жительства на другие места самые превосходнейшие по своим достоинствам, а тем более на место отдаленное и мало для них известное, что перевод этот может послужить по глубокой необразованности инородцев только к отклонению от обучения детей их грамоте, а напротив этого, если со стороны правительства будут даны способы к содержанию мальчиков в школе то можно будет иметь их ныне же до 15 человек. Что инородцы лично ему протоиерею говорили, что «на что обучать грамоте детей, когда их у них хотят отбирать и увозить в чужие места», между тем обучающиеся ныне мальчики по испытанию его протоиерея читают твердо и правильно»²⁰⁷. Во время следующей инспекторской поездки в 1844 г. протоиерей сумел убедить хантов села Юганского отдать еще 11 мальчиков в школу, о чем сообщил епископу Тобольскому Владимиру, а тот, в свою очередь, подал очередной рапорт в Синод²⁰⁸. Священники сами находили решения многих вопросов, связанных с организацией школы. Комнату для обучения предоставил священник села Юганского Иоанн Тверитин в своем доме и принял на себя обязанность учителя. Протоиерей Заборовский передал школе одиннадцать букварей. Оба получили за это признательность от епископа Тобольского Владимира²⁰⁹.

Во время объезда церквей в 1844 г. протоиерей Иоанн Заборовский «усмотрел», что «...в селе Юганском поселянская школа состоит из 14 учащихся мальчиков 7 остяцких и 7 русских, учитель их местный священник Иоанн Тверитин занимается обучением как видно из успехов учеников рачительно». Он не только содержал школу у себя на квартире, но и «на свой же счет устроил в ней классические столы и скамьи, к этому еще безмездно

²⁰⁶ РГИА. Ф. 797. Оп. 15. Д. 35647. Л. 6–6 об.

²⁰⁷ Там же. Л. 8 об.

²⁰⁸ Там же. Л. 1 об.–2.

²⁰⁹ Там же. Л. 2.

содержит на свой кошт пять остяцких мальчиков, по бедному состоянию их отцов»²¹⁰. В том же рапорте протоиерей сообщил, что на примере юганской и ларьятской школ, проезжая в декабре 1844 г. через приходы Ваховский и Верхнелумпокольский, он «с помощью местных священноцерковнослужителей успел убедить прихожан их остяков на заведение школ и при их церквах. Прихожане остяки изъявляя ему свое желание, просили поимянно записать их мальчиков, которых они согласны отдать для обучения грамоте, а имянно: в Верхнелумпокольском 10 мальчиков, а в Ваховском одиннадцать». Содержать их всех у себя и обучать грамоте согласились верхнелумпокольский священник Вергунов и ваховский священник Александр Кайдалов с пономарем Василием Вергуновым²¹¹. Митрополит Тобольский Владимир объявил благодарность священникам и одновременно обратился в Синод с просьбой: «...не благоугодно ли будет наставникам тем сделать какое-либо малейшее пособие на содержание бедных остяцких детей»²¹². Рассмотрев прошение о школах, Синод приказал: «Признавая полезным и необходимым оказать возможное содействие Священноцерковнослужителям Тобольской епархии сел: Юганскаго, Ваховскаго и Верхнелумпокольскаго к поддержанию заводимых ими поселянских школ для обучения детей тамошних остяков, – в том уважении, что школы сии, если бы получили оне прочные начала, могли бы со временем иметь самое благотворительное влияние на нравственность и религиозное направление всего окрестнаго остяцкаго населения»²¹³.

Не имея в ведении своем свободных сумм, из которых можно было бы назначить просимое преосвященным епископом Тобольским Владимиром пособие, Синод предложил обратиться за финансовой поддержкой к генерал-губернатору Западной Сибири. На что тот не только ответил отказом за неимением свободных средств, но еще и сообщил, что, «хотя в этих школах обучается ныне несколько остяцких мальчиков, но инородцы, как доведено до его сведения, изъявляют неудовольствие, что священноцерковнослужители принуждают их отдавать в оные всех своих детей, между тем как они согласились обучать грамоте не более трех мальчиков из каждой волости»²¹⁴. На основании всех собранных сведений Синод приказал: «чтобы в заведенные священноцерковнослужителями в селах Ларьятском, Юганском, Ваховском и Верхнелумпокольском школы для остяцких детей были принимаемы только те из них, родители коих сами того желают, без малейшаго принуждения». Что же касается

²¹⁰ РГИА Ф. 796. Оп. 126. Д. 595. Л. 1.

²¹¹ Там же. Л. 1–1 об.

²¹² Там же. Л. 1 об.

²¹³ Там же. Л. 2–2 об.

²¹⁴ Там же. Л. 8–8 об.

пособия священникам на содержание бедных детей, то архиепископу было предложено рассмотреть вопрос о том... «не довольно ли в обучении остяцких детей ограничиться только Кондийским училищем и теми (школами – Е.Г.), которые могут быть учреждены для поселянских детей»²¹⁵.

За время своего существования Кондинский миссионерский монастырь сыграл заметную роль в распространении христианства в крае и грамотности среди крещеных хантов. Однако и в этом, как и многих других случаях, огромная роль принадлежала личности, стоявшей во главе какого-либо начинания. Спустя всего 40 лет после преобразования Кондинского монастыря в миссионерский, в 1884 г. Синод рассматривал вопрос о его закрытии и обращении монастырской церкви в обычную приходскую. В рапорте епископа Тобольского по этому поводу сообщалось следующее: «...по отзыву управляющего Кондинским монастырем, миссионерская деятельность сего монастыря (и ранее не плодотворная) совершенно прекратилась с 1879 г. за недостатком деятелей». Епархиальное начальство неоднократно (в 1872, 1873, 1874, 1878, 1880 и 1881 гг.) «входило по этому предмету с ходатайствами в Св. Синод, в Совет Православного миссионерского общества, сносились с епархиальными начальствами внутренних губерний России и, наконец, предлагало вдовым священникам своей епархии посвятить себя миссионерскому делу, но таковых желающих как из России, так и из своей епархии никого не оказалось». Кондинский монастырь, по словам епископа, «по малочисленности братии и по умственному развитию ея членов, не обладающих даже и средним образованием, и поведению их, давно уже не приносит пользы в деле озарения инородцев светом веры христианской. Удаленные от ближайшего надзора власти епархиальной, не занятые, да и не могущие заняться по малообразованности святым делом миссионерства, иноки сего монастыря бездеятельны, равнодушны к своему долгу и, при бездеятельности, естественно, склонны к некоторым неблагоприятным привычкам. По этому не видно, чтобы они влияли сколько-нибудь не только на образование язычников в христианство, но и на утверждение в духе христианства уже обращенных»²¹⁶. Скептицизм епископа в отношении монастыря разделяли и другие свидетели. Финский исследователь-филолог Аугуст Алквист, побывавший в 1877 г. в Кондинском монастыре и осмотревший училище, высказал свои сомнения по поводу вероятности того, что ученики смогут когда-либо стать миссионерами. В своем дневнике он записал: «В самом монастыре содержится школа, где полдюжины остяцких и самоедских детей учатся читать и писать по-русски, их обучают также счету и религиозной истории, при этом они привыкают к внешним обрядам культа.

²¹⁵ РГИА. Ф. 796. Оп. 126. Д. 595. Л. 8 об.–9 об.

²¹⁶ РГИА. Ф. 799. Оп. 13. Д. 841. Л. 3 об.–4 об.

Можно бы поддаться вере в то, что эти монастырские ученики или по крайней мере самые одаренные из них будут использованы для распространения и укрепления христианства среди своих земляков, ибо вследствие целенаправленного воспитания они будут годиться на это лучше, чем русские миссионеры, которым трудно изучить язык аборигенов; однако этого нет. Монастырь кажется стремится лишь к тому, чтобы денационализировать доверенных ему учеников и довольствуется привитием им вышеназванного небольшого объема знаний. После окончания курса воспитанник становится в лучшем случае вакцинатором, младшим писцом и т.п. Они отличаются исключительной песенностью, что вызывает удивление»²¹⁷. Исследователь имел основания говорить об этом, поскольку в его отряде были выпускники Кондинского училища. Один из них – Семен Морохов, уроженец с. Чемашево, бегло говорил и писал по-русски и работал младшим бухгалтером у крупного березовского рыбопромышленника²¹⁸. Другой выпускник – Михаил Лазарев – работал вакцинатором в с. Большой Атлым²¹⁹.

Однако, в 1880-х гг. училище, судя по всему, значительно сдало свои позиции в деле просвещения и явно оставляло желать лучшего. Епископ сообщал о нем в Синод: «самая школа хотя и существует издавна, но находится в жалком состоянии, нисколько не оправдывая надежды, на нее возложенной, и единственно потому, что нет лиц, могущих с ревностью и умением заниматься обучением детей. Ревизовавший в 1882 г. эту школу протоиерей Попов, в отчете своем, между прочим, донес, что в школе обучалось, по словам настоятеля, до 20 человек: 5 инородческих и 15 русских мальчиков, но после ваката, (от лат. vacation – каникулы – Е.Г.) судя по отзыву жителей села Кондинского, едва ли будет учиться кто-либо в этой школе. Недовольны все вообще русские и инородцы, что от продолжительного обучения в оной (4–5 лет) дети не умеют порядочно ни читать, ни писать, что и подтвердилось. Из числа 5 инородческих мальчиков, находившийся налицо при настоятеле и, вероятно, лучший, не ответил ни на один вопрос. Нельзя было добиться от него что-либо прочесть и пропеть. Таково состояние Кондинского монастыря, его миссии и школы». Надежды на увеличение, а тем более на улучшение состава братии Кондинского монастыря у епископа не было. Он с горечью писал: «...находясь на отдаленном Севере, среди неприветливой и пустынной местности с суровым климатом, Кондинский монастырь не может привлекать в недра свои желающих терпеть разнаго рода лишения и

²¹⁷ Алквист А. Среди хантов и манси. Путевые записи и этнографические заметки. Перевод с немецкого и публикация д-ра наук Н.В. Лукиной. – Томск, 1999. С. 124.

²¹⁸ Там же. С. 72, 86.

²¹⁹ Там же. С. 73.

выносить борьбу с природою. С этой стороны Кондинский монастырь страшил многих, тем более что миссионерам неизбежно приходится обращаться с инородцами, ведущими жизнь кочевую и грязную, а вследствие того зараженными большею частью болезнями. Все эти местные условия требуют особенного самоотвержения и нравственной твердости, но людей с таковыми свойствами в среде современного монашества не видится. Только надежда на сравнительно достаточное и безбедное существование среди неприветливого края может еще привлечь туда нужных людей из белаго духовенства, от которых можно было бы ожидать несомненной пользы для миссионерского дела»²²⁰. Не видя возможности оставить монастырь в прежнем состоянии, епископ Тобольский предлагал преобразовать его в приходскую церковь и объединить с Шеркальским приходом.

Однако пока дело рассматривалось в Синоде, поступило и иное соображение по поводу монастыря. Его внес на рассмотрение новый епископ Тобольский Авраамий. В его рапорте по поводу закрытия монастыря говорилось: «но вместо сего монастыря было бы весьма полезно для местного населения образовать женскую монашескую общину, с тем, чтобы впоследствии с увеличением средств общины открыть здесь женский Кондинский монастырь»²²¹.

Что касается собственно миссионерского дела, то епископ предлагал устроить дополнительно молитвенный дом «с помещением для миссионера в местечке Шуге» и часовню в Наре, «так как в этих местах, в разное время года, в значительных массах сосредотачиваются инородцы язычники»²²². В заключение епископ Авраамий отметил: «При таком направлении сего дела и монастырская молитвенная и трудолюбивая жизнь в Кондинской обители не угаснет и миссия получит большее усиление и распространение»²²³.

В результате Синод принял решение в мае 1891 г.: «Принимая во внимание, 1, что по удостоверению Тобольского епархиального начальства, Кондинский Святотроицкий мужской миссионерский монастырь, Березовского округа, пришел ныне в крайний упадок и запустение и миссионерская деятельность его среди местного инородческого населения совершенно прекратилась, по крайней затруднительности приискания благонадежных монахов в столь отдаленную и расположенную в холодном климате обитель, и 2, что совершенное упразднение этого монастыря, или обращение его в приписную к ближайшему приходскому храму церковь

²²⁰ РГИА. Ф. 799. Оп. 13. Д. 841. Л. 5–6.

²²¹ Там же. Л. 13.

²²² Там же. Л. 15 об.–16.

²²³ Там же. Л. 16 об.

не благоприятно отразится на нравственном настроении местного инородческого населения, привыкшего чтить эту обитель и собираться в нее для молитвы, а между тем ныне представляется полная возможность обратить этот монастырь в женскую общину, с подчинением оной Иоанно-Введенскому женскому монастырю, который выразил желание и имеет возможность не только поддержать общину, но и сделать ее лучшим просветительным центром для окружающего инородческого населения, – Святейший Синод согласно с заключением хозяйственного Управления определяет 1, Кондинской Святотроицкий мужской монастырь, Тобольской епархии, обратить в женскую общину с подчинением ея Иоанно-Введенскому женскому монастырю, Тобольской же епархии»²²⁴. В дальнейшем делом просвещения учеников Кондинского училища занимались уже сестры женской общины.

Другим центром развития школьного образования среди народов Сибири являлся Обдорск. В 1846 г. по инициативе священника-миссионера Петра Попова здесь была создана русско-туземная школа. Она помещалась в доме самого священника П. Попова, знавшего язык хантов, и содержалась за его счет. Обучение, по своему характеру, было церковным. В 1852 г. школа была передана в ведение духовной миссии, которая ставила цель подготовить «туземных христианизаторов» и с их помощью привлечь хантов к православию. Однако желающих отдать детей в школу не нашлось. С целью приобщения аборигенов к христианству с детства, миссионеры, разъезжая по юртам, пытались уговорить хантов отдавать детей в Обдорскую миссионерскую школу, но лишь в исключительно редких случаях и с большим трудом удавалось привлечь в школу сирот. По данным миссионеров, в обдорской школе в разные годы училось от 4 до 30 человек. Решение проблемы привлечения детей хантов и ненцев в школу Петр Попов связывал с созданием в Обдорске училища с государственным обеспечением учащихся жильем и питанием. Однако несмотря на неоднократные обращения священника к Березовскому военно-окружному начальнику, и в 1863 г. такого училища создано не было. Об идее организации училища вспомнили в 1897 г. Был разработан ряд мер во усилению воздействия на духовный мир аборигенов, в том числе в Обдорске была открыта школа с общежитием для 15 «инородческих» детей – прообраз будущих интернатов, но и на этот раз набрать учеников не удалось²²⁵.

Священник Петр Попов внес значительный вклад в развитие письменности народов Сибири. Им, в частности, был создан остяко-самоедско-русский словарь, редактированием которого, согласно записям

²²⁴ РГИА. Ф. 799. Оп. 13. Д. 841. Л. 32–32 об.

²²⁵ См. Дунин-Горкавич А.А. О деятельности Обдорской духовной миссии // Нужды Тобольского Севера и меры для их удовлетворения. Шадринск, 1994. С. 66.

в путевом журнале, он занимался с марта до июня 1868 г.²²⁶ Каждый раз, посещая жилища хантов, Петр Попов старался убедить их отдавать своих детей в школу. Однако редко кто соглашался, и даже в этих случаях священник вынужден был с горечью признавать, желание обучать грамоте детей было «все же неискреннее»²²⁷. Священники, работавшие непосредственно с хантами, были глубоко убеждены в необходимости распространения грамотности для укрепления христианства и старались уговорить хантов отдавать детей на обучение. Священник Александр Тверитин, например, записал в своем путевом журнале при объезде прихода в августе 1867 г.: «Грамотность же в деле просвещения инородцев – самое первое и необходимое условие; они до тех пор будут в грубом и невежественном состоянии и никогда не продвинутся вперед, пока дети их не будут грамотны»²²⁸. Закат Обдорской миссии пришелся на начало 1880-х. Посетивший ее бывший активный член Петр Попов, ставший к этому времени протоиереем, с глубокой скорбью записал в путевом журнале: «...миссию Обдорскую нашел в полном состоянии разложения»²²⁹. В начале XX в. миссия все еще продолжала уделять большое внимание школьному делу, созданию на хантыйском языке учебной литературы и переводам церковных книг. В 1900 г., наконец, была издана «Емынг ястопса» – Священная история на хантыйском, а в 1903 г. – «Предначинательные молитвы». Параллельно с переводами священник Егоров, имевший учительское образование, работал над созданием учебной литературы. Им был подготовлен и издан букварь для обучения детей хантов. Родной язык учащихся продолжал привлекаться в школьном образовании вплоть до 1905 г., позднее от системы Н.И. Ильминского отказались, и образование было полностью переведено на русский. Миссионеры больше уже не делали попыток введения обучения на родном языке не только из-за отсутствия учебников и малого количества учеников, но и потому, что русское правительство начало открыто проводить политику русификации.

VI.4. Эпоха атеизма

Основы политики Советского правительства в отношении религиозных традиций народов Сибири строились на идеях, высказанных основоположниками марксизма. Ф. Энгельс, рассматривая религию как фантастическое отражение реальности, созданное человеком, однако не учитывал того факта, что религия в свою очередь оказывала серьезное влияние на

²²⁶ См. ГУГАТОТ. Ф. 156. Оп. 26. Д. 431. Л. 24; Путевые журналы миссионеров... С. 77.

²²⁷ Там же. Л. 26 об. 27; Путевые журналы миссионеров... С. 79.

²²⁸ Там же. Л. 37 об.; Путевые журналы миссионеров... С. 9.

²²⁹ Там же. Д. 864. Л. 52; Путевые журналы миссионеров... С. 203.

жизнь человека. Поэтому основной акцент в преодолении религиозного мировоззрения ставился на изменении образа жизни людей. В.И. Ленин, взгляды и высказывания которого более чем на полстолетия определили направление политики в отношении религиозных традиций народов, считал, что борьба с религией через просвещение народа и пропаганду атеизма должна ускорить процесс отмирания религии²³⁰. В целом же официально провозглашенная линия правительства совпадала с демократическим принципом свободы совести. В этом русле был принят Декрет о свободе совести, церковных и религиозных обществах, который сформулировал отношение Советского государства к религиозным традициям. Декрет провозглашал свободу вероисповедания, религиозной и антирелигиозной агитации²³¹. Однако на практике, по мере усиления авторитарных тенденций во властных структурах, отношение к религиозным традициям складывалось отличное от провозглашенного в Декрете. Государство не собиралось мириться с существованием на своей территории инакомыслия, поэтому борьба с религиозными традициями стала одной из его важнейших задач. Религиозные традиции хантов рассматривались как «религиозные пережитки» и тормоз развития. В отношении религиозных традиций народов Сибири, и хантов в том числе, утвердился термин «шаманизм». Религиозные традиции рассматривались именно как идеология, а с ней, как с чуждой, уже необходимо было вести непримиримую борьбу. В качестве основного объекта борьбы были выбраны шаманы. Являясь религиозными лидерами, они зачастую выступали против мероприятий Советской власти, поэтому были не без основания отнесены к контрреволюционным элементам. Таким образом, система религиозных традиций хантов стала рассматриваться именно как шаманизм, а он, в свою очередь, в 1930-е гг. классифицировался как идеология. Например, в программной работе, посвященной шаманизму, сотрудник журнала «Советский Север» И.М. Суслов отмечал, что шаманство «как всякая религия закрепляет и освящает кабалу и эксплуатацию», это «явление сугубо реакционного порядка», играющее «контрреволюционную политическую роль», «является и будет являться тормозом социалистического строительства», а потому «борьба с шаманством является частью самого социалистического строительства»²³². Более того, автор предложил и программу борьбы с шаманизмом. Его статья «Шаманство и борьба с ним» была адресована партийному, советскому и хозяйственно-производственному активу Севера и являлась руководством к действию. Прежде всего, автор указывал на необходимость

²³⁰ См. О религии и церкви. Сборник высказываний классиков марксизма-ленинизма, документов КПСС и Советского государства. М., 1977. С. 13–14.

²³¹ См. Декреты Советской власти. Т. 1. М., 1957. С. 373.

²³² Суслов И.М. Шаманство и борьба с ним // Советский Север, 1931. №3–4. С. 126–128.

«продолжить всестороннее изучение шаманства, изучать все опыты борьбы с ним на практике и на основе этого изыскивать новые, более конкретные и действительные методы антирелигиозной борьбы на Севере»²³³. Кроме того, будучи хорошо знакомым с ситуацией на Севере И.М. Суслов считал, что «из методов борьбы с шаманством должен быть совершенно изгнан нелепый и вредный административный нажим, который создает только внешний эффект, но никаких полезных результатов не дает». По его мнению, в первую очередь необходимо было разоблачение политической и классовой роли шаманства, того, какой вред оно наносит развитию народного хозяйства²³⁴. Организация антирелигиозной борьбы на Севере должна была проводиться членами северных ячеек Союза безбожников, а те, в свою очередь, должны были проводить предварительную длительную и глубокую подготовительную работу. В отношении шаманов, по мнению И.М. Суслова, Союз воинствующих безбожников должен был «беспощадно разоблачать их антисоветскую контрреволюционную работу, которую они ведут, прикрываясь шаманством и опираясь на него, и тем самым помочь Советской власти поступить с ними, как с врагами революции»²³⁵. В качестве практических задач по борьбе с шаманством автор предлагал членам Союза воинствующих безбожников агитировать население прекратить посвящать божествам оленей и приносить их в жертву, отказаться от посещений священных мест, отказаться от присутствия при шаманских сеансах, не изготавливать предметов культа²³⁶. В обязанность бюро ячейки СВБ входил постоянный персональный учет всех шаманов по категориям с целью изучения активности шаманов. Активисты СВБ должны были проводить беседы, выпускать стенгазеты, организовывать сбор антирелигиозных рисунков и карикатур, сделанных самими «туземцами»²³⁷. Особое внимание в антирелигиозной борьбе придавалось образованию. По мнению И.М. Суслова, «воспитание... должно быть антирелигиозным, антишаманским в разрезе методов, испытанных и оправданных воинствующими безбожниками». В школьные программы предлагалось внести «антирелигиозные и антишаманские моменты», устраивать «уголки юных безбожников», проводить антирелигиозные вечера, готовить «антишаманские стенгазеты» «с соответственными карикатурами из области шаманства, сделанными самими туземцами», организовывать при школах ячейки юных безбожников²³⁸.

²³³ Суслов И.М. Шаманство и борьба с ним // Советский Север, 1931. №3–4. С. 132.

²³⁴ Там же.

²³⁵ Там же. С. 136.

²³⁶ Там же. С. 142.

²³⁷ Суслов И.М. Шаманство и борьба с ним // Советский Север, 1931. №3–4. С. 143.

²³⁸ Там же. С. 148–149.

Такой взгляд на религиозные традиции народов Севера, а вместе с ними и на религиозные традиции хантов, продолжал сохраняться и в дальнейшем. В частности, в 1960–70 гг. исследователь преобразований на Севере В.Н. Увачан в работе «Путь народов Севера к социализму» дал определение шаманизма, мало чем отличавшееся от политических ярлыков 1930-х гг. Согласно его определению, «шаманизм был идеологией, враждебной трудящимся массам, идеологией эксплуататоров, выраставших в недрах первобытного общества»²³⁹. Учитывая такой взгляд на религиозные традиции и общее направление политики в области идеологии, понятно, что религиозные традиции хантов оказались под ударом.

Правительство целенаправленно и методично проводило политику разрушения религиозных традиций и преследования шаманов, применяя меры политической изоляции, экономического, социального и психологического давления.

Антирелигиозная политика Советского государства была направлена, прежде всего, против служителей культа, к которым с полным правом были отнесены и шаманы. Согласно Конституции РСФСР, принятой Пятым Всероссийским съездом Советов 10 июля 1918 г., служители религиозных культов не имели права избирать или быть избранными в представительные органы власти²⁴⁰. Причем, инструкция ВЦИК «О выборах городских и сельских Советов», направленная в окружные и районные избирательные комиссии накануне выборов 1926 г., уточняла, что служители культа, в том числе и шаманы, лишались избирательных прав вне зависимости от того, получали ли они за исполнение этих обязанностей вознаграждение или нет²⁴¹. Таким образом, главным фактором дискриминации становилась не классовая принадлежность (поскольку именно получение вознаграждения за исполнение культовых действий рассматривалось как эксплуатация), а именно культовые действия как таковые. Политических прав лишился не только сам шаман, но и члены его семьи. Эти законы активно применялись при проведении выборов. Например, в 1928 г. в Казымском райтудисполкоме Березовского района Тобольского округа четверо граждан из представителей местного (преимущественно хантыйского) населения были лишены избирательных прав, четверо на основании того, что они являлись шаманами. При этом не помогли и попытки их соплеменников защитить права шаманов на основании того, что они не брали за свои услуги денег. Инструкция ВЦИК, разработанная в 1926 г., давала возможность преодолеть это «препятствие». Так что, после необходимых разъяснений избирательной

²³⁹ См. Увачан В.Н. Путь народов Севера к социализму. М., 1971. С. 66.

²⁴⁰ См. Сборник законов СССР и указов Президиума Верховного Совета СССР. Т. 1. М., 1968. С. 58.

²⁴¹ См. ГАСО Ф. р-88. Оп. 9. Д. 79. Л. 164.

комиссии, ханты вынуждены были согласиться с ее доводами и тем, что шаманов лишили права голоса «правильно»²⁴². Несколько хантов Большелярятских юрт были также лишены избирательных прав и в начале 1930-х гг. числились «лишенцами». В документах ОГПУ упоминалось имя только одного из них – Прасина Федора Павловича. Помимо него органами ОГПУ в шаманы были причислены в 1932 г. (и следовательно лишены избирательных прав) кочевавший по Ларьятской тундре Кунин Ефим Иванович, известный также как Шата или Шатин, казымские ханты Николай (Николка) Неттин и Василий (Васька) Сорум, арестованные и отбывавшие заключение, но сумевшие сбежать – Сорум из Тобольской тюрьмы в 1927 г., а Неттин из Березовского «дома заключения» в 1931 г. Сам Кунин Е.И. также был арестован органами ОГПУ в феврале 1933 г. и содержался в заключении до передачи дела на рассмотрение «тройки»²⁴³. Уже 5 апреля 1933 г. бюро Остяко-Вогульского окружкома ВКП(б) одобрило меры окружного отдела ОГПУ «по изъятию Шатина (Кунина Е.И. – Е.Г.) из тундры. Он подлежал высылке из округа, а его олени – конфискации и передаче бедноте бесплатно. Еще при аресте у Кунина было изъято золотой валюты на сумму 8235 р.»²⁴⁴ В сентябре 1934 г. по указанию окружкома партии и окрисполкома состоялась массовая акция по лишению избирательных прав. В результате в Полновацком Совете Березовского района в числе лишенных права голоса оказались шаманы Константин Гришкин, Николай Хажимов и Иван Федотов²⁴⁵.

Тем не менее, население и сами шаманы не всегда легко соглашались на лишение их избирательных прав и подавали ходатайства о восстановлении в избирательных правах. Например, на заседании Березовского РИКа Тобольского округа ходатайства, поданные шаманами, рассматривались 24 марта 1931 г. При этом пять из них было удовлетворено, а остальные отклонены на основании того, что податели якобы продолжали заниматься шаманством, или были дополнительно обвинены в том, что являлись кулаками²⁴⁶. Аналогичные прошения рассматривались в то же время и на заседании президиума Сургутского РИКа. Одно из них было сразу же отклонено, поскольку проситель продолжал заниматься шаманством, другое было передано на дополнительное рассмотрение²⁴⁷. Спустя два года на

²⁴² ГУГАТОТ. Ф. 690. Оп. 1. Д. 95. Л. 363 об.

²⁴³ Судьбы народов Обь-Иртышского Севера... №90. С. 199–202.

²⁴⁴ Там же. №90. С. 202; 305.

²⁴⁵ См. Прибыльский Ю.П., Загороднюк Н.И. Противники и жертвы тоталитарного режима // Обские угры. Материалы II Сибирского симпозиума «Культурное наследие народов Западной Сибири» (12–16 декабря 1999 г., г. Тобольск). Тобольск–Омск, 1999. С. 163.

²⁴⁶ См. ГАСО. Ф. Р-88. Оп.5. Д.25. Л.104–106.

²⁴⁷ Там же. Л.151, 157.

заседании секретариата Уралобкома ВКП(б) 23 марта 1933 г. обсуждались результаты перевыборов в сельсоветы. При этом в докладе Остяко-Вогульского окружкома партии сообщалось, что «кулаки и шаманы собирали подписи бедняков и середняков туземцев о восстановлении их права голоса, рекомендовали себя в сельсоветы (Аган, Казым и др.)»²⁴⁸.

Дискриминационные меры в области политики усиливались и социальными, поскольку лишённые избирательных прав не имели возможности занимать официальные должности. Кроме того, утратившие право голоса лишались и права учиться в средних специальных и высших учебных заведениях. Первоначально эта мера не имела особого практического значения, однако, по мере развития системы образования, она постепенно стала приобретать смысл. Уже в 1927 г. Тобольский окружной исполком проводил набор коренных жителей Севера в высшие учебные заведения. Рассматривая вопрос о том, кого именно следовало направлять для учебы, исполком подготовил специальное предписание. В процессе его подготовки участники совещания отметили сильную тягу шаманов к учебе и, в силу этого, необходимость рассмотреть целесообразность их направления для дальнейшего обучения. Однако решение должна была принимать специальная комиссия в каждом отдельном случае, поскольку, как предполагали участники совещания, от просвещения шаманов можно было ожидать различные последствия. Используя свое влияние и полученные знания, они могли, с одной стороны – успешно нести культуру в массы, с другой – направить эти знания (например, в области физико-химических наук) для усиления своего «шаманского авторитета»²⁴⁹. В результате было решено, что при наборе для продолжения обучения представителей народов Севера требовалось проявлять «осторожность при определении целесообразности командирования для учебы шаманов (служителей культа), стремление которых учиться бывает обычно велико»²⁵⁰.

Лишённые избирательных прав граждане не были включены в централизованную систему снабжения продуктами первой необходимости, не могли быть приняты в колхозы, сельскохозяйственные кооперативы, промысловые и потребительские общества²⁵¹. Такое положение сохранялось до принятия новой Конституции в 1936 г., провозгласившей всеобщее избирательное право. Шаманы, даже при условии их активной

²⁴⁸ Судьбы народов Обь-Иртышского Севера... №92. С. 205.

²⁴⁹ ГУГАТОТ. Ф. 695. Оп. 1. Д. 90. Л. 66–67; Коляденкова А. В. Политика Советского государства в отношении этнических религий малочисленных народов Севера (хантов, манси, ненцев) в 20–30-е гг. XX в. Дисс. магистра исторических наук. Екатеринбург, 1999. С. 45.

²⁵⁰ ГУГАТОТ. Ф. 695. Оп. 1. Д. 24. Л. 6.

²⁵¹ См. Социальный портрет лишенца (на материалах Урала). Сборник документов. Екатеринбург, 1996. С. 6–7.

поддержки и участия в проведении мероприятий партии и правительства, не могли стать членами РКП(б), более того, членство в партии (а это автоматически означало возможность реального участия в принятии наиболее важных решений как политического, так и социально-экономического плана) было закрыто и для большинства рядовых верующих, согласно постановлению Пленума ЦК РКП(б), принятому в августе 1921 г.

Помимо того, что религиозность являлась предметом политической, социальной и экономической дискриминации, она зачастую преследовалась и уголовным правом. Согласно Уголовному кодексу РСФСР, принятому в ноябре 1926 г. и действовавшему до 1961 г., к уголовной ответственности могли быть привлечены граждане за «совершение обманных действий, с целью возбуждения суеверия в массах населения для извлечения таким путем какой-либо выгоды» по статье 123 УК; за «присвоение себе религиозными или церковными органами административных, судебных или иных публично-правовых функций и прав юридических лиц» по статье 126 УК; за «умышленное истребление или повреждение имущества, принадлежащего частным лицам» по статье 175; за «занятие врачеванием лицами, не имеющими надлежащего удостоверения медицинского образования» по статье 180 УК; за «принудительное взимание сборов на религиозно-бытовые цели с явным использованием зависимости плательщиков, проистекающей из отношений родового быта» по статье 204²⁵².

Шаманская практика, включавшая камлания, сеансы целительства и обнаружение исчезнувших предметов, ежегодные объезды для сбора приношений для наиболее чтимых божеств, сами общественные жертвоприношения могли рассматриваться на основании кодекса уголовно наказуемыми действиями. О том, насколько шаманы оказывались уязвимы для обвинений по указанным статьям Уголовного кодекса свидетельствует протокол совещания комиссии по борьбе с преступностью при помощнике прокурора в Березовском районе Тобольского округа Котукове, состоявшегося 29 июня 1926 г. Заслушав доклад заместителя председателя РИКа Филиппова о бытовых преступлениях среди населения Березовского района, совещание постановило «отнести к бытовым преступлениям инородцев, не считающихся по ихнему обычаю преступлениями, явления:

4) Принуждение малолетних и несовершеннолетних к выполнению религиозных обрядов (жертвоприношение шаману).

Объяснение: Во время какого-либо праздника или торжества приносятся жертвы шаману (главный бог), на котором по ихнему обычаю необходимо участие всех. Если какой-либо молодой человек отказывается от такого жертвоприношения, то его заставляют пойти под палкой и разными угрозами».

²⁵² См. УК РСФСР. Официальный текст с изменениями на 1 августа 1948 г. М., 1948. С. 68–69, 86, 88, 107.

5) Лечение шаманом вообще, в частности женщин в темном месте.

Объяснение: Если кто-либо заболевает, то обязательно идут к шаману, который начинает лечить разными способами. Но если заболит женщина или девушка, то лечение происходит в темном месте. К больной приводят шамана, который заставляет завешивать всю «чуму» (ихняя изба) оленьими шкурами, малицами и т.д., чтобы нигде не светило. Дальше шаман предупреждает больную, чтобы она не кричала, когда придет «черт» (иное выражение). После этого шаман делает с больной половое сношение, присутствующие в этой темной чуме ничего не видят и подозревают, слушают, вполне убежденные, что шаман ее «лечит». Все изложенные явления проверены и обоснованы на фактах»²⁵³.

Учитывая тот факт, что шаманы традиционно обладали высоким религиозным авторитетом, который в условиях смены власти особенно возрос, они зачастую являлись выразителями и защитниками интересов соплеменников, что зачастую не совпадало с интересами Советской власти. В результате, действия шаманов легко попадали под статьи 58–10 («Пропаганда или агитация, содержащая призыв к свержению, подрыву или ослаблению Советской власти») и 59–7 («Пропаганда или агитация, направленная к возбуждению национальной или религиозной вражды или розни»)²⁵⁴. Так уголовное дело было возбуждено против шамана с р. Юган Савелия Рыскина. Учитывая то, что он был инвалидом, уголовное дело не получило развития, а самого С. Рыскина отпустили, потребовав лишь прекратить «антигосударственную деятельность»²⁵⁵. Таким образом, религиозные традиции хантов на основании Уголовного кодекса оказывались уголовно наказуемыми действиями.

Помимо дискриминационных и репрессивных мер, в соответствии со взглядами В.И. Ленина на необходимость вести широкую пропагандистскую кампанию, уже программа РКП(б), принятая на Восьмом съезде партии 18 марта 1919 г., предусматривала организацию широкой научно-просветительской и антирелигиозной пропаганды²⁵⁶. Поскольку господствующая идеология рассматривала религию как надстроечное явление и результат заблуждения, то верующие, согласно представлениям партийных деятелей, должны были «освободиться от религиозных предрассудков путем организации самой широкой научно-просветительской и

²⁵³ ГУГАТОТ. Ф. 200. Оп. 1. Д. 71. Л. 21–21об.

²⁵⁴ См. УК РСФСР. Официальный текст с изменениями на 1 августа 1948 г. М. 1948. С. 31, 38.

²⁵⁵ См. Бахлыков П.С. Юганские ханты: история, быт и культура: Краткое историческое повествование о ханты Сургутского района. – Тюмень, 1996. С. 132.

²⁵⁶ См. КПСС в резолюциях Т. 2. М., 1983. С. 83.

антирелигиозной пропаганды»²⁵⁷. В рамках этой работы предусматривался массовый выпуск литературы антирелигиозного характера, проведение научно-просветительских лекций. Решением XII съезда РКП(б) в апреле 1923 г. предусматривались меры по решению задач в области антирелигиозной агитации и пропаганды. В частности, в одном из постановлений говорилось, что «Одной из основных и насущных задач нашей партии в области антирелигиозной пропаганды является издание соответствующей литературы как научно-популярной, так и литературы, серьезно освещающей историю и происхождение религии». При этом учитывалась и аудитория (в основе своей мало- или вовсе неграмотная), к которой адресовалась подобная литература. Поэтому, особое внимание следовало уделять подготовке изданий в форме брошюр и листовок, удобных по форме и доступных по содержанию²⁵⁸. Кроме того, было предложено организовать более широкую антирелигиозную работу среди национальных меньшинств, для чего должны были быть организованы специальные кружки по антирелигиозной пропаганде из коммунистов – представителей национальных меньшинств и издана специальная литература им в помощь²⁵⁹. Важным инструментом в осуществлении антирелигиозной политики партии и государства стало образование в 1925 г. антирелигиозной общественной организации «Союза безбожников». В компетенции Союза была организация антирелигиозных мероприятий на местах, которые проводились членами местных низовых ячеек. Вопросами антирелигиозной пропаганды среди народов Урала и Сибири занимались Тобольский и Свердловский Союзы безбожников. Для подготовки специальной литературы Союз безбожников имел свое издательство, выпускавшее книги, брошюры, газету «Безбожник», журналы «Безбожник у станка» и «Антирелигиозник». Поворот государства в сторону тоталитарного управления и использования жестких мер в проведении политики в 1929 г. отразился в изменении названия этой организации. На Втором съезде Союза к его названию был добавлен эпитет «воинствующих». В обращении съезда к трудящимся в частности говорилось: «...Мы должны показать контрреволюционную сущность религии, религиозных организаций в СССР, которые поддерживали в свое время власть помещиков, капиталистов, которые в начале революции открыто примкнули к контрреволюционным организациям, которые и теперь, в период социалистического строительства борются против социалистического переустройства, собирая вокруг

²⁵⁷ Русская православная церковь в советское время (1917–1991). Материалы и документы по истории отношений между государством и церковью / сост. Г. Штриккер. Кн. 1. М., 1995. С. 311–312.

²⁵⁸ КПСС в резолюциях Т. 3. С. 115.

²⁵⁹ См. КПСС в резолюциях Т. 3. С. 113.

себя все антисоветские кулацко-непманские элементы»²⁶⁰. Союз воинствующих безбожников провозгласил своим девизом лозунг «Борьба с религией – борьба за социализм»²⁶¹. С этого времени началось ужесточение борьбы с религией, она приобрела активный и массовый характер. В 1929 г. Тобольский окружной совет Союза воинствующих безбожников разработал «Программу антирелигиозной работы среди туземного населения Тобольского Севера». Первоочередное место в этой программе отводилось полной перестройке хозяйственного и бытового уклада народов Севера, организации рыболовного и охотничьего промыслов в форме артелей и колхозов; замене религиозных туземных праздников революционными производственными; вовлечению женщин в советскую общественную работу; ликвидации неграмотности и организации массовой антирелигиозной пропаганды»²⁶². Важным событием на съезде было принятие резолюции, которая предполагала перенесение основной тяжести в борьбе с религией на школу. Она должна была превратиться из нерелигиозной организации в воинственно-антирелигиозную, что, конечно, противоречило Конституции, но зато шло в русле решений партии в отношении религий. Как бы то ни было, учителя должны были стать пропагандистами атеизма, а верующие педагоги должны были быть отстранены от учебного процесса²⁶³. Таким образом, реальное наступление на религиозные традиции народов Сибири, в том числе и хантов, началось с конца 1920-х гг., времени провозглашения политики развернутого строительства социализма.

Надо отметить, что не все работавшие на Севере партийные деятели разделяли точку зрения о первоочередности борьбы с религиозными традициями и методами ее проведения. Многие, столкнувшиеся с реалиями северной жизни, считали, что гораздо важнее внедрение и развитие системы медицинской помощи²⁶⁴. Более того, сотрудники научно-исследовательского санитарного отряда, посланного в 1926 г. работать на территории Казымского тузсовета Березовского района, пришли к выводу, что репрессивные методы борьбы с религией и словесная агитация являлись неэффективными. В качестве мер, способных привести к ослаблению влияния шаманов, предлагалось создать медпункт с медработником, способным оказывать помощь жителям района²⁶⁵.

²⁶⁰ Обращение II Всесоюзного съезда СВБ // Антирелигиозник. 1929. №7. С. 3.

²⁶¹ Там же. С. 5.

²⁶² ГУГАТОТ. Ф.709. Оп.1. Д.5. Л. 66–67.

²⁶³ См. Поспеловский Д. Православная церковь в истории Руси, России и СССР. М., 1996. С. 278.

²⁶⁴ ГУГАТОТ. Ф. 695. Оп.1. Д. 83. Л.7; Коляденкова А. В. Политика Советского государства... С. 42.

²⁶⁵ Там же. Д.76. Л.13.

Тем не менее, официальная линия партии предусматривала бескомпромиссную борьбу с религиозными традициями и их активными защитниками – шаманами. Прежде всего, в задачи районных партийных и советских органов входил учет всех практикующих шаманов. В плане работ по советскому строительству среди хантов Казымско-Амнинского района на 1931 г. говорилось, что необходимо не только учитывать всех, кто занимается шаманством, но также и тех, кто по каким-либо причинам оставил это занятие. Учету подлежали и ханты, имевшие склонность к шаманству. Районные органы должны были также выявлять все случаи камланий и устанавливать, какое вознаграждение получал шаман²⁶⁶.

Позднее, в 1932 г. Союз воинствующих безбожников (СВБ) провозгласил вторую пятилетку – пятилеткой уничтожения религии. Решения Союза в этом отношении даже несколько опережали выработку мероприятий партии в области религии. Лишь спустя два года на XVII съезде ВКП(б) была высказана мысль о том, что «выкорчевать и преодолеть все пережитки в экономике и сознании людей нельзя без того, чтобы не выкорчевать из сознания людей религиозную идеологию»²⁶⁷. Для реализации этих целей повсеместно инициировалось создание низовых организаций СВБ. Так, при Пимском туземном Совете была создана местная ячейка союза воинствующих безбожников в декабре 1933 г.²⁶⁸

Важную роль в борьбе с религиозными традициями народов Севера и шаманами приобретали методы дискредитации. О необходимости их использования упоминалось уже в Уральской областной радиогазете в 1930 г. В частности, 14 апреля 1930 г. газета сообщала о «необходимости разоблачения и подрыва влияния шаманов»²⁶⁹. Это мнение подтверждалось и в письме-телеграмме, направленном Пленуму ЦК Севера 27 апреля 1930 г. В нем активисты Северного радио сообщали о том, что «необходим открытый напор на шаманов», требовали дискредитировать их, лишиться избирательных прав²⁷⁰. В начале 1930-х гг. был создан журнал «Советский Север», являвшийся органом Комитета Севера при ВЦИК. Значительное место на его страницах уделялось проведению антирелигиозной работы. В печати складывался одиозный образ шамана – классового врага, вредителя, обманщика и шарлатана. Шаманов наделяли всем комплексом низменных черт – властолюбием, аморальностью, жадностью и хитростью.

²⁶⁶ ГУГАТОТ. Ф. 695. Оп. 1. Д. 173. Л.59.

²⁶⁷ XVII съезд ВКП(б): стенографический отчет. М., 1934. С. 670.

²⁶⁸ Судьбы народов Обь-Иртышского Севера... №95. С. 213–215.

²⁶⁹ ГУГАТОТ. Ф. 695. Оп. 1. Д. 154. Л. 320.

²⁷⁰ Там же. Д. 26. Л.119.

Важным и, пожалуй, новым методом борьбы с религиозными традициями хантов стало вовлечение властями самих хантов в работу по дискредитации шаманства. В частности, ханты Тайлакова обратилась в 1929 г. к участницам межрайонной «конференции туземок», состоявшейся в Березове, с призывом «не верить в шайтанов и праздник медведя, не подчиняться дурману религии, а лучше праздновать советские революционные праздники»²⁷¹. Представители печати даже создавали своеобразную мифологию, адаптируя сюжеты традиционной для всей страны «Ленинианы» к условиям Севера. Так, в одном из выпусков «Северной радиогазеты» задачи революции и построения Советской власти на Севере разъяснялись следующим образом: «...тогда впереди всех шел на царя большой человек – Ленин, он вел бедняков, а потом учил, как нужно новый порядок поставить, чтобы беднякам было хорошо. Он велел перед смертью...бороться с шаманами, потому что они тоже обманывают и напрасно пугают бедняков своими духами, шайтанами, чертями. Ни бога, ни духов, ни чертей на земле нет – ими обманывают худые люди»²⁷².

Там, где население и шаманы оказывали сопротивление и поднимали восстания против мероприятий Советской власти, применялись меры прямого преследования и репрессий. Начало 1930-х гг. знаменовалось антисоветскими выступлениями, в которых самое активное участие приняли шаманы. Одним из наиболее значительных было Казымское восстание. Оно было ответом хантов на мероприятия Советской власти по ограничению политических и экономических прав зажиточных слоев населения, привлечению хантов к строительству и обеспечению культбазы, насильственному направлению детей в школу-интернат при культбазе, промышленному освоению бассейна священного озера Нумто. Переговоры, предпринятые властями, не давали результатов, действия же сотрудников, направленных для урегулирования конфликта, привели к его катализации и убийству представителей Советской власти восставшими хантами. Восстание было подавлено опергруппой ОГПУ, последовали массовые аресты и конфискация имущества кулаков и шаманов в Казымском и Полноватском тузсоветах. В числе арестованных и привлеченных к уголовной ответственности (всего 51 человек) оказалось 29 шаманов²⁷³. Одновременно был проведен арест с конфискацией имущества ханта Ларьятского района, считавшегося органами ОГПУ шаманом, – Кунина Ефима Ивановича. Не позднее марта 1934 г. бюро Остяко-Вогульского окружкома ВКП(б) постановило обязать начальника окружного отдела ОГПУ

²⁷¹ См. Эристов А.Г. Уральский Север. Антирелигиозные очерки Тобольского края. М., 1933. С. 21.

²⁷² ГУГАТОТ. Ф. 695. Оп. 1. Д. 154. Л. 198–199.

²⁷³ Головнев А.В. Говорящие культуры: традиции самодийцев и угров. Екатеринбург, 1995. С. 168–177.

«ускорить ликвидацию банды Прасина»²⁷⁴. Вероятно, имелся в виду житель Большеларьятских юрт Прасин Федор Павлович, проходивший с начала 1930-х гг. по сводкам ОГПУ как шаман.

На страницах газеты «*Hantʹ-Mansi Sop*» в 1934 г. была опубликована статья, освещавшая суд над участником Казымского восстания 73-летним Петром Карповичем Молдановым. Согласно этой заметке, подсудимый шаман во время показаний «...разоблачал свою шаманскую деятельность, направленную на обман туземной бедноты и ее эксплуатацию». Вероятно, пожилой человек в тяжелейших условиях заключения (во время следствия 3 человека скончались) был принужден пойти на публичное самообвинение. Во всяком случае, в газете было опубликовано довольно пространное признание шамана, носившее явно выраженную и, скорее всего, навязанную антирелигиозную направленность. В статье цитировалось следующее заявление П.К. Молданова: «Я хочу суду рассказать о том, что у меня есть ящики с прикладами, т.е. по-нашему урт. В этом ящике у меня хранится маленький конь, а на спине у него верхом сидит маленький мужичок (кукла). Это мой «тунг», которым я шаманил и обманывал народ, кроме этого я еще шаманил на топоре. Но с сегодняшнего дня я хочу сказать суду, что все наши шаманы, в том числе и я, лишь обманывали бедняков, темный народ. На самом деле нет никакого остяцкого бога. Ведь эти ящики с прикладами есть у каждого туземца остяка. В этом ящике хранится пушнина – лисята, соболь, белка, и все это преет и гниет. Я хочу еще сказать о том, что у Молданова Ивана Михайловича есть в лесу большой тунг или шайтан, который он спрятал в лесу, но, по моему, этого большого тунга надо из лесу вытащить и сжечь на огне. Пусть весь народ убедится, что это не бог, а один лишь обман, а пушнину, которая у него есть, надо забрать для государства»²⁷⁵.

По мере развития успехов «культурной революции» на Севере, наряду с преследованиями шаманов, их роль в жизни общества все более ослабевала. В условиях развития командно-административного управления в крае значение шаманов как предсказателей теряло смысл, а развитие системы здравоохранения лишало их функции целительства. Ритуальная религиозная деятельность была запрещена, а ее ведение преследовалось властями. Единственная функция шаманов, которой правительству нечего было противопоставить, была связана с их опытом и знанием традиций, песен, мифов, легенд, истории своего народа – всего того, что отличает один народ от всех других. Это знание этнической традиции, сохранение и передача его из поколения в поколение стали основными функциями шаманов в условиях Советского тоталитарного государства. Восточные

²⁷⁴ Судьбы народов Обь-Иртышского Севера... №98. С. 222.

²⁷⁵ «Шаман Молданов Петр отказывается от своего звания» // «*Hantʹ-Mansi Sop*». 1934. №64 (374).

ханты называли таких людей «*тишеры-ко*», что может быть переведено как знающий человек. С этой точки зрения шаманы продолжали играть свою важнейшую роль хранителей этнической традиции и знания, помогая своему народу выжить и сохраниться как отдельному уникальному этносу даже в условиях XX в. Однако несмотря на определенные достижения в области введения всеобщего школьного образования, сторонники быстрого «просвещения» «отсталых народов» понимали, что необходима постоянная борьба с «религиозными пережитками». Удар по религиозным верованиям хантов был нанесен дважды: в ходе «культурной революции» в конце 1920-х – 30-е гг. и «научно-атеистической деятельности» в 1960-е гг.

Значительную роль в преодолении «религиозных пережитков» должно было сыграть просвещение, при этом особая роль отводилась школьному образованию. В этом отношении действия советских работников оказывались первоначально несколько не успешнее их коллег в досоветское время. Создание сети государственных школ на Севере началось с 1925 г., однако от открытия школ до появления первых учеников проходило года по два в уговорах и разъяснениях, так как привлечение детей в школы встречало сильное сопротивление населения²⁷⁶. Когда при Казымской культбазе открыли школу, ханты категорически отказались отдавать в нее детей. Один из сотрудников культбазы Г.Н. Тарасенков писал в своем отчете в мае 1931 г.: «...Находясь под несомненным влиянием шаманов, будучи рабами своих прежних понятий и привычек, они являются противниками народного просвещения. Вполне понятно поэтому, что все попытки руководителей культбазы привлечь в школу учащихся из среды казымцев в 1930/31 учебном году потерпели неудачу. Приводившиеся остяками на собраниях в январе 1931 г. мотивы отказа обучать детей в школе-интернате сводились к следующему: 1. «У нас не принято учиться грамоте. Старики говорили: неграмотного по судам не потащут, а если и потащут, то легче судят... Наши дети будут жить с русскими людьми и будут жить по-русски, забудут свои обычаи и юрту любить перестанут, разучатся белку ловить, на морозе спать и семья будет голодать» (Из протокола общего собрания Выгримских юрт). 2. «Наши дети выросли под дождем, снегом, в холоде и грязи, а попадут в хорошее житье, не захотят возвращаться в юрту. Ребят отдадим, кто будет нам помогать в работе» (Ильбигортские юрты). 3... «Жили неграмотными, так и останемся; управляли раньше русские, пусть и теперь управляют»... (Общее собрание в Юильском городке)²⁷⁷.

²⁷⁶ См. Сергеев М.А. Некапиталистический путь развития малых народов Севера. Тр. ин-та этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. Новая серия. Т. XXVII. М.–Л., 1955. С. 266.

²⁷⁷ ГАСО. Ф. 678. Оп. 1. Д. 458. Л. 375–378.

Для просвещения взрослого населения Севера и проведения мероприятий по продвижению советской идеологии с 1930 г. была создана особая форма работы – через организацию Красных чумов. Одной из важнейших задач этого учреждения было проведение антирелигиозной работы среди населения. Штат Красного чума состоял из массовика-пропагандиста, фельдшера-акушерки и специалиста по кино-радиоаппаратуре. Переводчика и проводников предполагалось нанимать на местах²⁷⁸. Вероятно, Красные чумы находились при культбазах, а оттуда совершали перекочевки вслед за населением. Во всяком случае, в составе Казымской культбазы Красный чум имелся с 1933 г.²⁷⁹ В Угугте, на территории Юганских хантов, Красный чум появился лишь в 1938 г., и то, согласно сведениям, собранным краеведом, это было сделано скорее исключительно ради отчета перед вышестоящими организациями и «выглядело крайне убого»²⁸⁰. Культбазы сами по себе должны были являться центрами распространения культуры. При них обычно создавались школы-интернаты, клубы, больницы. Однако строительство культбаз и их обслуживание ложилось дополнительным бременем на население. Кроме того, еще заведующим Казымской культбазой Бабкиным было обращено внимание вышестоящих органов на досадное совпадение, что слово «куль» на языке хантов означает «черт», поэтому в представлении хантов все дополнительные тяготы, которые на них свалились, принесла им «черт-база»²⁸¹. Этим фактом в дополнение к традиционному – агитации «контрреволюционных элементов» объяснялось негативное отношение хантов к культбазе и нежелание отдавать в школу своих детей. Власти нашли способ преодолеть нежелание хантов обучать детей в школе методами чисто административными. В документах упоминается некий «знаменитый принудительный декрет» введенный, вероятно, в конце 1920 – начале 1930-х гг. и отмененный только в октябре 1932 г. после вмешательства оргпартгруппы. Пресловутый декрет – продукт законотворчества местных активистов – поборников образования, поручал органам милиции наблюдать за ходом учебы в школах. На его основании сотрудники милиции могли сделать предупреждение, наложить штраф и направить на принудительные работы «за отказ посылать детей в школу или за допущение детьми систематических прогулов учебных занятий»²⁸². Сами работники народного образования тоже порой не пренебрегали методами насилия. В частности, в докладе Остяко-Вогульского окружкома ВКП(б) на секретариате Уральского обкома партии

²⁷⁸ ГУГАТОТ. Ф. 695. Оп. 1. Д. 247. Л. 50.

²⁷⁹ См. Там же. Л.157–157 об.

²⁸⁰ См. Бахлыков П.С. Юганские ханты... С. 137–138.

²⁸¹ ГУГАТОТ. Ф. 434. Оп. 1. Д. 791. Л. 6.

²⁸² Судьбы народов Обь-Иртышского Севера... №92. С. 206.

приводился пример, когда заведующий районо в Ларьяке Корепанов в «борьбе за учебу» «избил одного ханта «остяка» за то, что тот намерен был взять своего ребенка из школы»²⁸³.

В результате можно сделать вывод о том, что ничего принципиально нового по сравнению с предшествовавшим периодом в дело просвещения Советской властью внесено не было. Культбазы фактически копировали полномочия миссионерских станов, а Красные чумы были аналогом походных миссионерских церквей. Важным исключением, однако, является метод прямого преследования и репрессий по отношению к шаманам, принятый в Советское время на вооружение.

Борьба с посещением святых мест велась постоянно. Для того, чтобы ликвидировать священные избушки с изображением богов-покровителей, велись многочисленные беседы. С хантами, совершавшими приклады и жертвоприношения духам-покровителям, проводились партийные собрания. Отдельно устраивали агитационные собрания для женщин. И только после такой тщательной подготовки организовывали общегражданское собрание, на котором добивались согласия хантов на вывоз избушки со священного места.

В январе 1962 г., например, на собрании колхозников было принято решение уничтожить священное место в поселке Юильск, на реке Кельс-Юган. Это был священный амбар с культовыми изображениями, почитавшимися стариками-хантами окрестных поселков. Священный амбарчик был ликвидирован, его содержимое вывозили на двух нартах. Богатые приклады частично конфискованы (114 золотых и серебряных монет), частично расхищены. Сохранившиеся культовые изображения попали в разрозненном состоянии в Березовский районный и Ханты-Мансийский окружной музеи.

В амбарчике, очевидно, хранились изображения предков нескольких групп казымских хантов, возможно, привезенные из других мест в период массовых переселений в 1930–40-е гг. По мнению З.П. Соколовой, в священном амбарчике находилась богиня «Вут-ими» (ее называли еще «Тетеря»), которая считалась главным духом-предком и покровительницей казымских хантов. Она очень почиталась также обдорскими, куноватскими, обскими и сургутскими хантами. Песню о ней пели на медвежьем празднике. Изображение «Вут-ими» было перенесено в другой амбарчик около Юильска. Вывозы лабазов, священных избушек после предварительной работы состоялись также с вершины р. Амня, из района озера Нумто и многих других мест²⁸⁴.

²⁸³ Судьбы народов Обь-Иртышского Севера... №92. С. 206.

²⁸⁴ См. Соколова З.П. Пережитки религиозных верований... С. 216–219.

Политика борьбы с религиозными традициями и их пережитками велась вплоть до конца 1980-х гг. XX в., до начала перестройки. Ослабление марксистской идеологии и особенно исключение из новой редакции Конституции параграфа о ведущей роли Коммунистической партии, привело к снижению ее влияния и ослаблению контроля над сферой духовной жизни. Наконец, важным шагом на пути изменения политики в области религиозных отношений стало принятие нового закона о религиозных объединениях и организациях.

Подводя итоги, можно сказать, что политика правительства в отношении религиозных традиций хантов претерпела значительные изменения на протяжении XVII–XX вв., пройдя через этапы нейтрального отношения, стремления кардинально изменить религиозные традиции и вовсе уничтожить их. При этом определяющими факторами в ее выработке были общие тенденции внешней и внутренней политики государства, а также международный опыт в этом вопросе. В целом, основываясь на характеристике целей и методов реализации, можно выделить несколько периодов в политике правительства в отношении религиозных традиций хантов.

Отношение российского общества и государства к религиозным традициям хантов в XVII в. было аналогично тому, какое формировалось и у других христианских народов и государств, сталкивавшихся с нехристианскими традициями населения колонизируемых территорий. Это, с одной стороны, страх перед неизведанным феноменом, а с другой стороны – любопытство. Особенностью политики Русского государства при этом было то, что на протяжении всего XVII в. она характеризовалась сдерживанием распространения православия в среде хантов и отсутствием миссионерской деятельности. Опасаясь не только вооруженных выступлений, но даже и самого возникновения дополнительных проблем в отношении с коренными народами, правительство придерживалось точки зрения, что лучше иметь дело пусть с некрещеным, зато мирным населением. Другой особенностью было то, что Русская православная церковь, хотя и была заинтересована в религиозном просвещении хантов, не располагала в XVII в. необходимыми средствами для осуществления этой миссии и была в этом отношении подчинена власти светской. Законодательство категорически запрещало использование насильственных методов крещения, однако поощряло добровольное принятие православия знатью и предусматривало привилегии для новокрещеных. Таким образом, русское правительство с самого начала содействовало распространению крещения среди верхушки нерусского населения. Подчинив политику христианизации принципу добровольности, власти осознавали то, что русскому населению придется жить в тесном соседстве с «язычниками» и мусульманами. Поэтому необходимость поддержания мирных отношений между народами различных вероисповеданий определяла позицию

веротерпимости правительства и стремление распространить это качество и на рядовых русских людей.

Что касается политики в отношении принявших крещение, то основной задачей, стоящей перед местной администрацией, как светской, так и духовной, было не допустить возвращения к прежним религиозным традициям.

Переломным моментом в политике правительства в отношении религиозных традиций хантов явился рубеж XVII и XVIII вв. Именно в начале XVIII в. политика правительства претерпела коренные изменения: началась планомерная миссионерская деятельность на территории края, направленная на массовое крещение и разрушение нехристианских религиозных традиций хантов, стали использоваться методы насилия. Крещеное население подвергалось административным наказаниям за несоблюдение христианских норм и приверженность традициям нехристианской религиозности. Таким образом, политика в отношении религиозных традиций развивалась по «скандинавскому» образцу. Миссионеры придавали большое значение крещению знати, использовали ритуальное пространство и время хантов, наполняя его новым содержанием. К числу основных методов, использованных для достижения цели христианизации, выделялись поощрительные, включавшие подарки, судебные и налоговые льготы; насильственные, с использованием светских институтов, привлечения в первую очередь знати; административные, предполагавшие систему телесных наказаний, аресты и штрафы. Особенностью политики Русского государства в отношении религиозных традиций хантов по сравнению с мировым и европейским опытом было то, что она диктовалась и контролировалась светскими, а не духовными властями. Слабая степень развития церковных организаций в Сибири и зависимость церкви от государства, административная и особенно, финансовая, ставили деятельность местных священников в большую зависимость от местных властей. Поэтому неудивительно, что, осуществляя политику распространения православия, духовные деятели должны были постоянно обращаться за помощью к светским властям.

Одной из характерных черт миссионерской деятельности в первой половине XVIII в. было то, что религиозные традиции хантов рассматривались как общение с дьяволом, поэтому священники вели непримиримую борьбу с приверженцами прежних религиозных традиций. Возвращение новокрещеных к прежним религиозным традициям воспринималось как общение с сатаной, что неизменно вызывало жесткие меры, применявшиеся местным духовенством, считавшим, что разрушая религиозные традиции хантов, они боролись с самим дьяволом, и компромиссов в такой борьбе быть не могло, и методы подходили все без ограничения. При этом наиболее активно борьба велась против очевидных проявлений

религиозных традиций хантов: почитания священных мест, совершения жертвоприношений и шаманских сеансов.

Начало эпохи просвещения принесло другой взгляд на проблему религиозных традиций народов Сибири, а следовательно, и иные задачи и методы реализации политики. Активное миссионерство уступило дорогу более мягкому подходу к вопросам религии. Был провозглашен принцип добровольности при принятии крещения и свобода придерживаться традиционных религиозных обрядов.

В условиях, когда большинство хантов уже было официально крещено, произошло изменение политики в отношении к их религиозным традициям. Прежде всего, они стали квалифицироваться уже не как общение с сатаной, а суеверие, проступок, абсурд, безусловно менее страшный с точки зрения христианства. В результате произошло смягчение наказаний, которые стали ориентироваться на применение чисто церковных, а не административных мер. Миссионерами стали активно использоваться методы убеждения, наглядности и эстетического воздействия – через разъяснение христианских сюжетов с помощью икон.

Одной из особенностей сибирской ситуации, по сравнению с тем, что известно по материалам европейской христианизации, было то, что проблемами христианизации занимались как представители духовенства, так и местной светской власти. Создавались специальные структуры, задачей которых было дальнейшее укрепление христианства среди окрещенных народов. Другой специфической чертой религиозной ситуации в Северо-Западной Сибири было то, что крещеные ханты с самого начала включались в православное сообщество страны, объединяясь в православные приходы. В местах совместного проживания с русскими формировались смешанные по этнической принадлежности приходы.

К середине XIX в. стали проявляться новые тенденции в области национальной политики, а, следовательно, и политики в области религиозных традиций различных народов. Подъем национального самосознания в России, актуализация идеи «Москва – третий Рим» поставили перед деятелями церкви задачу не только защиты православия, но и активного распространения его на всех подданных империи. В результате начался новый этап наступления на религиозные традиции хантов. Важную роль в проведении политики правительства в отношении религиозных традиций хантов сыграло основание миссионерских институтов, продолжавших действовать вплоть до первой четверти XX в. В дополнение к традиционным методам добавился и новый – просвещение хантов. Активно создавались школы, готовились переводы текстов священного писания и молитв на язык хантов. Развитие миссионерского движения в стране инициировало активную полемику в среде миссионеров и общественных деятелей о целях и методах миссии. Были выработаны принципы деятельности миссионеров, которые послужили руководством для осуществления миссии

на местах. В результате жесткого контроля государства за деятельностью миссионеров, с одной стороны, и активного обсуждения вопросов миссии широкой общественностью – с другой, привело к формированию относительно мягких форм деятельности миссии на территории Северо-Западной Сибири в сравнении с другими европейскими государствами и сохранению религиозных традиций хантов.

Новый этап политики правительства в отношении религиозных традиций хантов начался с установления Советской власти. Религиозность хантов, православная или традиционная, воспринималась как «пережиток» и «тормоз» для дальнейшего всестороннего развития народа. Правительство целенаправленно и методично реализовывало меры, направленные на разрушение религиозных традиций и преследование служителей культа, в том числе священников и шаманов, применяя меры политической изоляции, экономического, социального и психологического давления. С конца 1920-х гг. стали использоваться методы административного давления и уголовного преследования. Значительное количество шаманов было зарегистрировано и репрессировано в 1930-е гг. Помимо дискриминационных и репрессивных мер активно велась широкая пропагандистская кампания, научно-просветительская и антирелигиозная пропаганда, направленная на дискредитацию служителей культа средствами массовой информации.

Большое значение в деле борьбы с религиозными традициями придавалось школьному образованию. Утверждение обязательного обучения вызывало сопротивление хантов, которое было подавлено. Очередное наступление на религиозные традиции хантов пришлось на 1960-е гг., когда был уничтожен ряд священных мест, сторонники религиозных традиций подвергались общественному осуждению, а ритуальные действия запрещены законом.

Серьезное изменение в области политики в отношении религиозных традиций народов Сибири, в том числе и хантов, было связано с политическими процессами, проходившими в стране в конце 1980-х гг. Ослабление партийного и советского контроля, а затем и коррекция закона о свободе совести привели к формированию нового отношения к религиозным традициям хантов. Они стали восприниматься как важнейший элемент традиционной культуры и феномен, который должен быть возрожден в интересах развития народа.

Глава V. Религиозные изменения у хантов в XVII–XX вв.

За более чем 400-летний период нахождения в составе Русского государства традиционные религиозные верования хантов испытали значительные изменения. Эти изменения стали результатом как тесных культурных контактов хантов с русским населением Сибири, так и политики государства, проводимой в отношении религиозных верований своих подданных. Под воздействием политики православного, а затем атеистического государства в отношении религиозных верований хантов, складывались различные комбинации типов религиозных изменений у хантов, которые, в свою очередь, формировали различные типы религиозных ситуаций. Данная глава посвящена рассмотрению динамики религиозных изменений у различных групп хантов в различные исторические периоды на макро- и микроуровнях.

V.1. Опыт классификации религиозных изменений

Идея классификации религиозных изменений в соответствии с тем, насколько глубоко новая религия воспринималась населением, была предложена выдающимся шведским религиоведом Оке Хульткранцом, выделившим три основных типа религиозных изменений¹. Эта классификация была использована другим шведским исследователем Хоканом Рюдвингом. Он исследовал религиозные изменения среди саамов, произошедшие под воздействием христианизации. Однако в отличие от предшественника, Х. Рюдвинг рассматривал и оценивал эти изменения с точки зрения сохранения религиозной традиции саамов. То есть те изменения, которые вели к сохранению религиозных традиций саамов были отнесены им в разряд положительных, а те, что приводили к утрате самобытности – в разряд негативных. Им также было выделено три основных типа возможных религиозных изменений (А, В, С) и их варианты:

- (А) Позитивное развитие, включающее укрепление традиционного религиозного наследия, которое может привести к:
 - (А1) сохранению традиционной религии или
 - (А2) ее возрождению, при котором старые обряды восстанавливаются и обновляются.
- (В) Негативное развитие, включающее принятие чужой религии, которое может привести к:
 - (В1) сосуществованию обеих религий;
 - (В2) синкретизму;
 - (В3) полному восприятию чужой религии и угасанию традиционной.

¹ Hultkrantz Å. Metodvägar inom den jämförande religionsforskningen. Stockholm, 1973.

- (С) Внешне позитивное изменение, но со скрытно развивающимися негативными процессами происходит, когда элементы традиционной и чужой религий складываются в нечто целое – новую религию².

Высоко оценивая достоинства представленных классификаций, следует, однако, обратить внимание и на их слабые стороны. Прежде всего, это касается стремления исследователей оценить изменения как «позитивные» или «негативные». Такой подход, пусть даже инициированный стремлением антрополога подчеркнуть важность сохранения этнических традиций в противовес христианству, все же является следствием того, что недооценивается или даже отрицается активная роль самих носителей традиции в ее модификации в условиях изменяющегося мира. Вместе с тем, данные источников как раз свидетельствуют, что политика внешнего давления не всегда приводила к усилению изменений, а ханты активно принимали участие в модификации религиозных традиций, были открыты, в ряде случаев, для введения новых объектов для почитания и новых форм почитания. Таким образом, учитывая право народа на модификацию своих религиозных традиций в условиях меняющегося мира, с одной стороны, и его активную (а не пассивную) роль в этом процессе, с другой стороны, представляется некорректным, на наш взгляд, делить религиозные изменения на «позитивные» и «негативные». Они являлись такими, какими в наибольшей степени отвечали потребностям развития общества, их выработывавшего.

Кроме того, классификация Хульткранца-Рюдвинга не учитывает такого варианта религиозных изменений, которые приводят к ослаблению или утрате религиозности вовсе. Гипотетически такой тип религиозных изменений возможен в принципе. Что касается практики, то история религиозных изменений у хантов, как и у всех остальных народов, испытавших воздействие атеистической политики государства, знает примеры резкого снижения религиозности, исчезновения многих ритуалов, десакрализации отдельных элементов религиозных традиций. Значительная часть хантов, особенно прошедших школу интернатов, практически утрачивала религиозные традиции своего народа и воспринимала новую идеологию, отрицавшую религию. Некоторые даже поддерживали и сами активно включались в антирелигиозную борьбу, развязанную государством. Активная атеистическая борьба и практика преследований религиозных лидеров, разрушение традиционного образа жизни в советское время приводили к тому, что религиозные традиции хантов в значительной степени ослабевали. Общественные религиозные ритуалы были запрещены, поэтому ритуальная практика осуществлялась скрытно в семьях или

² Rydving H. The End of Drum-Time. Religious Change among the Lule Saami, 1670s–1740s. Uppsala, 1993. P. 13–14.

в индивидуальном порядке. Это приводило к общему ослаблению и разрушению религиозного наследия как среди хантов-христиан, так и тех, кто придерживался традиционных верований. В результате появился совершенно новый, специфический тип религиозных изменений, характерный для многих народов Советского Союза и, возможно, для народов других стран, особенно испытавших долговременное господство атеистической идеологии. Поскольку такой вариант не был учтен в классификации Хульткранца-Рюдвинга, то, основываясь на истории религиозных изменений среди хантов, автором диссертации в классификацию религиозных изменений был добавлен четвертый тип:

D Общее ослабление религиозности и его вариации:

(D1) ослабление религии без восприятия другой;

(D2) утрата религиозных традиций.

Предложенная модифицированная классификация была применена для изучения религиозных изменений у финно-угорских народов Урала и Северо-Западной Сибири³.

Таким образом, при классификации религиозных изменений у хантов можно выделить не три, а четыре различных типа – **A, B, C, D**, каждый из которых рассматривается как результат воздействия политики правительства, межэтнических контактов с одной стороны и **самостоятельного активного развития религиозных традиций** – с другой. В итоге, в окончательном виде она представляет собой следующую систему:

A Изменение, включающее укрепление традиционного религиозного наследия, которое может привести к:

A1 сохранению традиционной религии,

A2 ее возрождению, при котором старые обряды восстанавливаются и обновляются.

B Изменение, включающее принятие чужой религии, которое может привести к:

B1 сосуществованию обеих религий;

B2 синкретизму;

B3 полному восприятию чужой религии и угасанию традиционной.

C Изменение, при котором элементы традиционной и чужой религий складываются в нечто целое – новую религию.

³ См. Главацкая Е.М. Религиозные изменения среди финно-угорских народов Урала XVI–XX вв.: опыт классификации // *Этнокультурная история Урала XVI–XX вв. Тезисы конференции 29 ноября – 2 декабря 1999 г.* Екатеринбург: Банк культурной информации, 1999. – С. 121–125; Она же. Классификация религиозных изменений среди хантов // *Обские утры. Материалы II Сибирского симпозиума «Культурное наследие народов Западной Сибири» (12–16 декабря, 1999 г., Тобольск).* Тобольск–Омск, 1999. – С. 131–135; Она же. *Religious and Ethnic identity among the Khanty: processes of change // Identity and Gender in Hunting and Gathering Societies. Senri Ethnological Studies.* 56. National Museum of Ethnology. Osaka, Japan. 2001. P.15–26.

- D Общее ослабление религиозности и его вариации:
- D1 ослабление религии без восприятия другой;
- D2 утрата религиозных традиций.

Безусловно, различные изменения происходили в разное время и у разных групп хантов. В истории взаимодействия религиозных традиций хантов, православия и атеистической идеологии Советского государства можно выделить несколько этапов. Используя изменения в политике государства в отношении религиозных традиций народов Сибири, в качестве основного критерия (имея в виду, прежде всего, ее цели и методы их реализации) можно выделить несколько отдельных периодов и рассмотреть религиозные изменения, происходившие в каждый из них.

V.2. Религиозные изменения у хантов в XVII–XX вв.

Религиозная ситуация I.

С самого начала проникновения русских за Урал в районы расселения хантов и на протяжении всего XVII в. основной чертой политики правительства в отношении религиозных верований хантов было запрещение насильственного крещения. Это объяснялось как политическими (боязнь осложнить отношения с народами Сибири), так и экономическими (потребность в пушнине – основном предмете экспорта, поставляемой ясачными хантами) причинами.

Православная церковь также не могла заняться крещением народов Сибири, поскольку не имела ни финансовых, ни людских ресурсов для осуществления миссии. Кроме того, ситуация осложнялась тем, что церковь была вовлечена в борьбу с государством за свою экономическую и идеологическую независимость и одновременно старалась сохранить свою целостность в борьбе с различными клерикальными партиями.

Поскольку политика правительства с самого начала была направлена на крещение представителей знати, то именно они часто принимали крещение по политическим соображениям. Княжество Кода в XVI–XVII вв. являлось наиболее могущественным политическим объединением, поэтому неудивительно, что князья Алачевы одними из первых оказались в сфере политики по крещению знати. Так, в 1599 г. была крещена кодская княгиня Анастасия – мать князя Игичея Алачева и его сын – Петр. По их просьбе в Коде в 1602 г. была построена церковь Живоначальной Троицы с приделом во имя Николая Чудотворца⁴. Приход храма состоял исключительно из членов княжеской семьи. Возможно, что после крещения князя Игичея в Коде была возведена еще одна церковь во имя Зосимы и Савватия, Соловецких Чудотворцев. После ареста княгини Анастасии Алачевой

⁴ См. РГАДА. Ф. 199. Порт. 482. Ч. 1. Д. 15. Л. 133.

в 1609 г. по «изменному делу» приход распался, и обе церкви были закрыты⁵. Возобновлена их деятельность была только в 1620-х гг., когда к власти в Коде пришел крещеный князь Михаил, признавший власть Москвы. Князь Михаил делал богатые пожертвования на содержание храма⁶. Однако все князья Алачевы: сам Игичей, его сын – князь Михаил и внук – князь Дмитрий были обвинены в содержании шаманов и поклонении своим божествам. Поскольку церковь при них тоже содержалась, то подобное религиозное изменение можно отнести к категории **V1**, т.е. такому, при котором обе религии продолжали функционировать бок о бок. Князя Дмитрия обвиняли и в том, что он стрелял по церковным крестам из пищали и попытался продать «проезжим людям» церковную утварь и иконы. Специально проведенное духовными властями расследование по поводу обстрела крестов показало, что на них действительно имелись следы от пуль, которые князь Дмитрий, возможно, попытался скрыть после доноса, срезав их ножом⁷. Конечно, можно предположить, что действия князя являлись свидетельством его пренебрежения к христианским святыням, святотатством и твердой приверженности своим прежним религиозным традициям. Однако сам факт обстрела мог свидетельствовать и об обратном, а именно, как это ни парадоксально, – об особом уважении князя к церкви, которое было просто неверно истолковано представителями иной – христианской культуры. Дело в том, что исследователями более позднего времени была описана ритуальная практика хантов, и согласно этим описаниям, одним из элементов ритуальных действий в отношении наиболее почитаемых объектов была именно стрельба по ним из лука, а позднее – огнестрельного оружия. Возможно, князь Дмитрий как раз выражал свои культурные чувства в той форме, которая была ему привычна. Если это предположение верно, то можно говорить о соединении элементов различных религиозных традиций, т.е. определенном синкретизме – религиозном изменении **V2**. Однако на данном этапе эта гипотеза не подтверждается другими примерами, поэтому делать вывод о существовании в это время религиозного изменения **V2** представляется преждевременным.

Церкви в Коде, вероятно, стояли в запустении, пока в 1653 г. не было принято решение об устройстве монастыря. Согласно источникам, инициаторами создания монастыря в Коде выступили как раз ханты ясачных волостей, ранее находившихся в подчинении князя Дмитрия Алачева. В челобитной сообщалось: «В прошлых, государь, годех в Кодском городке была вера православная христианская и были церкви Божии, стояли многие лета, и пение Божественное совершалось по вся годы, и наша

⁵ См. Буцинский П.Н. Крещение остяков и вогулов при Петре Великом. Харьков, 1893. С. 4.

⁶ См. РГАДА. Ф. 214. Оп. 3. Ст. 134. Л. 20а–20б.

⁷ См. ПСРЛ. Т. 36. Ч.1. С. 153–154.

братия, многие остяки, слышечи православную веру христианскую, приходя в Кодской городок, крестились в православную веру. И мы в те поры всем были довольны и тебе, государю, ясак платили по вся годы сполна. А ныне, государь, тот Кодской городок стал впусе и церкви Божии разорены, и мы, бедные, обнищали и ясаку тебе, государю, платить стало нечем, никакова промышленно заводу купить негде»⁸. Далее в челобитной содержалась просьба завести монастырь на месте церквей. Документ достаточно интересен, однако он ставит целый ряд вопросов, которые, в свою очередь, ставят под сомнение подлинность самого документа. Дело в том, что крестившиеся в XVII в. автоматически освобождались от ясачной повинности. Так что основной мотив для устройства монастыря (прибыль в ясаке), хотя и беспроегрышный в полемике с сибирской администрацией в XVII в., выглядит довольно сомнительным в свете объективных данных. Кроме того, трудно предположить, что в XVII в. ханты имели какое-то представление о монастырях как таковых и особенно о том, в чем было их преимущество перед обычными церквями. Скорее можно было бы поверить их просьбе о поддержке уже имеющихся церквей. Единственный из существовавших поблизости монастырей был в Березово и, по свидетельству современников, находился в бедственном состоянии в те короткие периоды, когда не был закрыт. Волости, указанные в документе, почему-то отсутствуют в списке волостей в ясачных книгах XVII в., составлению которых и ежегодному обновлению придавалось огромное значение. Наконец, странным выглядит способ подписания челобитной – от имени каждой из 14 волостей поставлено «пятно». Обычно в таких случаях ханты ставили тамги – родовые или личные знаки. Все эти обстоятельства дают повод усомниться в том, что именно ханты выступили инициаторами, а сама челобитная не была не очень квалифицированно сделанной фальсификацией с целью устройства монастыря теми, кто в нем был действительно заинтересован. Кстати, дополнительным поводом для сомнения является и то, что через год после открытия монастырь, согласно сообщению иноков, находился в полном запустении, и никакие ханты, якобы жаждущие приобщаться святому крещению, к нему не собирались⁹. Как бы то ни было, но решение о строительстве монастыря было принято, и он был создан в 1653 г.¹⁰ Монастырь получил название Кондинский, и в конце 1660-х рядом с Троицким храмом была выстроена церковь Благовещения Пресвятыя Богородицы¹¹. Согласно монастырской описи, при монастыре проживало несколько новокрещеных, но все они были монастырскими крепостными (следовательно, государев ясак

⁸ См. РГАДА. Ф. 214. Оп. 3. Стб. 400. Л. 154–154 об.

⁹ См. Книжные сокровища Югры... С. 17.

¹⁰ РГАДА. Ф. 214. Оп. 3. Стб. 400. Л. 220–221 об.

¹¹ См. Книжные сокровища Югры... С. 18.

не платили), еще семь семей новокрещенных жили при монастыре на положении бобылей. Так что государеву ясаку от основания монастыря большой прибыли тоже не вышло.

Согласно источникам, в Березовском уезде помимо семьи Алачевых уже к середине XVII в. имелись окрещенные ханты. Отряд служилых березовских новокрещенных в 1630 г. насчитывал 30 человек во главе с атаманом Корнилом Петровым. Размеры их жалования варьировались от 4-х до 14 рублей¹². Однако и они, судя по всему, продолжали совершать свои традиционные обряды. В частности, в 1634 г. архиепископу Макарию поступил донос о том, что крещеные ханты с женами и детьми приезжали в гости к своим некрещеным соплеменникам и, живя с ними, участвовали во всех традиционных ритуалах¹³. Отдельный донос на новокрещеного ханта Березовского уезда Григория Ваюсова обвинял его в том, что он, живя в юртах вместе со своими соплеменниками, вернулся к нехристианской религиозной практике и поклонялся вместе с ними местным божествам. Изображение домашнего духа-покровителя Григорий Ваюсов содержал в своем доме и тоже почитал. Помимо этого, Григорий сам изготавливал изображения божеств не только для себя, но и для других хантов. В доносе об этом сообщалось: что новокрещеный Григорий Ваюсов «живучи в юртах, остяком делает шайтаны и у себя в юрте держит, и по первой своей вере им кланяется»¹⁴. Все эти религиозные изменения можно отнести к группе В1 – сосуществованию обеих религий.

В Обдорске, который также находился в составе Березовского уезда, была построена церковь во имя Василия Великого в 1602 г. после того, как обдорский князь был крещен в Москве под именем Василий. Однако после его казни в Обдорске не осталось прихожан, и церковь, которая сначала служила только для русских, проезжавших мимо, в середине XVII в. прекратила свое существование¹⁵.

В начале XVII в. целая деревня новокрещенных была на территории, которая попеременно входила то в Сургутский, то в Нарымский уезд, но ни церкви, ни священника там не было. Согласно сведениям, приведенным П.Н. Буцинским, новокрещенные ездили за несколько десятков километров в Нарым. Однако источника этих сведений автор, к сожалению, не называет,¹⁶ а других упоминаний о существовании целой деревни окрещенных нет, поэтому не представляется целесообразным рассматривать их в качестве свидетельства о религиозных изменениях.

¹² РГАДА. Ф. 214. Оп. 1. Кн. 27. Л. 17об.–19.

¹³ Там же. Ф. 833. Оп. 1. Д. 1. Л. 1.

¹⁴ Там же. Ф. 214. Оп. 3. Ст. 36. Л. 22–23.

¹⁵ См. Иринарх (Шемановский), иером. История Обдорской духовной миссии. 1854–1904 гг. М., 1906. С. 1.

¹⁶ Буцинский П.Н. Крещение остяков и вогулов... С. 5.

Результатом деятельности исламских проповедников на территории Тобольского уезда явилось то, что некоторые группы южных хантов восприняли какие-то элементы ислама, что, возможно, привело к религиозному изменению **В1**. Однако имеющиеся данные не позволяют сделать более определенные выводы. В целом ханты сохранили традиционные религиозные верования (религиозное изменение **А1**). К концу XVII в. все же появилось очень незначительное число крещеных хантов. Часть из них была насильно крещена служилыми людьми в нарушение царских указов, другие крестились добровольно в силу разных причин. Знать, принявшая крещение по политическим соображениям, продолжала, наряду с исполнением некоторых православных ритуалов, сохранять приверженность и традиционной ритуальной практике: религиозное изменение **В1** – существование обеих религий. Серьезных оснований для утверждения о появлении религиозного изменения группы **В2** (синкретизм) на территории края в XVII в. – нет.

Те из окрещенных хантов, кто был изолирован от общения с соплеменниками, вынуждены были полностью перейти к христианской ритуальной практике: религиозное изменение **В3**. Это, в основном, насильно окрещенные пленники, сироты и женщины, взятые в жены русскими людьми. Таким образом, первые контакты между христианством и традиционными религиозными верованиями хантов при отсутствии миссионерской деятельности привели к религиозным изменениям **А1**; **В1**; **В3**. При этом, изменение **А1** носило массовый характер, в то время как изменения **В1** и **В3** были представлены единичными случаями. Географически все три типа религиозных изменений были равномерно представлены у всех групп хантов, при этом изменения **А1** были представлены по всей территории проживания хантов, **В1** были локализованы в районе их политических центров – княжеств, а **В3** – в русских уездных центрах.

Религиозная ситуация II.

К началу XVIII в. политика в отношении религиозных верований народов Сибири резко изменилась. Позиции русского государства в регионе значительно укрепились, русское население в районе основных административных центров численно уже превышало аборигенное. Экономические интересы России в Сибири уверенно сдвигались в сторону промышленного развития и металлургии. Многонациональная страна превращалась в сильную державу, единство которой должно было обеспечиваться, в том числе и идеологически. Аборигенное население Сибири, граничившей с Китайской и Оттоманской империями, испытывало влияние двух других мировых религий – буддизма и ислама. Поэтому распространение православия здесь приобретало и важное геополитическое значение – создание заслона дальнейшему распространению восточных традиций.

Эти обстоятельства определили генеральную линию политики правительства в отношении религий практически на весь XVIII в., направленную

на крещение и христианизацию народов Сибири. Христианизация, в отличие от крещения – христианского обряда принятия в число верующих и приобщения к церкви, подразумевала целый комплекс мероприятий церковных, государственных и общественных органов, направленных на разрушение нехристианской и утверждение христианской религиозной традиции в среде населения. Деятельность по христианизации хантов означала:

- разрушение традиционного религиозного наследия;
- следование христианской ритуальной практике и предписаниям;
- организационное включение прошедших обряд крещения хантов в структуру русской православной церкви в качестве членов приходских общин;
- создание системы контроля за соблюдением этой программы.

Как отмечалось ранее, наиболее активно миссионерская деятельность велась с 1712 по 1726 г. и связана с именем митрополита Филофея Лещинского. В этот период был нанесен удар по священным объектам хантов. Были разрушены основные священные места хантов, сожжены изображения божеств, которым они поклонялись, крещена значительная часть населения. В дальнейшем больше внимания уделялось христианизации населения: строились церкви, создавались приходы и приходские общины хантов. Была введена система контроля за соблюдением христианской религиозной практики и предписаний. Тех, кто был замечен в несоблюдении требований, предъявляемых к православному человеку, ждала расплата: штрафы, публичное телесное наказание, арест и тюремное заключение. В результате Березовский духовный заказ оставался единственным в губернии, на территории которого (в Обдорской волости) проживали ханты, официально зарегистрированные как некрещеные. Они продолжали сохранять свои религиозные традиции – изменение А1. Крещеные должны были регулярно ходить в церковь, но при этом очень часто обвинялись в возвращении к нехристианским практикам. Случаи активного участия новокрещеных Березовского уезда в традиционных нехристианских ритуалах подробно рассмотрены в главах III и IV. Таким образом, религиозные изменения, происходившие в их среде, можно отнести к группе В1, когда обе религии продолжали существовать параллельно. Вероятно, есть основания предположить, что некоторые ханты, проживавшие в тесном контакте с русскими, полностью перешли к православной обрядности. В частности, незначительное количество крещеных хантов, проживавших в самом Березове и его окрестностях, были приписаны к приходам церквей Одигитрии и Рождества Богородицы в Березове, прихожанами которых являлись в основном русские жители. Религиозные изменения, происходившие в их среде, можно отнести к группе В3 – полное восприятие чужой религии и угасание своей.

В Сургутском духовном ведомстве, согласно собранным в 1771 г. данным, все ханты были крещены, то есть, хотя бы раз в жизни принимали

участие в православном ритуале. Учитывая систему контроля, установленную в XVIII в., можно предположить, что они посещали церковь и участвовали в других православных ритуалах. Вместе с тем, от священников Сургутского уезда на протяжении всего XVIII в. регулярно поступали сведения о том, что ханты продолжали активно участвовать в традиционных ритуальных действиях – жертвоприношениях местным божествам. Огромное количество случаев участия хантов в традиционных ритуальных действиях – жертвоприношениях было сообщено священниками, и приведено в главах III и IV. Таким образом, религиозные изменения, происходившие в среде большинства хантов на территории Сургутского уезда, можно отнести к группе В1, когда религиозные традиции продолжали существовать одновременно. Одним из любопытных примеров такой ситуации является факт венчания в 1740 г. новокрещеных хантов Лумпокольской волости Сургутского уезда (в документе упоминается Иван Сенкин и родной сын Семена Пилина) со вторыми женами¹⁷.

Вероятно, некоторые из крещеных хантов, особенно те, что проживали вблизи русских населенных пунктов, полностью перешли к православной ритуальной практике. Это можно сказать о хантах – прихожанах Успенской церкви Селиярской волости и приписанных к русскому приходу церкви Рождества Богородицы в Сургуте. Религиозные изменения, происходившие в их среде, можно отнести к группе В3 – полному восприятию чужой религии и угасанию традиционной.

Ханты бывшего Тобольского уезда во второй половине XVIII вв. проживали на территории Демьянского и Кодинского заказов. В Демьянском заказе, куда входили ханты, проживавшие вдоль Иртыша от Реполовских юрт, в бассейне Демьянки и Конды, некрещеных хантов в это время не было зарегистрировано¹⁸. В Кодинском заказе (в него входил почти весь Самаровский уезд и небольшая часть Березовского уезда) все ханты также числились как новокрещеные.

Косвенным подтверждением восприятия христианства крещеными и полного перехода к православным ритуальным практикам может служить и жалоба хантов в 1742 г. на своего заказчика Карпа Андреева, который, по словам ясачных, ездил к ним в волости с целью обнаружения объектов нехристианского культа: «для сыску у них в непостоянстве их шайтанов». При этом ясачные заявляли, что никаких «шайтанов» они у себя уже давно не держат: «уже они по восприятию христианской веры издавна от них отставлены и имеют у себя божию образа»¹⁹.

Таким образом, учитывая материалы обследования 1771 г. и жалобу ясачных, можно предположить, что какая-то часть хантов действительно

¹⁷ РГАДА. Ф. 800. Оп. 1. Д. 6. Л. 4–4об.

¹⁸ См. Огрызко И. И. Христианизация народов Тобольского Севера... С. 46.

¹⁹ РГАДА. Ф. 214. Оп. 1. Ч. 8. Д. 6942. Л. 140–141.

полностью перешла к православной ритуальной практике. И это неудивительно, поскольку увеличившееся численно русское население Сибири также оказывало влияние на жизнь, уклад и религиозные традиции хантов. Эти обстоятельства привели к существенным изменениям в религиозной ситуации в крае. Часть хантов, проживавших в тесном контакте с русским населением, испытывала сильное влияние православия, участвовала в ритуальной практике и соблюдала христианские предписания, что можно квалифицировать как религиозное изменение ВЗ. Вероятно, именно на этих территориях наибольшее число хантов перешло к православной ритуальной практике. Они находились ближе всего к центрам православия, проживали на более освоенных русскими территориях, поэтому испытывали наибольшее влияние русской православной культуры. Территории приходов в этом районе были меньше по размерам, легче подлежали контролю представителей светской и церковной властей. Наконец, некоторые группы хантов входили в состав приходов церквей Святого Прокопия и Покровской в Самарово, прихожанами которых являлись русские жители. Это еще более усиливало влияние православных традиций.

Вместе с тем, многие из крещеных хантов продолжали соблюдать и традиционные ритуалы, совершая жертвоприношения почитаемым богествам и посещая священные места. Сохранилось большое количество донесений священников об отклонении крещеных от православия и возвращения к прежним религиозным традициям хантов, проживавших на территории бывшего Тобольского уезда²⁰. Такое религиозное изменение, распространенное на большей части территории бывшего Тобольского уезда, можно отнести к группе В1, при котором обе религии бесконфликтно сосуществовали в среде хантов.

Именно в районах бывшего Тобольского уезда были отмечены случаи специфического иконопочитания. Несмотря на то, что христианство постепенно проникало в религиозные традиции хантов, как это видно из предыдущей главы, тем не менее, формы его утверждения не всегда соответствовали христианским канонам. Ханты действительно включили объекты христианского культа в свою религиозную практику, однако сохранили прежние ритуальные действия. Согласно донесению уватского священника Пыхова, несколько новокрещеных Буренских (Яков и Влас Палины и Лукьян Камаев) и Кошелевских юрт (братья Иван, Артемий и Григорий Мамыштаковы и десятник Семен Кармышаков) после неудачного промысла обратили свой гнев против икон. В день Пасхи после распития браги они «святые образа похватая збросали на пол и топтали ногами», при этом попрекали образа за то, что не ловится зверь и рыба. По меткому замечанию Н.А. Миненко, культ икон и святых своеобразно вплелся в дохристианские религиозные представления хантов. При этом, однако, автор

²⁰ См. соответствующие разделы глав III и IV.

относит подобные факты к «двоеверию» как особой форме религиозного синкретизма²¹. В данной работе синкретизм рассматривается как самостоятельное изменение **B2**, отличное от «двоеверия», или **B1** – сосуществования обеих религий. То, что у уватских хантов православный объект почитания соединился с традиционной ритуальной практикой, на наш взгляд, позволяет отнести подобное религиозное изменение к группе **B2** – синкретизму. Наконец, незначительные по численности группы, те, кто жили в удаленных от русских поселениях, труднодоступных местах, практически не испытали никакого влияния христианства и полностью сохранили свои традиционные верования: религиозное изменение **A1**.

Особенностью религиозной ситуации на этом этапе было то, что изменения **B1** носили уже не индивидуальный, а массовый характер на всей территории проживания хантов. Таким образом, проведенное исследование позволяет не согласиться с точкой зрения И.И. Огрызко о том, что «в XVIII в. на Тобольском Севере христианство по существу не привилось» и «крещение воспринималось сибирскими народами как окончательная потеря их прежней племенной самобытности и переход в разряд русского населения со всеми вытекающими отсюда последствиями»²². Православие внедрилось в жизнь различных групп хантов с различной степенью глубины, вплоть до полного восприятия. При этом сохранились и группы, которые, восприняв православие в той или иной степени, в то же время не утратили своей этничности.

Религиозная ситуация III.

Изменения в политике правительства в отношении религиозных традиций хантов и других народов Сибири наметились уже в последней трети XVIII в. Однако результаты этих изменений начали сказываться позднее. На протяжении всего XIX века и до начала социалистических преобразований 1920-х гг. основным содержанием политики в отношении религиозных верований хантов продолжала оставаться задача продвижения православия в наиболее северные районы Обдорска и христианизации уже окрещенного населения. Однако сама политика христианизации и ее содержание приобрели новые черты. Подъем национального самосознания вызвал поиски истоков «русскости» в православии и поставил перед государством задачу распространения православия на всех подданных империи. В Сибири была создана сеть миссионерских институтов разных уровней, призванных осуществить дальнейшую христианизацию народов Сибири. Особое внимание уделялось при этом усилению общекультурного воздействия на народы Сибири через систему школьного образования,

²¹ Миненко Н.А. Северо-Западная Сибирь... С. 207.

²² Огрызко И.И. Христианизация народов Тобольского Севера... С. 102.

реформирования системы административного управления и вовлечения их в совместную с русскими хозяйственную деятельность.

Все это вело к усилению русификации народов Сибири, в том числе и отдельных групп хантов. Эти мероприятия вместе с усилившимся влиянием русского населения привели к значительному изменению в религиозной ситуации в крае. Те группы хантов, которые приняли крещение в XVIII в. и находились в районах тесного контактного проживания с русским населением, в значительной степени обрусели и полностью перешли к православной ритуальной практике: религиозное изменение **В3**. Например, кодские ханты, особенно подвергшиеся влиянию русской культуры, активно участвовали в православных календарных ритуалах, отмечали праздники Пасху, Троицу и Крещение, Благовещение, Дни Петра и Павла. Распространено было также почитание православных святых и икон. Из них наибольшей популярностью пользовались Богородица и Св. Николай, иконы которых имелись практически в каждом доме²³. Эта информация в значительной степени совпадает со сведениями, сообщенными священниками-миссионерами в середине XIX в.

Вместе с тем, в северных районах проживания хантов их религиозные традиции продолжали сохраняться. По сообщению священника-миссионера Александра Тверитина, посетившего кочевье Воркутта в 1868 г., ханты имели духа-покровителя на самом видном месте в каждом доме²⁴. О том, что в районе Обдорска и севернее встречалось много некрещеных хантов, обратил внимание обследовавший эти районы в 1914 г. С.И. Руденко. Исследователь писал, характеризуя религиозную жизнь березовских хантов: «Прежде всего, нужно иметь в виду, что все население Сев.-Зап. Сибири – язычники. Правда... большинство остяков... крещены, но о христианстве они имеют гораздо меньшее представление, чем мы об их языческой религии. Здесь не может быть речи о следах языческих верований, а скорее о следах христианства, притом очень слабых, что признается даже местным духовенством. Младенцев крестят, чтобы не получить неприятностей от начальства, некоторые венчаются, и, наконец, дают знать священникам о смерти, чтобы он вычеркнул из списков и отпел. Однако при похоронах священник не присутствует и узнает о смерти нередко через полгода»²⁵. Таким образом, можно предположить, что наиболее распространенными религиозными изменениями в этом районе были **A1** – сохранение традиционной религии и **B1** – сосуществование обеих религий.

Можно предположить, что влияние Обдорской миссии тоже сыграло значительную роль по приведению крещеных к православной ритуальной практике и отказу от традиционной. В 1867 г., при объезде прихода,

²³ См. Мартынова Е.П. Очерки истории и культуры хантов. М., 1998. С. 78.

²⁴ См. ГУГАТОТ Ф. 156. Оп. 26. Д. 542. Л. 48 об; Путевые журналы миссионеров... С. 109.

²⁵ Руденко С.И. Иногородцы нижней Оби... С. 12.

священник Александр Тверитин сообщал, например, что все ханты Войкарских юрт уже были крещены и по прибытии походной церкви 63 человека пришли исповедоваться²⁶. Даже тот факт, что недалеко от жилищ священники обнаружили божество с богатыми прикладами, не является достаточным основанием заподозрить хантов в возвращении к традиционной обрядности. По словам священника, они «единогласно отказались признать то, что они поклонялись божеству и согласились на его сожжение»²⁷.

Некоторые ханты сознательно участвовали в православных ритуалах и воспринимали храм как главное место выполнения ритуалов. По сообщению А.А. Дунина-Горкавича, ханты бассейна р. Назым – выходцы из Казымской волости, были мало подвержены влиянию русской культуры. Вместе с тем, они выполняли все церковные требы в с. Малоатлымском, которое располагалось значительно ближе к местам их проживания, чем Полноватская церковь²⁸.

Группы, принявшие крещение позднее, и/или в меньшей степени подвергшиеся влиянию русской культуры, наряду с участием в некоторых православных ритуалах, продолжали совершать жертвоприношения и обряды, связанные с почитанием хантыйских божеств: религиозное изменение **В1**. В качестве иллюстрации к ситуации, при которой обе религиозные традиции мирно сосуществовали на одном небольшом пространстве, можно привести свидетельство священника-миссионера Александра Тверитина. Он писал в своем отчете о посещении кочевья Воркутта Березовского уезда в 1868 г., что если в одном чуме жили и христиане, и приверженцы традиционной религии, то ему случалось «встречать в одном и том же чуме св. иконы и идола»²⁹. Об определенном проникновении некоторых элементов православной атрибутики (крестов над могилами, свечей и иконопочитания) и мифологических сюжетов в религиозные традиции хантов сообщал и С.И. Руденко. Исследователь писал: «...у верховских остяков, начиная от Мулигорта и с. Чемаша, над срубчиком с пищей и имуществом погребенного, на могиле иногда бывает крест., при случае, ставят в церкви свечи, особенно перед иконой Николая Чудотворца, и приносят в церковь по обету жертвы – шкурки зверей, сукна, ткани, подобно тому, как своим богам и духам-покровителям. Остяки, имеющие некоторое представление о христианстве, когда я их расспрашивал об их религии..., свои рассказы поясняли сравнениями: «Нуми-Торум», (Турум) – это все равно, что ваш бог-Отец, «Мастер» (Урд, Ортъих, Мир-Сусне-Хум) – это все рав-

²⁶ См. ГУГАТОТ. Ф. 156. Оп. 26. Д. 431. Л. 37 об., 38 об.; Путевые журналы миссионеров... С. 89, 91.

²⁷ Там же. Л. 38 об.–39 об.; Путевые журналы миссионеров... С. 91–92.

²⁸ Дунина-Горкавич А.А. Тобольский Север... Т. 1. С. 86.

²⁹ См. ГУГАТОТ. Ф. 156. Оп. 26. Д. 542. Л. 48об; Путевые журналы миссионеров... С. 109.

но что Христос, «Калтась-Торум» – мать Мастера – это Богородица, «Сяхыл» или «Чяхыл Торум» – это Илья-пророк, «Полум Торум» – Георгий Победоносец. Этими и еще несколькими подобными сравнениями и исчерпывались все познания христианского богословия³⁰. Эти религиозные изменения можно отнести к группе В2 – синкретизму, возникшему в результате взаимного проникновения двух религиозных традиций. Примеры активного участия березовских хантов в православных календарных ритуалах, которые по времени совпадали с традиционными и осмысливались именно в контексте традиционных, даны в работе Е.П. Мартыновой. Благовещенье совпадало с хантыйским Вороньим днем «Вурна-хатль», Петров день совпадал с жертвоприношением духам воды в связи с началом интенсивного летнего рыболовного промысла, Ильин день считался праздником оленеводов³¹.

На основании сведений, собранных Т.Н. Дмитриевой в конце XX в. у пожилых хантов р. Казым, можно реконструировать распространение у них православной ритуальной практики в начале XX или, даже, конце XIX вв. Они все были крещены, носили нательные кресты, в домах держали иконы. При этом обязанность посещать церкви по великим праздникам воспринималась как своего рода жертвоприношение или угощение «русскому богу». Образы православных святых соотносились с традиционными духами-покровителями. Наибольшим почитанием у них пользовался св. Николай Чудотворец, популярный и среди русского крестьянского населения Сибири. Хантыйская богиня «Калтась», «Вен анжки» «Большая (т.е. главная) мать» отождествлялась с Богородицей. «Калтась нух» – сын богини «Калтась» и «Торума» – главный покровитель и культурный герой обских угров соотносился с Христом. Иногда он также отождествлялся и со Святым Георгием, поскольку оба представлялись, как всадники на белом коне, и тот и другой – покровители и защитники своей земли и своего народа³².

Заимствуя русскую христианскую традицию, ханты совместили некоторые свои обряды и праздники с христианскими. Они праздновали или, во всяком случае, знали Пасху – «Вэн емьнг хат» – «Большой святой день», Рождество – «Торум сэма питум хатл» – «День родившегося бога»; Крещение – «Перна хатл» – «День креста». Благовещенье, знаменовавшее начало весны и совпадавшее с Вороньим днем, отмечали в связи с прилетом

³⁰ Руденко С.И. Иностранцы Нижней Оби... С. 12, 11.

³¹ См. Мартынова Е.П. Синкретизм празднично-обрядовой деятельности хантов // Культурно-генетические процессы в Западной Сибири. Тезисы докладов. Томск, 1993. С. 165–166.

³² Дмитриева Т.Н. Взаимодействие христианских и традиционных религиозных представлений у казымских хантов // Узловые проблемы современного финно-угроведения. Материалы I Всероссийской научной конференции финно-угроведов. Йошкар-Ола, 1995. С. 121–123.

ворон. В этот день ханты шли в лес, разводили костер, готовили еду и встречали ворон ласковыми словами и угощением. В Петров день, праздник святых апостолов Петра и Павла – «Петропаел», ханты организовывали моление своим водяным божествам: «Старику вершины Оби» – «Ас тый ики», «Старику Малой Оби» – «Ай Ас ики» и «Матушке Воде» – «Йингк ански». Очевидно, христианское отношение к апостолу Петру как к покровителю рыбаков и рыбного промысла легко легло на представления хантов о сверхъестественных силах природы, от которых зависит успех в добыче рыбы. Праздновали также День св. Николая – «Микулька хатл»³³.

Ханты Сургутского уезда также испытали значительное влияние христианства. В с. Юганском вплоть до 1920-х гг. действовала церковь, хотя аборигенное население посещало ее очень редко – не чаще 1–2 раз в год. Из православных праздников сургутские ханты знали Рождество, Пасху, Крещение, Петров день, празднование которых сводилось к взаимным угощениям³⁴.

Характеризуя религиозную ситуацию у Салымских хантов, территориально относившихся к группе Южных – Прииртышских хантов, А.А. Дунин-Горкавич отмечал: «Хотя остяки официально признаны православными христианами, в действительности они только числятся таковыми,.. почти все они бывают в церкви однажды в год – во время говения. Большинство из них и сейчас убежденные идолопоклонники. Христианство, не проникнув в сознание остяков глубоко, смешалось с языческими воззрениями, в результате чего явились новые религиозные взгляды, представляющие собой смесь христианства и язычества, с преобладанием последнего»³⁵. Вероятно, исследователь имел в виду религиозные изменения, которые отнесены нами к группе В2.

Любопытно сообщение К.Ф. Карьялайнена о существовании в прошлом «очень легендарного» духа, который находился в крепости, построенной в устье Демьянки. По словам информаторов, это был «русский бог», называемый Христос, привезенный из России, отлитый из золота и сидящий в чаше с водой³⁶. Подобный взгляд на объект почитания его и мифологическое происхождение из России также свидетельствует в пользу распространения религиозного изменения, которое можно отнести к группе В2.

Активно участвуя в процессе формирования своей ритуальной практики, ханты использовали одни христианские ритуалы и не торопились включить другие. По сообщению К.Ф. Карьялайнена, исследовавшего

³³ Дмитриева Т.Н. Взаимодействие христианских и традиционных религиозных представлений... С. 121–123.

³⁴ См. Мартынова Е.П. Очерки истории и культуры хантов... С. 160.

³⁵ Дунин-Горкавич А.А. Тобольский Север... Т. 1. С. 92.

³⁶ Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов... Т. 2. С. 153.

поселения хантов в бассейне р. Демьянка в начале XX в., «венчание, по мнению остяков, обязанность, которую можно и не выполнять. Невенчанные пары встречаются в каждой деревне»³⁷. Им же было отмечено, что из новой религии ханты воспринимают прежде всего внешнюю, а значит, в основном ритуальную сторону. Исследователь писал в 1911 г.: «Новая культура принесла новые порядки и новую религию. Старых богов, из стари принятую на веру религию пришлось менять на другую; из нея остяки никогда не усваивали ничего, кроме ея внешней оболочки»³⁸. Объезжая территории вдоль Демьянки, К.Ф. Карьялайнен отмечал высокое распространение иконопочитания. В своем отчете о поездке он зафиксировал, что у хантов села Демьянки в домах часто в переднем углу находились образа³⁹. Что касается духов-покровителей, то они, согласно сведениям К.Ф. Карьялайнена, были вынесены за пределы сакрального пространства жилого дома, хотя и продолжали храниться секретно при этом, возможно, уже не пользуясь ритуальным почитанием. Исследователь писал: «Среди хозяйственных принадлежностей в ином дворе можно найти еще и «хозяина» – домашнего бога, сидящего в берестяной сумочке или в сундучке; но его покажут только в том случае, если гость сумеет возбудить к себе доверие и уверенность в том, что его за это не засадят в тюрьму»⁴⁰.

Характеризуя религиозные традиции прииртышских хантов в конце XIX – начале XX вв., Е.П. Мартынова отмечала, что в них: «наиболее полно, по сравнению с другими местами, проявлялся синкретизм хантыйского язычества и русского православия. Ханты держали иконы в домах, носили нательные кресты, совместно с русскими отмечали такие православные праздники, как Рождество, Крещение, Пасха, Троица, Петров день. В их праздновании отчетливо проступает контаминация православных и языческих традиций. В эти дни посещали церковь и священные места»⁴¹. Эти сведения безусловно свидетельствовали о распространении религиозных изменений групп В1 и В2. Однако в данном случае, хотелось бы обратить внимание на некорректность использования термина «контаминация» в отношении религиозных традиций хантов. Согласно словарю С.И. Ожегова, значение слова «контаминация» дается только применительно к языкознанию и трактуется как «возникновение нового выражения или формы путем объединения элементов двух выражений или форм чем-то сходных»⁴². Между тем, Е.П. Мартынова не имела в виду возникновение чего-то нового, а как раз «синкретизм», который в наибольшей, видимо, степени

³⁷ Карьялайнен К.Ф. Сибирские вопросы... С. 62.

³⁸ Там же. С. 65.

³⁹ Там же. С. 68.

⁴⁰ Там же. С. 69.

⁴¹ Мартынова Е.П. Очерки истории и культуры хантов... С. 43.

⁴² Словарь русского языка. Изд. 9 испр. и доп. М., 1972. С. 268.

соответствовал духовным потребностям и взглядам этой группы хантов. Если же мы выйдем за рамки языкознания, то термин «контаминация» вообще приобретает значение оскорбительное, особенно для такого явления, как религия, поскольку означает «загрязненность», «зараженность».

Наконец, группы хантов, проживавших в труднодоступных местах Березовского и Сургутского уездов, удаленных от русских поселений и православных приходов, продолжали сохранять и следовать религиозным традициям своих предков: религиозное изменение А1.

Особенностью религиозной ситуации на этом этапе явилось то, что религиозное изменение ВЗ было уже массовым явлением и охватило практически весь Прииртышский этнографический ареал (южную группу хантов).

Более того, ханты сами понимали, что происходят изменения и не всегда позитивно оценивали их. К.Ф. Карьялайнен писал с горечью: «Есть некоторая доля правды в ответе, полученном мною от одного остяка: «Остяки отреклись от своих старых богов, перестали почитать их, приносить им жертвы, но не сумели умолить русских богов, и потому народ наш умирает»⁴³.

Религиозная ситуация IV.

С 1920-х гг. – времени начала социалистических преобразований – политика Советского государства и партии большевиков была направлена на борьбу с любыми религиозными проявлениями, будь то православие или традиционные верования народов Сибири. Это знаменовало собой переход от достаточно мирных отношений между государством и верованиями народов Сибири к новому витку конфронтации. Государственные структуры и специально созданные общественные организации, такие, как Союз воинствующих безбожников, вели борьбу с религиями. Основные мероприятия были нацелены на разрушение религиозного наследия и преследование религиозных лидеров – основных хранителей этого наследия. Суровые методы, использованные государством, дали свои результаты: религиозные традиции хантов в целом значительно ослабли. При этом различные группы хантов по-разному отнеслись к этой политике. Часть хантов оказала сопротивление, стремясь защитить религиозных лидеров и сохранить возможность отправления культа. Те, кто придерживались традиционных религиозных верований, пытались отстаивать гражданские права шаманов, спасти священные места, продолжали исполнять втайне основные ритуалы: религиозное изменение А1.

Вместе с тем, длительное влияние православия, а затем и жесткая антирелигиозная политика привели к определенным изменениям обрядовых действий. Группы хантов, глубоко воспринявшие христианство, стремились защитить священников и спасти институт церкви и ее имущество. Многие из них и в самые трудные для церкви годы продолжали соблюдать

⁴³ Карьялайнен К.Ф. Сибирские вопросы... С. 66.

основные православные ритуалы: религиозное изменение ВЗ. Любопытно в этой связи рассмотреть в качестве источника заявление 34 хантов юрт Мозямских и Рыбацких на р. Казым в Комитет Севера при Президиуме ВЦИК «О бесчинствах местной власти». Помимо чисто экономических требований о повышении приемочных цен на пушнину и лес и о приближении мест закупок к местам добычи, ханты требовали оставить у них церковь и священника. В их заявлении говорилось: «мы не против Советской власти, но не любим власть полноватскую, которая не разрешает нам иметь попа. С малых лет мы промышляем в лесах, в которых много очень дьяволов. Уснешь. Уставший, и никто не караулит – креста нет. Мы не можем без попа, потому что вера наша такая. Казне мы платим и не отказываемся платить. Мы понемногу хотели заплатить попу, который бы дал нам кресты, а в Полновате, что мы ему привезем на содержание церкви, у него отбирают»⁴⁴. Из этого документа следует, что православие воспринималось хантами как их религия, они нуждались в ее символах, священнике и готовы были финансово содержать и его самого, и храм. Все это убедительно свидетельствовало о том, что православие было полностью воспринято до такой степени, что воспринималось как своя религия, что может быть квалифицировано как религиозное изменение ВЗ.

Кроме того, северные ханты продолжали практиковать почитание духов-покровителей. Об этом свидетельствовали находки священных сундуков с прикладами в виде советских монет на территории поселка Вытвозгорт конца 1930-х гг.⁴⁵ Продолжал сохраняться и культ медведя. Во время полевых исследований в селении Лопхари (Куноватский сор) З.П. Соколовой был обнаружен сундук с предметами, относящимися к культу медведя, при этом в доме находились и предметы христианского культа⁴⁶. Такой набор религиозных объектов может свидетельствовать о том, что обе религиозные традиции занимали определенное место в жизни Куноватских хантов – религиозное изменение группы В1. Что касается ритуального пространства в домах Куноватских хантов, то оно включало в себя как объекты традиционной, так и христианской религиозной атрибутики. З.П. Соколова описывала его так: «В переднем углу на стене висит маленькая иконка-триптих, а на полках стоят сундуки с семейными духами-охранителями. На потолочных балках у стены (в избушке нет потолка) хранятся берестяные коробки с куклами-итгартмами предков Ивана. Сочетание веры в христианских богов с языческими культурами предков – духов-покровителей, промысловым культом в прошлом было характерно для обских угров»⁴⁷.

⁴⁴ См. Судьбы народов Обь-Иртышского Севера... №66. С. 155.

⁴⁵ См. Соколова З.П. Страна Югория... С. 93–94.

⁴⁶ Там же. С. 104.

⁴⁷ Там же.

Ритуальная практика, связанная с традиционной похоронной обрядностью, активно сохранялась у северных хантов⁴⁸. Исследования, проведенные Марджори Балзер в 1970-е гг. среди казымских хантов показали, что обряды погребального и родильного циклов у них также продолжали сохраняться, но видоизменились под влиянием русской и советской традиций. Часто сама могила являлась иллюстрацией синкретизма в представлениях хантов о загробном мире. На кладбищах можно было увидеть традиционную хантыйскую домовину с отверстием для общения с умершим и положенными сверху предметами быта (нарты, лук, ружье), необходимыми, по представлениям хантов, покойному в его загробной жизни, увенчанную православным крестом. Захоронения, датируемые 1970-ми гг., были устроены по русскому образцу, с памятником, венками и цветами или обелиском с красной звездой, если покойный являлся участником войны. При этом на могилу также могли быть положены предметы быта или рога принесенного в жертву оленя⁴⁹. Характеризуя обрядовую практику похоронного цикла у хантов рек Сыня и Куноват, З.П. Соколова обращала внимание на то, что она сохранилась лишь отчасти, «некоторые обычаи исчезли или трансформировались». Однако в удаленных от центров поселках население придерживалось старых обрядов и в 1960-х гг.⁵⁰

Характеризуя традицию проведения медвежьего праздника на реках Сыня и Куноват в 1970-х гг. З.П. Соколова писала, что его все еще устраивали, правда, изредка. При этом исследователь отмечала, что: «многие уже не помнят всех обрядов и песен, забыт их смысл, в значительной степени утрачен религиозный характер церемонии»⁵¹. Эта ситуация также свидетельствует о развитии религиозного изменения **D** – общего ослабления религиозности и его вариантов – **D1** – ослабление религии без восприятия другой и **D2** – утрата религиозных традиций. Подтверждением подобного предположения является утверждение З.П. Соколовой о том, что в конце 1960–1970-е гг. на территориях расселения хантов молодежь и многие представители среднего поколения обладали атеистическим мировоззрением. В январе 1962 г., например, на собрании колхозников было принято решение уничтожить культовое место в поселке Юильск, на реке Кельс-Юган. Это был священный амбар с культовыми изображениями, почитавшимися стариками хантами окрестных поселков. Священный амбарчик был ликвидирован, его содержимое вывозили на двух нартах. Богатые приклады частично конфискованы (114 золотых и серебряных монет), частично расхищены. Сохранившиеся культовые изображения

⁴⁸ См. Соколова З.П. Страна Югория... С. 93–94.

⁴⁹ См. Balzer M. The route to eternity: cultural persistence and change in siberian khanty burial ritual // Arctic antropology. Vol. XVII. N 1. 1980. P. 82.

⁵⁰ См. Соколова З.П. Пережитки религиозных верований... С. 228–231.

⁵¹ Там же. С. 225.

попали в Березовский районный и Ханты-Мансийский окружной музей. То, что ханты согласились на ликвидацию священного места столь высоко чтимой в прежнее время богини свидетельствовало об ослаблении религиозности, что в нашей классификации относится к религиозным изменениям группы **D1**.

Что касается людей пожилого возраста, то они продолжали до некоторой степени придерживаться традиционных религиозных взглядов, обрядов и обычаев. Некоторые ритуальные действия, связанные с родильным комплексом и семейными отношениями, продолжали соблюдаться женщинами ханты Шурышкарского района, хотя значительное большинство уже не следовало этим предписаниям.

Любопытным является тот факт, что для совершения ритуальных действий северные ханты (поселков Овгорт и Щекурья), по сообщению З.П. Соколовой, приходили на особые места в дни больших церковных праздников. Женщины разводили костер, пили чай, ели и вешали на дерево лоскутки, оставшиеся от шитья, для защиты от страшного существа, убивающего людей⁵². Такое совмещение ритуального православного времени и традиционного ритуального поведения могло свидетельствовать о сохранении религиозного изменения группы **B2** – синкретизма.

Религиозные традиции восточных хантов претерпели значительные изменения в советское время. Что касается восточных хантов, то в кризисных ситуациях они активно принимали участие как в православных, так и традиционных ритуальных действиях. В 1925 г., например, сургутские районные власти объявили призыв в армию и не сообщили о том, что на хантов это постановление не распространяется. Несмотря на то, что призыву подлежало только 11 хантов, юганским властям удалось собрать только семерых, поскольку двое решили не подчиниться приказу, а двое других ушли на охоту. Беспokoйство охватило весь район, и к селу Юган стали стягиваться все мужчины ханты, чтобы заступиться за призывников. Развития напряженности и волнений удалось избежать, поскольку уже в Югане выяснилось, что призыв хантов был произведен ошибочно районным Советом, и всех семерых отпустили домой. На радостях собравшиеся для протеста ханты устроили обильное жертвоприношение и принесли приклады в церковь. Согласно докладу уполномоченного Тобольского окружного Комитета Севера: «В с. Югане для целей жертвоприношения было куплено остяками два жеребенка по пятнадцати белок каждый и две-три овцы по шесть белок за штуку. Весь расход на жертвы, учтенные сельсоветом, выразился в размере до 50 белок (при ее неулове), т.е. по переводу на деньги – 42 руб. 50 коп., считая белку за 85 коп., не считая больших расходов на церковь, на приклады к иконам и покупку свечей»⁵³. Из текста документа нельзя понять, участвовали ли

⁵² Соколова З.П. Пережитки религиозных верований... С. 222.

⁵³ Судьбы народов Обь-Иртышского Севера... №45. С. 104.

в обоих ритуальных действиях одни и те же группы хантов, однако можно с уверенностью говорить о распространении религиозных изменений, относящихся к группам **A1** и **B3**.

З.П. Соколова, обследовавшая районы Ваха, сообщала о значительном ослаблении религиозности у старшего поколения и полной его утрате у молодежи. Так, в 1957 г. ей удалось побывать на священном месте ваховских хантов, что уже можно воспринимать как знак ослабления религиозности, поскольку посещение женщинами таких мест всегда было под запретом. Остатки религиозности 80-летнего проводника проявились в том, что он, по словам З.П. Соколовой, «побаивался, не будет ли он наказан за то, что привел нас на это место. Нам удалось побывать там лишь благодаря его сыну, который уговорил старика (сам он учился в школе, служил в армии и, разумеется, не опасался «гнева богов»). Однако характерно, что никаких приношений старик не сделал, в то время как на кладбище он вместе с сыном устроил поминки внуку»⁵⁴. Подобные религиозные изменения можно отнести к группе **D1** и **D2** соответственно. В целом, религиозная ситуация на территориях проживания восточных хантов характеризовалась тем же набором религиозных изменений⁵⁵. Существовали небольшие оазисы, труднодоступные для властей, где сохранялась традиционная практика – религиозное изменение **A1**. Старшее поколение наиболее активно в ней участвовало, иногда совмещая ее с элементами православной символики, православными праздниками и ритуалами – религиозное изменение **B1**. В целом же наблюдалось ослабление религиозности **D1** и полная ее утрата **D2**.

В целом, на всей территории проживания хантов с 1950-х гг. усилился процесс разрушения традиционного религиозного мировоззрения. Почти полностью исчезла практика общественных жертвоприношений, которая, безусловно, являлась важным этноконсолидирующим фактором. Вместо этого на священных местах стали устраиваться индивидуальные жертвоприношения. Существенные изменения претерпели обряды, связанные с промысловой деятельностью и практически утратили свое религиозное содержание. Медвежий праздник, например, стал приурочиваться к отстрелу зверя по лицензии. Дольше других и полнее сохранились обряды погребального комплекса и все то, что связано со здоровьем и личным благополучием. При этом отсутствие общественных культовых мест для пожилых людей стало компенсироваться индивидуальными⁵⁶.

Изменения коснулись также мифологической традиции хантов. Согласно результатам исследования, проводившегося А.П. Зенько, знание мифологии у основной массы хантов к 1990-м гг. существовало лишь

⁵⁴ Соколова З.П. Пережитки религиозных верований... С. 219–220.

⁵⁵ Характеристику религиозных традиций см. в главе III.

⁵⁶ См. Кулемзин В.М., Лукина Н.В. Знакомьтесь: ханты... С. 102.

в самых общих чертах и со значительными пробелами. Мифологические тексты утратили целостность и распались на отдельные сюжеты, которые продолжали бытовать в виде самостоятельных сказок⁵⁷. Кроме того, частая конфронтация с нефтяниками нашла отражение в появлении новых версий в цикле рассказов о конце света, о сотворении народа⁵⁸. Особенностью религиозной ситуации в советское время было то, что религиозные изменения А1, В1, и В3 переместились на уровень небольших общин, отдельных семей и индивидуумов.

Религиозная ситуация V.

Период активных гонений государства на религию постепенно сменился к 1970-м гг. на пассивное отношение, а затем и активную поддержку некоторых религиозных традиций. Рост этнического самосознания среди народов бывшего Советского Союза привел к усилению интереса к культурному наследию, возрождению и обновлению традиций, в том числе и религиозных. Для одной части хантов это означало возрождение и обновление традиционных религиозных верований и ритуалов, для других – христианских. Одними из первых и самых активных выступили казымские ханты, которые возродили один из важнейших элементов хантыйской культуры – традицию проведения медвежьих праздников, собирать и записывать песни. Один из таких праздников состоялся в январе 1991 г. в деревне Юильск⁵⁹. Продолжают действовать и восстанавливаются священные места хантов. В районе бассейна р. Казым в 1990-е гг. было официально зарегистрировано два действующих священных места хантов: святилище в юртах Осетных и святилище в юртах Айхорсангом. Озеро Нумто до сих пор также является местом постоянных жертвоприношений и молений хантов. Такие религиозные изменения можно отнести к группе А2.

Русская православная церковь также переживала период возрождения и расцвета. Было восстановлено большое количество церквей, созданы новые приходы, начато богослужение во вновь открывшихся храмах, возобновлена миссионерская деятельность. Кроме того, Сибирь, как и вся Россия, стала местом активной деятельности западных и восточных миссий различных религиозных направлений. В конце XX в. в связи с распространением политики религиозной свободы на территории, населенной хантами, активно ведется миссионерская работа представителями различных

⁵⁷ См. Зенько А.П. 1993. Современное состояние традиционной духовной культуры обских угров // Проблемы культурогенеза и культурное наследие. Материалы к конференции. Ч. 3. Этнография и изучение культурных процессов и явлений. Спб., 1993. С. 108.

⁵⁸ См. Кережи А. Современные явления в духовной культуре восточных хантов // Культурное наследие азиатской России. Материалы I Сибиро-Уральского исторического конгресса (25–27 ноября 1997 г., г. Тобольск). Тобольск, 1997. С. 81.

⁵⁹ Молданов Т.А. Поездка Казымской богини в гости к дочери // Народы Северо-Западной Сибири. Вып. 1. Томск, 1994. С. 41.

религиозных деноминаций. Одной из самых активных является деноминация баптистов, результатом ее деятельности стало то, что некоторые ханты бассейна р. Юган стали следовать ритуальной практике баптистов⁶⁰.

Таким образом, ханты, проживающие в лесу или маленьких поселках, в основном оказались вовлечены в процесс возрождения традиционной религии: религиозное изменение А2. В то же время горожане испытывают влияние православия и других религий: религиозное изменение В3. Одновременное активное возрождение обеих религиозных традиций создало благоприятные условия для параллельного развития и распространения ритуальной практики. В результате, часть населения охотно участвует как в традиционных хантыйских, так и православных ритуалах: религиозное изменение В1. Вместе с тем ослабление религиозных традиций в предыдущий период, незнание основных элементов догматики и ритуальной практики, с одной стороны, и развитие глобализации – с другой, создали благоприятную почву для развития синкретических взглядов. Многие ханты воспринимают традиционного «Торума» идентичным Иисусу Христу, считают себя православными и активно участвуют в ритуальных действиях, объединяющих элементы как традиционные для культуры хантов, так и православные. Такие религиозные изменения можно отнести к группе В2. Кроме того, ханты, полностью или частично утратившие религиозность за период господства атеизма в стране, не принимают участия в религиозных ритуалах. Что можно классифицировать как религиозные изменения D1 и D2. Таким образом, особенностью религиозной ситуации в конце XX в. является появление нового типа религиозных изменений, которые можно отнести к группе А2, и активное развитие всего спектра возможных религиозных изменений в принципе.

Религиозные изменения, происходившие под воздействием политики правительства в отношении религии, формировали различные варианты религиозной ситуации. Всего на протяжении XVII–XX вв. можно выделить пять различных периодов с характерным набором религиозных изменений.

Религиозные изменения у хантов в XVII–XX вв.

Религиозные изменения у хантов XVII–XX вв.				
I период	II период	III период	IV период	V период
A1 B1 B3	A1 B1 B3 B2	A1 B1 B2 B3	A1 B1 B2 B3 D1 D2	A2 B1 B2 B3 D1 D2

⁶⁰ См. Парнюк Л.В. Лингвостнографическая ситуация у александровских и юганских хантов (по материалам экспедиции 2003 года) // Угры. Материалы VI Сибирского симпозиума «Культурное наследие народов Западной Сибири» (9–11 декабря 2003 г., г. Тобольск). Тобольск, 2003. С. 434.

Из таблицы видно, что первые два периода, охватывавшие XVII и XVIII вв. характеризовались сходным набором религиозных изменений. Различия касались лишь степени распространения и массовости того или иного типа. С XIX в. идет нарастание вариативности, а XX в. вообще характеризовался значительными изменениями религиозных ситуаций.

V.3. Религиозные изменения у хантов в XX в.: микроструктурный анализ

При рассмотрении процесса религиозных изменений в XX в. есть возможность проанализировать его на микроуровне, т.е. на примере одной семьи. В данной работе в качестве предмета исследования берется участие членов отдельно взятой семьи в ритуальных действиях различных традиций. При этом рассматриваются различные типы ритуальных действий на основе классификации, предложенной Хоканом Рюдвингом. Эта классификация включает три основных типа ритуалов: календарные, кризисные и переходные. Критерием для выделения именно этих типов является принцип повторяемости, цикличности и предсказуемости в ритуальных действиях⁶¹.

В качестве объекта исследования взята семья одного из выдающихся шаманов Сургутского района. На Сургутском диалекте его называли *тиерты-ко*, что, если переводить буквально, означает – «человек, который знает как задавать вопрос, чтобы получить ответ». Впервые фамилия шамана Ивана С. официально зафиксирована в материалах исповедальных росписей XVIII в. среди других глав семейств сургутских хантов⁶². Ханты, проживавшие на этих территориях, испытали значительное влияние христианства, что выразилось в религиозных изменениях A1, B1, B3. Предки *тиерты-ко* Ивана С. жили достаточно далеко от русских населенных пунктов и испытывали незначительное влияние русской православной культуры. Следует отметить, что семья *тиерты-ко* Ивана С. является особенной. Сам *тиерты-ко* пользовался большим уважением соплеменников и являлся представителем хантыйской интеллектуальной элиты, хотя и не получил практически никакого светского образования. К нему часто обращались в затруднительных случаях, когда требовался совет или медицинская помощь. Любопытно отметить и то, что все его дети, хотя и получившие различное образование, тоже могут быть причислены к интеллектуальной элите. Один из них – Ефрем⁶³ окончил

⁶¹ Классификация полностью приведена в I главе.

⁶² Следуя традициям современной антропологии, в данной работе не указываются настоящие фамилии и имена людей, о которых идет речь, ради сохранения конфиденциальности.

⁶³ Псевдоним, как и в случае с именами всех остальных.

училище и имеет опыт работы в качестве служащего Сургутского районного исполнительного комитета. Одна из дочерей – Фаина работала учителем, ее сестра Орина – в Доме культуры. Старшая дочь – Феодора провела большую часть своей жизни на родовых угодьях, живя рядом с отцом, и прекрасно знакома с его богатейшим фольклорным репертуаром и ритуальными традициями хантов. Наконец, Ирма и Иона – младшие дети *тишертты-ко* принадлежат к поколению, которое не испытало жестких форм атеистической борьбы и атеистического образования в интернатах в полном объеме. Оба большую часть жизни провели на родовых угодьях, ведут традиционный образ жизни, занимаясь оленеводством, охотой и рыболовством. Таким образом, часть членов семьи испытала сильное влияние русской/советской культуры (Ефрем, Орина и Фаина) в большей степени, другие (Феодора, Ирма и Иона) – в меньшей.

Точно не известно, когда именно Иван С. стал *тишертты-ко*. Судя по всему, это произошло, когда он был еще молодым человеком, а сам процесс занял несколько лет. Согласно сведениям его младшего сына, Иван С. болел в течение 7 лет, часто терял сознание, слышал внутренние голоса. Именно в это время он научился всему, что потребовалось ему в будущем уже в качестве *тишертты-ко*⁶⁴. Как бы то ни было, но само принятие дара шаманства можно рассматривать как традиционный переходный ритуал, связанный с обретением нового статуса – *тишертты-ко*. Члены семьи Ивана С. активно участвовали в традиционных календарных и кризисных ритуалах⁶⁵. Иван С. не венчался в церкви и не крестил своих детей, хотя сам он был крещен и хранил икону в священных нартах вместе с головой медведя, бубном и духами-покровителями. Он не принимал участия в светских/советских ритуалах и праздниках. Таким образом, все члены семьи *тишертты-ко* Ивана С. участвовали в традиционных ритуалах: календарных, кризисных и переходных. Дети Ивана С., проживавшие в городах, активно участвовали в светских/советских ритуалах как календарных, так и переходных. Что касается светских кризисных ритуалов, то информацию о них собрать не удалось. Таким образом, религиозная ситуация в рамках одной семьи является аналогичной той, что складывалась среди сургутских хантов в советское время в целом. Она состояла из религиозного изменения **B1** (обе религии, традиционная и новая, сосуществовали) в случае старшего поколения семьи и **D1** (ослабление религиозности) у младшего.

⁶⁴ Эти сведения были записаны Агнеш Керези во время полевых исследований в Сургутском районе у членов семьи Ивана С. См. Kerezhi A. Life and beliefs of the Ostyak of the Surgut Region. In: Studies on Surgut Ostyak Culture. Ed. Katalin Lazar. Budapest, 1997. Museum of Ethnography. P. 45.

⁶⁵ Участие членов семьи Ивана С. в традиционных ритуалах описано в работах Ю. Пентикайнена и А. Керези. См. Pentikäinen J. Shamanism and Culture. 3rd revised edition. ETNIKA CO. Helsinki, 1998. P. 64–75, 102–110; Kerezhi A. Life and beliefs of the Ostyak... P. 35–57.

После смерти Ивана С. в мае 1993 г. члены семьи, проживавшие в городе, испытывали ослабление связей с традиционной религиозностью, с одной стороны, и растущее влияние возрождающегося православия – с другой. Фаина приняла крещение в новой, только что возведенной православной церкви и стала активной прихожанкой. Она оставила работу учителя родного (хантыйского) языка и перешла работать в церковь. Фаина пользуется авторитетом среди прихожан и членов семьи, некоторые из них под влиянием уговоров Фаины крестились сами и окрестили своих детей. Все они стали принимать участие в православных ритуалах и даже в таких эндемичных и не характерных для Сибири, как купание в проруби на Крещение при среднеянварской температуре -25°C , однако чаще достигающей отметки $-40-45^{\circ}\text{C}$. При этом некоторые из окрестившихся полностью прекратили участвовать в традиционных для семьи жертвоприношениях. Такой тип религиозных изменений может быть отнесен к группе ВЗ – полному восприятию новой религии – в данном случае православия. Члены семьи, ведущие традиционный образ жизни, продолжают придерживаться традиционного ритуального поведения, которое, однако, тоже претерпело некоторые изменения со времени ухода *тиерты-ко* Ивана С. Согласно мнению Фаины, некоторые из ее родственников стали следовать строгим ритуальным предписаниям, которые не практиковались при жизни их отца – *тиерты-ко*. Это возрождение строгих норм ритуального поведения может быть квалифицировано как религиозное изменение группы А2. Вариативность религиозных традиций и ритуальных действий членов одной семьи легко заметить, рассматривая их участие в различных ритуалах. В таблице аббревиатурой обозначены сам шаман – *тиерты-ко* (Т) и трое из его детей – Ефрем (Е), Фаина (Ф) и Иона (И). Иван С. был главой семьи и *тиерты-ко* и в обоих этих качествах оказывал огромное влияние на религиозную жизнь детей. Поэтому представляется логичным рассмотреть участие семьи в ритуальных действиях до и после его смерти.

Участие семьи С. в ритуальных действиях

Категории ритуалов	Календарные				Кризисные				Переходные			
	Т	И	Е	Ф	Т	И	Е	Ф	Т	И	Е	Ф
Традиционные		И	Е	Ф		И	Е			И	Е	
Светские		И	Е	Ф						И	Е	Ф
		И	Е	Ф						И	Е	Ф
Православные					Ф				Ф			

Анализируя политику правительства в отношении религиозных традиций хантов в XX в. можно выделить три самостоятельных периода.

Если представить религиозную ситуацию, в которой находилась семья *тиерты-ко* в течение его жизни, то в зависимости от изменений политики государства в области религиозных традиций можно выделить три различных периода. Первый период охватывает события с начала XX в. до 1920-х гг., когда доминирующей являлась православная церковь, при том, что обе религиозные традиции сосуществовали. Вторым периодом – с 1920-х до 1970-х охватывает период атеистической борьбы государства с традиционной и православной традициями. Третий период с середины 1980-х до конца 1990-х характеризуется ослаблением государственного контроля над религиями и возрождением как традиционной, так и православной религиозности. Изменение политики привело к формированию определенной религиозной ситуации в каждый из перечисленных периодов, которые можно представить в виде таблицы.

Религиозные изменения у хантов в XX в.

1900 – начало 1920-х гг.				конец 1920-х – 1970-е гг.		1980-е – 1990-е гг.	
A1	B1	B2	B3	A1	B1 B2 B3 D1 D2	A2	B1 B2 B3 D1 D2

Что касается религиозных изменений в семье *тиерты-ко* Ивана С. в течение его жизни могут быть классифицированы как **B1** – сосуществование обеих религий и **D1** – ослабление религии без восприятия другой. Наличие двух разных типов объясняется возрастными особенностями и личным опытом представителей двух поколений семьи: родителей и их детей. Религиозные изменения, произошедшие в семье после ухода из жизни *тиерты-ко* Ивана С., могут быть отнесены к группам **A2** – возрождение, при котором старые обряды восстанавливаются и обновляются, и **B3** – полному восприятию чужой религии и угасанию традиционной, которые характеризуют ситуацию, сложившуюся у представителей младшего поколения. Вся семья была достаточно единой в плане участия в ритуальных действиях вплоть до 1993 г. – времени ухода *тиерты-ко*. Он выполнял роли главы семьи и хранителя традиционного религиозного наследия. После его ухода семья потеряла своего религиозного лидера, что неизбежно привело к утрате религиозного единства. Календарные и переходные ритуалы имеют высокую социальную значимость, участие в кризисных ритуалах чаще связано с решением индивидуальных проблем человека. Поэтому неудивительно, что календарные и переходные ритуалы являются объединяющими внутри семьи, в то время как кризисные способствуют развитию религиозного разнообразия. Среди членов семьи *тиерты-ко* Ивана С. ритуальное поведение Фаины претерпело наибольшие изменения. Это может быть объяснено среди других причин и тем, что женщины в традиционном обществе в меньшей степени и менее активно вовлечены в религиозную деятельность во время общественных ритуалов. Поэтому неудивительно, что некоторые

из них легко воспринимают новую религиозную традицию, особенно, если она предоставляет возможность играть более активную роль. В условиях большей религиозной свободы как на государственном, так и семейном уровнях, члены семьи *тишерты-ко* Ивана С. получили возможность более полно себя реализовать в плане религиозности как традиционной, так и православной.

Таким образом, анализируя историю религиозных изменений в ритуальной практике хантов в XVII–XX вв., можно сделать следующие выводы:

На протяжении XVII – начала XX вв. под воздействием православия и атеизма в среде хантов произошел ряд существенных религиозных изменений. По классификации, предложенной Оке Хульткранцем и Хоканом Рюдвингом, это религиозные изменения **A1**, **B1**, **B2** и **B3**. Варианты религиозных изменений **C** – возникновение новой религии, на основе анализа участия хантов в ритуальной практике, не обнаружены.

Качественное изменение религиозной ситуации у хантов непосредственно связано с изменением общего характера политики правительства в отношении религиозных верований. При этом изменение методов при сохранении общего направления политики в I и II периоды не привело к качественной смене религиозной ситуации. Сам набор религиозных изменений оставался одинаковым **A1**, **B1**, **B3**, хотя в количественном отношении произошли смещения в пользу принятия православия.

Активная антирелигиозная политика, проводимая государством, привела к появлению специфического типа религиозных изменений, не предусмотренных в классификации Хульткранца-Рюдвинга – ослаблению **D1** и разрушению **D2** религиозности.

Качественные изменения в религиозной ситуации в среде хантов за период XVII–XX вв. произошли дважды: в начале XVII в., в связи с началом проникновения христианства, и в 1920-е г., в связи с политикой воинствующего атеизма.

Заключение

Особенностью положения хантов в составе Русского государства по сравнению с другими колониальными державами было то, что они с самого начала вошли в социальную структуру российского общества наравне с другими народами, включая и русский. Поэтому ни политический, ни социальный фактор не могли активно выступать в роли этноконсолидирующих. Политика консервации социальных отношений, проводимая Русским государством, заинтересованным в сохранении условий для сбора ясачной повинности с хантов, также не способствовала усилению роли социального фактора в жизни хантов. Таким образом, религиозный фактор приобретает функции этноконсолидирующего и начинает играть ведущую роль в жизни народа. Этому способствовало и то, что практически на протяжении первых 100 лет колонизации ханты не подвергались христианизации и сохраняли свои религиозные традиции практически в неприкосновенности, а наиболее важные религиозные центры приобрели статус общехантыйских, и, даже, общеугорских. Таким образом, религиозный фактор занял центральное место в процессе развития этнического самосознания и консолидации хантов.

Задача осуществления коренных изменений в жизни хантов стала претворяться в жизнь лишь в начале XX в. Этот комплекс мероприятий шел в русле новой внутренней политики Российского государства, направленной на скорейшую и полную русификацию населения. Процессы ассимиляции были еще более усилены политикой Советского государства, направленной на «построение коммунистических производственных отношений» у народов Севера. Выработанная парадигма: «великий русский народ» и его «младшие братья» в значительной степени определяла отношения между русскими и хантами и пагубно сказывалась на них в течение многих десятилетий.

Даже незначительное ослабление политики «патернализма» в конце 1980-х гг. в условиях экологического кризиса в крае и разрушение советской социальной системы создали угрозу самому существованию хантов как этноса. Эта угроза, в свою очередь, катализировала процесс активного этнокультурного возрождения. Учитывая утрату многими хантами специфических этнических черт, с одной стороны, и историческую роль традиционной религиозности – с другой, процесс возрождения начал развиваться в русле этнорелигиозной мобилизации.

Религиозные традиции хантов, зафиксированные в источниках XVII–XX вв., визуально проявлялись в существовании культа многочисленных божеств-покровителей и священных мест, для них специально обустроенных, развитой ритуальной практике, культе медведя и шаманстве. Религиозные традиции у разных групп хантов имели свои особенности, что объяснялось исторической спецификой, способностью членов коллектива и их религиозных лидеров к импровизациям. Отказ от канонических

Элементов ритуала или их замена происходили в результате нарастания изменений в образе жизни коллектива и ослаблении религиозности в целом. На степень сохранения религиозности оказывали влияние половозрастные различия: традиционная религиозность в целом сохранялась лучше среди представителей старшего поколения и женского населения.

Прекращение совершения ритуальных действий на священных местах было связано с их физическим разрушением в процессе активного индустриального освоения территорий, политикой государства, направленной на разрушение религиозности, сначала в ее традиционной форме, а затем и в любом, без исключения, варианте и проявлении. Ослабление религиозности шло параллельно с утверждением атеистического мировоззрения, высшей формой которого было активное участие хантов в антирелигиозной кампании, инициированной государством.

На протяжении XVII–XX вв. политика правительства в отношении религиозных традиций хантов претерпела значительные изменения, пройдя через этапы нейтрального отношения, стремления кардинально изменить религиозные традиции и вовсе уничтожить их. При этом определяющими факторами в ее выработке были общие тенденции внешней и внутренней политики государства, а также международный опыт в этом вопросе.

В целом, отношение Российского государства и общества к религиозным традициям хантов в XVII в. было аналогично тому, какое формировалось и у других христианских народов и государств, сталкивавшихся с нехристианскими традициями населения колонизируемых территорий. Особенностью политики Русского государства при этом было то, что на протяжении всего XVII в. она характеризовалась сдерживанием распространения православия в среде хантов и отсутствием миссионерской деятельности. Переломным моментом в политике правительства в отношении религиозных традиций хантов явился рубеж XVII и XVIII вв., когда началась планомерная миссионерская деятельность на территории края, направленная на массовое крещение и разрушение нехристианских религиозных традиций хантов, стали использоваться методы насилия. Крещеное население подвергалось административным наказаниям за несоблюдение христианских норм и приверженность традициям нехристианской религиозности. Таким образом, политика в отношении религиозных традиций развивалась по «скандинавскому» образцу. Миссионеры придавали большое значение крещению знати, использовали ритуальное пространство и время хантов, наполняя его новым содержанием.

Вместе с тем, характерной особенностью политики Русского государства в отношении религиозных традиций хантов по сравнению с мировым и европейским опытом было то, что она диктовалась и контролировалась светскими, а не духовными властями. Слабая степень развития церковных организаций в Сибири и зависимость церкви от государства, административная и, особенно, финансовая, ставили деятельность местных священников в большую зависимость от местных властей. Создава-

лись специальные структуры, задачей которых было дальнейшее укрепление христианства среди окрещенных народов. Другой специфической чертой религиозной ситуации в Северо-Западной Сибири было то, что крещенные ханты с самого начала включались в православное сообщество страны, объединяясь в православные приходы. В местах совместного проживания с русскими формировались смешанные по этнической принадлежности приходы.

Важную роль к проведению политики правительства в отношении религиозных традиций хантов сыграло основание миссионерских институтов, продолжавших действовать вплоть до первой четверти XX в. Развитие миссионерского движения в стране инициировало активную полемику в среде миссионеров и общественных деятелей о целях и методах миссии. Были выработаны принципы деятельности миссионеров, которые послужили руководством для осуществления миссии на местах. В результате жесткого контроля государства за деятельностью миссионеров, с одной стороны, и активного обсуждения вопросов миссии широкой общественностью – с другой, привело к формированию относительно мягких форм деятельности миссии на территории Северо-Западной Сибири, в сравнении с другими европейскими государствами, и сохранению религиозных традиций хантов.

Было бы наивно предполагать, что политика, провозглашавшаяся государством в отношении религиозных традиций различных народов, полностью выполнялась, однако она сыграла свою положительную роль: спасла государство от разрушительных конфликтов на религиозной почве, православных миссионеров – от проявления широкомасштабного насилия в отношении народов Сибири, а тем, в свою очередь, дала шанс на сохранение своего религиозного наследия.

Советское государство в значительной степени использовало уже известный набор методов и приемов борьбы с традиционной религиозностью, сделав ставку, однако, на административные меры и школьное образование. Ослабление партийного и советского контроля над вопросами идеологии в конце 1980-х гг., а затем и коррекция закона о свободе совести привели к формированию нового отношения к религиозным традициям хантов. Они стали восприниматься как важнейший элемент традиционной культуры и феномен, который должен быть возрожден в интересах развития народа. Роль государства в регулировании межконфессиональных отношений невероятно велика. Предпочтение одной из конфессий в поликонфессиональном обществе неизбежно приводит к конфликтам на религиозной почве и ситуациям, катализирующим социальные конфликты, с использованием в качестве знамени идеи религиозности.

На протяжении нескольких столетий нахождения в структуре Российского государства религиозные традиции хантов испытали значительные изменения в результате как тесных культурных контактов хантов с народами Сибири, в особенности татарами и русскими, так и политики

государства, проводимой в отношении религиозных верований своих подданных. В условиях идеологического (сначала православного, а затем атеистического) доминирования у хантов складывались различные комбинации типов религиозных изменений, которые, в свою очередь, формировали различные типы религиозных ситуаций.

Анализ религиозных ситуаций, последовательно складывавшихся и развивавшихся на территории Северо-Западной Сибири, позволил выделить не три известных на основании изучения мирового религиозного опыта, а четыре возможных типа религиозных изменений. Каждый из них – результат воздействия политики правительства, межэтнических контактов, с одной стороны, и самостоятельного активного развития религиозных традиций – с другой.

Религиозное изменение **А** включает укрепление традиционного религиозного наследия, которое может привести к:

А1 – сохранению традиционной религии и **А2** – ее возрождению, при котором старые обряды восстанавливаются и обновляются.

Религиозное изменение **В** проявляется в принятии чужой религии и может привести к:

В1 – сосуществованию обеих религий, **В2** – синкретизму и **В3** – полному восприятию чужой религии и угасанию традиционной.

Религиозное изменение **С** проявляется в том, что элементы традиционной и привнесённой религий складываются в нечто целое – новую религию.

Наконец, религиозное изменение **Д** проявляется в общем ослаблении религиозности в двух вариантах: **Д1** – ослаблении религии без восприятия другой и **Д2** – утрате религиозных традиций.

В истории взаимодействия религиозных традиций хантов, православия и атеистической идеологии Советского государства, используя изменения в политике государства в качестве основного критерия (имея в виду, прежде всего, ее цели и методы их реализации), можно выделить пять различных периодов, каждый со своим набором религиозных изменений. При этом религиозные ситуации, складывавшиеся в XVII (I период) и первой половине XVIII вв. (II период), характеризовались общим набором религиозных изменений **А1** – (сохранение традиционной религии); **В1** (сосуществование обеих религий) и **В3** (полное восприятие новой религии). Отличия касались лишь того, какие изменения носили массовый характер. Географически все три типа религиозных изменений были равномерно представлены у всех групп хантов, при этом изменения **А1** были представлены по всей территории проживания хантов, **В1** были локализованы в районе их политических центров – княжеств, а **В3** – в русских уездных центрах.

В конце XVIII в. – начале XX в. (III период) православие внедрилось в жизнь различных групп хантов с различной степенью глубины, в ряде районов вплоть до полного восприятия и осознания его в качестве «своей» религии. Таким образом, религиозная ситуация в целом была

представлена религиозными изменениями **A1**, **B1** и **B3**. При этом большая часть хантов, становясь православными, все же не утрачивала своей этничности. Более того, именно в этот период появляется новое для хантов религиозное изменение **B2** – синкретизм.

Активная антирелигиозная политика Советского государства (IV период), направленная на разрушение религиозного наследия хантов в XX в., привела к появлению специфического типа религиозных изменений, не описанных на основании изучения мирового религиозного опыта – **D**, проявлявшегося в форме общего ослабления религиозности, и ее вариантам: **D1** – ослаблению религии без восприятия другой и **D2** – утрате религиозных традиций. Вместе с тем, в советское время произошло значительное сближение элементов традиционной и православной религиозности, когда традиционные ритуальные действия совершались в честь субъектов христианского культа или приурочивались к православным календарным праздникам. Ритуальное пространство часто содержало объекты как православной, так и традиционной религиозности, их отдельные элементы тесно переплетались, и христианские святые воспринимались как личные боги-покровители. Несмотря на атеистическую борьбу государства и общественных институтов с религией, феномен традиционной ритуальной практики продолжал сохраняться, доказывая свою жизненную важность для народа.

Религиозное изменение **C** – возникновение новой религии, на основе анализа участия хантов в ритуальной практике обнаружено не было, хотя в целом подобные изменения на территории Сибири были зафиксированы (например, в форме гасфордизма).

Качественное изменение религиозной ситуации у хантов непосредственно связано с изменением общего характера политики правительства в отношении религиозных верований. При этом изменение методов при сохранении общего направления политики в I и II периоды не привело к качественной смене религиозной ситуации. Сам набор религиозных изменений оставался одинаковым **A1**, **B1**, **B3**, хотя в количественном отношении произошли смещения в пользу принятия православия. Действительно, серьезные изменения религиозной ситуации в среде хантов за период XVII – начала XX вв. произошли дважды: в XVII в., в связи с проникновением христианства, и в 1920-е гг. – в связи с проведением политики воинствующего атеизма.

Период активных гонений государства на религию постепенно сменился к 1970-м гг. на пассивное отношение, а затем и активную поддержку некоторых религиозных традиций. Вторая половина 1980-х гг. (V период) знаменовалась активным возрождением традиционной религиозности у хантов. Рост этнического самосознания среди народов бывшего Советского Союза привел к усилению интереса к культурному наследию, возрождению и обновлению традиций, в том числе и религиозных. Для части хантов это означало возрождение и обновление традиционных

религиозных верований и ритуалов (восстановление обычаев проведения общественных ритуальных действий, усиление внимания к каноническим деталям ритуального поведения), для другой – христианских, которые также уже воспринимались как «традиционные», «свои» (религиозное изменение А2). Наконец, многие из хантов стали следовать ритуальной практике новых религиозных течений и деноминаций, развернувших активную миссионерскую деятельность на территории их проживания.

Особенностью религиозной ситуации в конце XX в. явилось также активное развитие всего спектра возможных религиозных изменений в принципе. Обстановка религиозной свободы дала наибольшее количество вариаций религиозных изменений у хантов, что в наиболее полной мере способствует их духовному самовыражению и самореализации в условиях меняющегося мира.

Summary

Khanty (formally known as Ostiaks) are a Finno-Ugric people, numbering approximately 22,000. They are one of the 26 widely dispersed indigenous minorities in Russia. The great majority of Khantys still live in Khanty-Mansi National *Okrug*, while others live in Iamalo-Nenets National *Okrug* and Tomsk *oblast'*.

Scholars distinguish three Khanty groups - northern, southern, and eastern - on the basis of their subsistence, language and culture. The southern Khanty were incorporated into Russian society by the middle of the 20th century and no longer live a traditional way of life. The economies of all three Khanty groups were based mainly on fishing, hunting, trapping, and gathering. In the North, reindeer herding supplemented the main pattern. In the south, agriculture became important. Traditionally, Khantys lived in widely scattered extended family settlements. Many are now literate in Russian and fluently bilingual. Despite the missionary work of the Russian Orthodox Church and the suppression of religion during the Soviet era, traditional Khanty rituals and beliefs are still alive in some areas. Khantys began consolidating their ethnicity much later than the neighbouring Russians, Komis, and Tartars because of the way they organised their settlements. Khanty life has been traditionally concentrated within small settlements, which corresponded to the distribution of natural resources in the Siberian taiga. It was not possible for them to live in large settlements and communities because of the resulting long distances in order to travel to hunting, trapping, and gathering areas. In each major river drainage, one could find a few small settlements spaced 10-40 km apart. These groups developed dialects of their own. Today, scholars usually distinguish six main Khanty.

As Russians began to colonize Siberia at the end of the 16th century, there were several Khanty *kniazhestva* – principalities of varying sizes in north-western Siberia. The biggest and the most powerful among them was Koda on the east bank of the Ob River. The 16th century was a period of political consolidation, when the major principalities were struggling against each other for political superiority. Russian conquest, and the system of rule that was established in Siberia, affected the social and political structures of Khanty societies and hindered their autonomous development. A few Khanty nobles died during the wars and uprisings against Russian power; some were taken as *amanaty* – hostages to Russian towns. Others had to accept subordination to the Russian powers in Siberia. The major of Khanty principalities lost their political independence, and hence their significance as autonomous political centres. Nevertheless, some managed to keep their role as religious centres, each with its own sacred places which Khanty would visit at certain times to make sacrifices and to worship their deities. Since that time, ethnic religions and religious identity have become factors of great importance in Khanty ethnic consolidation.

Russian colonizers proclaimed local Siberian people as tax subjects of the Russian Tsar and forced them to pay *yasak* – a fur tax. The average value of the *yasak* at the turn of the 17th century was 5-12 sables per person per year, which roughly corresponded to the price of a cow. Since the Russian State had an economic interest in promoting and developing fur hunting, it promoted policies to conserve the Khanty social structures and traditional ways of life. As a direct result of these policies, some Khanty groups managed to maintain their traditional patterns of land use relatively untouched until the 20th century. In addition, Khanty lands lay to the side of the main Siberian transport corridors and were considered to be inaccessible either in winter and summer. The Soviet policy of establishing the *kolkhozy* (collective farms) was quite harmful for Khantys. Initially, some wealthy Khantys protested collectivization and were deprived of their property. Some of them were even exiled. However, later, Khantys who were appointed as heads of the collective farms generally hired their relatives as reindeer herders and otherwise helped their kin to retain a traditional way of life.

Perhaps the most harmful policy for Khantys was the Soviet policy directed toward resettling the Khanty people into large, ethnically homogenous settlements purpose-built for them in the late 1940s -1950s. The main idea was to create better living conditions, access to medical care and education, and to promote “more progressive” and “civilized” forms of economic action among Khantys. The policy had several mixed, unanticipated results. On the one hand, the fact that Khantys were concentrated in large numbers in a few places triggered a decline in domestic reindeer populations. It also devastated the hunting, fishing and gathering territories immediately surrounding the villages due to the over-exploitation of resources. On the other hand, the policy made the Khanty people dependant on the Soviet system for consumer goods and social support. Eventually this policy led to a reduction in the size of Khanty ethnic territories. The degradation of lands and resources necessary to support traditional ways of live led to an increased pressure on Khantys to assimilate to the norms of settled communities. Nevertheless, those who were not forcibly resettled into settlements successfully maintained traditional patterns of land use.

This situation changed dramatically once again in the late 1960s with the discovery of petroleum deposits in the area. In the late 1980s the Ministry of Energy and Oil Industry seized huge proportions of Khanty estates for oil production. Thus, the State’s income from furs was replaced by that gained from the export of oil and gas. This period was marked by a new round of the forced relocation of Khanty families from their traditional family hunting territories. The extraction of natural resources also led to conditions wherein families were voluntarily forced to abandon their lands and to settle. Even if the Soviet period was characterized by a minimal respect for environment and of traditional religions, a worse period was still to come in the late 1980s. The Soviet government, together with local authorities, made certain bureaucratic provisions to alleviate some of the economic and social stress on Khantys caused by

industrial intervention: these included adjusting levels of state subsidies to support traditional occupations, providing guaranteed employment for Khantys, and establishing systems for supporting the trade in furs, fish, and forest products. Thus, even if the conditions for a traditional way of life had been continually eroded, the Soviet system of social security, as directed towards national minorities, gave the Khanty some guarantees of a minimum level of well being. This means that the collapse of the Soviet Union has been disastrous for Western Siberia and its indigenous peoples. By the late 1980s, the consequences of the oil boom had become even more devastating for the Khanty and their landscape. Moreover, the rapid development of the oil industry entailed a large influx of newcomers into the region. All of these factors constitute a direct threat to the very existence of the Khanty estates and the resources necessary to sustain a traditional way of life.

These troubling circumstances, and the decreasing quality of life experienced by Khantys, have spurred a movement to revitalize national identity. The struggle for the right to pursue a traditional way of life and protect family estates from industrial development was marked by the foundation in 1989 of the Association to Save the Yugra. This movement was developing within a context of the politics of *glasnost*, which brought ecological and human rights problems to the surface for discussion in the mass media and Parliament. Moreover, one of the immediate results of this political struggle was that the Khanty-Mansi Autonomous Okrug (*KhMAO*) was proclaimed a rightful member of the Russian Federation with independent legislative and executive branches of power. The newly empowered Okrug immediately addressed the issue that indigenous peoples deserved ownership rights to their family estates. On 5 February 1992, the Council of People's Deputies of *KhMAO* issued the *Polozhenie o statuse rodovyh ugodii v Khanty-Mansieskom avtonomnom okruge* (The Policy Concerning the Status of Family Estates in the *KhMAO*). Another law followed which contained the actual mechanism to put the Regulation into operation. The new law established procedures for defining the boundaries of family hunting territories *rodovye ugodii*. Governmental acts certified that the use rights on these territories belonged to the families living on them.

While the legislative efforts of the early 1990s ended the period of uncontrolled exploration and oil production in the region, this does not mean that the destructive impacts of the oil industry ceased. For example, the amount of territory available for traditional activities was already greatly reduced and cannot be restored. Other types of impacts continue, but could be reduced to a minimum or even stopped completely. For example, the construction of roads and pipelines need not pollute waterways. Fishing need not be destroyed through the use of stream in the production process. Forest fires also have had deleterious effects on wildlife since they reduce forest plots and decrease the amount of territory available for hunting, trapping, gathering, and reindeer herding. Other destructive developments include the uncontrolled hunting of domestic reindeer, large-scale industrial berry gathering, increased numbers of

homeless dogs who become a threat to both reindeer and humans, and cases of destruction of traditional Khanty graveyards and sacred places.

Despite these problems, many Khantys admit that conditions have improved compared to that at the beginning of the post-Soviet period. Today, they have more control over hunting, gathering and fishing activities. Some of the eastern Khanty point out that they share some benefits from oil production, including increased access to snowmobiles, boat motors, new houses, petroleum, small electric stations, medical care, and free university education. Yet, others have expressed their sorrow and concern about the fact that the Khanty have become more dependent on all these "Russian" goods and services which, inevitably, fosters the destruction of their traditional way of life. Ironically, some Khanty have had to revitalize reindeer herding and older patterns of land use, which some families had abandoned, in order to obtain rights to their estates and thus the right to sign contracts with the oil companies. A return to more traditional lives and livelihood, thereby, provided them with new social services (i.e. new boarding school, kindergarten, medical service) as well as financial support (i.e. new houses, subsidies) which, otherwise, they may not have received.

Khanty religious traditions exist in different forms. According to their beliefs, the world is divided into three spheres: the sky, the earth and the underworld. Each world is inhabited by multitude spirits with whom people seek to establish proper relationships. The spirits each hold differing qualities of good and evil. They have a tradition of ancestors worship and in particular a widely spread ritual venerating bears. The traditional Bear festival is organized by the family of a hunter who was lucky enough to hunt and kill a bear. It usually attracted the whole clan. These festivals lasted several days and included well-known songs to the Bear, comedy performances, dances and a feast.

Scholars do not know the exact number of spirits revered by Khantys. Each deity demanded a sacrifice from the people. Siberia has harsh living conditions, and this fact conditions most aspects of human behaviour. Even the slightest deviation from preferred practice could be the cause of tragedy. There, an individual Khant must submit to numerous obligations which regulate the relationship between that person and the environment, other people, and with gods and spirits. In fact, northern religion is much more than a religion. It is a way of life – and perhaps the only way of life that would allow people to survive. Khantys had a notion of a Supreme God from the time before Russians arrived in their lands. Under the influence of Christianity, Khantys developed the notion of a holy Trinity between the Supreme god – *Torum*; his wife (or sister) – *Kaltash* and their younger son – *Mir Vantty Khu*. Contemporary Khanty cosmology also includes several generations of the god *Torum*: *Torum* – the father, his sons and his grandsons. Each generation shares different spheres of influence and responsibility according their age. *Torum's* sons are considered to be the creators and therefore the patrons of the main tributaries of the Ob. His grandsons were the

protectors of family estates. Most Khanty extended families live on traditional family hunting territories, protected, in their view, by family deities who are the offspring of that lineage's founding deities. Traditional Khanty believe that sacred power has been historically invested in both the landscape and the lineage. The eldest male of the clan is responsible for maintaining contact with the deity who protects the family lands. It is he, who is the keeper of the "shaitan" – an image of the deity usually carved of wood. He also cares for the sacred *labaz* – special covered storage platform hut in which the deity is thought to live. He visits this structure regularly protect it, to make sacrifices, and to renovate the image and its home.

The mythological dimension of Khanty belief is also revealed in several sacred places. Each place is connected to a narrated historical event or a myth. Landscape and its separate objects appear to be the links between today's life of the family and their distant historical and mythological past. There is a prohibition on hunting, fishing or gathering at sacred places.

Beliefs play an important role in fashioning the ethical norms of Khanty society. One important belief is that one should obey the numerous folk customs established by the ancient ancestors and as prescribed by the gods. These customs are obligatory for a person for their entire life. They are also thought to protect that person from evil, and to ensure their health, luck and happiness. These customs were helpful to regulate relations within the community and the family. There are also restrictions regulating the daily life of Khantys and Khanty woman in particular. According to folklore, these ethical norms were not only established by the gods and conveyed to the humans, but the gods also monitor compliance to the norms. If warranted, the gods may not only punish the person, but his or her family as well.

This system of beliefs also has a strong communal and social foundation. Participation in regular communal rituals, whether as dictated by the year-round, or by certain crises, brought together members of different groups and thus unified the society. The process of organising and bringing people together for prayers and sacrifices strengthened ties between people and communication between members of the society. These gatherings became the places where the most important questions were discussed and where decisions were elaborated. Already in the early 18th century there were few main sacred places, which were venerated by different, if not by all Khanty groups. Here they would gather in thousands. Bear festivals also played very important integrative role within the extended family and between families. Public ridicule at the Bear Festival was one of the most common punishments for some kind of anti-social behaviour, such as theft, greed, or boasting. Often a sketch would mock the actions of a person whose behaviour was well known by the audience.

The role of the religious leaders – shamans – was of vital importance. They were healers, prophesiers, and mediators with the other World. They made decisions, summoned people to public rituals, and remembered the details of the rituals and customs and the whole complex of ethnic heritage of

the given group. They played an important role in transmitting the cultural heritage from generation to generation and thus helped their people to survive and maintain traditional way of life.

As Russians began to develop Khanty lands in the 17th century, they did not put a special emphasis on baptizing indigenous peoples. Baptism merely accompanied colonization. Russian Government policy expressly prohibited the forced baptism of people living in north-western Siberia. This policy was necessitated by the insecure position of the Russian state in that region, which feared an uprising among the indigenous peoples. They feared that their military forces were not sufficiently strong to defend Russian forts or peasant settlements. The Government preferred to deal with non-baptized but peaceful indigenous peoples.

The Orthodox Church, which might otherwise have initiated a process of baptism, was in a similar situation to that of the Russian Government. It did not have enough resources, either material or financial, nor sufficient priests, to baptize the indigenous peoples. The lack of priests was particularly severe. Some Siberian towns had no priest until the creation of the Diocese of Siberia in Tobolsk in 1621. The local governor of Tobolsk reported to the Czar that many Christians were dying without receiving communion, and many Russian babies remained unbaptized. Moreover, the position of the Russian Orthodox Church in the 17th century was complicated by two unfavorable factors. The Church was wrestling with secular powers for its economic and spiritual independence, and was trying to maintain its integrity in the face of divisions among clerical parties. The Russian Orthodox Church was defeated in both battles. It split into the Orthodox Church and the Old Believers in 1660s, and it had become totally subordinated to the state by 1721. Thus, neither the Russian Government nor the Orthodox Church was able to undertake extensive baptisms of the Khanty in the 17th century.

There was, however, one sector of society, which was very interested in baptizing indigenous people, namely, the *Cossacks* and *Strelets* – members of the Russian State military service in Siberia. These troops were used by the Russian State to defend its eastern borders and to conquer new territories. They fought against those Siberian peoples who aligned themselves with the Tartars or made efforts to become independent, and who did not want to pay fur taxes to the Russian Czar. It was a common Russian practice in the 16th – 17th centuries that all the indigenous people captured by the Cossacks during military actions were considered their own property. Fortunately for the indigenous people the government was interested in limiting the enslavement of these people in order to retain them as fur taxpayers to the State. All of these factors lay behind the paradoxical fact that, unlike the Russian Government, the Russian military was eager to baptize indigenous people after capturing them. Baptism released them from the

obligation to pay fur-tax to the State and the new owners could then use them as serfs, or even sell them to other Russians.

The military thus turned out to be the most concerned and active "missionaries" in the region. Frequently occupied with military operations, they resorted to force as the only way of converting indigenous people to Christianity. Siberia was very distant from the capital and its bureaucracy. It could take several months to bring the Czar's orders from Moscow to Siberia. In this situation *Cossacks* and *Strelets* felt themselves less dependant on state orders and acted on their own initiative. Several Acts were issued during the 17th century in which the Russian Government prohibited forced baptism of Siberian peoples, and the practice of forced baptism did not become widespread.

Despite the position of the Russian Government prohibiting the baptism of most indigenous people, noble Khanty welcomed the adoption of Christianity and their baptisms were even legally supported by a number of laws which gave them priority of inheritance of ancestral lands and power over their kinsfolk. Thus the adoption of Christianity incorporated them into the Russian administration system in Siberia. These noble converts usually practiced both Orthodox and indigenous rituals.

The increasing pressure on and exhaustion of Khanty hunting and fishing territories inevitably led to inability of some of them to pay the obligatory *yasak*. That fact might have given some people a reason to voluntarily seek baptism in order to be exemption from *yasak*. Also, some parents sold or pawned their children to the Russians during periods of starvation. Usually these children were baptized by their Russian patrons. Voluntary baptism was also attractive for some indigenous individuals because it also released them from criminal charges. The mystery of the baptism cleared a person of all sins, even murder. In such a situation the Khanty regarded baptism as a means of escape.

At the beginning of the 18th century, the policy of the Russian State towards the Siberian peoples changed. The political position of the Russia in Siberia became stronger and more stable. This came about in part because the Russian population had grown to outnumber the indigenous inhabitants of the area. The economic interests of the Russian State in north-western Siberia turned to mining, iron making and the industrial development of the territories, and away from the fur trade. Russia was also rapidly developing into a powerful empire with a national identity of its own.

In 1701 the Russian Orthodox Church was ordered by Czar Peter I (1689-1725) to baptize the Siberian peoples, and given the power to use all means necessary to do so. The Metropolitan Feolophei Leschinski, who made several voyages to Khanty settlements, conducted intensive missionary work during the period 1712-1726. He was accompanied by military troops and a translator, and baptized numerous Khanty. According to official reports, altogether 40,000 Khanty, Mansi, Selkupy, Nentsy and other indigenous peoples were baptized during that time. Hundreds of Khanty images of gods were seized and burned during that time by Orthodox missionaries. Many sacred places where

the Khanty worshiped and made sacrifices to their deities were desecrated and destroyed. This did not prevent Khanty from making new images and creating new sacred places. However, those few of them who lived in constant close contact with Russians were ready to change their indigenous religion for Orthodoxy. In general, the majority of Khanty managed to keep their religion even during that period of enforced baptism. The failure of the Russian Government's policies concerning the Christianization of the Siberian indigenous peoples may be explained by the fact that mass baptisms did not give missionaries the opportunity to isolate converts from their former ethnic, cultural and religious environment.

As the Russian authorities realized that enforced Christianization of the Khanty was not having the desired results: namely that baptized people usually kept worshipping their indigenous deities, they ended this form of direct action. Although by this time almost all Siberian people were baptized. The abandonment of forced baptism became more pronounced by the latter half of the 18th century. During the reign of Empress Ekaterina II (1762-1796) religious tolerance was promoted. A special committee of experts was sent to Siberia by the Empress to investigate indigenous peoples' complaints regarding abuses by missionaries. The findings resulted in the elimination of enforced baptism.

A new wave of missionary activity occurred on the eastern frontier of the Russian Empire during the 19th century. The development of Russian national self-consciousness resulted in a search for the roots and sources of Russian identity within Orthodoxy. Russian State interests were understood by the majority of Russian society as a quick and absolute incorporation of all non-Russian peoples into the Russian Orthodox community structure, which inevitably implied ethnic acculturation. Converted Siberian peoples were expected to become Russians, live like Russians, speak Russian, and be faithful Orthodox believers and active parishioners. The idea that Christianization meant Russification spread among missionaries as well. From that time onward, the Khanty found themselves under more serious pressure from the Orthodox Church and secular authorities.

In order to reconcile two different religious systems and make it easier for Khanty to accept Christianity, some missionaries tried to explain their ideas using terms understandable by their congregation. Such missionaries were familiar with the ethnic religion and habits of Khantys and used this knowledge in their work. For example, to express the idea of God they used the idea of *Torum* or *Numi Torum*, the Supreme Deity of the Khanty. To express the idea of Jesus Christ they used the idea of *Mir Vantty Khu*, the younger son of *Torum*. The idea of the Virgin Mother was explained through the image of *Kal-tash*, a female deity, who was the wife or sister of *Torum* and the mother of *Mir Vantty Khu*, according to the Khanty beliefs. This way of promoting Christianity encouraged syncretism in Khanty ritual practice and cosmology. This type of mission practice suffered the criticism of the more orthodox members

of the clergy despite the fact that their work prepared the ground for Christian ideas in the minds of the Khanty.

Russification of Khantys, and the destruction of their religious beliefs, was complete through the Soviet State's policy of atheism, and in particular the state's formal system compulsory education. The heaviest blows were inflicted upon the weakest links in the chain of cultural transmission. The establishment of boarding schools separated children from their families' everyday life and their important rituals. Thus, school children had no possibility of using their native languages and at the same time were exposed to Russian culture.

In 1918 a State Decree was issued that proclaimed freedom of worship in Soviet Russia. Yet the policies of the Bolshevik party towards religion were more radical and meant an uncompromising fight against any manifestations of religious consciousness. When the Bolsheviks gained power in Russia and the state became authoritarian this fight intensified. In their fight against religion, state authorities used political, economic, social and psychological measures. According to the constitution approved in 1918, all shamans, Orthodox priests and their family members were disenfranchised. They could not be elected and could not take part in the elections of either the Supreme Council or village councils. These measures had as their aims the isolation of shamans from the everyday life of their kinsfolk, and priests from their congregations, and the undermining of their authority. Since there was no strict definition of a shaman, among those who were deprived of their suffrage were both persons who practiced shamanic séances and those who only practiced common rituals, such as knocking on an axe before going to hunt.

There was also direct persecution of shamans for their activities. As early as 1926, a crime-prevention committee in the Tobolsk region decided to consider shamanism as a crime, and hence used the militia to persecute shamans who insisted young people should participate in worship or in sacrificial rituals. Healing séances performed by shamans were also forbidden, and provided another reason for persecution. In 1933, the state political board carried out the search for so-called "counter-revolutionary elements", including shamans and Orthodox priests, in order to arrest and deport them.

Various means were used to incite Khantys against shamans and Orthodox priests. Shamans and Orthodox priests were described as liars, criminals, or as being greedy for money in newspapers and magazines as well as in special widely distributed booklets. Many plays performed during that time in Khanty settlements depicted shamans as enemies of the common people. Many anti-religious placards were displayed in schools. Children were given an important role in the struggle, since they were expected to bring home an entirely negative attitude towards religion and to spread it among their adult relatives. In acts of direct sacrilege aimed at the both the indigenous religion and the Orthodox Church, atheistic activists destroyed sacred places. Apart from Soviet and party activists, some Khanty who had abandoned their beliefs and adopted the new ideology, participated in these anti-religious activities. Their negative

attitudes towards either the indigenous religion or the Orthodox Church affected their kinsfolk greatly.

The 1980s were marked by the rapid weakening of the power of the Communist party in the country, and a decline in the strength of its ideology, influence, and control over the minds of the Soviet people. From that time the policy that all peoples of the Soviet Union should become a "single Soviet nation" was discarded, and this resulted in a dramatic rise of national identity. While many of the other manifestations of Khanty ethnic identity had been almost lost by the 1980s, the Khanty religion remained a significant and visible element of their culture. It is not surprising that when the process of consolidating the Khanty identity was started, it focused on the problem of legitimizing the right of the indigenous people to live a traditional way of life. This, in particular, was directed towards the revitalization of religious festivals and forgotten rituals.

The history of the interaction between the Khanty religion, Christianity, and an atheistic ideology, reveals several types of religious change. In order to categorize these changes it has been necessary to develop a classification for the Khanty case which can take into account the peculiarities of the period of state atheism. Åke Hultkrantz first proposed the idea that religious change could be categorised by the degree of acceptance of a foreign religious elements. He distinguished three main types of indigenous religions according to their response to a foreign religion. Håkan Rydving used Hultkrantz's categories to research religious change among Saamis. Accordingly, he distinguished three main types of possible religious changes, labelled **A**, **B**, **C**, as well as some variations. However in the case of the Khanty and other peoples of the former Soviet Union, who had experienced the atheistic politics of the state there is another category of religious change that need to be considered – the weakening of religious heritage in general. Accordingly, I distinguish four main types of possible religious changes **A**, **B**, **C**, **D** and their variations:

- A.1** – the preservation of indigenous religion
- A.2** – the revitalization of indigenous religion
- B.1** – the situation where two religions function side by side
- B.2** – syncretism
- B.3** – absorption of the foreign religion
- C** – the integration of traditional and new elements into a new religion.
- D.1** – the weakening of religious heritage without replacement by a new one
- D.2** – the wholesale collapse of the religious heritage.

By the end of the 17th century the Russian colonization of Siberia had resulted in a small number of new converts among Khantys, however they kept participating in their traditional rituals, which entailed in religious change **B1** as the two religions functioned side by side. We don not have enough information to identify **B2** – syncretism among Khantys in the 17th century. At that time, there was an official policy forbidding the new convert to return to their former

way of life, because the possibility that they would revert to their old ways. The obligatory isolation of the converted from their kinsfolk increased Russian cultural influence among the newly-baptized, with the result that the converts gradually lost their traditional religion and accepted Christian ritual life. We can characterize this as **B3** – the absorption of the foreign religion – for some Khanty groups. However, during the 17th century Khantys as a whole managed to retain both their religious and ethnic identity – the condition marked by **A1**.

In the 18th century Russian cultural and religious influence increased along with the growth of the Russian population. With the construction of numerous churches and chapels in the Khanty area there came to be implemented a system of control over converts. Some of the Khanty gradually accepted various elements of Christianity, but preserved their indigenous religion as well. This resulted in a type of religious change marked as **B1** when two religions function side by side. The descendants of those who had been baptized during the first century of Russian colonization, however, came to be more and more familiar with Russian habits over the course of the 18th century resulting in their absorption of the foreign religion – **B3**. Finally there were groups who managed to preserve their traditional religion – **A1**.

The variation in the quality of religious change among Khantys during the period of Enlightenment (late 18th – early 20th centuries) was almost the same as in previous period. Religious change **B3** spread over all Khanty territories and became most evident and wide spread among the southern group. In addition close contacts with the Russians and penetration of some elements of Christianity in Khanty everyday life resulted in phenomenon of a specific non Christian way of venerating icons that can be considered as manifestation of religious syncretism – **B2**.

In the Soviet totalitarian atheistic state there was no place for heterodoxy. Visible manifestations of religious belief had to be kept exclusively within the family or sometimes even restricted to the personal level. All public rituals were strictly forbidden. This policy resulted in the rapid loss of indigenous and Orthodox religions, and of the expression of ethnic identity among all Khanty groups. This can be identified as type **D** and both of its sub-variants.

The late 1980s were marked by the beginning of religious revitalization among the Khanty. This can be described as **A2** – the revitalization and renovation of the indigenous religion. The church was revitalized at the end of the Communist period of State atheism. Renewed proselytizing was aimed at bringing people back into the fold of the Russian Orthodox Church, and in some cases has been successful. Finally as a result of weakening state control over the people's minds, and the missionary activity of different Protestant denominations, some Khanty started to follow their ritual practice.

Khantys are relatively open to religious change. On the one hand this allows them to be relatively free in how they express their spirituality. On the other, it has served them well as they adapted to a rapidly changing political and cultural context.

Список сокращений

- ААВКОМ – Архив научно-аналитического центра АВ-КОМ
(г. Екатеринбург)
- АИ – Акты исторические, собранные и изданные Археографической комиссией
- ВЦИК – Всесоюзный центральный исполнительный комитет
- ГАСО – Государственный архив Свердловской области
- ГУГАТОТ – Главное управление государственных архивов Тюменской области в г. Тобольске (прежнее принятое сокращение ТФ ГАТОТ)
- ЕТГМ – Ежегодник Тобольского губернского музея
- КПСС – Коммунистическая партия Советского Союза
- ОГПУ – Областное государственное политическое управление
- ПМА – Полевые материалы автора
- ПСЗ – Полное собрание законов Российской империи
- ПСИ – Памятники сибирской истории
- ПСРЛ – Полное собрание русских летописей
- РГАДА – Российский государственный архив древних актов
- РГИА – Российский государственный исторический архив
- РГБ – Российская государственная библиотека
- РГО – Русское географическое общество
- РИБ – Русская историческая библиотека
- РНБ – Российская национальная библиотека
- РКП(б) – Российская Коммунистическая партия большевиков
- РСФСР – Российская Советская Федеративная Социалистическая Республика
- СВБ – Союз воинствующих безбожников
- СНК – Совет народных комиссаров
- СпбОАРАН – Санкт-Петербургское отделение архива Российской Академии наук
- СССР – Союз Советских Социалистических Республик
- ТГИАМЗ – Тобольский государственный историко-архитектурный музей-заповедник
- УК – Уголовный кодекс
- ХМАО – Ханты-Мансийский национальный округ
- ЦДООСО – Центр документации общественных организаций Свердловской области (партархив)
- ЦК – Центральный комитет

Оглавление

От автора	3
Введение	5
Глава I. Историография и источники	19
I.1. История изучения религиозных традиций хантов	19
I.2. Источники	56
Глава II. Ханты в составе Русского государства в XVII–XX вв.	63
II.1. Начало колонизации	63
II.2. Утверждение административной системы	83
II.3. Эпоха реформ	94
II.4. Время «великих перемен» и экспериментов	110
Глава III. Религиозные традиции хантов: историко-феноменологический анализ	125
III.1. Религиозные традиции хантов: опыт классификации	125
III.2. Религиозные традиции хантов в XVII–XX вв.: опыт реконструкции	131
Глава IV. Политика правительства в отношении религиозных традиций хантов	216
IV.1. Первые контакты и впечатления	216
IV.2. Массовая христианизация	229
IV.3. «Сибирское просвещение»	259
IV.4. Эпоха атеизма	283
Глава V. Религиозные изменения у хантов	303
V.1. Опыт классификации религиозных изменений	303
V.2. Религиозные изменения у хантов в XVII–XX вв.	306
V.3. Религиозные изменения у хантов в XX в.: микроструктурный анализ	327
Заключение	332
Резюме на английском языке	338
Список сокращений	349
Карты	

Contents

Preface	3
Introduction	5
Chapter I. Historiography and Sources	19
I.1 The History Research on Khanty Religious Traditions	19
II.2 Source Categories and Source Criticism	56
Chapter II. Khantys and the Structure of the Russian State from the 17 th to the 20 th Century	63
II.1 The Beginning of Colonization	63
II.2 The Establishment of the Siberian Administration.....	83
II.3 The Epoch of Reforms	94
II.4 The Period of “Great Changes” and Experiments	110
Chapter III. Khanty Religious Traditions	125
III.1 A Classification of Khanty Religious traditions	125
III.2 Khanty Religious Traditions from the 17 th to the 20 th Century: A Reconstruction	131
Chapter IV. The Policy of the Russian State towards Khanty Religious Traditions.....	216
IV.1 Encounters and Impressions	216
IV.2 Compulsory Christianization	229
IV.3 “The Siberian Enlightenment”.....	259
IV.4 The Epoch of Atheism.....	283
Chapter V. Religious Changes Among Khantys.....	303
V.1 A Classification Of Religious Change Among Khantys	303
V.2 Religious Change Among Khantys from the 17 th to the 20 th Century	306
V.3 Religious Change Within a Khanty Family in the 20 th Century.....	327
Conclusion.....	332
Summary	338
Abbreviations	349
Maps	

Научное издание

Главацкая Е.М.
Религиозные традиции хантов. XVII–XX вв.

Рекомендовано к изданию
ученым советом Института истории и археологии УрО РАН

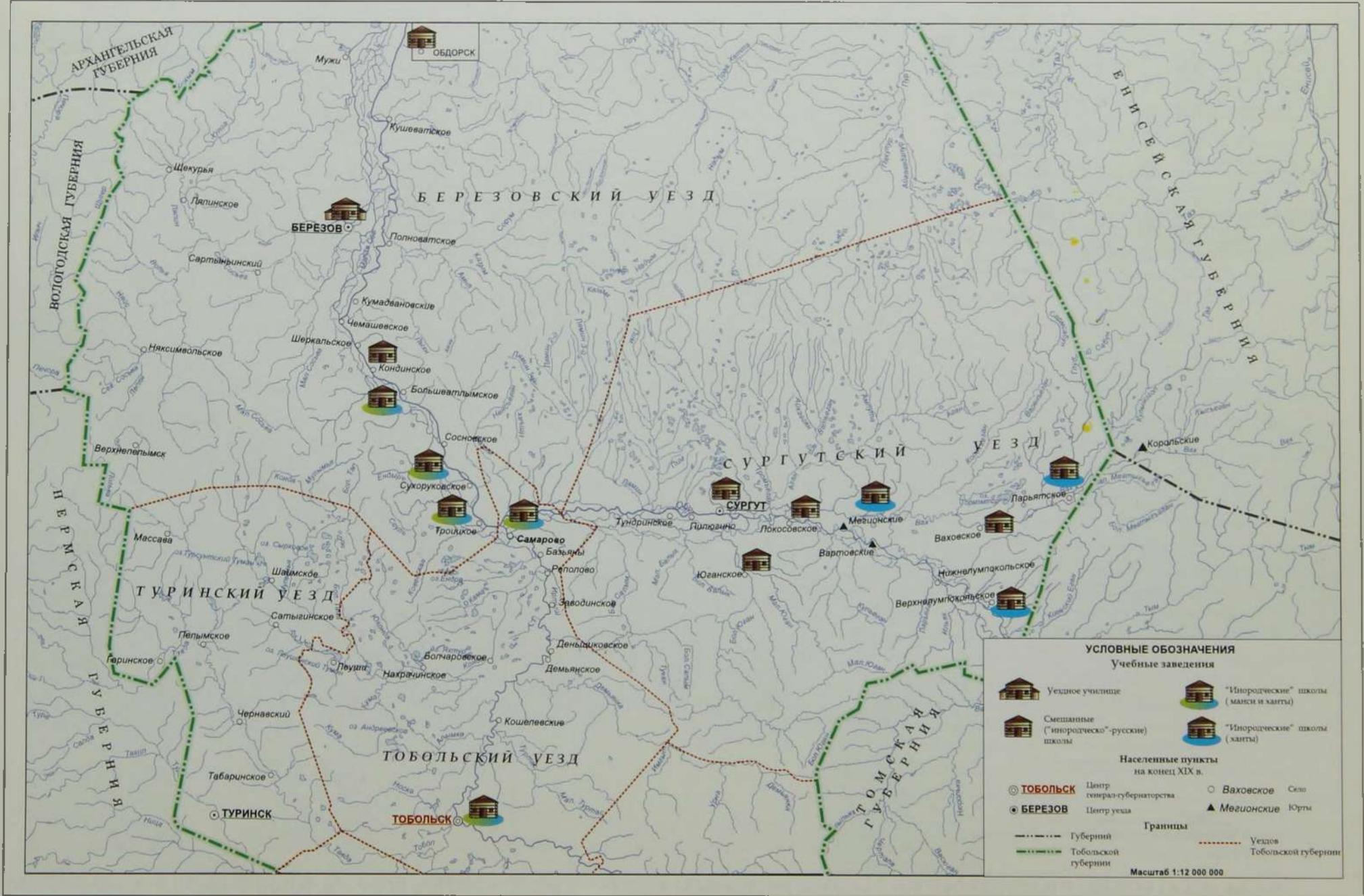
Технический редактор Шмырина О.А.
Корректор Кисарина В.Г.
Компьютерная верстка Лахонина А.Б.
Ответственная за выпуск Замятина Е.В.

Подписано в печать 28.05.2005. Формат 60 × 84¹/₁₆. Гарнитура Таймс.
Бумага ВХИ 80 г. Печать офсетная. Усл. печ. л. 20,46 + вкл. 0,46.
Уч.-изд. л. 20,45. Тираж 500. Заказ 282/2.

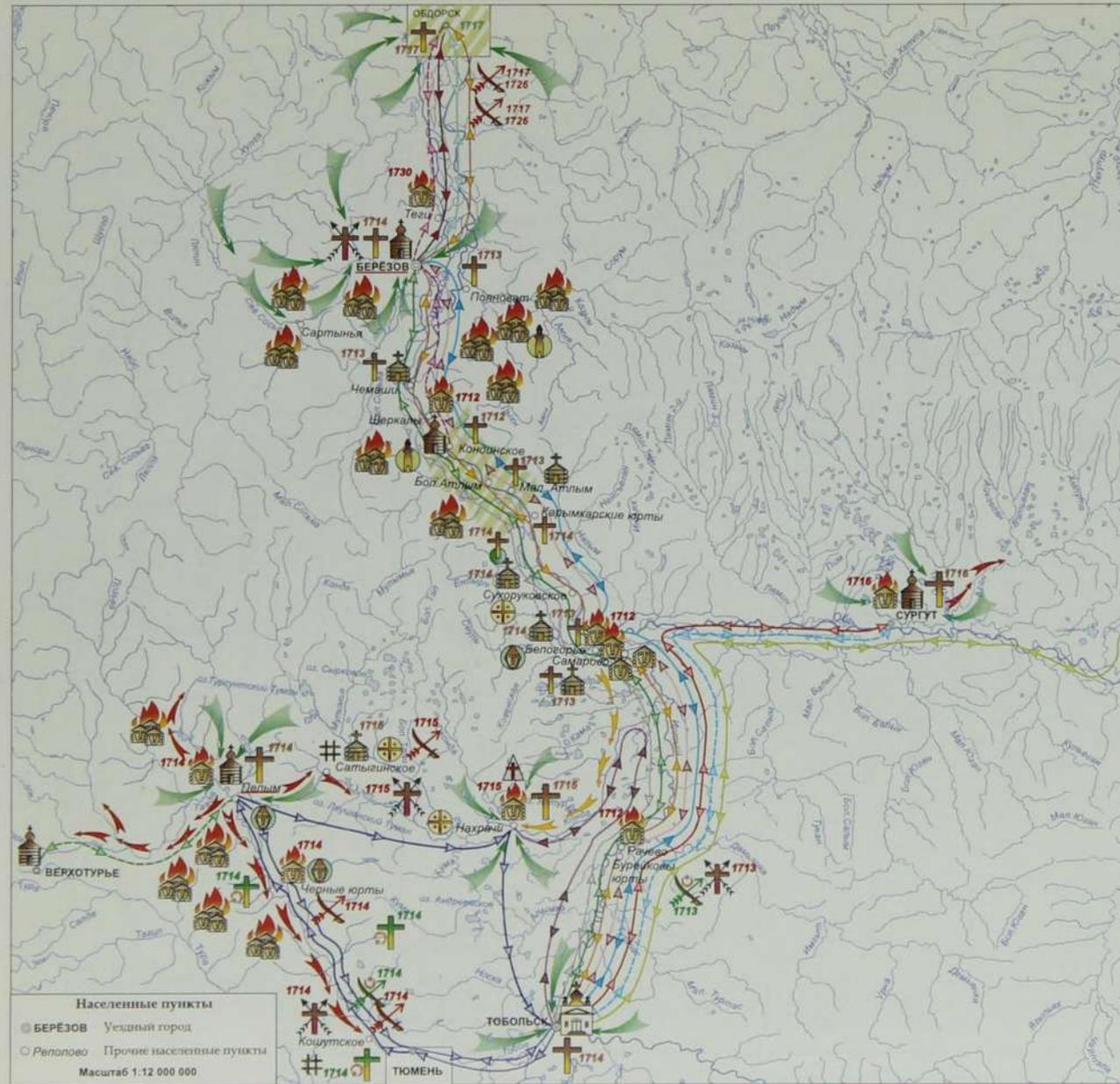
ООО «Рекламное агентство «АРТмедиа»
620046 Екатеринбург, ул. Артинская, 4

Отпечатано с готовых диапозитивов.
Типография Екатеринбургской епархии.
620083 Екатеринбург, ул. Репина, 6а

УЧЕБНЫЕ ЗАВЕДЕНИЯ ДЛЯ НАРОДОВ СЕВЕРО-ЗАПАДНОЙ СИБИРИ В XIX в.



МИССИОНЕРСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ НА ТЕРРИТОРИИ СЕВЕРО-ЗАПАДНОЙ СИБИРИ В ПЕРВОЙ ТРЕТИ XVIII В.



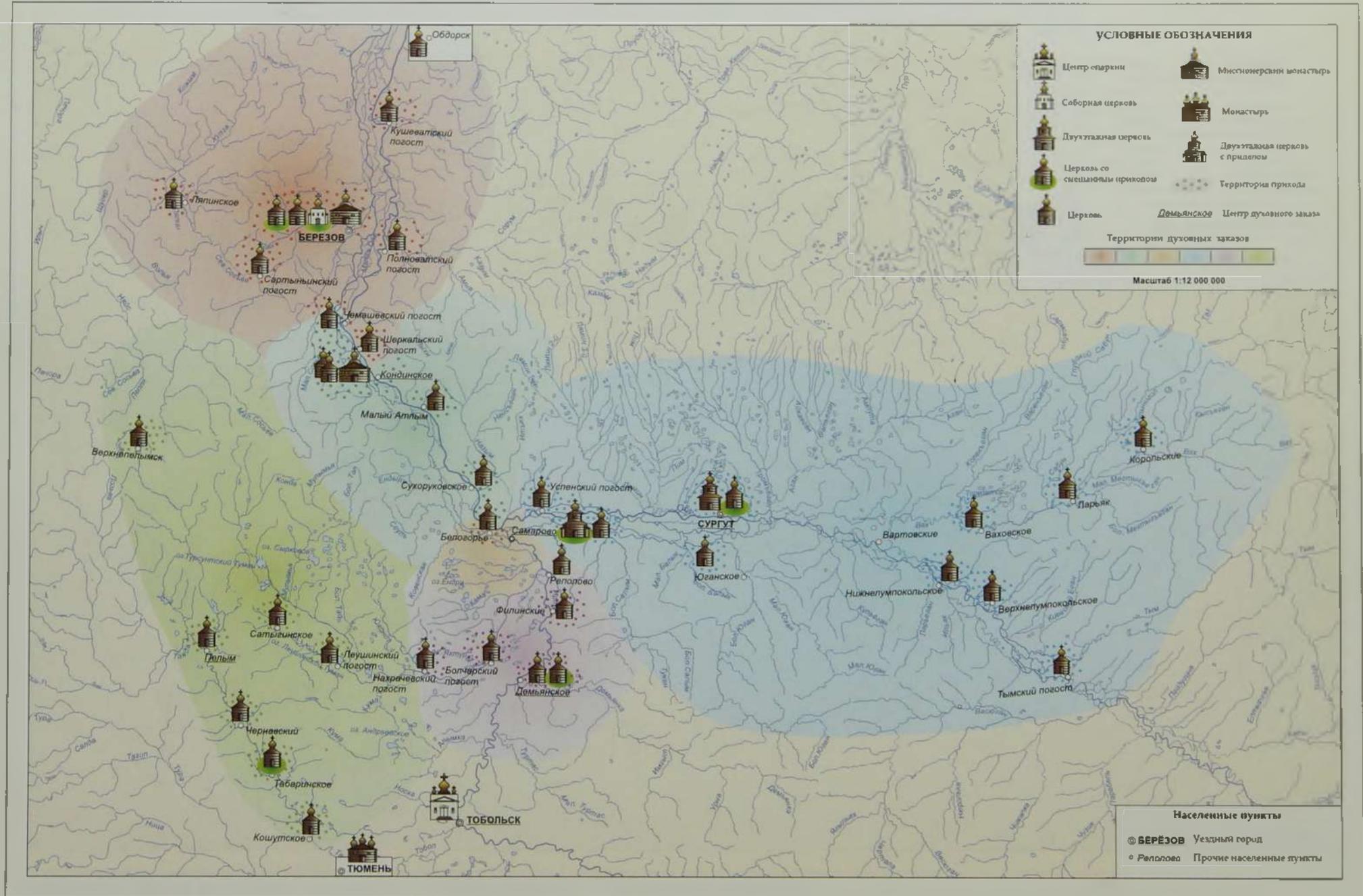
- ### МАРШРУТЫ МИССИЙ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ по христианизации народов Сибири
- 1704 г. Поездка Ф. Лещинского по пути Тобольск–Берёзов–Тобольск водным путем с целью разведки и подготовки крещения
 - 1707 г. Первая поездка миссионеров без Лещинского с целью крещения хантов и манси по маршруту от Тобольска в направлении Берёзова водным путем
 - 1712 г. Поездка Ф. Лещинского водным путем Тобольск–Берёзов–Тобольск
 - 1713 г. Поездка Ф. Лещинского с целью крещения хантов водным путем Тобольск–Берёзов–Тобольск
 - 1714 г. Поездка с целью крещения манси по замкам с 24 февраля по маршруту Тобольск–Пельям–(Тюмень)–Тобольск
 - 1714 г. Поездка с целью крещения хантов водным путем по маршруту Тобольск–Берёзов–Тобольск
 - 1715 г. Поездка с целью крещения манси по маршруту Тобольск – вверх по Конде к Нахревским юртам – юртам Катышевым
 - 1716 г. Поездка с целью крещения хантов водным путем по маршруту Тобольск–Сургут–Тобольск
 - 1717 г. Поездка с целью крещения нарымских, ветских и обдорских хантов
 - 1718 г. Поездка с целью крещения хантов водным путем по маршруту Тобольск–Сургут–Тобольск
 - 1719–1720 гг. Поездка с целью крещения народов Сибири водным путем по маршруту Тобольск–Сургут–Енисейск–Иркутск–Тобольск
 - 1726 г. Поездка с целью крещения хантов водным путем по маршруту Берёзов–Обдорск–Берёзов
 - 1729 г. Поездка верхоурских миссионеров в Пельям с целью крещения народов Сибири
 - 1730 г. Поездка миссионеров с целью крещения народов Сибири по маршруту Кондинское–Обдорск–Кондинское

- ⊕ 1719–1720 ЕНИСЕЙСК
- ⊕ ИРКУТСК
- ⊕ 1719–1720

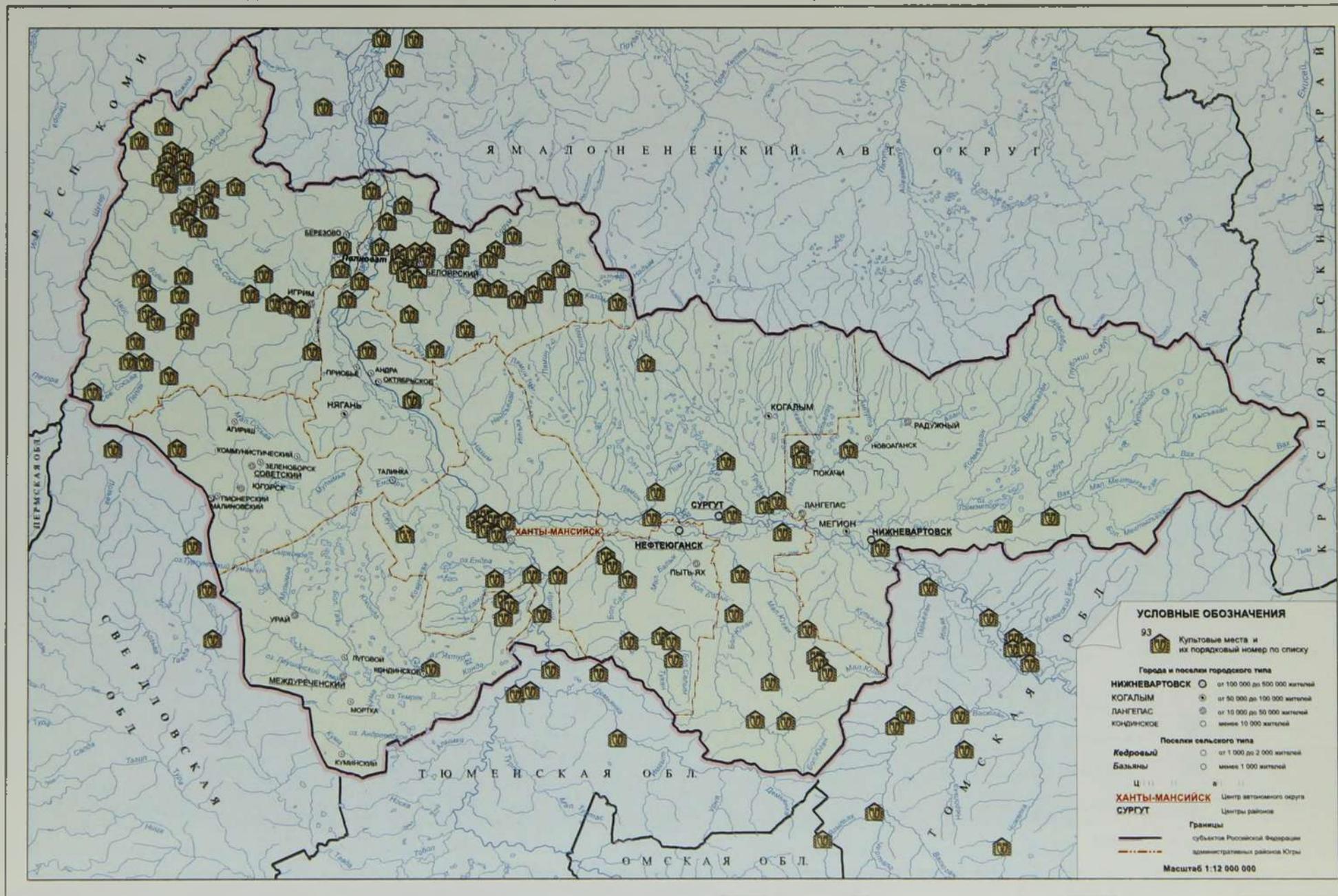
- ### УСЛОВНЫЕ ОБОЗНАЧЕНИЯ
- | | | | |
|--|---|--|--|
| | Центры епархии | | Сбор населения с целью массового крещения |
| | Центры распространения православия | | Вывезды священников для крещения |
| | Церкви, построенные для новокрещен | | Перенос изображения божества, с целью спасения от миссионеров |
| | 1716 Места и даты массовых крещений | | Места чудес и явлений, связанных с традиционной религией |
| | 1713 Места и даты принудительного крещения | | Места христианских явлений и чудес |
| | 1714 Места и даты крещения мусульман | | Места массовых жертвоприношений, обнаруженные миссионерами |
| | Крещение шаманов | | Место гибели миссионера Г. Новицкого в 1717 г. |
| | Священные места | | Места пленения оказавших сопротивление миссионерам |
| | Места разрушений священных мест | | Вооруженные столкновения между миссионерами и аборигенным населением |
| | Места массовых разрушений священных мест | | Вооруженные столкновения между миссионерами и мусульманами |
| | Населенные пункты, где находились надзиратели за новокрещенцами | | Места пассивного сопротивления миссионерам |

Населенные пункты
 ● БЕРЕЗОВ Уездный город
 ○ Репалово Прочие населенные пункты
 Масштаб 1:12 000 000

ПРАВОСЛАВНЫЕ ХРАМЫ НА ТЕРРИТОРИИ СЕВЕРО-ЗАПАДНОЙ СИБИРИ В XVIII в.



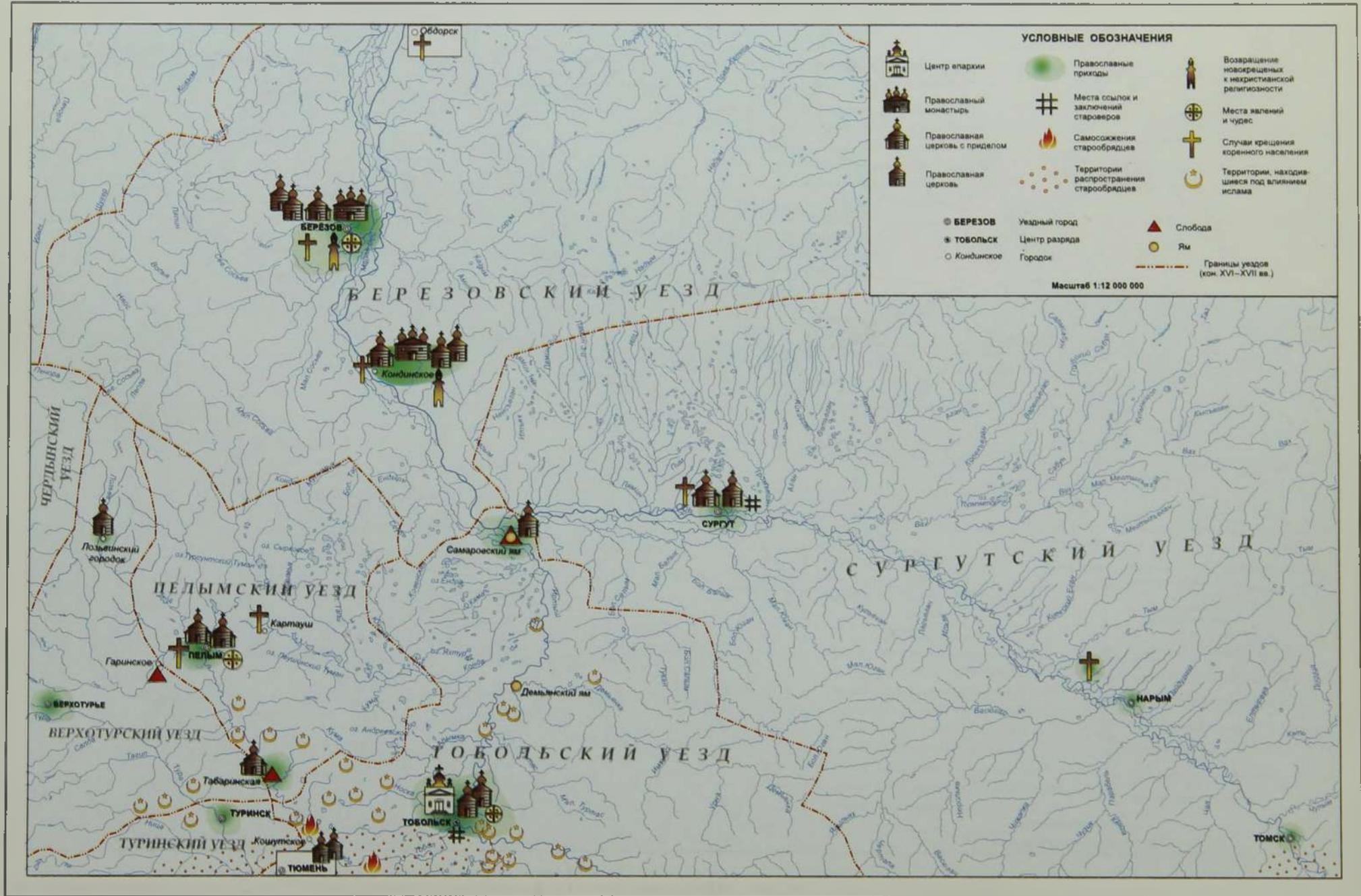
СВЯЩЕННЫЕ МЕСТА НАРОДОВ СЕВЕРО-ЗАПАДНОЙ СИБИРИ (ПО МАТЕРИАЛАМ XVII–XX вв.)



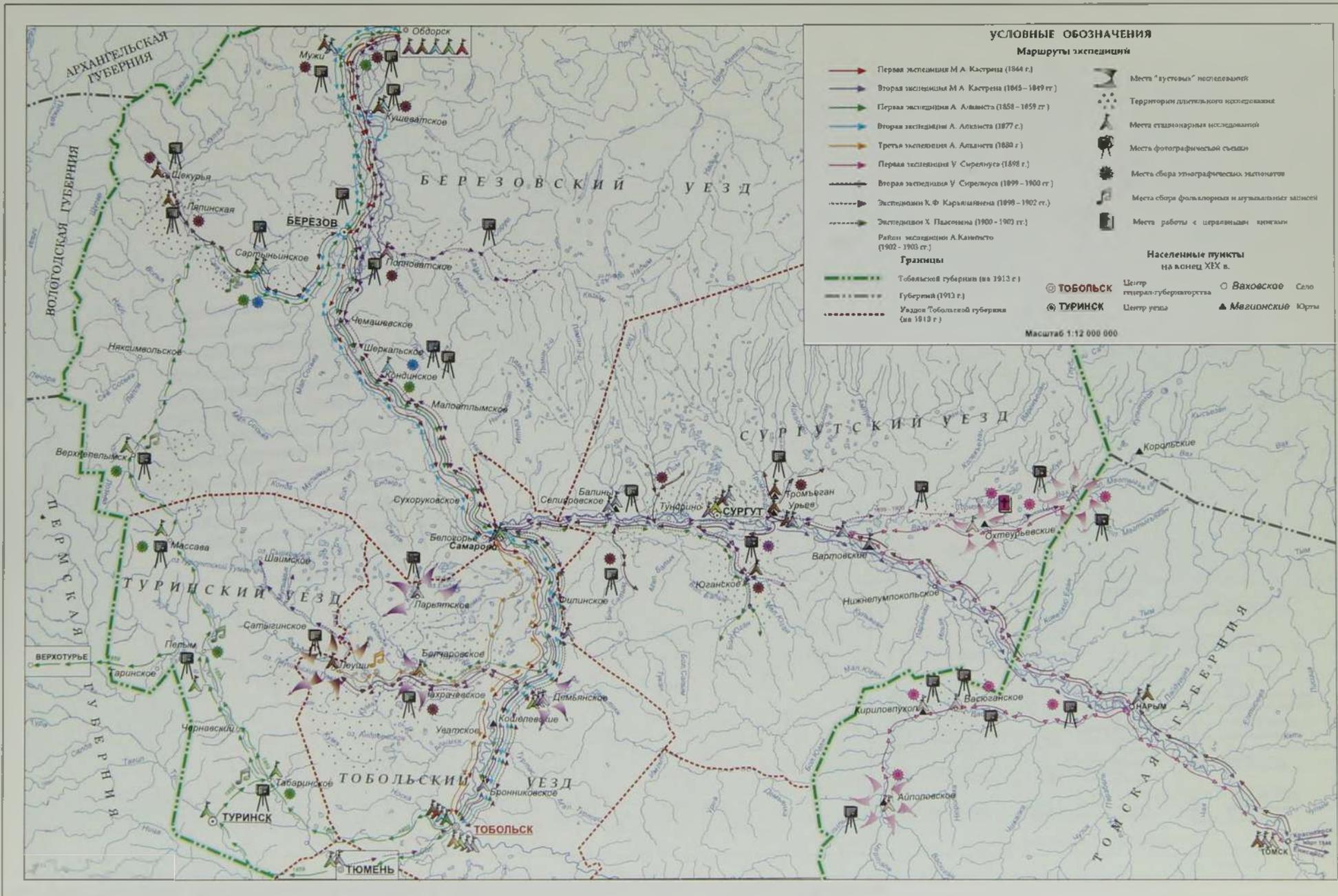
УСЛОВНЫЕ ОБОЗНАЧЕНИЯ

- 93 Культурные места и их порядковый номер по списку
 - Города и поселки городского типа
 - НИЖНЕВАРТОВСК от 100 000 до 500 000 жителей
 - КОГАЛЫМ от 50 000 до 100 000 жителей
 - ЛАНГЕПАС от 10 000 до 50 000 жителей
 - КОНДИНСКОЕ менее 10 000 жителей
 - Поселки сельского типа
 - Кедровый от 1 000 до 2 000 жителей
 - Базыны менее 1 000 жителей
 - Ц Центры автономного округа
 - ХАНТЫ-МАНСИЙСК Центры районов
 - СУРГУТ Центры районов
 - Границы
 - субъекта Российской Федерации
 - административных районов Югры
- Масштаб 1:12 000 000

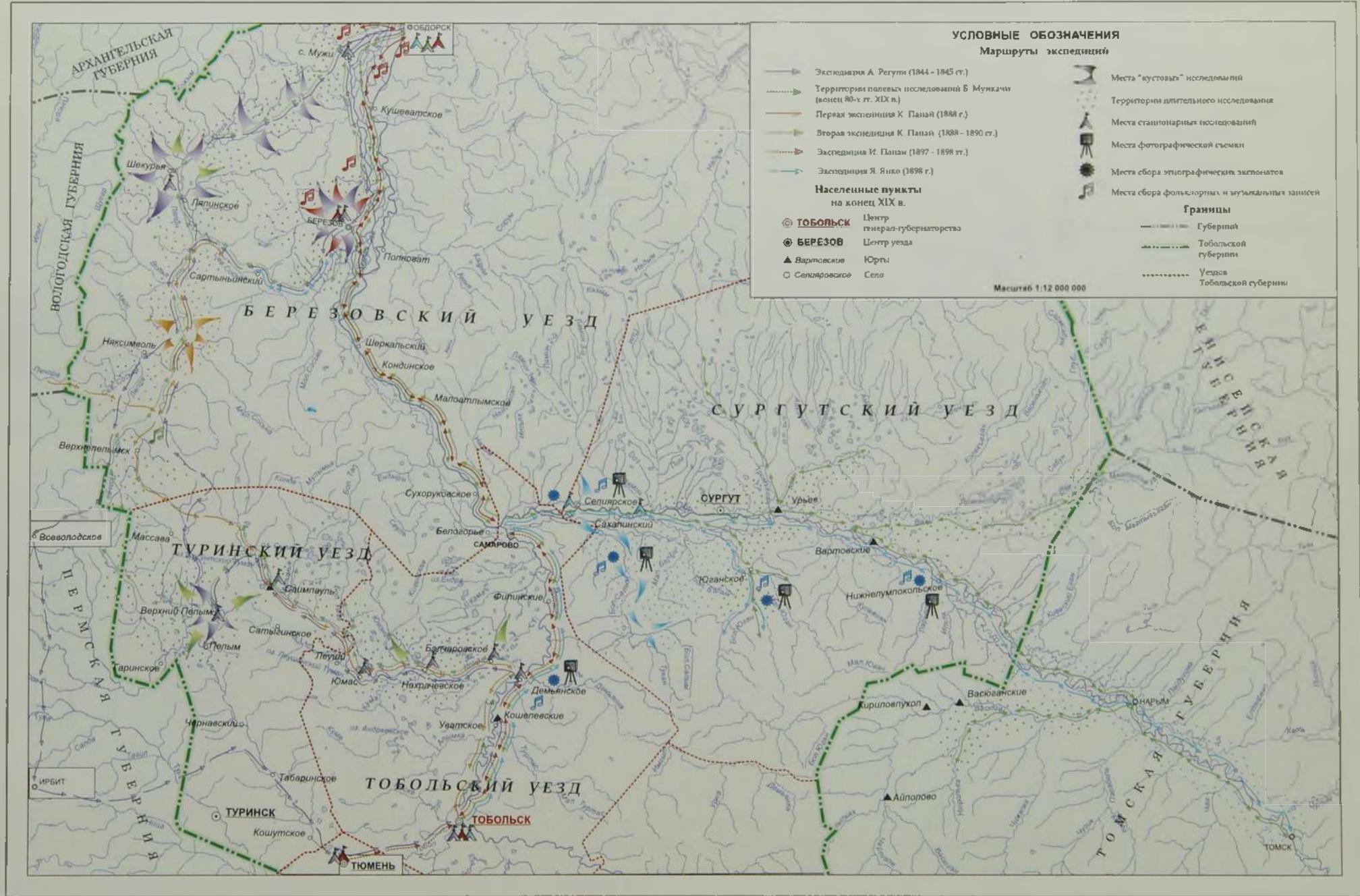
РАСПРОСТРАНЕНИЕ ПРАВОСЛАВИЯ И ИСЛАМА В СЕВЕРО-ЗАПАДНОЙ СИБИРИ В КОНЦЕ XVI–XVII вв.



ЭКСПЕДИЦИИ ФИНСКИХ ИССЛЕДОВАТЕЛЕЙ НА ТЕРРИТОРИИ СЕВЕРО-ЗАПАДНОЙ СИБИРИ В XIX – НАЧАЛЕ XX вв.



ЭКСПЕДИЦИИ ВЕНГЕРСКИХ ИССЛЕДОВАТЕЛЕЙ НА ТЕРРИТОРИИ СЕВЕРО-ЗАПАДНОЙ СИБИРИ В XIX – НАЧАЛЕ XX вв.



ПРАВОСЛАВНЫЕ ЦЕРКВИ В ТОБОЛЬСКОЙ ГУБЕРНИИ В XIX – НАЧАЛЕ XX вв.

