

- 30 РГАСПИ. Ф. 586. Оп. 1. Д. 302. Л. 22.
- 31 Там же. Д. 300. Л. 198.
- 32 Там же. Д. 303. Л. 53.
- 33 Там же. Д. 300. Л. 79.
- 34 Там же. Д. 298. Л. 24.
- 35 Там же. Ф. 599. Оп. 1. Д. 211. Л. 40.
- 36 Там же. Ф. 586. Оп. 1. Д. 300. Л. 32.
- 37 Там же. Л. 73.
- 38 Там же. Л. 3.
- 39 Там же. Ф. 599. Оп. 1. Д. 179. Л. 42.
- 40 Там же. Д. 219. Л. 6–7.
- 41 Там же. Ф. 586. Оп. 1. Д. 303. Л. 14.
- 42 Цит. по: *Аксютин Ю. В.* Указ. соч. С. 336–337.
- 43 РГАНИ. Ф. 1. Оп. 4. Д. 81. Л. 114.
- 44 РГАСПИ. Ф. 586. Оп. 1. Д. 302. Л. 86.
- 45 Там же. Д. 298. Л. 146.
- 46 Там же. Л. 142.
- 47 Цит. по: *Струков Э. В.* Человек коммунистического общества. М., 1961. С. 49–50.
- 48 РГАНИ. Ф. 1. Оп. 4. Д. 81. Л. 79.
- 49 *Лиокумович Е. А.* Диссидентская утопия в советском культурном пространстве. Дисс. ... канд. философ. наук. М., 2005. С. 51.
- 50 *Панферов Ф.* Что такое коммунизм // Октябрь. 1960. № 1. С. 106.
- 51 РГАНИ. Ф. 1. Оп. 4. Д. 72. С. 23.
- 52 РГАСПИ. Ф. 599. Оп. 1. Д. 174. Л. 46.
- 53 Там же. Ф. 586. Оп. 1. Д. 298. Л. 50.
- 54 РГАНИ. Ф. 1. Оп. 4. Д. 74. Л. 62.
- 55 РГАСПИ. Ф. 586. Оп. 1. Д. 298. Л. 36.
- 56 РГАНИ. Ф. 1. Оп. 4. Д. 72. Л. 37.
- 57 РГАСПИ. Ф. 586. Оп. 1. Д. 302. Л. 26.
- 58 Там же. Л. 176.
- 59 Там же. Л. 12.
- 60 Там же. Д. 299. Л. 111.
- 61 Там же. Д. 302. Л. 150.
- 62 Там же. Ф. 599. Оп. 1. Д. 172. Л. 37.
- 63 См.: *Оболенская С. В.* Философия практики, революция и история // http://www.situation.ru/app/j_art_725.htm
- 64 РГАСПИ. Ф. 586. Оп. 1. Д. 298. Л. 48.
- 65 Там же. Д. 302. Л. 10.
- 66 Там же. Д. 299. Л. 230.
- 67 Там же. Д. 301. Л. 26.

И. А. Арзуманов
Чита

Улан-Баторская община местнорусских в историко-религиоведческом контексте (XX–XXI вв.)

Историко-логический подход выявляет понимание термина «миссия» как свидетельство, пропаганду вероучения, осуществляемые на личностно-субъективном и организационном уровнях. В последнем случае свидетельство осуществляется через соответствующие структуры конфессиональных институтов христианства. Так, в целях «евангелизации населения нехристианских

стран»¹, создавались и создаются миссии католические, православные и протестантские².

Церковные и деноминационные миссионерские структуры, находящиеся под непосредственным руководством конфессиональных центров, соответственно «свидетельствовали» с конфессиональных же мировоззренческих позиций. Масштабы миссионерской деятельности в XX в. как католической, так и протестантской миссий позволяют говорить о глобальном охвате ценностными приоритетами Запада большинства стран мира. Американские протестантские миссии играют ведущую роль в финансировании и распространении протестантских миссий (они посылают около 50 % всех миссионеров). «Всего более 40 стран отправляли и более 100 принимали иностранных миссионеров»³. Но при этом около «60 стран полностью или частично ограничивали приезд иностранных миссионеров»⁴, общее количество которых к середине 90-х гг. XX в. составляло «более 53 тыс. человек»⁵. С самого начала своего организационного периода Западная миссия (как католическая, так и протестантская) непосредственно являлась составной частью политических процессов, связанных, во-первых, со стремлением метрополий создать некую промежуточную прослойку из местного населения, которая, «усвоив ценности европейской культуры, должна была стать опорой колониальных властей», и, во-вторых, — «со стремлением Ватикана упрочить свои позиции с помощью создания местных церквей»⁶ как составных частей Римско-католической церкви.

Таким образом, через мировоззренческий аспект инновационных процессов отмечается изначальная социополитическая направленность Западных миссий. Миссионерская деятельность Российской Православной церкви, в отличие от рассмотренных позиций Западной, не преследовала внешнеполитических задач в качестве приоритетных — в условиях пребывания вне границ конфессионального пространства России, преимущественно окормлялись россияне, оказавшиеся за ее пределами. Но, вместе с тем, необходимо отметить тот факт, что социополитические характеристики православной миссии имперского периода должны производиться с учетом социокультурной корреляции религиозного сознания (культовой практики) и форм политической культуры, закрепленной в правовом поле. При характеристике методологических аспектов процессов приобщения к православному христианству коренного населения Восточной Сибири и Дальнего Востока, выделяются следующие стадии взаимодополнявшие и более или менее последовательно переходившие друг в друга до начала 1920-х гг.:

1. Эпизодическое «обращение» (крещение) отдельных представителей коренного населения и даже целых этно-социальных групп (родов, племен), происходившее в результате активности православных священников, находившихся в составе экспедиции, группы переселенцев, воинской части и т. д.;

2. Обращение в целях поддержания устойчивых хозяйственно-практических отношений (систематическое использование пришельцами результатов охоты, рыбной ловли, транспортных услуг, предоставляемых местным населением, обучение его русскому языку, элементарным навыкам русской культуры и т. д.);

3. Последовательная религиозно-культурная деятельность православных миссий, укомплектованных штатом и опиравшихся в своей практике на поддержку стабильных общин русских поселенцев;

4. Систематическое противостояние на Дальнем Востоке «инославным» христианским конфессиям («обличение раскольников», христианских сектантов, попытки обращения в православие отдельных католиков, лютеран и т. д.) и устойчивым религиозно-культурным традициям нехристианских систем (конфуцианство, буддизм, даосизм, синтоизм, ислам — среди ссыльно-поселенцев и др.).

Говоря о социополитической природе миссионерства В. С. Глаголев отмечает: «Эти процессы развертываются во второй половине XIX – первые два десятилетия XX вв. и обусловлены геополитической экспансией России и ее стремлением создать устойчивую культурно-государственную основу в регионе, становившемся культурно неоднородным в результате ряда одновременно действовавших тенденций (колониционный эффект пенитенциарной системы, массовое переселение крестьян с запада империи, включение в ее состав этнических китайцев и корейцев, активное противодействие японской и, возможно, китайской агентуры и др.). Таким образом, христианизация двух огромных регионов продолжалась с середины, по крайней мере, XVII в. до 1917 г. <...> Не было, однако, принудительного обращения в христианство. Тут, несомненно, сказались осторожность и государственный контроль к тому времени, когда эти процессы набирали силу и стали составной частью не только внутренней, но и внешней политики империи (т. е. с середины XVIII в.). Профессиональный характер иркутской миссии и ее ответвлений, ее лингвистическая и дипломатическая работа не оставляют сомнений в теснейшем взаимодействии государственно-политической и церковной политики на отдаленных территориях империи»⁷.

В силу этого, появление различных нетрадиционных религий и культов, благодаря миссионерской активности корейских, японских и американских миссионеров, воспринимается не как реализация права на свободу совести и вероисповедания, а как религиозная экспансия, угрожающая национальным интересам России⁸. Центрально-азиатский регион, частью которого является Забайкалье и Монголия, является миссионерским полем не только для западных конфессиональных образований, но и для традиционных религиозных страт, вследствие миграционных и ремиграционных процессов социополитического характера.

Рассмотрим эти положения на примере общины местнорусских в Монголии, принимая во внимание происходившие и происходящие в этой стране в XX– начале XXI вв. инновационные процессы. Спектральный обзор конфессионального поля Монголии показывает, что исторически Монголия ассоциировалась с ламаизмом — «жёлтой верой», одной из форм буддизма. До народной революции 1921 г. в стране насчитывалось почти 750 монастырей — дацанов. После культурной революции и репрессий против ламаистского духовенства в 1930–1940-х гг., десятилетий социалистических преобразований Монголия к началу 1980-х гг. действительно была атеистической страной. Сохранился всего 61 дацан⁹. Из них только один действующий в Улан-Баторе — Гандантекинлинг, где располагалась школа по подготовке духовенства. Связи с Тибетом, Непалом, тибетскими ламами в изгнании в этот период не поддерживались.

На севере и северо-западе страны осталось четыре шаманских капища «черной веры» (хара-шаджин), посвященных Эрлэн-Хану, владыке ада. «Эрлэн-Хан» — по шаманистской мифологии бурят и алтайских тюрков, — самый злой дух из восточных хатов. Он считался владыкой загробного мира¹⁰. В самом за-

падном Баян Улэгэйском аймаке, населенном преимущественно казаками, и в соседнем с ним Кобдосском аймаке было четыре мусульманских мечети. В пяти аймаках Монголии поклонялись легендарному Гэсэр-Хану. В Улан-Баторе находился и католический костел¹¹.

Начальный этап истории формирования российской этнокультурной общности в Монголии в середине XIX — начале XX вв. достаточно хорошо освещен в литературе¹². Уже в 1860-х гг. в Урге (ныне — г. Улан-Батор) открылось постоянное русское консульство и начинал отстраиваться консульский поселок, где постоянно проживало от 30–40 до 100 русских и бурят, выходцев из Забайкалья и Иркутска. В 1863 г. ургинский консул Я. П. Шишмарев поставил вопрос перед Иркутским Архиереем о присылке священника и строительстве храма¹³. Первая Божественная Литургия была отслужена в Урге 22 марта (по ст. стилю) 1864 г. верхнеудинским священноиереем Иоанном Никольским с благословения Преосвященного Вениамина, епископа Селенгинского, начальника Забайкальской Духовной Миссии. Отец Иоанн Никольский имел особое поручение «...собрать нужные сведения о возможности учреждения православной миссии в Монголии»¹⁴. Иркутская Духовная консистория не нашла возможным в то время направить священника-миссионера для постоянного служения в Урге. Святейший Синод счел необходимым вести окормление русской общины Урги из Пекинской Духовной Миссии (ПДМ). Так, в 1865 г. сюда командировается член ПДМ иеромонах Сергей, пробывший здесь около года. Однако Литургия в Урге не служилась, поскольку не было св. антиминса. С 1866 по 1868 гг. в Урге служил иеромонах Геронтий, также являвшийся членом ПДМ. В 1872 г., во время дунганского мусульманского восстания (1862–1873 гг.), для охраны ургинского консульства из Забайкалья командировается значительный отряд русских войск. Генерал-губернатор Восточной Сибири Н. П. Сидельников нашел нужным устроить при этом отряде Св. Троицкую церковь, которая и была построена силами казаков. Храм примыкал к главному зданию консульства с восточной стороны. Внутреннюю отделку храма и его украшение, включая написание икон, произвели иркутские мастера. В этом же году Преосвященный Парфений, архиепископ Иркутский и Нерчинский, выслал Святой антиминс. Но храм все же не был освящен. Время от времени в Ургу для совершения богослужений и отправления треб командировались иереи Иркутской епархии.

Постоянные Богослужения в Свято-Троицком храме начались 4 сентября 1893 г., после решения Святейшего Синода о назначении в Ургу бывшего миссионера Цакирского стана Забайкальской Духовной Миссии иерея Николая Шастина¹⁵. Заметно оживилась деятельность Православной Церкви после революции в Китае в 1911 г. и обретения Монголией автономии в 1912 г. Появилась часовня в г. Маймачене (Алтан-Булаке), встал вопрос о строительстве часовен и молельных домов в русских колониях городов Кобдо, Улясутай¹⁶. Однако начавшаяся в 1914 г. Первая мировая война не позволила исполнить задуманного. До 1921 г. Свято-Троицкий храм при российском консульстве в Урге находился в юрисдикции Иркутской епархии. В феврале 1921 г. погиб ургинский священник Федор Парняков. О назначении на служение в Монголию других священников в последующее время на данный момент информации нет.

Только летом 1995 г. группа пожилых граждан из местнорусской общины Улан-Батора обратилась через общество российских граждан к официальным

лицам российского МИДа с просьбой оказать помощь в деле восстановления православного прихода в Монголии.

16 марта 1997 г., по первой неделе Великого Поста, в Праздник Торжества Православия в монгольской столице после почти семидесятилетнего перерыва была отслужена Божественная Литургия. Большинство участвовавших в воскресном Богослужении принадлежало к улан-баторской общине местнорусских¹⁷. Местнорусские — это граждане бывшего СССР, а теперь России, постоянно проживающие в Монголии. До 1971 г. у них имелся только вид на жительство в этой стране. Затем местнорусские стали получать советские общегражданские загранпаспорта. Термин «местнорусские» надэтничен. Так называют себя и собственно русские, и буряты, и украинцы, и потомки смешанных русско-бурятских, русско-китайских, реже — русско-монгольских браков. Местнорусские противопоставляют себя «специалистам» (прежде их называли «контрактанты»), гражданам России, работающим в Монголии по контрактам и проживающим здесь временно, часто с семьями.

Несмотря на то, что подавляющее большинство местнорусских имеет российское гражданство, установить абсолютную цифру проживающих в Монголии через посольство невозможно. Связано это с тем, что местнорусские, используя благоприятный ныне для них паспортный режим, совершают миграции и реэмиграции через российско-монгольскую границу. Все же называется достаточно внушительная цифра: от 2,5 до 3 тыс. человек. Самый крупный анклав местнорусских находится в Улан-Баторе — почти 2 тыс. человек¹⁸. В Селенгинском аймаке проживает около 370 человек. Из них — более 100 — в г. Дархане и в соседней деревушке с тем же названием; от 80 до 100 человек живет в Ухэ-Баторе; около 40–45 местнорусских сейчас осталось в пос. Дзунхара на трассе Трансмонгольской железной дороги. Проживают наши соотечественники в городах Эрдэнэт и Чойболсан, в Багануре, на руднике Бэрх в Хэнтейском аймаке.

Согласно монгольским источникам, на территории республики в начале 1970-х гг. проживало 22,1 тыс. этнических русских¹⁹. Однако согласно переписи, проведенной в 1965 г. в Монголии, русских насчитывалось только 8,9 тыс. чел., что составляло 0,9 % от всего населения страны²⁰. Существенное сокращение русской этнокультурной общности Монголии произошло за последние 10–15 лет. Так, например, в Дзунхаре, появившейся в начале 1950-х гг. в результате сселения в нее жителей почти десятка ликвидированных перед этим русских деревень и заимок в долинах рек Иро и Хара, проживало до 10 тыс. местнорусских. Еще в начале 1980-х гг. здесь была русская десятилетняя школа. Взрослые работали на местном спиртзаводе, обслуживали железную дорогу, трудились в госхозе.

Некогда многочисленное торгово-промышленное население (по данным на 1919 г., около 4 тыс. человек из пятитысячного российского анклава) русских колоний в Урге, Кобдо, Хахыле, Улясутае, Дзаин-Шаби, Ван-Хурэне и мелких факторий, разбросанных по всей Монголии, уцелевшее в кровавых перипетиях Гражданской войны и «унгеровщины» в 1920–1921 гг., после установления народно-революционной власти выехало в начале 1920-х гг. в Маньчжурию, Китай, США, часть — вернулась в Россию²¹. Более стабильными оказались крестьянские поселения, основанные в начале XX в. по р. Иро в Северной Монголии. Куст этих поселений тяготел к деревне Корнаковке — бывшей фактории

кяхтинского купца И. И. Корнакова, где расселились 23 хозяйства забайкальских старообрядцев — «семейских» с р. Чикой²².

Сегодняшние местнорусские Монголии в большинстве своем являются потомками трех миграционных волн из Сибири. Первая связана с поражением Белого движения в Забайкалье в 1920–1922 гг. и уходом в монгольские лесостепи части иркутских и забайкальских казаков — как русских, так и бурят. Их закреплению в Северной и Восточной Монголии в первой половине 1920-х гг. способствовало то, что обживать и хозяйственно осваивать эти места они начали еще в XIX – начале XX вв.²³ Большинство казаков 1-го и 2-го Верхнеудинских полков Забайкальского казачьего войска в 1912–1915 гг. проходило действительную службу в Западной и Центральной Монголии. Эти же воинские части несли конвойную службу в Урге, Кобдо, Улясутае, Маймачене²⁴. Находясь в постоянных разъездах в составе топографических и рекогносцировочных партий, они в деталях узнавали страну. Именно из-за них до недавнего времени всех местнорусских, независимо от мест выхода, в Сибири называли «семеновцами», противопоставляя их, таким образом, «полноценным» советским гражданам, работавшим в Монгольской Народной Республике по контрактам.

Вторая волна переселенцев, также преимущественно из Восточной Сибири, выплеснулась в Северную Монголию во второй половине 1920-х гг. Связано это было с деятельностью советско-монгольских золотодобывающих концессий, развернувшихся в бассейне р. Иро и нуждавшихся в пришлой рабочей силе. Еще в предреволюционные годы на сезонные работы, с весны до осени, на прииски Северной Монголии нанималось от 1 до 2 тыс. жителей Кяхты и пограничной полосы Забайкалья. Это составляло около четверти всех приисковых рабочих. Основной контингент старателей состоял из китайцев. На ряде приисков, по свидетельству очевидцев, преобладали казаки из станиц Западного Забайкалья²⁵. В советское время стал практиковаться круглогодичный наем на старательские работы. Приисковые рабочие, вывезшие свои семьи из Сибири, положили начало многим деревушкам и выселкам в этой части Монголии. Повседневный быт здесь мало чем отличался от такового в деревнях русских старожилов Восточной Сибири. Да и сами селения, подворья, избы ставились на сибирский манер. Данное переселение шло не без содействия советских властей, стремившихся через такого рода миграции теснее привязать Северную Монголию к Бурят-Монгольской АССР.

Насильственная коллективизация в Сибири в начале 1930-х гг. и последовавший за ней голод породили третью волну мигрантов — беженцев из СССР. Они имели различную этноконфессиональную принадлежность: это и русские старожилы Сибири, и старообрядцы из «семейских» Забайкалья, казаки из русских и бурят, собственно буряты, а также эвенки. Оседание этих мигрантов шло в Северной и Центральной Монголии, в городах Алтан-Булак и Улан-Батор. С Алтая в Западную Монголию и в Восточный Туркестан (ныне Синьцзян-Уйгурский автономный район Китая) переселились кержаки — русские старообрядцы.

В 1934 г. советско-монгольская граница была закрыта. Однако все три волны переселенцев из России сохранили семейно-родственные связи с местами выхода в Восточной Сибири. Естественно, что местнорусские в Монголии жили под прессом коммунистической идеологии и в русских школах получали атеистическое воспитание. Остатки православного мировосприятия сохранились лишь в

семейном быту. По свидетельству очевидцев, в последний раз требы отправлялись в православном храме Св. Троицы в Улан-Баторе в 1928 г. Однако Пасха, Троица, Рождество Христово, Масляная (Сырная) неделя, Вербное Воскресенье, Родительские дни, Рождество и Покров Пресвятой Богородицы, Николины дни — все это отмечается до сих пор в качестве домашних праздников. Не единичны случаи, когда местнорусские, имеющие возможность выезжать в Россию, принимают там Таинство Святого Крещения сами и крестят своих детей, заочно отпевают усопших родственников. Повсеместно в квартирах можно встретить иконы, преимущественно Казанской иконы Божьей Матери и Святителя Николая, архиепископа Мир Ликийских чудотворца. В то же время, местнорусские, особенно женщины, несвободны от проявлений религиозного синкретизма. Считается нормой, в случае болезни, посетить буддийский монастырь и проконсультироваться на этот предмет у ламы. В 1990-е гг., под воздействием российских средств массовой информации, распространились гадания, ворожба, экстрасенсорика.

В силу явной полиэтничности местнорусских, в восприятии многих бурят и потомков от смешанных браков Русская Православная Церковь окормляет лишь русских, то есть является «церковью этнических русских». Понимание того, что, по сути, это Российская Православная Церковь, объединяющая православных людей независимо от их национальной принадлежности и проживающих в России, СНГ, Балтии — еще не укоренено.

В местнорусской общине Улан-Батора заметно доминирование женщин. Как правило, это бурятки, якутки, калмычки, алтайки, казашки, русские, вышедшие замуж в СССР в 1950–1990-х гг. Родившись в СССР и получив образование в русской школе, техникуме, вузе, они проявляют себя в Монголии носительницами культурной российской модели. Эта модель, в свою очередь, одной из своих составляющих имеет православный стереотип поведения и ассоциируется здесь, в Центральной Азии, с европейской поведенческой моделью, которой сейчас в монгольском обществе модно следовать²⁶.

Отчасти этим объясняется активное участие женщин, в большинстве своем не являющихся «этническими русскими» и ещё православно не воцерковленных, во всех мероприятиях, проводившихся Православной миссией в Улан-Баторе в 1996–1997 гг.

В аналогичной ситуации находятся и потомки от смешанных русско-китайских браков, первые из которых стали заключаться в 1920–1930-х гг. Тогда часть женщин — беженок из России — выходила замуж за китайцев, работавших на золотых приисках и проживавших в монгольских городах. После политических репрессий в Монголии в конце 1930-х гг., проводившихся Восточно-Сибирским управлением НКВД, и убыли мужского населения на фронтах Великой Отечественной войны у местнорусских наметился демографический дисбаланс — значительное число девушек и женщин брачного возраста осталось без брачных партнеров из своего этнокультурного социума. При заключении иноэтнических браков в то время предпочтение отдавалось китайцам, которые, в отличие от монголов-кочевников, обзаведясь семьей, оседали на земле и вели более привычный для русских женщин крестьянский образ жизни. Охлаждение отношений с Китаем в 1960-х гг. привело к массовой депортации китайцев из Монголии. Дети от смешанных браков, получив образование в русских школах, остались в стране. Они имеют четко сформированный русский менталитет и являются частью

своеобразной этнокультурной общности Монголии — местнорусскими. Обычно в таких браках дети наследовали фамилию матери²⁷. Как уже отмечалось выше, местнорусские никогда не теряли культурных, языковых, семейно-бытовых контактов с местами выхода из Сибири. Большинство лиц старшего возраста обучались в русских школах, куда преподаватели направлялись из СССР.

Последние 50 лет все без исключения дети местнорусских проходят через русскую школу, где обучаются дети российских специалистов — сотрудников дипкорпуса, работников торгпредств.

Основное поле деятельности местнорусских в Монголии: работа на железной дороге, в автохозяйствах, геологических партиях, школах, вузах, госпиталях и больницах, во вспомогательных подразделениях промышленных предприятий. Как правило, имея достаточный образовательный ценз, зная монгольский язык, они занимают престижные среднетехнические должности. Из них сложился своеобразный класс «синих воротничков». В силу этого, местнорусские занимают достойное место в монгольском обществе. По сути, до охлаждения советско-монгольских отношений в 1990–1991 гг. они были своеобразным буфером между миром простых монголов и многочисленными советскими организациями, учреждениями, действовавшими в МНР. Советские учреждения, несмотря на дискриминационный ярлык «семеновцы», охотно прибегали к услугам местнорусских, знающих язык и обычаи монголов, местные условия жизни и отлично ориентирующихся в поездках по стране.

В сегодняшней Монголии, после нескольких лет отчуждения, происходит перелом общественного мнения в пользу сближения с Россией. В общеобразовательных школах, согласно новой программе, русский язык опять, наряду с английским, введен в список обязательных предметов. По новому положению на вступительных экзаменах в вузы с 1996 г. в качестве иностранных языков принимаются русский и английский.

С началом демократических реформ в 1990 г., одним из первых появился «Закон Монголии об отношениях государства и церкви». Закон, либеральный по своей сути, исходя из исторических традиций в культуре монгольского народа и его цивилизации, признал позиции буддизма в стране преобладающими²⁸. При этом, государство оставило за собой право регулировать число лам — священнослужителей в дацанах и контролировать возведение новых храмов — дуганов и дацанов²⁹. В то же время, церкви запрещена любая политическая деятельность. Запрещено использовать ее авторитет в интересах политических партий, организаций и должностных лиц³⁰. При отправлении богослужений церковь может пользоваться памятниками истории и культуры, хранящимися в музеях и библиотеках³¹. Наряду с буддистами, Закон оговаривает особые права мусульман и шаманистов на ведение проповедей, обучение и пропаганду своего вероучения вне стен храмов³². Буддисты и мусульмане Монголии имеют собственные руководящие центры, представляющие интересы данных конфессий во взаимоотношениях с государством.

Несмотря на столь либеральный закон и благожелательное отношение со стороны государства, у буддистов имеются серьезные проблемы. По общему признанию, ламаизм сейчас недоступен большинству населения страны. Богослужения идут на непонятном для монголов тибетском языке. Те же из них, что были переведены на монгольский в XVI–XIX вв., написаны старомонголь-

ским (уйгурским) письмом, которое также незнакомо подавляющей части монголов. В сложившейся ситуации важен и такой фактор, как смена ценностных ориентиров у монгольской молодежи: с Востока на Запад. Ныне госчиновники, академическая интеллигенция с сожалением констатируют: переход к рыночной экономике в 1990–1993 гг. начался с того, что монгольское правительство открыло страну для Запада в надежде, что их инвестиции с успехом заменят прежние российские. Все советское, русское было в одночасье предано поруганию, стало ненужным. Вывод частей Забайкальского военного округа сопровождался антироссийской кампанией. Но, вместо обильных инвестиций, с Запада развернулась духовная экспансия в лице миссионеров и проповедников, преимущественно постпротестантских деноминаций. При этом, все они используют и весьма веротерпимый, лояльный Закон о Церкви, и обостренное желание молодежи изучать иностранные языки³³. Правительственная газета «Засгийн газрын мэдээ» от 30 марта 1996 г. в статье «Тайно функционирует около 30 церквей» отмечает, что «...имеет место такое явление, когда из-за рубежа по контракту по государственной, частной линии приезжают преподаватели иностранных языков и после нескольких дней занятий начинают проповедовать христианство». Эксплуатируются экономические трудности страны — практикуется заманивание людей на проповеди путем раздачи гуманитарной помощи, а то и просто платой в 3–5 долларов США за разовое посещение собраний.

Большинство миссий и сект, обосновавшихся в Улан-Баторе, уже имеет опыт работы в России и, пользуясь прорехами российского и монгольского законодательства о свободе совести, действуют из российских городов: Москвы, Новосибирска, Красноярска, Иркутска, Улан-Удэ, Хабаровска. Так, иеговистский функционер из Красноярска, женившись на монголке и став местнорусским, каждое воскресенье ведет свои проповеди, привлекая и монгольских граждан.

Конфессиональная экспансия в Монголию постпротестантских миссионеров из России, США, Южной Кореи, Германии, Индии не прошла бесследно и для улан-баторской общины местнорусских. Большинство из ее состава на день сегодняшний не являются членами возрожденной православной общины Улан-Батора. Некоторые ее участники оказались втянутыми в секты. Итак, на территориях Бурятии и Монголии действуют одни и те же инославные миссии, проповедники, секты. Данное положение актуализирует историко-культурные исследования западной миссиологии в трансасиатском контексте.

Примечания

- 1 Христианство: Словарь / Под общ. ред. Л. Н. Митрохина и др. М., 1994. С. 280.
- 2 Там же. С. 280–282.
- 3 Там же. С. 281.
- 4 Там же.
- 5 Там же.
- 6 Там же. С. 282.
- 7 *Глаголев В. С.* Характер и подвиг Святителя // *Иннокентьевские чтения*. Чита, 1998. С. 34.
- 8 *Трофимчук Н. А., Свищев М. П.* Экспансия. М., 2000; *Кривельская Н. В.* Религиозная среда обитания: оценка угроз и поиск мер защиты. М., 1998.
- 9 *Этно-лингвистический атлас Монгольской Народной Республики*. Т. 1, 2. Улан-Батор, 1979. Табл. 43.
- 10 *Манжигеев И. А.* Бурятские шаманистические и дошаманистические термины. М., 1978. С. 104.

- 11 Этно-лингвистический атлас... Табл. 44.
- 12 *Майский И.* Современная Монголия. Иркутск, 1921. С. 85–93.
- 13 *Шастин Н.* Возникновение и устройство православного храма при Русском Императорском Консульстве в Урге и торжество его освящения // Прибавление к Иркутским Епархиальным ведомостям. 1895. Июль. № 13. С. 325.
- 14 *Никольский И.* Записки о поездке русского священника в Монголию в 1864 г. // Труды православных Миссий в Восточной Сибири. Иркутск, 1883. Т. 1. С. 159–172.
- 15 *Шастин Н.* Указ. соч. С. 325–333.
- 16 ГАИО. Ф. 293. Оп. 1. Д. 723. Л. 1–28.
- 17 *Арзуманов И., Бычков О.* Православная Церковь в Монголии. История и современность // Миссионерское обозрение (Белгород). 1998. № 1 (27). С. 7–10.
- 18 Информация предоставлена В. А. Дунаевым, в 1990-х гг. являвшимся председателем улан-баторской общины местнорусских.
- 19 50 лет Монгольской Народной Республике: статистический сборник. Улан-Батор, 1971. С. 51.
- 20 *Ральдин Х. Ц.* Этнический состав современного населения Монгольской Народной Республики // Проблемы этнографии и этнической истории народов Азии. М., 1968. С. 14.
- 21 *Майский И.* Указ. соч. С. 88; *Бурдуков А. В.* В старой и новой Монголии. М., 1969. С. 162–193.
- 22 *Даревская Е. М.* Сибирь и Монголия. Очерки Русско-монгольских связей в конце XIX — начале XX веков. Иркутск, 1994. С. 273.
- 23 *Майский И.* Указ. соч. С. 85–93; *Райский Д.* Сношения забайкальских крестьян и казаков с Монголией и Маньчжурией // Русский Вестник. 1901. № 8. С. 516–596; *Даревская Е. М.* Указ. соч. С. 314
- 24 *Даревская Е. М.* Указ. соч. С. 61–83.
- 25 Там же. С. 61–83.
- 26 *Арзуманов И., Бычков О.* Зарегистрирована Православная община в Монголии // Миссионерское обозрение (Белгород). 1997. № 1 (15). С. 19–20.
- 27 Информация предоставлена В. А. Дунаевым.
- 28 Закон Монголии о взаимоотношениях государства и церкви // Правительственная газета «Засгийн газрын мэдээ» (Улан-Батор). 1996. 30 марта. С. 3–10. Гл. 2. Ст. 4. П. 2.
- 29 Там же. Гл. 2. Ст. 4. П. 8.
- 30 Там же. Гл. 2. Ст. 4. П. 6, 7.
- 31 Там же. Гл. 3. Ст. 11. П. 3.
- 32 Там же.
- 33 Правительственная газета «Засгийн газрын мэдээ» (Улан-Батор). 1996. 30 марта. С. 1.