

ЖУРНАЛ
ЦЕНТРА
ПОДДЕРЖКИ
МИССИОНЕРСКИХ
СТАНОВ

МОСКОВСКИЙ ПАТРИАРХАТ РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ



МИССИОНЕРСКИЕ Станы

№6
2024



ЖИЗНЕННАЯ
СИЛА
В ПРЕДСТАВ-
ЛЕНИЯХ
ТУВИНЦЕВ

В КАЛМЫКИИ
ПРОШЛИ
ТОРЖЕСТВА
В ЧЕСТЬ
МИССИОНЕРА

ДУХОВНЫЕ
ОСНОВЫ
ВОИНСКОГО
ПОДВИГА



НОВОСТИ МИССИОНЕРСКИХ СТАНОВ _____ 3



ДУХОВНЫЕ ОСНОВЫ ВОИНСКОГО ПОДВИГА _____ 6

Протоиерей Максим Горожанкин



ИДТИ ТУДА, ГДЕ ТЕБЯ НЕ ЖДУТ _____ 11

Антоний Дулевич



**РЕЛИГИЯ МОНГОЛОВ ПО АРМЯНСКИМ ИСТОЧНИКАМ:
«ИСТОРИИ АРМЯН» КИРАКОСА ГАНДЗАКЕЦИ** _____ 14

П.А. Барсегян, О.В. Оганисян



**ЖИЗНЕННАЯ СИЛА, БОЛЕЗнь И СМЕРТЬ ЧЕЛОВЕКА
В ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ ТУВИНЦЕВ** _____ 19

Ж.М. Юша



**ОТРАЖЕНИЕ ОСНОВНЫХ ЗАДАЧ МИССИОНЕРСКИХ ПОЕЗДОК
В ЗАПИСКАХ АЛТАЙСКИХ МИССИОНЕРОВ** _____ 25

М.А. Владимирова



ХРИСТИАНСКИЕ ОБЩИНЫ ТУВЫ _____ 29

М.В. Монгуш





Новости миссионерских станов

В Калмыкии прошли торжества в честь миссионера священномученика Григория Троицкого

10 октября 2024 года в Элисте прошли торжества в честь новомученика Кубанского – священнослужителя и педагога – иерея Григория Троицкого, а также в память всех православных миссионеров-священнослужителей, внесших вклад в становление школьного дела в Калмыцкой степи на рубеже XIX–XX веков. Памятные мероприятия приурочены к 140-летию указа Святейшего Синода о возрождении церковноприходских школ.

Торжества открылись богослужением: архиепископ Элистинский и Калмыцкий Юстиниан совершил Божественную литургию в походной церкви-кибитке, установленной в открытой степи в окрестностях поселка Песчаный Приютненского района Республики Калмыкия.

Богослужебные песнопения исполнялись на церковнославянском и калмыцком языках.

По завершении Божественной литургии состоялось славение священномученика Григория и заупокойная лития по всем усопшим православным миссионерам-учителям Калмыцкой степи.

С приветствием к участникам торжеств обратился председатель Общественной палаты Республики Калмыкия Баатр Мучаев. Он назвал важным обращение к страницам истории духовных и культурных связей Калмыкии и Краснодарского края и поблагодарил организаторов мероприятия за вклад в сохранение памяти о выдающихся общественных и религиозных деятелях.

После у храма-кибитки состоялся концерт калмыцкой народной музыки в исполнении солистов Государственного академического ансамбля песни и танца Калмыкии «Тюльпан».

Участников праздника угостили традиционным калмыцким чаем и борцогами.

Для воспитанников Воскресной школы Казанского кафедрального собора города Элисты было проведено историко-просветительское занятие «Верблюжьи повозки Походных церквей Калмыкии XIX века».

Позже в Духовно-просветительском центре Казанского кафедрального собора города Элисты



состоялся круглый стол «Исторические примеры связей Калмыкии и Кубани: Церковь, казачество, школа».

В работе круглого стола, который возглавил архиепископ Элистинский и Калмыцкий Юстиниан, приняли участие священнослужители Элистинской и Екатеринодарской епархий, представители Калмыцкого и Екатеринодарского отделений Всемирного Русского Народного Собора и казаки Калмыцкого казачьего округа.

На круглом столе была представлена мультимедийная презентация «Кубанский священномученик Григорий Троицкий – учитель калмыцких детей», подготовленная краеведом Бембей Федоровым. В презентации были показаны материалы о деятельности священномученика Григория Троицкого в качестве педагога и школьного наставника калмыцких детей в селе Сандата, располагавшемся на границе с Большедербетовским улусом, а также рассказано о служении этого святого в населенных пунктах Кубани, где проживали калмыки-казаки.

Собравшиеся обсудили актуальность исторических исследований, посвященных участию калмыцких воинов в боевых действиях на Кубани в XVII-XVIII вв. Отдельно была рассмотрена тема расселения калмыцких семей на территории Кубанского казачьего войска и их духовного окормления кубанскими священнослужителями.

Выступающие отмечали значение церковной деятельности, роль казачества и школьного дела в созидании единого духовно-культурного пространства на юге России в конце XIX начале XX веков и говорили о важности изучения как положительных примеров, так и ошибок прошлого.

Архиепископ Юстиниан в своем выступлении напомнил о святых Кирилле и Мефодии, которые во время Хазарской миссии прошли по территории многих современных регионов юга России, как бы

предуказав их будущее вхождение в единое духовное пространство народов Святой Руси.

Архиепископ указал на объединяющую силу веры и традиций казачества и призвал развивать духовные и культурные связи между жителями Калмыкии и Краснодарского края.

blagovest-elista.ru

Богатство языков – единство веры

Иркутский областной краеведческий музей имени Н.Н. Муравьева-Амурского в партнерстве с Братством во имя Святого Иннокентия Иркутского



приступил к реализации проекта «Богатство языков – единство веры: православные издания XIX – начала XX вв. на языках коренных народов России в Иркутском областном краеведческом музее».

Проект стал победителем Регионального конкурса социально значимых проектов некоммерческих организаций по сохранению национальной самобытности Иркутской области, гармонизации межэтнических и межрелигиозных отношений в 2024 году.

Теперь общественность имеет возможность познакомиться с уникальными памятниками книжной культуры и узнать о роли Русской Православной Церкви в выстраивании культурного диалога с коренными и малочисленными народами на пути к достижению духовного единства.

В книжном фонде музея хранится одно из крупнейших и интереснейших собраний в Иркутской области, которое до настоящего времени не описывалось и не экспонировалось в полном объеме. Это переводы текстов Священного Писания, вероучительные, поучительные тексты, буквари и грам-

матики на наречии северо-байкальских бурят, тартарском, гольдском, якутском, тунгусском и других языках. За каждой книгой стоит целая история.

В рамках реализации проекта планируется оцифровка и размещение этих изданий в открытом доступе на сайте музея, организация выставки в феврале 2025 г. и серия просветительских мероприятий.

Иркутская епархия

Миссионерская поездка в посёлок Диксон

С 9 ноября по 26 декабря 2024 года штатный клирик храма Рождества Христова города Красноярск иерей Александр Невский совершал миссионерскую поездку в самый северный населённый пункт России — посёлок Диксон. По благословению митрополита Красноярского и Ачинского Пантелеимона отец Александр несет служение в храме святителя Николая Чудотворца Норильской епархии.



Главные задачи миссии: богослужения и таинства. Отец Александр уже совершает регулярные богослужения в Никольском храме. Священник также проводит Таинство Крещения и принимает всех желающих для духовных бесед и исповеди.

Просветительские встречи. Уже состоялась встреча с главой городского поселения Диксон Николаем Бураком и сотрудниками администрации.

В ходе этой встречи были достигнуты договоренности о содействии в реализации миссионерско-просветительских проектов на территории городского округа. Регулярные беседы священника проходят в школе «Диксонская средняя школа» и в «Диксонском Доме культуры», где отец Александр обсуждает вопросы веры и духовной жизни с местными жителями.

Миссионерская поездка в Бухту Север. В рамках миссии отец Александр планирует поездку в Бухту Север, расположенную в 40 км от Диксона, чтобы вахтовики, работающие в условиях сурового края, имели возможность пообщаться с православным священником, а также для того, чтобы поддержать жителей удалённого поселения.

Красноярская епархия





Духовные основы воинского подвига

Протоиерей Максим Горожанкин

Война – страшное дело для тех, которые принимают ее без нужды, без правды, с жадной корысти или преобладания, превратившейся в жажду крови. На них лежит тяжкая ответственность за кровь и бедствия своих и чужих. Но война – священное дело для тех, которые принимают ее по необходимости – в защиту правды, веры, Отечества.

Свт. Филарет, митрополит Московский

Приходя в этот мир, каждый человек неизбежно понимает, что он наполнен не только родительской любовью и радостью, но и скорбями, испытаниями и разного рода невзгодами. Одним из самых страшных испытаний для человека является опыт жизни, прожитой в военное время и этот опыт, как показывает история присуща каждому поколению. Если мы взглянем на историю нашей страны, то увидим наряду с тяготами военного времени и великую силу человеческого духа.

Слова, вынесенные нами в качестве эпиграфа, принадлежат человеку, которому предстояло жить в стране, только-только оправившейся от нашествия Наполеона. И ему вслед за своим учителем и предшественником по Московской кафедре, митрополитом Платоном (Левшиным), придется приводить в порядок епархиальную жизнь Москвы – древней столицы России, совсем недавно разоренной и сожженной. Именно поэтому столь пронзительно и нешаблонно звучат слова святителя Филарета, сына священника села Коломенское, который не понаслышке знал, что такое испытание военным временем.

Наряду с тяготами, лишениями именно в военное время раскрывается величие человеческого духа. Само словосочетание «воинский подвиг» говорит нам о том, что воин, достойно и честно несущий свое служение, не просто герой, а подвижник. Полагая в случае необходимости и душу свою за ближних своих, воин исполняет самую главную заповедь – заповедь о любви.

Если мы посмотрим на нашу историю, то увидим множество примеров, на которые следует обратить внимание и которые помогут нам в воспитании подрастающего поколения в духе патриотизма и любви к Богу и Церкви.

Незадолго до принятия христианства неизвестный автор «Слова о полку Игореве» справедливо сожалеет о том, что Русь терпит поражения от неприятелей в основном из-за собственной разобщенности и, как бы мы сказали сегодня, отсутствия национальной идеи. Храбрый воин, вчерашний язычник, князь Владимир прекрасно понимает это и принимает христианство со словами «Был я зверь, а стал человек». И это признание – не просто формальное, и выбор князя не просто политический. Его сыновья Борис и Глеб становятся первыми мучениками на Руси. Будучи прекрасно обучены воинскому искусству, братья не идут на конфликт с окаянным братом, который движим жадной властью и жадной кровью.

«Мученичество святых князей лишено всякого подобия героизма. Не твердое ожидание смерти, не вызов силам зла, который столь часто слышится в страданиях древних мучеников... Напротив, «Сказание», как и летопись, употребляет все свое немалое искусство, чтобы изобразить их человеческую слабость, жалостную незащищенность. Горько плачет Борис по отцу: «Все лицо его слез исполнилось и слезами разливалось...», «Увы мне, свете очию мою, сияние и заре лица моего. Сердце ми горит, душу ми смысл смущает, и не вем к кому обратитися». Еще трогательнее, еще надрывнее плач Глеба: «Увы мне, увы мне! Плачу зело по отци, паче же плачюся и отчаях ся по тебе, брате и господине Борисе, како прободен еси, како без милости предася, не от врага, но от своего брата... Уне бы со тобою умереть ми, неже уединену и усирену от тебе в сем житии пожити!» К ним, убитым отцу и брату, он обращается и с предсмертным молитвенным прощанием. Эта кровная, родственная любовь лишает всякой суровости аскетическое отвержение мира. В это отвержение – не монашеское – включается мир человеческий, особенно кровный, любимый»¹.

Сила духа русского воинства имеет своим основанием не просто мужество и героизм, но зиждется на любви и самопожертвовании. Подвиг святого благоверного великого князя Александра Невского являет для нас пример мудрости и рассудительности в области принятия решений в непростые для нашего Отечества времена. Перед князем стояло сразу несколько задач: сохранить страну от внутреннего распада из-за постоянной разобщенности удельных князей, защитить ее на Западе от нашествия разного рода «рыцарей», которые под эгидой и с благословения Римского Папы осуществляли свои захватнические походы; и найти при этом баланс взаимоотношений с Золотой Ордой, которая, захватив Русь, но не обеспечив ее безопасности, занималась только сбором налогов и податей.

Со времени захвата татаро-монголами наша страна на долгие годы погружается в атмосферу ужаса и страха. Как внешняя, мирская, так и духовная жизнь буквально замирают перед лицом жестоких кочевников. Города стираются с лица земли навсегда (Рязань будет разрушена и заново построена в другом месте, а на месте домонгольской Рязани до сих пор ведутся раскопки, в результате которых находят множество рубленых останков).

Не только исторические источники, но и современная литература, и кинематограф могут помочь как нам, так и подрастающему поколению осмыслить и осознать всю тяжесть и горечь тогдашнего времени. В своем фильме «Андрей Рублев» режиссер Андрей Тарковский делает гениальную попытку не просто рассказать, но и осмыслить жизнь того человека, о котором известно всего несколько строк. Перед нами по сути предстает житие святого, воплощенное средствами кинематографа.

Великие русские актеры, такие как Юрий Никулин и Николай Бурляев, со всей ответственностью и пониманием значимости данного произведения для режиссера взялись за дело. Так, «на съемках Тарковский повесил Бурляеву на грудь оловянный крестик, так как тот играл верующего древнерусского подростка. Это было впервые в жизни будущего режиссера, когда крест лег ему на грудь. После этого началась его дорога к храму, рассказывал режиссер»². Эти примеры могут помочь нашим школьникам прочувствовать как атмосферу эпохи, которая представлена на экране, так и прикоснуться к гениальной кинематографической работе Андрея Тарковского и его команды.

Возвращаясь к историческим реалиям, необходимо заметить, что в кругу учеников преподобного Сергия уже нет панического страха перед татарами. Сам Сергей, рожденный во времена ига, когда люди уже забыли, что это такое – быть свободными, самой своей жизнью свидетельствует о важности таких добродетелей как смелость и решимость. Он уходит в Радонежский лес и ставит в этом лесу сруб, освящая его во имя Святой Троицы. Неслыханное доселе дело! Георгий Федотов, осмысливая влияние преподобного Сергия на современников, пишет: «От мистики до политики – огромный шаг, но преподобный Сергей сделал его, как сделал шаг от отшельничества к общежитию, отдавая свое духовное благо для братьев своих, для русской земли. Вмешательство преподобного в судьбу молодого государства московского, благословение им национального дела было, конечно, одним из оснований, почему Москва, а вслед за нею и вся Русь чтит в преподобном Сергии своего небесного покровителя. В сознании московских людей XVI века он занял место рядом с Борисом и Глебом, национальными заступниками Руси»³.

Преподобный посылает иноков Пересвета и Ослябю в помощь князю Димитрию, а сам молится за всех павших на поле боя, прозревая духовным взором все то, что происходит там. Перед сраже-

нием Сергей дает молодому князю просфору и говорит важные слова: «Не бойся, ты победишь». Князь Димитрий верит своему духовному отцу и с верой побеждает. В основе воинского подвига князя и воинов иноков Сергиевой обители лежат крепкая вера в Бога, упование на то, что воле Божией Русь будет спасена, и бесконечная любовь к Богу и людям.

В XVIII веке великий русский воин и полководец Федор Федорович Ушаков будет поражать своих современников устройением своего «внутреннего человека». Скромный, даже застенчивый в светском кругу, он проявляет железную волю и несокрушимое спокойствие в обстоятельствах, которые требуют максимальной сосредоточенности и собранности. Ушакову неведом страх, и это поражает как его сослуживцев, так и его противников. В одном из писем он отметит: «Благодарение Богу, при всех означенных боях с неприятелем и во всю бытность онаго флота под моим начальством на море, сохранением Всевысочайшей Благости ни одно судно из онаго не потеряно и пленными ни один человек из наших служителей неприятелю не достался»⁴. Ушаков одержал победу в пяти крупнейших морских сражениях (Фидониси, Керчь, Тендра, Калиакрия и Корфу) и не потерпел ни одного поражения.

В 1790 году М.И. Кутузов берет крепость Измаил. Его непосредственный начальник А.В. Суворов пишет: «Показывая собою личный пример храбрости и неустрашимости, он преодолел под сильным огнем неприятеля все встреченные им трудности; перескочил чрез палисад, предупредил стремление турок, быстро взлетел на вал крепости, овладел бастионом и многими батареями... Генерал Кутузов шёл у меня на левом крыле; но был правую моей рукою»⁵. Уверенный в военном гении Кутузова, Суворов шлет императрице ходатайство о представлении к награде последнего за взятие Измаила – еще до его окончательной сдачи.

Действительно, военный гений и храбрость Михаила Иларионовича спасут Россию от нашествия Наполеона в 1812 году. Оба великих русских полководца отличались глубокой верой и благочестием. Домовая церковь Кутузова поражает своим убранством. Оба товарища найдут последнее пристанище в храме Божиим. Кутузов будет похоронен в Казанском соборе Северной столицы, Суворов – в Александро-Невской лавре.

Особое значение в исторической и молитвенной памяти для всех нас имеет Великая Отечественная война 1941–1945 годов. Практически у каждого в семье есть родственники-ветераны и даже еще живые те, кто принимал непосредственное участие в тех великих и страшных событиях.

Война, окутавшая мир, явила множество примеров храбрости, мужества и святости. Архипастыри, клирики, миряне – все встали на защиту Родины, каждый – на своем месте. Первым к народу обратился Местоблюститель Патриаршего Престола,

митрополит Сергей (Страгородский). 22 июня 1941 года многоопытный иерарх и фактический предстоятель Русской Церкви выпустил обращение, в котором говорил:

«В последние годы мы, жители России, утешали себя надеждой, что военный пожар, охвативший едва не весь мир, не коснется нашей страны. Но фашизм, признающий законом только голую силу и привыкший глумиться над высокими требованиями чести и морали, оказался и на этот раз верным себе. Фашиствующие разбойники напали на нашу родину. Попирая всякие договоры и обещания, они внезапно обрушились на нас, и вот кровь мирных граждан уже орошает родную землю. Повторяются времена Батыя, немецких рыцарей, Карла шведского, Наполеона. Жалкие потомки врагов православного христианства хотят еще раз попытаться поставить народ наш на колени пред неправдой, голым насилием принудить его пожертвовать благом и целостью родины, кровными заветами любви к своему отечеству.

Но не первый раз приходится русскому народу выдерживать такие испытания. С Божией помощью и на сей раз он развеет в прах фашистскую вражескую силу. Наши предки не падали духом и при худшем положении, потому что помнили не о личных опасностях и выгодах, а о священном своем долге пред родиной и верой и выходили победителями.

Не посрамим же их славного имени и мы – православные, родные им и по плоти, и по вере. Отечество защищается оружием и общим народным подвигом, общей готовностью послужить отечеству в тяжкий час испытания всем, чем каждый может. Тут есть дело рабочим, крестьянам, ученым, женщинам и мужчинам, юношам и старикам. Всякий может и должен внести в общий подвиг свою долю труда, заботы и искусства.

Вспомним святых вождей русского народа, например Александра Невского, Димитрия Донского, полагавших свои души за народ и родину. Да и не только вожди это делали. Вспомним неисчислимые тысячи простых православных воинов, безвестные имена которых русский народ увековечил в своей славной легенде о богатырях Илье Муромце, Добрыне Никитиче и Алеше Поповиче, разбивших наголову Соловья-разбойника.

Православная наша Церковь всегда разделяла судьбу народа. Вместе с ним она и испытания несла, и утешалась его успехами. Не оставит она народа своего и теперь. Благословляет она небесным благословением и предстоящий всенародный подвиг.

Если кому, то именно нам нужно помнить заповедь Христову: «Больша сея любви никтоже имать, да кто душу свою положит за други своя». Душу свою полагает не только тот, кто будет убит на поле сражения за свой народ и его благо, но и всякий, кто жертвует собой, своим здоровьем или выгодой ради родины. Нам, пастырям Церкви, в такое время, когда отечество призывает всех на подвиг,



недостойно будет лишь молчаливо посматривать на то, что кругом делается, малодушного не ободрить, огорченного не утешить, колеблющемуся не напомнить о долге и о воле Божией. А если, сверх того, молчаливость пастыря, его некасательство к переживаемому паствой объяснится еще и лукавыми соображениями насчет возможных выгод на той стороне границы, то это будет прямая измена родине и своему пастырскому долгу, поскольку Церкви нужен пастырь, несущий свою службу истинно «ради Иисуса, а не ради хлеба куса», как выражался святитель Димитрий Ростовский. Положим же души своя вместе с нашей паствой. Путем самоотвержения шли неисчислимы тысячи наших православных воинов, полагавших жизнь свою за родину и веру во все времена нашествий врагов на нашу родину. Они умирали, не думая о славе, они думали только о том, что родине нужна жертва с их стороны, и смиренно жертвовали всем и самой жизнью своей.

Церковь Христова благословляет всех православных на защиту священных границ нашей Родины.

Господь нам дарует победу»⁶.

Вдумайтесь: война только началась, а владыка Сергей уже говорит о победе, вдохновляя своими словами всех тех, кому надлежит потрудиться ради нее. Церковь вместе со своим народом, как и прежде, встала на защиту Родины перед лицом новой угрозы – фашизма. Этот опыт сложно переоценить, и о нем необходимо не просто напоминать на уроках, но систематически изучать, четко осознавая те угрозы, которые сегодня стоят перед нашей страной. Люди, которые когда-то были нашими союзниками (о чем свидетельствуют обширная историческая хроника, например, фотоснимки Ялтинской конференции), сегодня, к огромному сожалению, прямо заявляют о том, что Европа не заинтересована в усилении роли России в современном мире. Так, буквально на днях видный

государственный деятель Великобритании Борис Джонсон сказал об этом прямо, рассуждая о сегодняшних проблемах и вызовах, которые стоят перед его страной. «Джонсон назвал условие ввода британских войск на Украину: Действительный аргумент, почему это хорошее вложение государственных средств, и почему защита демократии на Украине – на самом деле, разумная инвестиция. Ответ очень простой – если Украина падет, мы столкнемся с гораздо большей угрозой на наших границах. Границах европейского континента. Там, где демократии стоят плечом к плечу против России. Это страны Балтии, Грузия. Эффект от поражения Украины будет виден и в Тихоокеанском регионе, в Южно-Китайском море.

Что я хочу сказать тем, кто нас сейчас смотрит и думает, зачем мы стоим за украинцев. Да потому что иначе наша коллективная безопасность будет серьезно подорвана оживающей Россией, угрожающей самым разным частям Европы. И тогда нам придется платить, чтобы отправить британские войска помочь оборонять Украину»⁷.

Возвращаясь к исторической части нашего доклада, отметим, что и сам патриарх Сергей, и многие архиереи, клирики Русской Церкви, в те годы мужественно переносили тяготы и испытания войны. Будущий первосвятитель, а в ту пору – митрополит Ленинградский, Алексей (Симанский) вместе с ленинградцами переживает блокаду и не просто никуда не прячется, но живет в комнатке у колокольни одного из Питерских храмов. Архиепископ Лука (Войно-Ясенецкий) оперирует в сложнейших условиях, спасая жизни солдатам, которых многие считали обреченными на смерть. «Когда началась Великая Отечественная война, епископ Лука не остался в стороне, не таил обиду. Он пришел к руководству райцентра и предложил свой опыт, знание и мастерство для лечения воинов Советской армии. В это время в Красноярске организовывался огромный госпиталь. С фронта уже шли эшелоны с ранеными.

В октябре сорок первого епископ Лука назначен консультантом всех госпиталей Красноярского края и главным хирургом эвакогоспиталя. Он с головой погружается в многотрудную и напряженную хирургическую работу. Самые тяжелые операции, осложненные обширными нагноениями, приходится делать прославленному хирургу. Раненые офицеры и солдаты очень любили своего доктора. Когда профессор делал утренний обход, они радостно приветствовали его. Некоторые из них, безуспешно прооперированные в других госпиталях по поводу ранений больших суставов, неизменно салютовали ему высоко поднятыми уцелевшими ногами»⁸.

Победа 1945 года явила миру высоту духа, смелость и мужество русского народа. Многие воины стали священнослужителями. Часто такое решение было продиктовано обещанием Богу: «Если выживу, стану священником». Эти строки часто приходится

читать, когда изучаешь материалы этого исторического периода. Пройдя испытание войной, простой русский парень – бывалый воин – вспоминал о том, что он христианин, и никакая атеистическая пропаганда не смогла вытравить Дух Христов из сознания народа. В тылу и в окопах все молились друг за друга, и Россия выстояла.

Великий наместник Псково-Печерского монастыря архимандрит Алипий (Иван Михайлович Воронов) четыре года воевал на фронтах Великой Отечественной и прошел путь от Москвы до Берлина. А потом еще 13 лет держал оборону Псково-Печерского монастыря, защищая его от государства, за которое когда-то проливал кровь, – об этой вехе его жизни расскажет в своей книге «Несвятые святые» митрополит Тихон (Шевкунов). Именно война заставила воина Ивана пересмотреть свои взгляды на жизнь и принять монашеский постриг. Вот что сам отец Алипий вспоминал об этом времени: «...Война была такой чудовищной, такой страшной, что я дал слово Богу: если в этой страшной битве выживу, то обязательно уйду в монастырь. Представьте себе: идет жестокий бой, на нашу передовую лезут, сминая все на своем пути, немецкие танки, и вот в этом кромешном аду я вдруг вижу, как наш батальонный комиссар сорвал с головы каску, рухнул на колени и стал... молиться. Да-да, плача, он бормотал полузабытые с детства слова молитвы, прося у Всевышнего, Которого он еще вчера третировал, пощады и спасения. И понял я тогда: у каждого человека в душе Бог, к Которому он когда-нибудь да придет»⁹.

Такие иерархи, как патриарх Пимен, митрополит Алексей (Коноплев) и архиепископ Михей (Хархаров), пройдут войну и посвятят свою жизнь Богу, молитвенно вспоминая своих павших товарищей. Митрополит Сурожский Антоний будет трудиться в Соппротивлении в Париже и сам едва избежит ареста. На страницах духовных наставлений великого греческого подвижника преподобного Паисия Святоторца мы также можем увидеть множество отсылок и воспоминаний о его военном прошлом.

Духовные основы воинского подвига заложены в Евангелии и Предании Церкви. Если мы откроем церковный календарь, то увидим множество имен воинов, прославленных в лике святых. Сегодня мы вспоминали лишь некоторые эпизоды нашей истории, дабы назидаясь этими примерами, не забывать о нашем великом прошлом и передать эти знания нашим детям.

Примечания

¹ Федотов Г.П. Святые древней Руси. https://azbyka.ru/otechnik/Georgij_Fedotov/svjatyje-drevnej-rusi/1

² Страсти по Андрею: история создания великого фильма. <https://portal-kultura.ru/articles/news/331756-strasti-po-andreyu-rublevu-istoriya-sozdaniya-velikogo-filma/>

³ Федотов Г. Святые Древней Руси. https://azbyka.ru/otechnik/Georgij_Fedotov/svjatyje-drevnej-rusi/8

⁴ Ушаков Ф. Письма.

⁵ Суворов А.И. Письма и донесения.

⁶ Сергей (Страгородский), патриарх. Слова и речи. <https://www.pravmir.ru/obrashhenie-mitropolita-sergiya-stragorodskogo-22-iyunya-1941-goda/>

⁷ Телеграм-канал Пул № 3. <https://t.me/dimsmirnov175/83839>

⁸ Марущак В., прот. Святитель хирург. https://azbyka.ru/otechnik/Luka_Vojno-Jasenetskij/svjatitel-hirurg-zhitie-arhiepiskopa-luki-vojno-jasenetskogo/11

⁹ Тихон (Шевкунов) митр. Несвятые святые. <https://azbyka.ru/fiction/nesvyatyje-svyatyje-i-drugie-rassказы/16>





Идти туда, где тебя не ждут

Антоний Дулевич

Если быть точным в определении понятия миссионерства, то это проповедь находящимся вне Церкви, сопряженная с движением навстречу этим людям, так как Господь дал Церкви заповедь «идти и научить все народы» (Мф.28:19). В евангельском контексте миссия – это движение в сторону не являющихся христианами людей с живой проповедью о Христе, Царствии Божиим, покаянии. И встретить таковых людей можно и на улице, и в любом месте, где не ждут этой проповеди. Ведь Сам Христос, посылая Своих учеников на проповедь, отправлял их в том числе и туда, где их не станут слушать: «А если, где не примут вас, то, выходя из того города, отрясите и прах от ног ваших во свидетельство на них» (Лк.9:5). Всеведущий Господь знал наперед, что апостолов не примут, но тем не менее отправлял их. Чтобы на Страшном Суде никто не мог сказать, что не принял Бога, потому что не знал, и чтобы сами апостолы получили награду за распространение Божией вести по Вселенной. Это ответ тем, кто считает, что проповедь должна совершаться лишь там, куда человека пригласили, желающие его слушать. По сути, миссия – это посланничество. Правда, относительно содержания этого понятия сегодня, к сожалению, существует множество стереотипов. Сейчас «миссией» могут назвать и проповедь в храме, и приходской библейский кружок, и проведение экскурсии

по религиозным объектам для людей, которые сами пришли, и т.п. Большинство направлений церковного служения близко к понятию катехизации, так как включают в себя работу с уже крещеными людьми. Но в евангельском контексте миссия – это выход за ограду храма с обращенной к заблудшим проповедью о Христе, Царствии Божиим, покаянии.

Практическая миссия

Сам занимаюсь миссионерской деятельностью более 13 лет. В республике Тува мы регулярно проповедуем на улице, по домам и квартирам, реализуем проект «миссионерский автобус», совершаем поездки по районам республики и даже в Монголию. В наше Миссионерское движение в честь священномученика Онуфрия (Гагалюка) входит множество уличных миссионеров из разных уголков страны. И все члены Движения могут засвидетельствовать, что та польза, которую получает сам миссионер в процессе обращенной к заблудшим живой проповеди, бесценна. Многие считают, что такая форма проповеди малорезультативна, но это не так. Главный результат – это не обращенные души (хотя и таковые есть), а сама регулярность участия человека в этом весьма благодатном служении. Всё потому, что обращать души к истине может только Сам



Господь: «Никто не может прийти ко Мне, если не привлечет его Отец» (Ин.6:44). И если Всемогущий Бог, не нуждающийся в помощниках, Сам может обратиться к Себе сердца людей, то для чего Он дал повеление Своим ученикам идти и научить? Для того, чтобы в этом служении человек стал сопричастным делу Христа через продолжение совершения благовестия. Ведь Господь отождествляет проповедь Своих учеников со Своей проповедью: «Если Меня гнали, будут гнать и вас; если Мое слово соблюдали, будут соблюдать и ваше» (Ин.15:20). А по учению Святых Отцов Церкви, доброе дело становится добродетелью тогда, когда оно совершается ради Христа и регулярно. Преподобный Никодим Святогорец учил, что совершенство заключается в соединении человека с Богом, а добродетели – это средство к этому. А преподобный Серафим Саровский наставлял, что цель христианской жизни состоит в стяжании благодати Святого Духа. Так вот, миссионерство является одной из таких добродетелей, потому что она весьма помогает стяжать благодать Святого Духа. Например, я пошел с проповедью на улицу. Некоторая часть людей не стала меня слушать, кто-то прогнал, кто-то оскорбил, потому что не хотел слышать о Христе. И внешне кажется, что проповедь не удалась, что она unsuccessful. Но, если я совершал это дело ради Христа, то оно не только не оказалось бесполезным, но и принесло мне большую пользу, так как «Если злословят вас за имя Христово, то блаженны вы, ибо Дух славы, Дух Божий почивает на вас» (1Пет.4:14). А что для христианина может быть более желанным? Если же миссионера послушают и Бог через миссионера обратит человека к вере, то в таком случае на

нём исполнятся следующие слова: «Обративший грешника от ложного пути его спасет душу от смерти и покроет множество грехов» (Иак.5:20). В свете библейского и святоотеческого учения открывается то, что первичная мотивация миссионера – это соблюдение Христовой Заповеди (Мф.28:19) ради славы Божией, вторичная – это стяжание благодати Духа Святого для собственного спасения. И уже на третьем месте милосердие по отношению к заблудшим. Если же христианин будет искать главный плод миссионерства в обращении заблудших, то он вскоре разочаруется, увидев, что истина нужна единицам. И тогда он или бросит служение, или станет придумывать какие-нибудь средства, чтобы заманить человека в храм. В подтверждение своих слов хочу привести мысль великого миссионера святителя Николая Японского, считавшего, что сам внешний успех миссионерства может привести человека к гибели: «Разве добрые дела как некое сокровище человек понесёт на плечах за гроб? Нет, он не понесет ничего, кроме собственной души. Наги все предстанем пред Господом. Что это значит? А вот что. Я трудился в Японии, хоть и плохо, всё же трудился, 35 лет; умри сегодня – что будет явлено завтра на Суде Божиим? Явлено будет, нажил ли я смирение или гордость; если последнее... то Япония, значит, не только не послужила мне самому во спасение, но, напротив, погубила меня».

Необходимые знания

Знания, безусловно, нужны миссионеру. Благовестник, помимо изучения Катехизиса, должен понимать принципы миссионерского служения, знать,

что ответить представителям разных вер. На мой взгляд, эти познания – не самое главное, потому что без живой практики они не помогут человеку стать на путь непростого миссионерского служения. А сама практика учит человека всему. Сами по себе богословские познания не помогут человеку преодолеть стеснение и выйти навстречу людям или уехать далеко от дома для несения служения благовестника. Приведу пример. У нас в Кызыле живут старушки-тувинки (одной 84, второй 85 лет), простые люди, не знающие глубин богословия. Они просят брать их с собой на миссию, чтобы иметь возможность рассказать другим тувинцам о Христе. Эти пожилые женщины участвуют и в уличной, и в квартирной миссии, благовествуя простые истины тем людям, которые находятся в неведении. В то же время бывало, что к нам приезжали семинаристы или выпускники разных миссионерских курсов, который просили, чтобы им давали любые поручения, только не уличную проповедь, так как они не могли перебороть стеснение рассказывать незнакомым людям о Боге. Важно сказать, что стараемся проповедовать простым языком, возвещая крестное слово (1Кор.1:18). В толковании послания апостола Павла святитель Феофан Затворник учил, что «крестное слово» – проповедь о том, что Бог стал Человеком, умер за нас на Кресте, воскрес, создал Церковь и в Ней спасает человека по его вере. И сам апостол говорил, что они проповедовали «не в премудрости слова, чтобы не упразднить креста Христова» (1Кор.1:18). То есть, апостолы отвергли красноречие, чтобы не лишиться слова крестное слово. Святитель Феофан писал, что апостолы обратили много людей к вере, потому что ничего не прибавляли к голой истине, и она сама воздействовала на слушателей через их совесть, подсказывающей, что сейчас им говорят правду. Это очень важный момент, которым, к сожалению, зачастую пренебрегают, опираясь на знания, красивый слог или харизму. По опыту могу смело сказать, что крестное слово имеет великую силу. Например, когда в больших аудиториях я начинаю рассказывать о Жертве Христа, чаще всего воцаряется тишина и многие с большим вниманием слушают благовестие. Кроме того, живая проповедь на улице (или по домам) даёт благовестнику возможность лучше познать себя. Христианин может считать себя праведным, но, подходя к людям, чувствует неловкость, страх завязать разговор о Христе... Святой Иоанн Лествичник говорит, что «все боязливые тщеславны». Уличная проповедь вскрывает гнездящиеся в человеке страсти. Христианин узнаёт о себе то, что он, оказывается, стыдится исповедовать Христа... Лично мне страшновато всякий раз, когда я выхожу к людям, хотя и делаю это много лет. Понимаю, что это тщеславие, потому что, будь я простым человеком, никаких проблем не было бы. А тут смущение: «А что мне скажут? А что подумают? Как я буду выглядеть со стороны?» И каждый раз приходится себя преодолевать. Ведь, чего нам стесняться-то?

Бога, Который нас любит, Который умер за нас? Тут и слова самого Христа вспоминаешь: «А кто отречется от Меня пред людьми, отрекусь от того и Я пред Отцом Моим Небесным» (Мф.10:33). И становится страшно, так как осознаешь, насколько ты далек от Бога, насколько боязлив, насколько малодушен. Когда человек «проповедует» в интернете, ничего подобного не случается.

Миссионерские курсы

Уже третий год миссионерский отдел Кызыльской епархии проводит годовые бесплатные онлайн-курсы для желающих посвятить свою жизнь миссионерскому служению. Преподавателями курсов являются практикующие миссионеры с большим опытом проповеди, в разное время приезжавшие в Туву для благовестия. Срок обучения: с конца сентября по май. По итогам обучения выпускники приезжают в Туву для миссионерской практики, но также и во время обучения находящиеся в разных городах учащиеся проходят практику с опытными миссионерами. Записываются на обучение люди из разных уголков страны и даже зарубежья (Казахстан, Белоруссия, Грузия, Испания). Курс включает в себя четыре основных предмета и два спецкурса. На уроках диалогии курсанты учатся отвечать на популярные стереотипы против Церкви, на возражения атеистов, протестантов, буддистов, мусульман, да и вообще антицерковно настроенных людей. Предмет «Апологетика» глубже разбирает различные веры и заблуждения. Дисциплина «Миссиология» рассказывает о принципах построения проповеди, о том, как благовествовали апостолы, как святые отцы учили проповедовать. В этом опираемся на опыт апостола Павла, который очень богат. По моему мнению, самый главный предмет курса – это «Аскетика», потому что незнание (и, соответственно, отсутствие применения) святоотеческих принципов в своей жизни неминуемо приводит к тому, что человек, вступивший на путь миссионерского служения, быстро оставляет его. Занятия проходят в вечернее время в дистанционном формате, по 45 минут. Также учащиеся изучают два спецкурса («Английский для миссионеров» и «Видеомонтаж»). На занятиях «Миссионерский практикум» учатся построению проповеди, организации благовестия на церковные праздники. Обучение построено таким образом, чтобы максимально вдохновить и подготовить человека к тому, чтобы он смог посвятить жизнь миссионерскому служению. Наши преподаватели-миссионеры – люди, которые сами постоянно практикуются, имеют живой опыт и могут его передать. По окончании курсов выпускник будет уметь проповедовать на улице и по домам, организовывать миссионерские поездки в поселках, нести благовестие в студенческой среде, дискутировать с представителями разных вер.



Религия монголов по армянским источникам: «Истории армян» Киракоса Гандзакеци

П.А. Барсегян, О.В. Оганисян

После монголо-татарских нашествий Армения вошла в состав образовавшегося гигантского государства, в результате которого армяне познакомились с жизнью, обычаями и национальными особенностями монголов, пришедших с Дальнего Востока. Одновременно армянская историография того времени стала важным источником о монголах. Статья посвящена анализу упоминаний о религиозных представлениях монголов в «Истории армян» армянского историка Киракоса Гандзакеци.

В результате исследования становится ясно, что Киракос Гандзакеци, попавший в плен в результате монгольского нашествия и впоследствии работавший переводчиком у монголов, был хорошо знаком с бытом, религиозным поведением и верованиями монголов и оставил ценные сведения о них, сравнительный анализ которых позволяет высказать следующие важные соображения.

1) В период жизни Киракоса Гандзакеци (середина XIII в.) в религиозных представлениях монголов еще преобладали племенно-национальные верования и особенно тенгрианство.

2) В этот же период среди монголов уже распространялись мифы и легенды о чудесном рождении и происхождении Чингисхана.

3) В то же время монголы постепенно знакомы с религиозными представлениями буддизма Махаяны, хотя отношения монгольских племен с религиозно-культурным наследием других народов обнаруживают и примеры принадлежности к другим религиям.

Киракос Гандзакеци в качестве первоисточника дает важные сведения об обычаях, о традициях, о социальном строе и о супружеских отношениях восточных народов, анализ которых позволяет констатировать, что влияние древних монгольских религиозных мировоззрений особенно сильно. Исследование упоминаний Киракоса Гандзакеци о религии монголов может помочь глубже понять особенности религиозной жизни монголо-татарских племен середины XIII века, представления о «вечном небе», влияние раннего буддизма, а также раскрыть отношение коренных народов Закавказья к монголам.

В границах образовавшейся в результате монголо-татарских нашествий огромной империи по-

явились представители различных цивилизаций и религий, для которых монгольские верования и обряды были не только новостью, но и новой площадкой для межкультурного общения. Различные источники того времени оставили ценные сведения об этнографии, культуре, религиозных верованиях и религиозных обрядах монголов, среди которых были также армянские авторы: Хетум (Гайтон), Степанос Орбелян, Мхитар Айриванеци, Григор Акнерци, Вардан Аревелци, Смбат Гундстабль и, конечно, Киракос Гандзакеци, упоминания которого стали основной темой нашей статьи.

Монголы впервые появились в Армении в 1220 году, после чего в результате еще нескольких набегов вся территория исторической Армении оказалась под их властью. Армянский историк Киракос Гандзакеци жил в этот период, и его книга «История армян» (далее «История») является бесценным источником для изучения и оценки истории региона. Во время одного из первых монгольских нашествий Киракос Гандзакеци попал в плен к монголам, находился в плену около полугода, затем после освобождения своего учителя Ванакана Вардапета бежал и вернулся в Армению [Киракос Гандзакеци, 1976, 158–162].

За время плена он познакомился с бытом, обычаями и традициями монголов, а также в некоторой степени освоил их язык и работал переводчиком [Киракос Гандзакеци, 1976, 160]. «История» Киракоса Гандзакеци содержит важные сведения о религиозных верованиях, ритуалах, поведении и обычаях монголов. В результате различных исследований сегодня удается практически полностью восстановить религию раннего периода истории монголов, которая представляет собой, по сути, совокупность синкретических верований, сформировавшихся под влиянием разных религий [Encyclopedia, 2005, 9, 6140].

Упоминания Киракоса Гандзакеци о религиозной принадлежности, верованиях и поведении монголов позволяют констатировать, что во времена жизни армянского историка (примерно 1240–1270 гг.) в верованиях монголов преобладали шаманизм и тенгрианство, в некоторой степени присутствовал и буддизм, хотя есть также упоминания о том, что монголы следуют и другим мировым религиям, в частности христианству и исламу.

В основу исследования положены культурно-исторический и историко-сравнительный методы, характерные для сравнительного религиоведения, посредством которых рассматриваются сведения Киракоса Гандзакеци о религиозных представлениях монголов (татар – так называет их армянский историк [Киракос Гандзакеци, 1976, 172]).

Монголы и шаманизм

Еще в XIX веке на раннем этапе изучения религиозных представлений монголов Доржи Банзаров выделил в религиозных верованиях монголов шаманизм, которому посвятил целую главу своего тру-

да [Банзаров, 1891, 1–25]. Как отмечает современный исследователь Ю. Дробышев, «Исследователи почти единодушно называют добуддийские верования монголов шаманизмом или же принимают эту версию “по умолчанию”».

В то же время он предполагает, что этот общепризнанный подход не дает окончательного ответа на поставленный вопрос, и «...духовная жизнь кочевников в периоды близкого знакомства с буддизмом (XIII и конец XVI в.) не ограничивалась “черной верой”» [Дробышев, 2012, 71]. Следует также заметить, что монгольские ханы имели толерантное отношение к другим религиям и в их дворцах находились представители духовного сословия разных религий [Даусон, 1955, 197–194].

Иными словами, во дворце хана находились «...христианские монахи, мусульманские кадии и имамы, даосские мудрецы, буддийские монахи, шаманы и, возможно, другие» [Мей, 2004, 437]. Согласно упоминаниям, сохранившимся в «Истории» Киракоса Гандзакеци, в XIII веке среди монгольских племен тем не менее преобладали разного рода шаманские и магические верования. Анализ этих сведений позволяет прийти к выводу, что у монголов первостепенное значение имели магические представления. В частности, в подразделе, озаглавленном «Краткое описание внешности татар», мы находим такие строки: «Женщины их были колдуньи и гадали об всем; без повеления своих колдунов и кудесников [татары] не пускались в путь – [делали это] только с их разрешения» [Киракос Гандзакеци, 1976, 173].

Очевидно, что в данном случае мы имеем дело с типичными шаманскими верованиями, тем более что в армянской действительности испокон веков в рамках магических верований те люди, которые в шаманизме известны как шаманы, носят имена колдун, маг, волшебник. [Барсегян, 2015, 72]. В то же время Киракос Гандзакеци отмечает, что в начале монгольского нашествия ходили ложные слухи о том, что они – «маги и христиане, [будто] творят чудеса и пришли отомстить мусульманам за притеснение христиан».

Повествуя об этом, Киракос делает вывод: «Поэтому население страны не стало укрепляться...» [Киракос Гандзакеци, 1976, 138]. Конечно, эта часть нуждается в дополнительном разъяснении, поскольку представления о христианине и чудотворце, даже если они вымышлены, не могут быть отождествлены с понятием маг, которое на протяжении веков как пережиток языческих и зороастрийских верований всегда отвергалось армянской христианской действительностью. Мы считаем более вероятным подход, согласно которому в контексте ложных слухов называть монголов магами – это реакция на проявление их магических убеждений.

В этом контексте мы также должны понимать то, что Киракос Гандзакеци называет монголов язычниками [Киракос Гандзакеци, 1976, 162] и, говоря о них, часто использует это слово. Еще одним свидетельством древних шаманских верований явля-

ется описание погребального обряда, который выполнялся в нескольких вариантах: «...много дней подряд возили [его труп] с собой» или сжигали, или «...хоронили в землю, в глубокой яме, и вместе с ним складывали оружие его, и одежду, золото, серебро, и всю его долю [имущества]», а в случае влиятельных лиц – хоронили вместе с ним «...слуг и служанок» [Киракос Гандзакеци, 1976, 173].

Таким образом, мы можем констатировать, что во времена Киракоса Гандзакеци шаманские верования все еще продолжают занимать доминирующее положение в монгольских верованиях. Монголы – последователи тэнгрианства. Согласно некоторым современным исследователям, тэнгрианство и шаманизм почти идентичны. По другой версии, «шаманизм является интегральной составляющей тэнгрианства» [Дробышев, 2012, 71]. В упоминаниях Киракоса Гандзакеци шаманские верования монголов и тэнгрианство также представлены вместе, однако следует отметить, что, независимо от упоминания о характере верований, у Киракоса монголы (татары) в основном называются язычниками.

В этом случае, естественно, трудно точно сказать, к каким религиозным верованиям монголов относится то или иное упоминание Киракоса. Тем не менее, говоря о верованиях монголов, Киракос особенно часто использует слово тэнгри. Как известно, слово тэнгри, наряду с обожествлением неба, выступает в двух значениях: бог неба и просто бог, божество, при этом еще и в форме прилагательных небесный и божественный, и не всегда можно четко определить, используется ли тэнгри как существительное или прилагательное [Encyclopedia, 2005, 13, 9080].

Как мы уже упоминали, Киракос Гандзакеци использует слово тэнгри несколько раз. Во-первых, знакомя с языком монголов, Киракос отмечает, что «...бога они называют тангри» [Киракос Гандзакеци, 1976, 173], что является прямым подтверждением того, что в монгольских верованиях понятие бога просто представлено в виде тэнгри. Оно означало небо в широком смысле, и в целом монголы понимали под этим словом всех богов [Банзаров, 1996; Банзаров, 1891, 26].

Киракос также отмечает, что по представлениям монголов «государь их – родственник бога, взявшего себе в удел небо и отдавшего землю хакану» [Киракос Гандзакеци, 1976, 173]. Это доказывает, что монголы приписывали хакану мифическое происхождение. В то же время примечательна связь с легендой о чудесном рождении Чингисхана, о которой сообщает Киракос: «Говорили, якобы Чингисхан, отец хакана, родился не от семени мужчины, а просто из невидимости появился свет и, проникнув через отверстие в кровле дома, сказал матери [Чингиса]: “Ты зачнешь и родишь сына, владыку земли”» [Киракос Гандзакеци, 1976, 173].

Фактически здесь мы имеем дело со знаменитой легендой о родстве Чингисхана и неба, сохраненной в «Сокровенном сказании монголов»: «Но каждую ночь, бывало, через дымник юрты, в час, когда

светило внутри (погасло), входит, бывало, ко мне светлорусый человек; он поглаживает мне чрево, и свет его проникает мне в чрево. А уходит так: в час, когда солнце с луной сходится, процарапываясь, уходит, словно желтый пёс» [Козин, 1941, 81].

В этой армянской версии источник Киракоса, которым, по его утверждению, является «знатный человек» Хутун-ноин из «высшей знати» монголов [Киракос Гандзакеци, 1976, 173], почти идентично повторяет вышеупомянутый отрывок. Фактически, легенда, представленная Киракосом о чудесном рождении Чингисхана и божественном предке, существовала уже в XIII веке. Таким образом, это упоминание Киракоса Гандзакеци подтверждает то, что вскоре после смерти Чингисхана уже ходили легенды о его светлом происхождении и яркой внешности, и мифологизация Чингисхана была устоявшимся фактом.

Это стало одной из возможных причин более позднего формирования культа Чингисхана [Мей, 2004, 438]. Данное упоминание Киракоса дополняет фольклорные и мифологические предания и рассказы о чудесном рождении Чингисхана. В этом контексте необходимо отметить то обстоятельство, что Чингисхан, покровительствуемый небом, становится сыном неба (тэнгри), а в буддийском пантеоне еще и воплощением бодхисаттвы Ваджрапани [Encyclopedia, 2005, 3, 1645].

Киракос Гандзакеци также сообщает информацию еще об одном монгольском понимании слова и понятия Бог. Она особенно важна с точки зрения некоторых исследований, пытающихся представить тэнгрианство как монотеизм [Аверьянов, Абаев, Гармаева, 2015, 3, 23]. Хотя существует и противоположная точка зрения, согласно которой тэнгрианство не носило «...характер строгого монотеизма» [Уланов, 2022, 106]. Это также подтверждается Киракосом Гандзакеци: «У них нет богослужения, они не поклоняются [никому], но божье имя упоминают часто, при любом случае. И мы не знаем, воссылают ли они хвалу богу существу или призывают другое божество, да и они тоже не знают» [Киракос Гандзакеци, 1976, 172–173].

В данном случае мы думаем, что Киракос под Богом понимает тэнгри (он сам указывает, что монголы называли бога именно таким образом). А множественное и многозначное использование этого слова для него непонятно, потому что с точки зрения христианского монотеизма называть «богом что-либо» немислимо, в случае же с монголами имя тэнгри мог получить любой объект поклонения (вероятно, так представлялся монгольский культ Киракоса). В то же время тот факт, что бог «взял себе в удел небо», подсказывает, что эти два понятия у Киракоса отдельные и разные. Все же в этом случае Киракос использует слово Бог в понимании, близком к христианскому, указывая на то, что Бог просто забрал Небо себе, то есть Небо не является богом. А если небо – тэнгри (Вечное небо), то почему же существует иное восприятие Бога?

Мы думаем, что это упоминание Киракоса может подтвердить мнение о том, что монгольская религия всё же была политеистической, наполненной элементами, характерными для шаманизма, и даже если она имела черты, характерные для монотеизма, то эти черты для Киракоса были непонятными (Киракос говорит, что он их не знает, и даже монголам они были неизвестны) [Киракос Гандзакеци, 1976, 172–173]. То есть в данном случае очевидно то, что мировоззренческие представления восточных религий воспринимались на Западе через призму религии монотеистической, и под богом понимали монотеистического бога, тогда как в восточных религиозно-мифологических представлениях понятие бога более всеобъемлющее и широкое, богатое мифологическими символами.

Это подтверждает и Ю. Дробышев, говоря: «Чтобы верховный авторитет их посланий был понятен представителям монотеистических культур, в дипломатической переписке они называли его Богом или Аллахом» [Дробышев, 2020, 124]. 72 Таким образом, мы должны констатировать, что история Киракоса Гандзакеци подтверждает общепризнанный подход, согласно которому развитие монгольских верований в середине XIII века привело к формированию тенгрианства, в рамках которого в результате синкретизма понятий неба, «Вечного Неба» и бога Тенгри становится многозначным и многогранным объектом культа, которому не только поклонялись, но и связывали с ним чудесное рождение и родословную Чингисхана.

Монголы и буддизм

Монголы познакомились с буддизмом уже в период первых завоеваний Чингисхана, сначала через китайских, а затем тибетских проповедников [Encyclopedia, 2005, 3, 1148]. Но контакты монгольской элиты с буддизмом не сделали его доминирующим и шаманизм продолжал господствовать, особенно в народных верованиях [Encyclopedia, 2005, 9, 6142]. Только во время правления Хубилайя (1260–1294) тибетский буддизм стал главной религией империи. Упоминания Киракоса Гандзакеци о буддизме относятся к раннему периоду Монгольской империи, когда монголы, наряду с завоеваниями, впервые познакомились с различными ветвями этой религии. Вот почему некоторые сохранившиеся упоминания в истории Киракоса Гандзакеци о буддийских верованиях не имеют прямого отношения к монголам и относятся к некоторым племенам или народам. Одно из таких упоминаний относится к Шакьямуни. В истории Киракоса Шакьямуни появляется под именем Шакмония в двух эпизодах, в обоих случаях с Мадрином.

В середине XIX века Н. Эмин справедливо отождествляет этих двоих с Шакьямуни (Буддой) и Майтреей, считая эти имена искаженными [Всеобщая история, 1861, прим. 753]. В первом эпизоде армянский царь Хеттум рассказывает о какой-то

стране, «...где обитает множество идолопоклонников – поклоняющихся огромному глиняному кумиру по имени Шакмония, и говорят, что он уже три тысячи сорок лет является их богом» [Киракос Гандзакеци, 1976, 225].

В следующем эпизоде рассказывается о том, как Хулаву построил город в «Даран-даште», где «построил обиталища для огромных идолов» и где «Есть, [у них] племя одно, называемое тоинами. Эти [тоины] – волхвы и колдуны, они своим колдовским искусством заставляют говорить лошадей и верблюдов, мертвых и войлочные изображения. Все они – жрецы, бреют волосы на голове и бороды, носят на груди желтые фелоны и поклоняются всему, а паче всего – Шакмонии и Мадрину» [Киракос Гандзакеци, 1976, 237–238].

Существует мнение, что «Тоином» Киракос называл тибетских лам, и в данном случае речь идет о Тибете [Киракос Гандзакеци, 1976, прим. 20, 309]. Упоминания о буддизме, возможно, дошли до Киракоса Гандзакеци в сильно искаженном виде, но ясно, что они у Киракоса представлены конкретно, имея опосредованный характер. Примечательно, что эти упоминания просто еще раз доказывают, что у монголов во времена Киракоса буддийские верования еще не укоренились, высокий уровень религиозных взаимоотношений с покоренными народами еще не был зафиксирован, в противном случае Киракос, владеющий этими упоминаниями о других народах, несомненно, зафиксировал бы и буддийские религиозные представления у монголов, если бы они действительно были.

В то же время эти упоминания подтверждают тот факт, что во времена Хулаву буддизм уже начал проникать в монгольскую элиту и играть важную роль в ее повседневной религиозной практике. Таким образом, упоминание Киракоса Гандзакеци о Шакьямуни и Майтреей является прямым доказательством того, что упомянутая историком страна, скорее всего, была областью распространения буддизма Махаяны, поскольку Шакьямуни в виде гигантской глиняной статуи был объектом поклонения именно в этой реальности.

Возможно, именно в тот период элементы буддизма и ритуальные церемонии начинают становиться доступными монголам. Примечательно, что во втором эпизоде явно говорится о буддийских монахах, в ритуале которых присутствуют шаманские и магические верования, наводящие на мысль, что верования этого племени, называемые «тойинами», на самом деле являются проявлениями тибетского ламаизма. Таким образом, мы должны констатировать, что в этом и других случаях упоминания Киракоса Гандзакеци мы имеем дело со синкретическими проявлениями местных племенных (национальных) верований и буддийского учения, которые практически проявляются в форме религиозных практик буддийских монахов.

Как известно, монгольский буддизм в первую очередь имеет форму ламаизма, и в данном слу-

чае упоминания Киракоса Гандзакеци относятся к начальному периоду распространения буддизма, когда монголы только-только вступали в контакт с Тибетом [Encyclopedia, 2005, 3, 1148]. Предметом отдельного обсуждения является то, что «жрецы», упомянутые Киракосом, обещают Хулагу бессмертие, из-за чего «...он жил, двигался и на коня садился под их диктовку, целиком отдав себя на их волю» [Киракос Гандзакеци, 1976, 237–238].

Слово «бессмертный» здесь может вызвать некоторую путаницу и навести на мысль, что мы имеем дело с даосскими монахами, но, на наш взгляд, и здесь очевидно влияние тибетских лам, а то, что Хулагу «питался [пищей], освященной в кумирнях» [Киракос Гандзакеци, 1976, 237–238], – просто отголосок тибетской ритуальной трапезы. Иными словами, монахи, обещавшие хану бессмертие, скорее всего, были тибетскими ламами.

Таким образом, можно предположить, что упоминания о буддизме, сохранившиеся у Киракоса Гандзакеци, относятся в основном к племенам, исповедовавшим тибетский буддизм, через которые эта религия проникла в монгольскую элиту во время монгольских завоеваний. Позже Киракос Гандзакеци говорит уже о монголах, принявших ислам (об Аргуне) [Киракос Гандзакеци, 1976, 235], что в основном относится к западным территориям Монгольской империи и является следствием активных контактов с исламом, в то время как на востоке монголы исповедовали в основном национально-местные верования и буддизм.

Монголо-татарские нашествия – одно из тех событий, которые оказали большое влияние на историю Армении. Немало ценных сведений о монголах оставлены армянскими историками того времени. Так, «История» Киракоса Гандзакеци (XIII в.) предоставляет важную информацию о религиозной принадлежности и верованиях монголов.

Несколько упоминаний Киракоса подтверждают преобладание шаманизма в верованиях монголов и в то же время указывают на то, что это преобладание находится в контексте наиболее развитых магических верований. История Киракоса Гандзакеци свидетельствует также о том, что в середине XIII века в монгольских верованиях развивалось тенгрианство.

У Киракоса тенгри – многозначное слово, которое применяется в нескольких вариантах: сначала как бог с христианским монотеистическим восприятием, затем как божество, типичное для мифологического мировоззрения, с общим языческим восприятием Бога, и, наконец, тенгри как «вечное небо». Это – многозначный и многогранный культовый объект, с которым было связано также чудесное рождение и происхождение Чингисхана, мифы о котором также знакомы Киракосу.

Одновременно Киракос Гандзакеци сохранил упоминания о буддизме, которые в основном относятся к его тибетскому варианту и некоторым следующим ему племенам. В этих упоминаниях говорится о Шакмонии и Мадрине, объектах поклонения

этих племен, то есть Шакьямуни и Майтрейи. Киракос также описывает некоторые проявления буддийской религиозной практики, изучение которых показывает, что в данном случае мы имеем дело с важными сведениями, представляющими практику тибетских монахов.

Библиография

1. Аверьянов, Б.В. О правомерности использования термина «шаманизм» в контексте методологии тэнгриведческих исследований [Электронный ресурс] / Б.В. Аверьянов., Н.В. Абаев, Т.И. Гармаева // Вестник БГУ. Гуманитарные исследования Внутренней Азии. – 2015. – № 3. – С. 23–34. – URL: <https://journals.bsu.ru/journals/giva/?issue=57&article=21&rus> (дата обращения 03.05.2024).
2. Банзаров, Д. Черная вера или Шаманство у монголов и другие статьи / Д. Банзаров / Под ред. Г.Н. Потанина. – СПб.: Тип. Имп. Акад. Наук, 1891. – XL, 128 с.
3. Барсебян, П.А. Старые верования и мифология в Армении / П.А. Барсебян. – Ереван: Авторское изд-во, 2015. – 276 с.
4. Всеобщая история Вардана Великого / Пер. Н. Эмин. – М., 1861. – 441 с.
5. Дробышев, Ю.И. Монгольский хаган как сын Бога [Электронный ресурс] / Ю.И. Дробышев // Народы и религии Евразии. – 2020. – № 4 (25). – С. 123–147. – URL: <http://journal.asu.ru/wv/issue/view/478/205> (дата обращения 03.05.2024).
6. Дробышев, Ю.И. Тэнгрианство и буддизм в средневековой Монголии [Электронный ресурс] / Ю.И. Дробышев // Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе: сборник статей / под ред. П.К. Дашковско-го. – Барнаул: Изд-во Алт. Ун-та, 2012. – Вып. V. – С. 71–90. – URL: <http://journal.asu.ru/wv/article/view/2323/1690> (дата обращения 03.05.2024).
7. Киракос Гандзакеци. История Армении / Киракос Гандзакеци; пер. Л.А. Ханларян. – М.: Наука, 1976. – 357 с.
8. Козин, С.А. Сокровенное сказание. Монгольская хроника 1240 г.; под названием *Mongğolun niğüča tobčiyān*, Юань Чао Би Ши: монгольский обыденный изборник / С.А. Козин. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1941. – 620 с.
9. Мэй, Т. Монголы и мировые религии в XIII веке / Т. Мэй // Монгольская империя и кочевой мир. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2004. – С. 424–443.
10. Уланов, М.С. Тенгрианство в истории и культуре номадов Центральной Азии [Электронный ресурс] / М.С. Уланов // Новые исследования Тувы. – 2022. – № 3. – С. 103–115. – URL: <https://www.doi.org/10.25178/nit.2022.3.8> (дата обращения 03.05.2024).
11. The Mongol Mission / Ed. by Christopher Dawson. – London and New York, Sheed and Ward, 1955. – С. 197–194.



Жизненная сила, болезнь и смерть человека в представлениях тувинцев

Ж.М. Юша

Жизненная сила человека

В научной литературе жизненная сила человека в понимании, свойственном тюрко-монгольской традиции, обозначается словом «душа», что несет в себе отчетливые христианские коннотации, которые ставят под сомнение правомерность использования этого слова для описания традиционных верований [Алексеев, 1992, 59; Дьяконова, 1975, 45; Рыкин, 2007, 52]. Однако наряду с применением слова «душа» многие исследователи использовали лексические обозначения жизненной силы, которые были распространены в народной среде – кут, куът, хут (алт., тув., хак.), sūnesü, сүнс (монг.), сүнезин (тув.) [Алексеев 1992; Дьяконова, 1975; Потапов, 1969, 1991; Рыкин, 2007].

Переводы этих слов в значении «дух, душа» встречаются в двуязычных академических словарях, что еще раз указывает на сложность и нерешенность этого вопроса. В представлениях о болезни и смерти человека у тувинцев, как и у других тюрко-монгольских народов, ключевым явилось понятие о жизненной силе, которой каждый человек обладает от рождения. Считалось, что жизненная

сила человека была важной и неотделимой его частью; без жизненной силы человеку невозможно жить, ее утрата и долгое отсутствие приводили к болезни и смерти.

В.П. Дьяконова отмечала, что «при жизни человека тувинцы-шаманисты признавали в нем наличие какой-то жизненной силы или энергии, которая делала человека живым существом» [Дьяконова, 1975, 45]. В тувинской культуре понятие жизненной силы обозначается словами тын, кут, сүнезин, кут-сүнезин. Рассмотрим их значение: слово tīn означает «дыхание, дух» [Древнетюркский словарь, 1961, 567]; многозначное слово qut употребляется в значениях «душа, жизненная сила, дух; счастье, благо, благодать, благополучие; удача, успех; счастливый удел» [Древнетюркский словарь, 1961, 471]; кут – душа, животворящая сила; жизненная сила (человека, животного, растения); дух, душа и др. [Татаринцев, 2004, 321].

Слово сүнезин означает «душа, дух», от монг. sūnesü / сүнс(эн) [Татаринцев, 2019, 153]. Собирательное слово «кут-сүнезин» употребляется в значении «душа» [Татаринцев, 2004, 324]. Согласно воззрениям тувинцев, тын имели все живые существа – люди, домашний скот, звери, птицы, рыбы,



растения, насекомые. Кут, сүнезин содержали люди, животные, звери, птицы, растения. Однако в данных терминах имеется и небольшое различие, которое проявляется в похоронно-поминальной обрядности. В отличие от тын, который может содержаться только в живом существе, сүнезин может быть и формой персонификации умершего по модели живого человека [Дьяконова, 1975, 46], неслучайно тувинский шаман на седьмой или сорок девятый день устраивает «разговор» с сүнезином покойника.

Жизненная сила человека могла покинуть тело своего владельца во время его сна, могла выскокить из тела от сильного испуга, могла самостоятельно блуждать по миру, находиться в тайге или горах, скрываться в личных вещах или предметах своего хозяина, но человек никогда «не видит свой сүнезин» [Кенин-Лопсан, 2010, 186].

Тувинцы полагали, что сүнезин человека может найти прибежище и на деревьях, поскольку в традиционной культуре деревья могли выступать в качестве двойников человека. Согласно принципу внешнего подобия «старое соответствует старому», «молодое соответствует молодому», жизненная сила взрослого человека могла находиться в старом дереве, молодых людей – в молодом дереве. «В большом старом дереве находится сүнезин старого человека, так говорят. В молодом дереве – сүнезин ребенка бывает, так говорят» [Кенин-Лопсан, 2002, 416. – Пер. отред. Ж.Ю.].

Считали, что в ночное время сүнезин мужчины находится в его головном уборе, сүнезин женщины – в ее платке. Кут младенца находится в его колыбели, но кут ребенка ночует в крючке колыбели

[Кенин-Лопсан, 2002, 190–191]. В случаях, когда сүнезин не смог вернуться или найти обратную дорогу в тело человека, возрастала вероятность того, что он может быть пойман злыми духами, что могло привести к внезапной болезни и смерти человека.

Верили, что местонахождение сүнезина мог определить только шаман высокого ранга, который «находил» его в любом месте, чтобы вернуть в тело владельца. «Только шаман знает, где сүнезин находится, так говорят. Сүнезин человека где находится, только небесный шаман заранее предвидит» [Кенин-Лопсан, 2002, 96. – Пер. отред. Ж.Ю.]; «Ведя камлание, шаман узнает ту дорогу, по которой ушел сүнезин человека. Тогда шаман возвращает сүнезин человека» [Кенин-Лопсан, 2010, 187. – Пер. отред. Ж.Ю.].

Схожие поверья о шаманах, которые могли вернуть жизненную силу, были и у алтайцев: «Шаманы могли разыскать и вернуть кут, вышедший из тела человека» [Потапов, 1991, 41]. В последние десятилетия для обозначения жизненной силы человека в тувинской среде слово кут почти не употребляется, но это слово все еще встречается в обрядовых текстах или нарративах. Как показывает полевая практика, современные тувинцы разных поколений (молодого, среднего, пожилого возраста), говоря о жизненной силе человека, уже не оперируют понятием кут, не знают значения данного слова. В наши дни для обозначения жизненной силы человека у тувинцев наиболее употребляемым является слово «сүнезин» (ПМА – здесь и далее – полевые материалы автора). В данной работе мы используем слова тын, кут, сүнезин.

Признаки потери жизненной силы человека

Потерю жизненной силы тувинцы главным образом связывали с ситуацией, когда сүнезин временно отделялся от тела по различным причинам. Согласно мифологическим представлениям, можно было выявить человека, оставшегося без сүнезина, благодаря определенным признакам, в частности плохому физическому состоянию. Такой человек «угасал» на глазах, не обладал положительной энергетикой, свойственной здоровому человеку, он быстро уставал, становился сонливым, ему снились нехорошие сны: «Когда человек устает, все время хочет спать и во сне видит необычные явления, тогда оказывается, что сүнезин этого человека от него ушел» [Кенин-Лопсан, 2002, 96].

Об отсутствии в человеческом теле сүнезина также может свидетельствовать потеря аппетита или излишняя худоба человека: «По старому обычаю, если от любого человека уйдет его сүнезин, он выглядит уставшим, становится сонливым и худощавым» [Кенин-Лопсан, 2002, 77. – *Пер. отредакт. Ж.Ю.*]. Уход из тела сүнезина мог проявляться и по-другому.

Имеется устойчивое поверье о том, что, если человек, оказавшийся без сүнезина, наступал на золу, то следы его ног там не проявлялись [Мифы, 2010, 31]. Кроме того, тень такого чело века была не видна другим людям. Некоторые признаки потери жизненной силы ребенком совпадали с признаками, проявлявшимися у взрослого человека, утратившего ее, некоторые – отличались. Если кут ребенка покидал его тело, для него было характерно плохое самочувствие: постоянная вялость, беспричинный плач по любому поводу, плохой сон, потеря аппетита: «Когда от ребенка уходит его кут, он все время плачет, не ест материнское молоко, теряет сон» [Кенин-Лопсан, 2002, 156].

Если в результате утраты кут для ребенка был характерен плохой сон, то взрослый, на оборот, становился сонливым. У носителей традиции живы представления о том, что потерянную жизненную силу человека смог поймать и вернуть только ритуальный специалист. Как показывает полевая практика последних лет, многие тувинцы, заметив подобные признаки у знакомых и родственников, советуют им обратиться за помощью и советом к шаману или ламе.

В народе до сих пор сохранилось убеждение, что только ритуальные специалисты могут вернуть похищенную или заблудшую жизненную силу человека (ПМА). Имеются тексты, в которых сами магические специалисты рассказывают о проведении ими шаманских обрядов, главной целью которых были возврат кут ребенка. В следующем нарративе шаман подробно излагает процесс камлания, каким образом он возвращает кут ребенка: «Я сам не раз возвращал ребенку его ушедший кут. Тяжело заболевшего ребенка кут превращается в одну волосин-

ку и скрывается под ногтем. От укрывшегося места он не выходит.

Проводя камлание, ударом колотушки или дымом можжевельника отделяю кут младенца от его ногтя, и он мгновенно превращается в летящий волос. Во время его полета очень быстро надо поймать летящий волос, завязать его крепким узелком, после чего больной ребенок выздоравливает. Кут ребенка, превращенный в волос, завязанный узелком и находящийся в кожаном мешочке, надо повесить над колыбелью» [Кенин Лопсан, 2002, 156]. В другом примере также описывается ловля утерянного сүнезина человека.

Ритуальный специалист повествует о проведении обряда не от своего имени, а в третьем лице, поскольку эта запись сделана известным шамановедом М.Б. Кенин Лопсаном в годы антирелигиозной пропаганды: «Шаман шаманит. Сүнезин падает на белую ткань на руках шамана, оставляя след на ней. Когда он завязывает эту ткань, в руки шамана попадает сүнезин. Потом концы этой ткани завязывают. Тот сүнезин после этого не сможет никуда уйти, шаман уже поймал его» [Кенин-Лопсан, 2002, 187. – *Пер. отред. Ж.Ю.*].

Как мы видим, кут ребенка или сүнезин взрослого представляют собой некую «видимую» субстанцию (в виде волосяной пушинки или материи, оставляющей след на ткани), которая доступна только шаманскому зрению, поскольку магические специалисты обладали сверхъестественными качествами, недоступными для обычного человека.

Причины болезни и смерти

В традиционной культуре тувинцев жизнь и здоровье, болезнь и смерть человека напрямую зависят от наличия в теле человека жизненной силы – тын, кут, сүнезин. Болезнь воспринимается как временное отсутствие жизненной силы человека, которую можно еще вернуть в тело посредством ритуальных специалистов, тогда как смерть понимается как окончательный уход сүнезина от человека.

Представления об уходе сүнезина из человеческого тела основаны на представлениях о его перемещениях вне тела владельца, его способности оказываться в различных вещах и предметах, быть пойманными злыми духами. Согласно воззрениям, чтобы сохранить жизнь и здоровье, люди должны были обращать внимание на разные аспекты жизни, соблюдать определенные запреты и поверья, регламентирующие их поведение. В противном случае они могли потерять сүнезин, что могло привести к болезни и смерти.

В этой части статьи мы подробно рассмотрим поверья, при которых человек может лишиться жизненной силы. Тувинцы верили, что в неодушевленных предметах может заключаться жизненная сила их владельцев. Например, в случае передачи вещи человека другим людям сүнезин, который в



это время мог находиться в одежде владельца или его вещах, мог уйти от своего хозяина.

Это могло привести к болезни, порой даже к смерти дарителя: «Если человек отдал на время кому-либо свою одежду, с которой нельзя расставаться, сүнезин хозяина той одежды от него уходит, постепенно у него возникает недомогание, и он заболевает, так говорят» [Кенин-Лопсан, 2002, 96]. «Если человек кому-нибудь отдавал свои вещи, то с ними уходит его сүнезин, поэтому тот человек заболевает или умирает» [Там же, 74].

С осторожностью относились тувинцы к найденным бесхозным вещам, поскольку их присвоение могло вызвать у человека какую-либо болезнь, вещи могли оказаться заговоренными «на плохое»: «Если кто-то взял чужой предмет, который лежал на земле, у него что-то заболеет, так говорят» [Кенин-Лопсан, 2002, 69]. В наши дни многие информанты говорят о том, что одежда, подаренная чужим человеком с дурными помыслами, также может быть

причиной ухода сүнезина из тела хозяина, в результате чего человек может сразу заболеть или умереть (ПМА).

Чтобы предотвратить потерю жизненной силы младенца, родители должны были соблюдать следующие запреты. Нельзя было вешать крючок колыбели вниз головой, нельзя было оставлять младенца ночью плачущим, в противном случае кут ребенка мог отделиться от него [Кенин-Лопсан, 2010, 92]. В представлениях тувинцев жизненная сила младенца могла находиться в различных цветах, поэтому считали, что «нельзя рвать цветы, потому что кут ребенка уйдет, так говорят» [Кенин-Лопсан, 2002, 436].

Важное значение для сохранения жизненной силы человека имело и его питание. Считали, что сүнезин может отделиться от человека в том случае, если он употребил неподходящие для него продукты, пил алкогольные напитки, надел «неподходящую» одежду. «Сүнезин человека уходит от него и тогда, когда он пил не то вино, ел не то мясо и надел на себя не ту одежду, так говорят» [Кенин-Лопсан, 2002, 96].

В данном случае имеется в виду то, что человек в гостях или в компании недоброжелателей мог принять алкоголь или поесть заговоренную «плохую» пищу. В наши дни встречаются представления о том, что вышедшему из тела сүнезину будет трудно вернуться обратно в тело, если человек пьян. Такой случай может привести к тяжелой болезни или смерти человека.

Особая степень сакральности приписывалась кухонной утвари (котлам, кожаным флягам разных размеров), в которой могла содержаться жизненная сила хозяйки семейства. Например, тувинцы бережно относились к пестикку как символу плодородия и женского начала. Верили, что в нем может содержаться сүнезин замужней женщины: «Тувинец очень бережет пестик. Если он вдруг разломится на две части, непременно уйдет душа от хозяйки юрты, и умрет она, так говорят» [Кенин-Лопсан, 2002, 68].

Наблюдается особое отношение к временному коду, основанному на фазах луны. Ритуальные специалисты в обычной жизни требовали учитывать благоприятные и неблагоприятные дни месяца, во время которых предписывалось придерживаться временных запретов. В неблагоприятные дни из жилища запрещалось выносить любые вещи и предметы: «Шаманы прошлых лет запрещали выносить из юрты личные вещи в начале новолуния и в конце месяца» [Кенин Лопсан, 2002, 70].

По народным верованиям считалось, что начало и конец каждого месяца по лунному календарю является «тяжелым» или «опасным», то есть неблагоприятным временем. Потому в эти дни нельзя было выносить из своего дома вещи, отдавать чужим [Юша, 2018, 169], в противном случае можно было ожидать беду. Тувинцы Китая эти дни называют шээрлиг хүннер – запретными днями.

Неблагоприятные дни начала месяца, по народным поверьям, имели женскую символику: «Если в начале лунного месяца вынести что-нибудь из юрты и отдать это постороннему человеку, то непременно заболеет хозяйка или дочка, так говорят» [Кенин-Лопсан, 2002, 70]. Имелись схожие представления о неблагоприятном влиянии на мужчин и мальчиков последних дней каждого месяца. Если в эти дни отдать свое чужим людям, в семье могут заболеть лица мужского пола: «Если в конце лунного месяца вынести что-нибудь из юрты и вручить чужому человеку, обязательно заболеет хозяин или сын, так говорят» [Кенин-Лопсан, 2002, 70].

Эти запреты, основанные на дихотомиях свое-чужое, женское-мужское, были основаны на представлениях о перемещениях жизненной силы человека вне своего тела и способности сүнезина оказываться в различных вещах и предметах своих хозяев. Как считают тувинцы, определенные дни лунного календаря являются неблагоприятными, потому что в это время жизненная сила человека находится в каких-либо предметах хозяйственной утвари или других вещах [Юша, 2022а, 267].

Примечательно, что предметами, в которых хранилась жизненная сила женщин, считались ножницы, иголки, наперсток. В таких предметах, как огниво, нож, седло, содержалась жизненная сила мужчин: «Сүнезин человека в начале или конце лунного месяца находится в какой-либо его личной вещи. Поэтому в это время женщине нельзя кому-либо отдавать свои принадлежности – ножницы, иголку, кольцо, одежду. Мужчина не должен отдавать чужому свои принадлежности – огниво, нож, седло и одежду» [Кенин-Лопсан, 2002, 70].

По верованиям тувинцев, Эрлик-хан, могущественный глава подземного царства, посылал своих помощников аза – злых духов за сүнезином конкретного человека, после чего тот внезапно заболевал. «Эрлик-хан очень сильный и владеет аза-чертями, которых он отправляет куда захочет, так говорят. Пока жив человек, он туда отправляет своих чертей, чтобы захватили сүнезин того человека, принесли сразу же к нему» [Кенин-Лопсан, 2002, 82].

В этом случае к больному приглашали «магического специалиста», который смог бы вернуть сүнезин из подземного мира. Если шаман, который проводил камлание, был слабым, то умирали оба: и больной, и сам ритуальный специалист. Согласно представлениям тувинцев, злой дух албыс, обитающий в Среднем мире, показывался мужчинам в образе красивой девушки, женщинам – в виде симпатичного юноши.

Люди, встретившиеся с албысом, могли заболеть болезнью албыс таар – человек забывал обо всем на свете, для него существовал только албыс, он выполнял его поручения [Юша, 2022б, 29]. Считалось, что эту болезнь могут вылечить только сильные шаманы, произошедшие либо от небесных покровителей, либо от самого злого духа албыса, устраивая многодневные камлания.

В одном из рассказов мужчина средних лет, попав под чары женщины-албыс, позабыл обо всем на свете и стал жить с ней в пещере. Когда родственники нашли и привезли его домой, то пригласили сильного шамана, который сам произошел от злого духа албыса: «Тогда родственники пригласили могущественного шамана Куу-Хам из рода албыс, и тот в течение трех суток вел мистерию, после чего обезумевший мужчина пришел в себя и стал нормальным, так говорят» [Кенин-Лопсан, 2010, 232–233].

Болезнь и смерть человека нередко считались результатом магических действий, совершенных недоброжелателями. В таких случаях обычно ссылались на объяснение магических специалистов: «По рассказам самих шаманов, любая болезнь человека бывает от доора, так говорят» [Кенин-Лопсан, 2002, 69. – Пер. отред. Ж.Ю.]. Как отмечает К.В. Пименова, доора – это термин, обобщающий разные виды «вреда» – от легко устранимого до самого серьезного; от возникшего в результате неправильных действий самого человека по отношению к духам природы и причиненного недоброжелателем [Пименова, 2007, 89].

Существовали представления о том, что лекари-травники могли в качестве выкупа «обещать» живого человека духу-хозяину женьшеня (особо почитаемого тувинцами растения), после чего этот человек мог скорострительно умереть. «Человек, имя которого было названо, умрет, так говорят. Жизнь того человека спасет только шаман небесного происхождения, так говорят» [Кенин-Лопсан, 2002, 437]. Нередко смерть человека тувинцы связывали с вырубкой деревьев, в которых якобы находился сүнезин людей, живущих поблизости. «Если срубили дерево, в котором находится сүнезин человека, тот человек умрет, так говорят» [Кенин Лопсан, 2002, 416. – Пер. отред. Ж.Ю.].

В наши дни информанты давали поясняющие ответы: «Если срубили молодое дерево, то умрет молодой человек, если старое дерево – умрет старый человек» (ПМА), что соответствует традиционным представлениям о нахождении сүнезина человека в деревьях. В представлениях о болезни и смерти имеют значение и правильные перемещения людей в пространстве.

Считается, что каждый человек, в зависимости от года рождения по 12-летнему циклу восточного календаря, имеет благоприятную сторону света: восток, запад, север, юг. Если человек направился в путь в неблагоприятную для него сторону, не совершив никаких молений, то его сүнезин может украсть аза – злой дух: «Если кто-то отправился в ту сторону света, куда ему нельзя ездить, его душу захватывает аза, и он заболевает» [Кенин-Лопсан, 2002, 158. – Пер. отред. Ж.Ю.].

В соответствии с этими воззрениями, если человеку предстоит путь в неблагоприятную сторону, то он символически меняет свое направление – сначала делает несколько шагов в удачную сторону и только затем может ехать в нужном направлении.

В целях защиты жизненной силы человека обращали внимание и на соблюдение неписаных законов промысловых занятий. Если охотник в тайге убивал самок и детенышей животных, а также зверей необычного внешнего вида, считавшихся духами-хозяевами местности, то считалось, что он может заболеть смертельной болезнью: «Если кто-то вдруг убьет животное, которое нельзя убивать, он также заболеет» [Кенин-Лопсан, 2002, 158].

В народе было распространено уважительное отношение к магическим специалистам, люди боялись их чем-то обидеть. Верили, что ритуальные специалисты могли повлиять на судьбу человека как отрицательно, так и положительно – наслать болезни и смерть, принести удачу и богатство, в зависимости от своего отношения к тем или иным людям. «...Та шаманка Хам-Кадай к тем, к кому она благосклонно относилась, к ним не подпускала ничего плохого и никакие болезни» [Кенин-Лопсан, 2002, 139–140].

Тувинцы верили, что шаманское проклятие, в отличие от проклятия обычного человека, является более действенным, всегда сбывается и достигает цели. «Если кто-то обидел какого-то шамана, его поражает проклятие обиженного шамана, так говорят» [Там же, 158].

Таким образом, в представлениях тувинцев о жизненной силе, болезни и смерти отчетливо видна тесная связь с поверьями и запретами, архаическими воззрениями, в формировании которых большую роль играли шаманская мифология и обрядовая практика. Каждый человек обладал жизненной силой (тын, кут, сүнезин); к признакам утраты жизненной силы взрослого и ребенка относили в основном их плохое самочувствие, а также внешние признаки: отсутствие тени и следов ног человека.

Людям, имевшим такие признаки, в народной среде советовали незамедлительно обращаться к ритуальным специалистам – шаману и ламе, которые могли провести обряд призывания или ловли ушедшей жизненной силы ребенка и взрослого. В нарративах, записанных от шаманов, жизненная сила представляет собой некую «видимую» субстанцию, которая доступна только зрению магического специалиста.

Выявлено, что болезнь и смерть рассматривались как результат утери жизненной силы человека. Болезнь воспринималась как временное отсутствие жизненной силы, которую еще можно вернуть посредством магических обрядов, проводимых ритуальными специалистами. Смерть человека рассматривалась как окончательный уход его сүнезина, невозможность его возвращения в тело своего владельца.

Для сохранения жизненной силы тувинцы считали необходимым соблюдать многочисленные поверья и запреты: нельзя передавать свои вещи другим людям, нельзя присваивать бесхозные вещи, надо следить за питанием, соблюдать временной код, правильно перемещаться в пространстве, бережно относиться к кухонной утвари. В противном случае человек мог лишиться жизненной силы, что

могло привести к возникновению болезни или наступлению смерти, что отражает комплекс воззрений шаманской мифологии тувинцев.

Библиография

1. Алексеев, Н.А. Традиционные религиозные верования тюркоязычных народов Сибири / Н.А. Алексеев. – Новосибирск: Наука, 1992. – 239 с.
2. Вайнштейн, С.И. Тувинцы-тоджинцы. Историко-этнографические очерки / С.И. Вайнштейн. – М.: Вост.лит., 1961. – 218 с.
3. Дьяконова, В.П. Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник / В.П. Дьяконова. – Ленинград: Наука, 1975. – 162 с.
4. Древнетюркский словарь / Ред. В.М. Наделяев, Д.М. Насилов, Э.Р. Тенишев, А.М. Щербак. – Л.: Наука, 1969. – 676 с.
5. Кенин-Лопсан, М.Б. Кара дээрниц тыныжы. Дыхание Черного Неба: Мифологическое наследие тувинского шаманства / М.Б. Кенин-Лопсан. – Тув. книж.изд-во Ю.Ш. Кюнзегеша. – Кызыл, 2010. – 391 с. (на тув., рус.яз).
6. Кенин-Лопсан, М.Б. Мифы тувинских шаманов. Тыва хамнарның торулгалары / М.Б. Кенин-Лопсан. – Кызыл: Новости Тувы. 2002. – 538 с. (на тув., рус.яз). Антропология религии / Anthropology of Religion 106
7. Мифы, легенды, предания тувинцев / Сост. Н.А. Алексеев, Д.С. Куулар, З.Б. Самдан, Ж.М. Юша. – Новосибирск: Наука, 2010. – Т. 28. – 373 с.
8. Пименова, К.В. Представления о злых духах, порче и обряды очищения у современных тувинских шаманов / К.В. Пименова // Этнограф.обозрение. – 2007. – № 4. – С. 86–100.
9. Потапов, Л.П. Очерки народного быта тувинцев / Л.П. Потапов. – М.: Наука, 1969. – 402 с.
10. Потапов, Л.П. Алтайский шаманизм / Л.П. Потапов. – Ленинград: Наука, 1971. – 322 с.
11. Рыкин, П.О. Душа, болезнь, смерть в традиционных представлениях монголов, бурят и якутов / П.О. Рыкин // Мифология смерти. Структура, функция и семантика погребального обряда народов Сибири. – СПб: Наука, 2007. – С. 51–84.
12. Татаринцев, Б.И. Этимологический словарь тувинского языка / Б.И. Татаринцев. – Новосибирск: Наука. – 2004. – Т. III. – 440 с.
13. Татаринцев, Б.И. Этимологический словарь тувинского языка / Б.И. Татаринцев. – Новосибирск: Наука, 2019. – Т. V. – 180 с.
14. Юша, Ж.М. Жанровая специфика шаманских нарративов в фольклорной традиции тувинцев / Ж.М. Юша // Критика и семиотика. – 2022а. – № 2. – С. 258–274.
15. Юша, Ж.М. Устные рассказы о шаманском становлении в фольклорной традиции тувинцев / Ж.М. Юша // Сибирский филологический журнал. – 2022. – №4. – С. 21–33.
16. Юша, Ж.М. Фольклор и обряд тувинцев Китая в начале XXI века. Структура. Семантика. Прагматика / Ж.М. Юша. – Новосибирск: Наука, 2018. – 400 с.



Отражение основных задач миссионерских поездок в записках алтайских миссионеров

М.А. Владимирова

Алтайская Духовная миссия по охвату территорий и уровню развития являлась одной из наиболее обширных и образцовых миссий. Ввиду низкой плотности населения и отсутствия всесезонных путей сообщения необходимость в регулярных миссионерских поездках и, в целом, активной деятельности Алтайской духовной миссии не исчезала с момента ее возникновения. Охарактеризовать назначение поездок позволяют миссионерские записки, которые являлись характерным жанром среди миссионеров Русской Православной Церкви. Они совмещали в себе черты дневниковых записей, путевых заметок, воспоминаний и отчетов, отличаясь по объему, слогу и содержанию, что зависело от авторского стиля, и должны были отражать деятельность миссионера за определенный период, как правило за год.

Миссионерские поездки являлись одной из основных форм миссионерской деятельности. Поездки совершались по временным или постоянным поселениям алтайцев, входивших в зону деятель-

ности того или иного миссионерского отделения. Такие поездки с определенной периодичностью могли совершать как один-два миссионера, так и «миссионерские дружины», созданные на чрезвычайном съезде миссионеров в связи с указом «Об укреплении начал веротерпимости» [4, с. 222] и движением бурханизма, развернувшегося на Алтае в это время [7, с. 30].

«Миссионерскими дружинами» назывались поездки групп из четырех-десяти человек, которые, как правило, отправлялись несколькими «партиями» [1, с. 7] (в среднем около трех). Руководителем дружины назначался благочинный священник округа [1, с. 13, 21]. Группа, помимо священника, могла состоять из диакона, катехизаторов, псаломщиков, учителей, фельдшера [1, с. 21, 25], т.е. лиц, числившихся миссионерами, а также дополнительно приглашенных или нанятых для определенных нужд работников. Поездки миссионерских дружин существовали в Алтайской миссии около пятнадцати лет (и были признаны на миссионерском съезде

в 1910 г. наиболее удачным способом проповеднической деятельности) [4, с. 223], но общение миссионеров с населением вверенных им территорий в форме поездок существовало с основания миссии. Миссионеры, священник, псаломщик или учитель, совершали миссионерские поездки по своему отделению индивидуально или в компании от одного до трех спутников [1, с. 35, 46].

В записках отмечается, что во время своих поездок миссионеры общались с населением, узнавали об их обычаях, верованиях, знакомили инородцев с основами православной веры, беседовали о важности участия в таинствах, «о том, как верить, жить и молиться» [1, с. 93], учили новокрещеных, проверяя знание ими молитв и давая различные наставления, оказывали им различную помощь и общались в свободном формате, а также совершали богослужения для крещеных. Как следует из записей миссионеров, во время поездок Крещения были нечасты, по большей части совершались беседы и различные требы [1, с. 16–17] – водосвятные молебны, молебны для новобранцев, освящение домов.

Нередко на призывы миссионеров креститься и их слова о важности Крещения от инородцев следовал отказ, хотя они и положительно относились к общению с проповедниками: «Есть даже такие язычники, что при встречах сами заводят разговор об истинном Боге и высказывают свои сомнения в истинности языческих божеств и новоявленного бурхана»¹.

И хотя порой язычники утверждали, что у них «желания нет» [1, с. 40], однако это не мешало им интересоваться тем, что могли предложить миссионеры. Более того, в одном из источников описывается, как язычнику по его собственной просьбе было предоставлено Евангелие на алтайском языке, а также Жития Святых и поучительные статьи, хотя креститься он не намеревался. Самые распространенные доводы при отказе от Крещения были связаны с нежеланием бросать «отцовскую веру» [1, с. 38, 43, 57], страхом нового образа жизни [1, с. 46] (который могла вызывать возможность переселения в деревню новокрещеных и, соответственно, расставание с близкими [1, с. 39], боязнь непринадлежности к своему народу [1, с. 43]) и, наконец, убеждением, что «Всякому народу Бог дал свою веру, все мы призываем Бога и веруем Ему» [1, с. 45].

Кроме того, часто приводилось объяснение: «Когда придет время, все мы окрестимся» [1, с. 36, 37]. Среди перечисленных отговорок нужно отметить отказ от крещения, объясняемый страхом ответственности. Пример подобной беседы приводит в своей записке священник Владимир Токпешев: «На наш вопрос, почему он не крестится, когда сознает ложность своих богов и бурхана, он отвечает, что в будущем может окреститься, а пока, говорит, подумать надо: если примешь новую веру, то нужно исполнять все, что требуется в слове Божиим с крещеного человека, а сразу, не подумавши, принять христианскую веру как-то боязно, когда сами говорите, что если кто будет верить и крестится, спасен будет,

а кто без веры крестится, тому будет хуже – осудится, а что будет тем, которые после крещения живут не по-христиански?» [1, с. 88]. Сложнее всего миссионерам было убедить пожилых людей: «Старики, если с ними говорить один на один, обыкновенно мало разговаривают, ссылаясь на то, что век свой они уже прожили, а жить и верить по-новому им уже не приходится учиться» [1, с. 83]. Помимо этого инородцы² могли скрывать свое желание быть крещеными: «из опасения своих соплеменников, желающих принять св. крещение, преследуют то угрозами и побоями, то притеснениями и несправедливым разбирательством их тяжёбных дел, то грабежами и т.п.» [3, с. 7], примером чего является случай, когда девочку, желающую креститься, подвергли телесному наказанию ее родственники [3, с. 20].

Нужно отметить, что значение мог иметь и временной отрезок, в который осуществлялась миссионерская деятельность. Например, в 1900–1910-х гг. крещения не были таким частым явлением; так, миссионеры отмечают проявляемое желание креститься отдельных язычников как «замечательные случаи обращения» [1, с. 57]. За год крещений могло быть совершено менее 10 (например, как отмечает священник Михаил Тырмаков, в 1914 году было крещено всего 5 человек [1, с. 59]), или же, напротив, крещений могло быть много, но они не отвечали непосредственной цели миссии – обращению язычников. Так, например, в 1908 г. в Мьютинском отделении было крещено 154 человека: 151 из них – это дети уже крещеных алтайцев, из язычества же было обращено 3 язычника [1, с. 85].

В общении миссионеров с инородцами интересно то, как последние иногда сами воспринимали миссионерскую деятельность. Так, например, в благожелательно настроенных селениях миссионеров призывали не расстраиваться из-за отсутствия скорых результатов проповеди: «Как будто мы скоро не принимаем, по-видимому проповедь Ваша остается бесплодной, нет. Ваша проповедь подготавливает нас к той торжественной минуте, когда мы скажем все до одного: „Батюшка, крести нас, а камланье³ нас удержать не может“» [1, с. 57]. При этом язычники объясняли то, что продолжают камлать тем, что это является для них долгом гостеприимства: «Например, сосед или знакомый камлал, и я ел у него мясо, потому и мне тоже нужно сделать, чтобы ему отплатить тем же» [1, с. 57].

Порой для принятия Крещения язычникам требовался какой-то эмоциональный толчок, каким, например, могли стать гибель близких [1, с. 53, 90–91] или собственное нахождение при смерти [1, с. 134–136, 41]: приглашение миссионеров в подобных ситуациях, могло свидетельствовать о доверии и симпатии населения к последним [1, с. 50]. Кроме того, повлиять на решение могло сновидение [1, с. 95] или же пример уже крестившихся родственников [1, с. 96].

Однако в ситуациях, когда язычники просили о Крещении, миссионеры старались не совершать таинство сразу же, как только было высказано такое

желание, а, по возможности, давали некоторый срок «в виде испытания» [1, с. 22], чтобы язычник укрепился в своем решении.

Нередко в источниках упоминаются и скорые крещения, что было связано с отдаленностью миссионерского стана от места жительства инородцев, хотя этот факт и нарушал установленные «Правила о порядке приготовления иноверцев нехристиан к принятию православной веры и о совершении над сими лицами, по обрядам ее, таинств Святого Крещения» [8, с. 52–53]. Нередка точка зрения, что инородцы крестились ради предполагаемой выгоды, но нужно отметить, что миссионеры осознавали вероятность такой проблемы, однако рассчитывали на постепенное приобщение новокрещеных и их семейств к христианской культуре [10, с. 206].

Одной из основных задач миссионеров во время подобных поездок в отношении новокрещеных инородцев являлась их подготовка к принятию Святых Таин [1, с. 46]. Так, весенние поездки могли быть приурочены к Великому Посту [1, с. 48], для того чтобы новокрещеные, попостившись и поисповедовавшись, могли причаститься. Поскольку у многих не было привычки и понимания важности этого, а хлопоты по хозяйству могли препятствовать исполнению устава, селения, в которых были молитвенные дома, миссионер мог посещать до двух раз за пост [1, с. 48]. В селениях, где у миссионеров не было помещения, «для служения при приготовлении пасомых к исповеди назначались местные жители или командировался местный сотрудник противораскольнического братства таким расчетом, чтобы готовящиеся к исповеди и принятию св. тайн, прибыли в становой храм» [1, с. 48], где и совершал служение миссионер.

Помимо этого, миссионерам приходилось обучать новокрещеных таким азам православной культуры, как значение и правильное совершение крестного знамения, заучивание и толкование самых простых молитв, объяснение смысла говения [1, с. 51] и таких очевидных для православных христиан моральных норм, как, например, недопустимость незаконного сожительства [1, с. 52]. Протоиерей Стефан Ландышев писал, что беседы с инородцами «имеют целью не только научение, но иногда и обличение и исправление; даже советы и наставления, относящиеся к сохранению здоровья, к домохозяйству, к улучшению быта общественного и семейного» [2, с. 8].

Наряду с просветительской деятельностью можно наблюдать в труде миссионеров и элементы русификации. Зачастую под «русификацией» («обрусением») может пониматься негативное, характеризующееся насильственными методами определение, сформировавшееся под влиянием советской историографии [5, с. 30–35; 6, с. 31; 9, с. 130–131], а зачастую исследователи и вовсе не находят общего определения данному термину и явлениям, его составляющим. Как отмечает А.И. Миллер, «термин русификация не описывает явление, но оценивает его», в связи с чем необ-

ходимо «определять критерии таких оценочных суждений», «различать, оцениваем мы интенции властей или объективное содержание процесса» и «ясно определять, идет ли речь об ассимиляции, аккультурации, колонизации или каких-то других процессах», а также «понять логику (в том числе субъективную мотивацию)» [12, с. 55].

В данной статье под понятием русификация следует понимать способствование миссионеров аккультурации и в определенной степени ассимиляции алтайцев. Аккультурация «не затрагивает представлений о групповой принадлежности или национальной идентичности, в то время как процессы ассимиляции неизбежно с этим связаны», ассимиляция «представляет собой процесс уподобления, включения в новую общность, усвоение нового мировоззрения, традиций и эмоциональной привязанности» [12, с. 57].

«Обращение, безусловно, оказывает, мощное влияние на идентичности, а в этом смысле связано с понятием ассимиляции. Эта ассимиляция может иметь национальное измерение, то есть способствовать объективно и по интенциям ее инициаторов утверждению русской идентичности» [12, с. 60–61]. По мнению исследователя, в языке состоит разница между «аккультурацией, одним из проявлений которой является усвоение русского языка как средства коммуникации в общественной сфере, и ассимиляцией, непременной частью которой является превращение русского в язык „духовной жизни“» [12, с. 70].

По мнению С.В. Мельниковой, внутренняя мотивация желания миссионеров «сделать русскими» алтайцев, проявляемая ими в записках, обуславливалась «своеобразным чувством вины и ответственности», которое испытывали перед алтайцами миссионеры «как проповедники и цивилизаторы. Крещение, помимо духовного спасения, было для этих народов гарантией от физического вымирания: будучи окрещенными, туземцы автоматически обеспечивались заботой и поддержкой Российского государства. Миссионеры, таким образом, были не только источником более высокой духовной культуры, но и залогом физического выживания» [11].

Действия такого рода проявлялись в регулярном совершении молебнов с многолетиями «Государю Императору и всему Царственному дому» [1, с. 16], «Святейшему Правительствующему Синоду и православному воинству» [1, с. 15], «Верховному Главнокомандующему Н.Н. и всем труждающимся в Алтайской миссии» [1, с. 25], «даровании победы над врагом православному российскому воинству» [1, с. 16], пении «„вечная память“ всем почившим воинам на поле брани и всем почившим насаждителям Христовой веры в стране сей» [1, с. 16], проповедях «о почитании Бога и Государя и о патриотизме» [1, с. 16], «о бедственном положении нашего отечества, по случаю тяжелой войны» [1, с. 15], призывах «помогать своей родине, кто, чем

может» [1, с. 15] и сборе пожертвований в период Первой мировой войны, раздаче портретов императора (с пояснением личности изображенного [1, с. 23]), исполнением патриотических музыкальных произведений на русском и алтайском языках [1, с. 23] (гимн «Боже, Царя храни!» [1, с. 17], гимн «Ар пүткенди заяган» (Похвала русскому царю) [1, с. 14], что позволяло транслировать идею самодержавия и единства страны.

Таким образом, наиболее значимым для миссионерских поездок являлось не совершение большого количества крещений, а, скорее, приведение язычника к осознанию его необходимости, о чем говорит и то, что миссионеры, совершающие индивидуальные поездки, порой не имели священного сана. Скоро совершаемые Крещения были связаны с вынужденной необходимостью, которая возникала в связи с удаленностью миссионерского стана от места жительства инородцев.

Непосредственная работа миссионеров относилась к постепенному принятию язычниками заповедей христианства, знакомству их с основами вероучения и традициями русской православной культуры. В отношении новокрещенных основной целью поездок была помощь им в подготовке к Исповеди и Приятию Святых Таин. Следовательно, выделяется три основные задачи миссионерских поездок: непосредственно миссионерская, направленная на обращение язычников в Православие, служебная, задачей которой являлось совершение богослужений и треб, а также просветительская, задачей которой было привлечение новокрещенных к жизни православного христианина [1, с. 92]. Наряду с просветительской деятельностью можно наблюдать в труде миссионеров и элементы русификации – способствование миссионеров аккультурации и в определенной степени ассимиляции алтайцев.

Примечания

¹ Бурхан – божество в мифологии алтайцев и некоторых других народов Сибири и Центральной Азии [1, с. 194].» [1, с. 88].

² Инородцы – особая категория подданных в рамках права Российской империи, отличавшаяся по правам и методам управления от остального населения империи. В обиходном словоупотреблении термин применялся ко всем подданным Российской империи неславянского происхождения, но формально-юридически он относился лишь к явно перечисленным в законе этническим группам [1, с. 196].

³ Камлание – общение шамана с духами в состоянии транса [1, с. 196].

Источники

1. Миссионерские записки и дневники сотрудников Алтайской духовной миссии : Сборник архивных документов ; составитель Ю.А. Крейдун. – Барнаул :

Барнаульская духовная семинария, Алтайский дом печати, 2016. – 204 с.

2. Ландышев С.В., протоиер. Алтайская духовная миссия / протоиер. С. В. Ландышев. – М. : Типография В. Готье, 1864. – 22 с.

3. Ландышев С.В., протоиер. Известия из церковной алтайской миссии / протоиер. С.В. Ландышев. – М. : Типография В. Готье, 1858. – 22 с.

Литература

4. Баркова, Л.В. Особенности благовестия и оглашения Алтайской миссии / Л.В. Баркова // Научные труды миссионерского факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета : альманах ; составитель А.И. Ткалич. – М. : ПСТГУ, 2016. – С. 214–226.

5. Векшина, Н.М. Методы христианизации коренного населения Сибири (на примере Алтайской духовной миссии) / Н. М. Векшина // Религиоведение. – 2013. – № 1. – С. 30–35.

6. Вожакова, М.С. Деятельность Алтайской духовной миссии в оценках исследователей / М.С. Вожакова // Вестник Ярославского государственного университета им. П.Г. Демидова. Серия Гуманитарные науки. – 2018. – № 3(45). – С. 30–32.

7. Крейдун, Ю.А., протоиер. Источники по истории Алтайской духовной миссии / протоиерей Ю.А. Крейдун // Материалы XV Ежегодной богословской конференции Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Т. 2. М. – 2005. – С. 21–32.

8. Лысенко, Н.А. Идеал сибирского священника-миссионера в официальных периодических изданиях русской православной церкви второй половины XIX – начала XX в. : автореф. дис. ... канд. ист. наук : 07.00.02. / Наталья Алексеевна Лысенко. – Омск : НГПУ, 2015. – 222 с.

9. Маняхина, М.Р. Роль алтайской духовной миссии в изменении социокультурного бытия нехристианских народов региона (XIX – начало XX века) / М.Р. Маняхина // Культурологические исследования'01 : Сборник научных трудов. – СПб. : Изд-во РГПУ им. А.И. Герцена, 2001. – С. 128–136.

10. Матханова, Н.П. А.В. Потанина об Алтайской духовной миссии / Н.П. Матханова // Археографические и источниковедческие аспекты в изучении истории России ; отв. ред. А.Х. Элерт. – Новосибирск : Изд-во СО РАН. – 2016. – С. 199–211.

11. Мельникова, С.В. Записки алтайских миссионеров и их жанровая специфика / С.В. Мельникова // Сибирский филологический журнал. – 2008. – № 2. – С. 34–42. – ISSN 1813-7083

12. Миллер, А.И. Империя Романовых и национализм : Эссе по методологии исторического исследования. – М.: Новое литературное обозрение, 2006. – 248 с.



Христианские общины Тувы

М.В. Монгуш

Тува – одна из трех буддистских республик Российской Федерации наряду с Калмыкией и Бурятией. До середины IX в. территория Тувы входила в состав Тюркского и Уйгурского каганатов. В начале XIII в. была завоевана монголами, а в XVIII — маньчжурами, т.е. Цинской династией Китая. После свержения в 1911 г. маньчжурского ига Тува была принята под протекторат России, а позже, в 1921 г. провозглашена народной республикой. В октябре 1944 г. Тува вошла в состав СССР на правах автономии; в 1991 г. преобразована в Республику Тува в составе Российской Федерации. Официальной религией тувинцев является буддизм традиции Махаяны, традиционным верованием – шаманизм.

Активное проникновение русских в Туву во второй половине XIX в. изменило не только этническую, лингвистическую, но и конфессиональную ситуацию в крае. Русское население принесло с собой не только русский язык, но и христианскую веру двух направлений – православие (в том числе объединение евангельских христиан-баптистов), представлявшее собой официальную религию бывшей Российской империи, и старообрядчество.

Православие является результатом переселения русских в Туву, которое происходило в четыре этапа. На первом этапе (1880–1906 гг.) переселялись, незаконно пересекая китайскую границу, наиболее предприимчивые старообрядцы, гонимые и преследуемые царской администрацией. Именно на этом начальном этапе стихийного потока и возникли в северной части Тувы первые два русских поселения — Туран и Уюк. Старообрядцы надеялись, что в этой далекой стране они не только обретут новые возможности ведения традиционно-общинного хозяйства, но и сохранят свои религиозные верования.

На втором этапе (1907–1911 гг.) миграция приняла более целенаправленный характер, обусловленный осознанной заинтересованностью местной русской администрации укреплять свои позиции в Туве, создать опорные пункты для дальнейшего освоения края. На этом этапе были основаны русские поселки в Улуг-Хемском и Каа-Хемском кожуунах (Атамановка, Знаменка, Никольское). Численность русских на тот момент достигла более 2 тыс. человек.

На третьем этапе (1911–1916 гг.) в связи с захватом земель тувинских аратов межэтнические отношения между русскими переселенцами и местным населением существенно обострились. Переселение русских в Туву вступило в этап правительственного патернализма, чему в немалой степени способствовали созданные органы переселенческого управления. После принятия Тувой протектората России в 1914 г. здесь было образовано переселенческое управление, призванное регулировать процесс принятия новых граждан.

На четвертом этапе (1917–1921 гг.) обострение отношений на межэтнической почве имело дальнейшее продолжение. К ним добавились также разногласия внутри самих русских, между их разбогатевшими старожилами и вновь прибывающими бедными мигрантами. А.П. Беннигсен в своем докладе о «Русском деле в Урянхайском крае» отмечает: «Не могу сказать, чтобы жили наши купцы дружно. Постоянные недоразумения происходят от того, что наши торговцы строят заимки, не спросившись сойотов (тувинцев. – М.М.). Урянхайцы (тувинцы. – М.М.) готовы пускать к себе сколько угодно русских, но с тем условием, чтобы они жили поселками, в определенных местах, они им тогда дадут право строить дома с крышами, отведут им земли для пашен. Но купцы

наши не хотят жить вместе – будут соседи тоже купцы, будут конкуренты, и это-то им нежелательно».

Что касается взаимоотношений между русскими и тувинцами, то они носили мирный характер. По свидетельству очевидцев, первые попытки проникновения русских в Туву сопровождались грабежами и даже убийствами купцов, поджогами их домов. Однако настойчивость и энергия русских, действовавших очень осторожно и последовательно, не допуская со своей стороны никаких правонарушений и, главное, поддерживающих добрые отношения с тувинскими властями, привели к тому, что между ними установились дружественные отношения.

Н.П. Москаленко считает, что сближению двух народов в немалой степени способствовало умение использовать русскими спецслужбами психологический фактор. В качестве доказательства она приводит инструкцию, составленную усинским пограничным начальником А. Чириковым, в которой сказано: «Основная цель каждого русского обывателя, а тем более агента — внушать и объяснять русским, проживающим в Урянхае, что они смотрят на урянхайцев как на своих братьев, а поэтому будут обходиться с ними по-христиански, по-братски. Русские должны дать понять урянхайцам, что край этот мы не считаем китайским. Всеми силами стараться доказать, какое зло приносят им китайцы, продавая им свою водку и открывая кредит. Что все это может быть прекращено, если они обратятся к русской власти о подданстве. В то же время каждый из нас должен зорко следить и внимательно прислушиваться ко всему происходящему в Урянхае».

Местами компактного проживания русских стали современные Каа-Хемский, Пий-Хемский, Улуг-Хемский, Тандынский, Дзун-Хемчикский и Тоджинский (в прошлом Бейсэ и Хемчикский. – М.М.) кожууны. Первый православный храм в Туве появился в Туране в 1910 г., а в 1914 г. была построена Троицкая православная церковь в Кызыле (Хомушку О.М., 1998, с. 101).

Старообрядцы появились в Туве в конце XIX – начале XX в. Их переселение шло через юг Красноярского края (Усинская волость) и Алтайский край (Бийский уезд). Среди прочих русских переселенцев они составляли примерно третью часть. «Пока Тува была отдельным государством, – пишет М.П. Татаринцева (2002, с. 99–100), – царские, а затем советские власти не имели возможности жестко контролировать жизнь русских переселенцев в Туве, и старообрядцы не испытывали особого административного и церковного давления. С местными же властями они договариваться умели. Жили они тихо, замкнуто, обособленно, и у местных властей проблем с ними не возникало. Перемены в отношении к себе старообрядцы почувствовали уже в 1930-е и 1940-е гг., когда на них стали распространяться законы, действующие в СССР: всеобщая паспортизация, обязательность школьного обучения, призыв в армию и др.».

Позже в Туву переселилась новая волна старообрядцев из Пермской и Кемеровской областей; на

новом месте они образовывали отдельные, полностью старообрядческие деревни и поселения.

Представители старообрядческой общины живут не только далеко от административных центров, но и изолированно от иноверческого окружения. Это позволяет им сохранять свои религиозные убеждения. М.П. Татаринцева отмечает, что приверженность старому ценится у них не только в отношении религиозных обрядов, книг, икон, но и чисто в бытовом плане. Верные своей религиозной принадлежности, староверы никогда не вступают в брак с иноверцами.

Добавим к этому также соблюдение определенных норм бытового поведения: осуждение пьянства, строгий запрет на табакокурение («кто курит табак, тот хуже собаки»), на употребление ругательств и на дружбу с никонианами-«щепотниками», которые крестятся не двумя перстами, как старообрядцы, а тремя – щепотью («с щепотником не водись, не дружись, за один стол не садись»).

В отличие от православных Тувы, в жизни которых в наше время религии отведено не столь большое место, у старообрядцев вся жизнь от рождения до смерти подчинена строгим религиозным требованиям Устава, регламентирующего отправление необходимых обрядов, жизненное поведение в будни и праздники. Молитва и труд – вот две основные составляющие жизни старообрядцев. Для них жизнь бренного тела на земле временна и быстротечна, а душа бессмертна, вечна, поэтому каждый день нужно проводить в молитвах, чтобы спасти ее (в день на это уходит по два часа, а в дни религиозных праздников по шесть-семь часов).

Однако аскетичная жизнь в труде и молитвах не каждому по силам, поэтому в разных старообрядческих толках и согласиях наблюдается тенденция к адаптации, приравниванию этих групп населения к общепринятым нормам и правилам, по которым живут все. Менее аскетично и подвержено мирскому влиянию белокриницкое согласие.

Есть у них и скиты — небольшие монастыри для отшельников. Отшельничество высоко ценится как у поповцев, так и у беспоповцев. Современные обитатели скитов не столь категоричны в желании уединиться от внешнего мира, они поддерживают отношения с родственниками, которые навещают их. М.П. Татаринцева отмечает, что есть у староверов и другой способ «уйти от мира» – это келейность, уединение в пределах своего дома. Старикам выделяется отдельная, изолированная избушка-временка с отдельным входом со двора. В ней они доживают свой век, избегая общения даже с членами своей семьи. Среди них в основном преобладают женщины (Татаринцева М.П., 2003, с. 147, 149).

Христианство в Туве также представлено Русской православной церковью, которая имеет достаточно стабильное количество прихожан. Они в основном формируются на основе существующих семейных традиций. На территории республики, по данным 2010 г., действует три церкви:

– местная православная религиозная организация (МПРО) прихода Троицкой церкви г. Кызыла РТ Абакано-Кызылской епархии Русской Православной Церкви;

– МПРО прихода храма святителя Иннокентия Иркутского г. Турана РТ Абакано-Кызылской епархии Русской Православной Церкви;

– МПРО прихода Иконы Божьей Матери с. Сарыг-Сеп РТ Абакано-Кызылской епархии Русской Православной Церкви.

Нетрадиционные религиозные организации

Наряду с традиционными религиями в последние годы в Туве широко распространились нетрадиционные конфессии в различных вариантах, а также другие неорелигиозные объединения. По данным Министерства юстиции на январь 2004 г., на территории республики официально действовали 47 религиозных организаций, из них 27 были сосредоточены в Кызыле, где наблюдается наиболее активная культурно-религиозная жизнь. В процентном соотношении они распределялись следующим образом: буддисты – 53%, шаманисты – 29%, протестанты – 16%, православные – 2,2%, старообрядцы – 0,8% (Монгуш М.В., 2010, с. 160).

Несмотря на количественное преимущество традиционных религиозных организаций (преимущественно буддийских и шаманских), влияние нетрадиционных конфессий на тувинскую среду достаточно большое. Из них наиболее широкомасштабную деятельность ведут религиозные организации протестантского направления, имеющие свои филиалы не только в крупных городах, но и в отдаленных кожуунах республики, где преимущественно живут только тувинцы. Следовательно, контингент верующих здесь пополняется не столько за счет русскоязычного населения, сколько коренных жителей. По степени распространенности среди них наиболее влиятельными являются следующие объединения.

Южнокорейская церковь Сун Бок Ым. Полное название церкви – Корейская церковь христиан веры полного Евангелия Сун Бок Ым. Ее главный руководящий центр находится в Сеуле (Южная Корея). Свою деятельность в Туве церковь начала в мае 1995 г.; в настоящее время в республике насчитывается 10 приходов (молитвенных домов). У общины имеется свой офис в Кызыле. Финансирование поступает из Чимкента (Узбекистан), где находится региональная структура церкви.

Миссионерская деятельность южнокорейских пасторов рассчитана исключительно на тувинцев. Религиозная литература издается на тувинском языке, на нем же проводятся богослужения, поются религиозные гимны, сочиненные тувинскими авторами. Одним из них является бывший заключенный, а ныне прихожанин церкви Александр Саржат-оол (Walters Ph., 2001, с. 36).

Деятельностью церкви охвачены все кожууны Тувы, за исключением Бай-Тайгинского, где местное население принципиально выступает против всех нетрадиционных конфессий. Собрания проходят два раза в неделю в помещении кинотеатра «Найырал» в Кызыле. Внутри общины прослеживается четкая иерархия. Функции руководства и координации выполняют старейшины собрания. Рангом ниже находятся так называемые служебные помощники.

Каждое собрание начинается с молитвы. Затем пастор или один из старейшин разъясняет значение того или иного стиха из Библии. После этого хор тувинских подростков исполняет песню, прославляющую Бога. Затем слово берет пастор. Его выступление, как правило, носит эмоциональный характер; суть его речи сводится к тому, что «Господь любит нас, и мы должны любить Его и наших братьев по вере». Во время выступления по рядам проходят служебные помощники и собирают деньги на нужды общины. Каждый дает сколько может.

Всех своих прихожан старейшины знают в лицо. Поэтому они сразу видят нового человека и стараются оказать ему всяческое внимание, показывая тем самым, что его приход не безразличен для общины и прихожан.

Только в Кызыле численность прихожан составляет свыше 600 человек; большинство из них являются «активными верующими», регулярно посещающими церковные службы, занятия по изучению Библии и ведущими миссионерскую деятельность. Они гораздо лучше знакомы с догматами христианства, чем верующие буддисты с догматами буддизма. На сегодняшний день это одна из наиболее массовых в Туве протестантских церквей.

В 1997 г. в церкви произошел раскол, в результате которого была создана новая религиозная община «Шынче орук» («Путь к истине»). Ее руководителем стал пастор тувинской национальности Альберт Шин. Прихожане первой и второй церкви придерживаются пятидесятнического направления (Хомушку О.М., 1998, с. 113). Те и другие считают, что буддизм тувинцам, как, впрочем, и корейцам, ничего, кроме нищеты не принес, поскольку он требует от своих последователей пассивного созерцания и отказа от материальных благ. Христианство им кажется более привлекательной религией, способной привести народ к всеобщему процветанию.

Примечательно то, что последователи церкви не стремятся к полному отказу от своей культуры, а тем более от родного языка. Они представляют собой некую этноконфессиональную группу, где каждый человек находит то, чего по ряду причин не мог найти прежде: авторитетного лидера, который оказывает ему всяческую помощь и поддержку; твердую веру в Бога, поддерживаемую регулярным участием в церковной жизни. Такое положение делает их «чужими среди своих», поскольку для традиционных буддистов и шаманистов их выбор более чем непонятен.

Интересно обстоит дело с представлениями о мире духов у последователей этой церкви. Они не отвергают традиционных представлений о духах, однако относят их всех к слугам дьявола (для его именованья используется имя традиционного бога подземного мира Эр-лик-хаан). В качестве наименований для злых духов используются традиционные термины аза, чепгкер, буктар (категории вредных духов). По мнению последователей церкви, духи-хозяева местности, гор, рек (чер ээзи, даг ээзи, суг ээзи) являются на самом деле слугами дьявола, «они не хозяева этих мест, а просто здесь живут», поэтому поклонение оваа, культовым сооружениям в честь этих духов, рассматривается ими как поклонение дьяволу (Мышлявцев Б.А., Юша Ж.М., 2002, с. 96–105).

В качестве одной из причин популярности южнокорейской церкви Сун Бок Ым в Туве Б.А. Мышлявцев и Ж.М. Юша указывают на сходство экстаического состояния, переживаемого верующими во время молений, с состоянием шамана во время камлания. Речь идет о так называемой глоссолалии, когда человек при «нисхождении Святого Духа» начинает говорить на «иных языках». По словам проповедников, «иные языки» нужны человеку для общения с Богом, при этом злые духи (бук, четкер) и дьявол (Эрлик-хаан) не могут подслушать и понять этот разговор. Сами тувинцы уверены, что во время таких молений они общаются с Богом напрямую; а в благость действий шамана или ламы они категорически не верят (Мышлявцев Б.А., Юша Ж.М., 2002, с. 96–105).

В конце 1990-х гг. на почве неприязни к буддизму прихожане церкви учинили в Улуг-Хемском кожууне акт вандализма. Они публично сжигали портреты Далай-ламы, призывали народ отказаться от буддизма и шаманизма, у которых якобы нет будущего в Туве, и добровольно принять христианство (Walters Ph., 2001, с. 36–38). По словам одной шаманки, они также призывали население сдавать им тос-караки – специальные ритуальные ложки с девятью углублениями, предназначенные для проведения обрядов, обеспечивающих связь человека с духами-хозяевами местности.

Мнение тувинцев, принявших протестантизм, и тувинцев, не сделавших это, друг о друге весьма нелестное. Например, среди непротестантов существует мнение, что южнокорейские пасторы, пользуясь своим авторитетом, склоняют прихожанок к сожительствам, заставляют верующих жертвовать свои квартиры и имущество в пользу церкви и т.д. С появлением протестантских общин жители некоторых территорий связывают ухудшение климата, увеличение числа стихийных бедствий: «Хозяева гор и воды недовольны, что народ разделился на две части».

Тувинцы-протестанты, в свою очередь, жалуются на агрессивное отношение со стороны тувинцев-нехристиан. Ситуация различается от района к району, однако везде присутствует значительное количество

людей, недовольных распространением христианства (Мышлявцев Б.А., Юша Ж.М., 2002, с. 96–105).

Между тем активисты тувинского отделения церкви Сун Бок Ым регулярно выезжают в Чимкент для обучения. Местные правоохранительные органы в их дела сильно не вмешиваются, хотя в местной прессе появляются публикации о том, что в секте занимаются «зомбированием».

Община Свидетелей Иеговы. Свидетели Иеговы, как известно, объединены в международную религиозную организацию, которая до 1931 г. была частью «Исследователей Библии», основана в конце 70-х гг. XIX в. Чарльзом Расселом в США. По подсчетам самой организации, на август 2010 г. число ее членов во всем мире достигло свыше 7 млн человек. Их главный религиозно-административный центр находится в Бруклине в Нью-Йорке. Организация зарегистрирована властями как религиозная, с соответствующими налоговыми льготами, и как издательская. Для нее характерен иерархический принцип организации, называемый теократическим правлением, отображающим их представления о том, что они являются организацией Бога на земле.

По всему миру существует более 100 тысяч собраний Свидетелей Иеговы. Проповедь ведется в 236 странах, в том числе и в России. В Туве община Свидетелей Иеговы была официально зарегистрирована в 1993 г., в августе 1999 г. прошла перерегистрацию. Эта община представляет собой довольно крупное объединение, которым руководит тувинец – Вячеслав Чанзан-оол.

Следует отметить, что последователи этого религиозного направления есть не только в столице республики; их можно встретить также в Туране, Ильинке, Владимировке и Сукпаке.

Важным моментом для последователей Свидетелей Иеговы является крещение, которое осуществляется не сразу, а после истечения какого-то времени, когда новый последователь зарекомендует себя как активный служитель и пропагандист веры. Сейчас в Кызыле насчитывается более 100 крещеных членов общины, больше половины из них тувинцы. От принявшего крещение свидетеля Иеговы требуется привести весь свой образ жизни в соответствие с декларируемыми ими морально-этическими принципами.

Свидетели Иеговы, в частности, отказываются праздновать дни рождения, государственные и светские (Новый год, 8 Марта, 1 Мая, 9 Мая) праздники, поскольку считают их нехристианскими, берущими свое начало в язычестве. Они отрицательно относятся к иконам, потому что икона – не Бог, а идол. Они также отказываются и от любых видов приема цельной крови; каждый член общины обычно имеет при себе письменный отказ от переливания крови, оформленный на специальном бланке. Медицинские работники часто сталкиваются с отказами свидетелей Иеговы от переливания крови.

Так же как и представители большинства христианских церквей, свидетели Иеговы считают, что их

вероучения основываются на Библии. Они широко ее используют для того, чтобы обосновать положение своего вероучения. Среди особенностей их религиозных воззрений можно отметить следующее: употребление имени Иегова как личного имени единого Бога; отрицание учения о Троице; Иисус Христос — сын Бога, вторая личность во Вселенной, искупитель человечества, глава христианского собрания, посредник между Богом и людьми (первосвященник), но он не является Всевышним Богом; Святой Дух — это действующая сила Иеговы, а не лицо и не часть Троицы.

Миссионерское общество «Христианин». Общество было зарегистрировано в 1993 г., относится к российскому Союзу христиан веры евангельской. Оно также является достаточно разветвленной и влиятельной религиозной организацией. Данное направление имеет целую сеть «дочерних» объединений практически во всех кожунах республики, даже в таких, как Тес-Хемский и Эрзинский, где традиционно очень сильны позиции буддизма. В настоящий момент в Туве действует более 20 церквей, относящихся к этому обществу.

Общество «Христианин» имеет достаточно тесные связи с американской религиозной организацией «Ассамблея Бога». Ее представители неоднократно приезжали в республику. Один из американских пасторов Майкл Чаунинг уже несколько лет работает в обществе на постоянной основе.

В последнее время это течение стало представлять собой серьезную религиозную и политическую силу в тувинском обществе. Об этом, прежде всего, говорят факты вандализма, осуществляемые сторонниками общества. Так, в Эрзинском районе ими неоднократно осквернялись и даже предпринимались попытки уничтожить буддийские и шаманские святыни. Такие действия, естественно, приводили к конфликтным ситуациям. Однако каждый раз удавалось избежать серьезного столкновения, во многом благодаря вмешательству буддийских лам, и привести общество к примирению. Это при том, что Эрзин — район фактически мононациональный (в нем проживает лишь несколько русских семей, в основном — военные). Расположен он на границе с Монголией. Русское влияние в Эрзине никогда не было сильным, зато всегда были сильны монгольское влияние и буддизм. Именно оттуда вышли большинство известных тувинских лам. Однако сложившаяся в настоящее время конфессиональная ситуация не позволяет больше характеризовать район как «буддистский».

В Эрзине проповедники-христиане не испытывают недостатка в прекрасно изданной на тувинском языке религиозной литературе. Подобную литературу можно обнаружить и во многих труднодоступных чабанских поселениях. Буддистской литературы у местных жителей практически нет. Работа проповедников прекрасно адаптирована к тувинской аудитории. Сведения о христианстве тувинские дети начинают получать уже со школьного возраста от

своих учителей-пятидесятников. На таком фоне можно прогнозировать дальнейшее расширение протестантской общины в Эрзине.

Общество «Христианин» ранее возглавлялось пастором А. Мироненко. Но весной 2000 г. между ним и рядом прихожан возникли разногласия, связанные с соблюдением ряда культовых предписаний. Вследствие этого А. Мироненко отказался от руководства и возглавил одну из кожуунных общин в городе Ак-Довураке.

Анализируя деятельность данного общества, О.М. Хомушку отмечает хорошо поставленную систему обучения его последователей (регулярно проводятся конференции, школы и другие формы обучения), а также щедрое финансирование, благодаря которому осуществляются аренда помещений, оказание материальной помощи последователям, обеспечение их необходимой литературой, оплата услуг по переводу изданий на тувинский язык (уже осуществлен перевод Библии) (Хомушку О.М., 1998, с. 113–116).

Принятие частью населения тувинцев христианства способствовало тому, что эта религия в Туве перестала быть прерогативой только русских. Чтобы поддерживать эту тенденцию и впредь, в жизнь общества внесено много этнических черт: прихожанам разрешено носить национальную одежду, службы ведутся на тувинском языке, устраиваются традиционные чаепития и т.д. (Walters Ph., 2001, с. 36).

Причина, заставляющая многих тувинцев вступать в нетрадиционные конфессии, на наш взгляд, состоит не только и не столько в том, что их привлекают щедрые дары (хотя в условиях общего экономического спада это и выглядит весьма привлекательно), сколько в низком образовательном уровне тувинских лам, которые, в отличие от тех же иностранных миссионеров, не умеют выступать перед населением с содержательными лекциями по основам буддийского учения, пропагандируя тем самым традиционное для своего народа мировоззрение. Эту миссию в Туве выполняет геше Джампа Тинлей, по знаниям, умению общаться с аудиторией которому равных нет.

Другие религиозные движения. В Туве представлена также еще одна ветвь протестантизма, насаждаемая с Запада — церковь «Прославления». Ею проводятся мероприятия с участием проповедников из Абакана, поскольку она связана с централизованной церковью, которая находится там, а также иностранных миссионеров из Шотландии и США. В 2000 г. церковью был организован семинар «Семья-2000», в котором приняли участие и другие пятидесятнические объединения — миссионерское общество «Христианин» и церковь Сун Бок Ым (Тюркские народы, 2008, с. 182).

По сведениям О.М. Хомушку, к распространению деятельности зарубежных миссионеров местные жители относятся в целом неодобрительно: 44,29% опрошенных респондентов воспринимают появление таких миссионеров и религиозных объединений

отрицательно, 37,78% – индифферентно и только 16,43% – положительно (см.: Тюркские народы, 2008, с. 168).

Представленные в статье материалы показывают, что христианское, главным образом русское, население появляется в крае в середине XIX в. Тогда и начинается знакомство тувинцев с русским языком и христианством.

Хотя Тува и являлась в то время отдаленной провинцией Цинской династии Китая, на ее территории стабильно проживало русское население, которое находилось под патронажем Русской Православной Церкви (РПЦ). В то же время среди тувинского населения, находящегося в составе китайского государства, миссионерская деятельность не велась. Более того, РПЦ не поощряла крещение тувинцев, чтобы избежать осложнения политической обстановки в крае, которое могло бы ухудшить положение русской колонии.

В дальнейшем, в период Тувинской Народной Республики (1921–1944) и после вхождения Тувы в состав СССР в 1944 г. растущее русское влияние сопровождалось мощной антирелигиозной кампанией, направленной не только против шаманизма и буддизма, но и православия. Следует заметить, что в этих условиях процесс русификации, или приобщения тувинцев к русскому языку и культуре, не сопровождался их христианизацией. Компетентность тувинцев в сфере христианства была крайне низкой. Изначально принятая РПЦ в Туве позиция «православие для русских» сохранилась в общих чертах до наших дней.

Буддистская церковь в Туве также никогда не ставила своей целью распространение буддизма среди русских. Число православных тувинцев, как и число русских-буддистов, чрезвычайно мало. При этом последние в основном или не местные русские, или те, кто долго жил в больших городах за пределами Тувы, там приняли буддизм и потом вернулись. В целом для православной и буддистской общины Тувы на протяжении всего периода их взаимодействия характерен мононациональный состав (Мышлявцев Б.А., Юша Ж.М., 2002, с. 96–105).

Отношение тувинцев к христианству как к «религии русских» нейтрально, однако отношение к распространению христианства среди тувинцев крайне отрицательно. Так, появление многочисленных протестантских молебельных домов воспринимается населением как появление чуждых им элементов. В то же время какая-то часть тувинцев добровольно принимают протестантизм. И став протестантами, они резко противопоставляют себя русским, особенно по конфессиональному признаку (православные-протестанты). Тувинцы-нехристиане, к сожалению, часто не знают о существующих между православием и протестантизмом различиях и противоречиях, что свидетельствует об их низкой компетентности в этих вопросах.

По мнению некоторых авторов, протестантизм на данном этапе развития представляет собой вну-

треннее для тувинской культуры явление, что позволяет говорить об образовании тувинского варианта протестантизма, об его достаточно успешной адаптации к современной тувинской культуре.

В целом для современной конфессиональной ситуации в Туве характерна поликонфессиональность, в которой присутствуют две тенденции: возрождение и развитие традиционных религиозных верований и возрастающее влияние новых, преимущественно протестантских религиозных направлений, ранее не имевших распространения в республике. При этом следует заметить, что процесс христианизации тувинского населения представляет собой форму этнокультурного взаимодействия, протекающего на фоне серьезного социального, экономического, отчасти культурного кризиса. В широком смысле этот процесс может рассматриваться как яркий пример влияния одной из разновидностей западной идеологии, связанной с индустриальной цивилизацией, на общество, культура которого еще в недавнем времени была традиционной.

Литература

1. Анайбан З.В. Межнациональные отношения в Туве в 1990-е гг. М., 1999. 336 с.
2. Анайбан З.В., Губогло М.Н., Козлов М.С. Формирование этнополитической ситуации. Т. 1: Очерки по истории постсоветской Тувы. М., 1999. 240 с.
3. Беннигсен А.П. Доклад «Русское дело в Урянхайском крае». СПб., 1913. 56 с.
4. Дулов В.И. Социально-экономическая история Тувы. М., 1956. 608 с. История Тувы / под ред. С.И. Вайнштейна, М.Х. Маннай-оола. 2-е изд. Новосибирск, 2001. Т. 1. 450 с.
5. Монгуш М.В. Один народ: три судьбы. Тувинцы России, Монголии и Китая в сравнительном контексте. Осака, 2010. 358 с.
6. Москаленко Н.П. Этнополитическая история Тувы в XX в. М., 2004. 204 с. Мышлявцев Б.А., Юша Ж.М. Потестантизм и его влияние на этнические процессы в современной Туве (2002 г.) // Проблемы межэтнического взаимодействия народов Сибири. Новосибирск, 2002. С. 96–105.
6. Татаринцева М.П. Архаичные элементы в образе жизни и духовной культуре старообрядцев Тувы // Ученые записки Тувинского института гуманитарных исследований. Кызыл, 2002. Вып. XIX. С. 97–112.
7. Татаринцева М.П. Старообрядческие скиты в верховьях Енисея // Ученые записки Тувинского института гуманитарных исследований. Кызыл, 2003. Вып. XX. С. 141–148.
8. Тюркские народы Восточной Сибири. М., 2008. 421 с.
9. Хомушку О.М. История религии в культуре тувинцев. М., 1998. 198 с.
10. Walters Ph. Religion in Tuva: Restoration or Innovation? // Religion, State and Society. Vol. 29, №1. 2001. С. 23–38 (на англ.яз.).



- **Официальное издание Центра поддержки миссионерских станов**
e-mail: m.s.magazine@mail.ru

- **№6 (18) ноябрь-декабрь 2024 г.**
Третий год издания.
Учредитель:
Центр поддержки миссионерских станов
e-mail: missionarystan@gmail.com
<http://портал-миссия.рф>

- **Главный редактор:**
Высокопреосвященный Иоанн,
митрополит Белгородский и Старооскольский,
руководитель Центра поддержки миссионерских станов

- **Первый заместитель главного редактора:**
протоиерей Андрей Королев
Заместитель главного редактора:
протоиерей Александр Короткий
Выпускающий редактор:
игумен Агафангел (Белых)
e-mail: agafangel@bk.ru
Художественный редактор:
Татьяна Студеникина

- **Верстка:**
Ксения Михалева, Андрей Кутковой
Корректурa:
Элла Воронова

- **Адрес редакции:**
308000, г. Белгород, проспект Славы, 31,
Издательский дом Белгородской митрополии
во имя священномученика Никодима, епископа Белгородского.
Тел.: 8 (4722) 27-42-12
E-mail: otdel2006@yandex.ru

6+ (знак возрастного ограничения).
Подписано в печать по графику: 16.01.2025 в 16:00,
фактически 16.01.2025 в 16:00.
Дата выхода: 24.01.2025.

Отпечатано в ООО «Константа», Белгородская обл.,
Белгородский район, пгт Северный, ул. Березовая, 1/12.
Заказ 25-013467Тираж 998.

■ ПРЕПОДОБНЫЙ ГЕРМАН АЛЯСКИНСКИЙ:

ЕСЛИ МЫ ЛЮБИМ КОГО, МЫ ВСЕГДА ПОМИНАЕМ ТОГО, СТАРАЕМСЯ УГОДИТЬ ТОМУ, ДЕНЬ И НОЧЬ НАШЕ СЕРДЦЕ ЗАНЯТО ТЕМ ПРЕДМЕТОМ. ДЛЯ НАШЕГО БЛАГА, ДЛЯ НАШЕГО СЧАСТЬЯ ДАДИМ СЕБЕ ОБЕТ, ЧТО ОТ СЕЙ МИНУТЫ БУДЕМ МЫ СТАРАТЬСЯ ЛЮБИТЬ БОГА УЖЕ ВЫШЕ ВСЕГО И ИСПОЛНЯТЬ ЕГО СВЯТУЮ ВОЛЮ.



ОТРАЖЕНИЕ
ОСНОВНЫХ ЗАДАЧ
МИССИОНЕРСКИХ
ПОЕЗДОК
В ЗАПИСКАХ
АЛТАЙСКИХ
МИССИОНЕРОВ

В КАЛМЫКИИ
ПРОШЛИ
ТОРЖЕСТВА
В ЧЕСТЬ
МИССИОНЕРА



ЖУРНАЛ
ЦЕНТРА
ПОДДЕРЖКИ
МИССИОНЕРСКИХ
СТАНОВ

АДРЕС:
Белгород,
пр. Славы, 31

ТЕЛЕФОН:
+7 4722 27-42-12

ПОЧТА
m.s.magazine@
mail.ru

САЙТ
портал-миссия.рф



ИДТИ ТУДА,
ГДЕ ТЕБЯ
НЕ ЖДУТ