

Светлана Рыжакова

«И многие души пробудились»: о роли гернгутерского движения в латышской этнической истории и культуре¹

Представьте себе весы с двумя громадными и неподвижными чашками. На одной, высоко поднявшейся кверху, нагромождены: покорность, безответность, безгласность, безмыслие, нужда, суеверия, невежество, голод, плотский и духовный — предметы все легкие, а на другой, опустившейся до земли, даже от тяжести ушедшей в землю, красуется Лифляндский рай... и чего в нем нет? Каких драгоценностей? Есть и германские, рыцарские, польские, шведские, русские, и все старинные, испытанные и прочные. Как полна эта чаша и обильна!.. это все свое, завоеванное, купленное, выпрошенное, отнятое и отбитое: сила, свобода, своевластие, законность без закона, правда без правды...

Но по какому-то мановению свыше, эти весы зашевелились... Как бы то ни было, латыш проснулся, расслабленный зашевелился, юродивому откуда-то дался голос, он заговорил разумной, грозной речью, и все лифляндское духовенство как будто сдвинулось со своего пьедестала...

Ю. Самарин «Заметки православного латыша
Индрика Страумите»²

Светлана Игоревна Рыжакова

Институт этнологии
и антропологии РАН,
Москва
lana@mega.ru

В истории многих народов мира XIX и начало XX в. стали периодом *национально-культурного возрождения* — массового всплеска интереса к своей истории и культуре, новой постановки вопроса «кто мы?», возвращения в повседневный быт «почти забытых» артефактов и повышения их ценности до национально значимых символов.

¹ Благодарю Г. Страубе за консультацию и предоставленные материалы, руководителя Миссии Братской общины Латвии Гундарса Цейпе за интервью и помощь в ходе полевой работы; искренняя признательность Райтису Зариньшу, хозяину усадьбы «Зарини», за гостеприимство, рассказы и всестороннюю помощь. Благодарю пастора ев.-лют. церкви в Вецпиебалге Иво Павловича, директора музея «Кална Кайбени» Гинтса Скутанса, хозяйку усадьбы «Риньги» Инту Леймане, помогавших мне в ходе исследования истории гернгутерского движения в Латвии.

² [Самарин 1868 II: 48–49].

Хорошо известна связь периодов такого возрождения с глобальными переменами в экономике и политике, а также с необходимостью значительных преобразований в устройстве общественных институтов. По сути дела, речь идет о периодах актуализации исторической и культурной памяти (см. подробнее: [Ассман 2004]), в ходе которых шло активное (пере)-создание структур этнических культур с использованием традиционных элементов и инноваций (см. уже ставшие классическими труды по формированию наций и истории национально-культурных движений: [Tilly 1975; Szücs 1981; Armstrong 1982; Anderson 1983; Gellner 1983; Smith 1983; Hroch 1985; Хобсбаум 1998; Hobsbawm, Ranger 2000]).

Наряду с формированием нации как новой и для периода с конца XVIII до начала XX в. наиболее глобальной социальной формы шло — в некоторых случаях в унисон, в других в диссонанс с представлением о «нации» — оформление понятия «этнического».

Можно предположить, что актуализирующаяся в это время «этническая культура» становилась своего рода заменой массово исчезающим формам культуры (институтам, культурным кодам, аспектам мировоззрения), обозначаемым в целом как «традиция». Этническая культура повсюду формировалась, обозначала свои границы как структура, объединяющая преобразованные элементы «низкой», крестьянской или племенной, местной, повседневной, простонародной, по большей части нерелефлексированной, высоко вариативной традиционной культуры. Основной задачей возрождающейся, а во многом заново создаваемой (и впоследствии не раз пересоздаваемой) этнической культуры было сохранение элементов исчезающего прошлого, которые становилось жаль потерять.

Каким образом в конкретных случаях осуществлялся этот переход, «этнизация» локальных, профессиональных, конфессиональных, языковых и прочих культурных черт? Ответ на этот вопрос можно получить, критически исследовав, в частности, некоторые этнокультурные процессы периода латышского национально-культурного возрождения, «пробуждения» — *атмоды*.

В латышской этнической истории обычно выделяются три периода *атмоды* [Blanks 1921; Deglavs 1893]. Первый из них традиционно относят к 1850–1860 гг. и связывают с движением «младолатышей»¹, второй — к периоду первой Латвийской республики 1920–1930 гг. [Šilde 1992], третий («Песенная револю-

¹ Ставшее нарицательным и собирательным пренебрежительное прозвище, данное Юрису Алуану немецким пастором, со значением «мятежник, бунтарь», см.: [Birkerts 1927; Alunāns 1910].

ция»), завершившийся восстановлением государственной независимости Латвии [Levits 2003], к концу 1980-х — началу 1990-х гг.¹ Все эти периоды «пробуждения», конечно, были тесно связаны с общеевропейскими и даже общемировыми тенденциями².

Однако множественность периодов «пробуждения» в латышской этнической истории за последние полтора века ставит вопрос: в чем же их сходства и различия? Может ли быть три периода одинакового в принципе «пробуждения» в этнической культуре одного народа, осознающего свою преемственность? И в чем заключается сущность самого «пробуждения», т.е. — *кто именно и к чему*, собственно говоря, «пробуждался»?

К середине XIX в. земли современной Латвии находились в составе трех административных единиц Российской империи — двух из трех губерний Остзейского края, Лифляндской и Курляндской, а также в части Витебской губернии. Этническое единство латышей предопределялось, прежде всего и, возможно, почти исключительно, двумя факторами — *языком* и преимущественной *принадлежностью к крестьянскому сословию* (что в этот период истории объединяло латышей с эстонцами и литовцами).

Сельские постройки, костюм, пища, традиции убранства интерьера, а также музыкальный и песенный фольклор, хотя и имели некоторые общелатышские элементы (прежде всего, латышские народные песни) и черты, но, довольно сильно различаясь локально, еще не были «национализированы», определены как общелатышские. В религиозном отношении латыши принадлежали в основном к двум евангелическим лютеранским церквям (Курляндии и Лифляндии), римско-католической церкви (латыши Витебской губернии — позднее Латгале и Аугшземе, а также небольшая локальная группа *суйтов* Курземе, см.: [Kursīte 2005]) и в небольшом количестве — русской православной церкви (латыши, принявшие православие в результате так называемой конверсии, начавшейся в 1840-е гг.³).

Этническое объединение латышей начинается в середине XIX в. Важным этнообъединяющим фактором стала деятель-

¹ См. также: [История Латвии 2005: 411–464] (глава «Восстановление Латвийской Республики и укрепление ее независимости (1991–2004)»).

² Во второй половине XIX — начале XX в., в частности, с модой на этнографию и фольклор, а также с распадом крупных колониальных держав и формированием национальных государств; в 1980-х — начале 1990-х гг., с распадом Советского Союза и новым государственным строительством получивших политическую и экономическую независимость республик.

³ См.: «Заметки православного латыша Индрика Страумите» [Самарин 1868 II: 40], а также [Zeiferts 1993: 258–265].

ность латышского студенческого кружка при Тартуском университете, начатая в 1855 г. и объединившая людей, многие из которых — государственный чиновник Кришьянис Валдемарс [Matiss 1892; Zeiferts 1929], поэт и литератор Юрис Алунанс [Alunāns 1910; Kļautiņš 1912; Alunāns 1914], фольклористы, собиратели и издатели латышских народных песен Кришьянис Баронс, Фрицис Трейланд-Бривземниекс и другие — впоследствии сыграли огромную роль в становлении латышской культуры и именуется теперь «отцами нации».

В середине XIX в. у многих народов Европы появляются периодические издания на своих языках; в 1850–60-е гг. начинают регулярно издаваться газеты на латышском языке — с 1856 г. “Mājas viesis” («Домашний гость») Ансиса Лейтанса, с 1862 г. “Peterburgas avīzes” («Петербургская газета») Кришьяниса Валдемара и Кришьяниса Баронса [Zeiferts 1993: 248–335]; в 1868 г. основывается Рижское Латышское общество; во многих городках и на селе создаются хоры, начинается активный сбор народных песен и мелодий. В 1864 г. в местечке Дикли, недалеко от города Валмиеры, проходит первый, еще местного значения, праздник песни, объединивший около 1000 человек — в основном, латышских крестьян Лифляндии; в 1873 г. это начинание выросло в первый всеобщий Праздник Песни в Риге, в котором участвовали также народные хоры из Курляндии¹.

Все это создало некоторые условия и форму для последующего национально-культурного, а затем и государственного объединения латышей, проживающих в соседних, но административно, политически, а во многом и культурно разделенных губерниях Остзейского края — Лифляндской и Курляндской, а позднее также и в некоторых уездах Витебской.

Что объединяло если не всех, то многих латышей, за исключением общего языкового пространства и социального статуса? Латышская этническая культура во второй половине XIX в. начала проявляться в развитии *хоровой культуры*, в частности в форме Праздников Песни; в развитии *народного образования*, в том числе посредством работы учительских семинаров; *обустройстве крестьянского хозяйства*, в улучшении и своеобразной *эстетизации* домашнего быта латышских крестьян.

При изучении процессов возрождения латышской этнической культуры (а во многом — создания как структуры с использованием элементов различного происхождения) становится очевидно, что каждый из элементов этой формирующейся структуры имеет свою предысторию, самостоятельные корни.

¹ См. подробнее о роли музыки в формировании этнической культуры латышей: [Klotiņš 2002: 107–130].

* * *

Латышское национальное пробуждение 1850–1870-х гг. было отчетливо секулярным (хотя сама идея «нации» формировалась тут, как и во многих других странах, не без религиозного основания; Денис Ханов отмечает квази-религиозные черты латышской нации — и религиозная терминология «пробуждения», и гердеровское представление *Volksgeist* здесь не случайны — притом что Праздник Песни может быть условно обозначен как «литургия» латышской нации, объединяющая всех ее членов [Hanovs 2003: 139]). Наиболее ярким примером связи религиозного и национального стало немногочисленное и довольно маргинальное движение *диевтуриба* — своего рода неоязыческое течение, создавшее свое мировоззрение, тексты, предложившее своеобразную интерпретацию фольклорного и этнографического материала, выработавшее некоторые оригинальные обряды [Рыжакова 1999].

Тем не менее, одним из этих важнейших «корней», или предпосылок этнического «пробуждения» латышей в середине XIX в. было именно религиозное и отнюдь не (нео)языческое, а евангелическое протестантское *гернгутерское движение «братских общин»*, начавшееся в Лифляндии в 1730-е гг. (и вскорости в Эстляндии, где достигло не меньших размахов) и, несмотря на запрет деятельности в 1743–1817 гг., развивавшееся здесь на протяжении всего XVIII в. Оно возродилось в первой половине XIX в. и в различных формах, то с большей, то с меньшей активностью, существовало вплоть до ликвидации советской властью в 1948 г.

Во второй половине 1990-х гг. созрели предпосылки для нового возрождения этого движения, хотя теперь в пределах одной немногочисленной и во многом дисперсной общины: принадлежащие к ней люди живут в Риге и других городах Латвии (впрочем, с развитием современного транспорта, на расстоянии не более двух-трех часов езды друг от друга), кстати говоря, имеющих гернгутерское историческое наследие — в частности, Рауна и Страупе.

Историк религии С. Круминя-Конькова в исследовании истории христианства в Латвии подчеркивает, что именно гернгутерское движение стало той силой, которая начала в эти годы формировать собственно *латышское христианство* [Krūmiņa 1995: 97–109]. Гернгутеры внесли новый эмоциональный строй в духовную жизнь Остзейского края, который затронул не только высшие, элитарные слои общества, но и широкие массы крестьянства. В рамках движения пиетизма осуществлялся «перевод» библейской традиции и христианства в целом на язык, понятный латышам XVIII в.

С другой стороны, историк Гвидо Страубе, автор фундаментального исследования истории гернгутеров Латвии «Хроника Братской общины Латвии» [Straube 2000a; см. также: Straube 2000b], литературный критик, писатель и публицист Янис Креслиньш [Krešlīņš 2005b: 367–378] и некоторые другие исследователи полагают, что именно гернгутерское движение было *первым национальным пробуждением латышей*. Оценивая историческую заслугу этого движения, в статье «Первое пробуждение» Г. Страубе пишет: «Именно гернгутеры были теми, кто в короткое время породил то, без чего не состоялась ни одна эпоха атмоды — национальную интеллигенцию, и они — те, кто преобразил латыша (первоначально — лифляндского крестьянина, видземца) из вечной пассивной жертвы в адекватную часть общества» [Straube 2005: 16–17].

Эту точку зрения, согласно которой именно деятельность гернгутеров Лифляндии была первым «национально-культурным пробуждением» латышей, поддерживают и некоторые другие исследователи — историки, культурологи, литературоведы. Им противостоят те, кто считает «братские общины» только одной из предпосылок «национального пробуждения», причем ограниченной по меньшей мере в двух аспектах: *конфессиональном* — речь идет о движении внутри протестантизма, и *локальном* — оно охватило только Лифляндию, так как Братская община, возникшая в Курляндии в 1891 г., часто рассматривается историками церкви как совершенно особая организация, имевшая мало контактов с гернгутерами Лифляндии и в значительной мере развившаяся под влиянием анабаптизма. Однако и они признают колоссальную историческую и культурную роль гернгутеров, все еще мало понятую и оцененную в официальной историографии и общественном мнении Латвии. Для того чтобы понять место и роль гернгутерских общин в латышской истории и культуре, обратимся сначала к истории их формирования и историческому контексту появления в Остзейском крае.

Начатая в Германии реформация быстро достигла земель современных Латвии и Эстонии, но в 1558–1583 гг., после победы Польши в Ливонской войне, начались процессы контрреформации, усиления католичества, особенно активно — на территории Латгалии. Курземско-Земгальское герцогство, как вассал Польско-Литовского государства, демонстрировало благоприятствование католичеству, хотя с 1561 г. благодаря личному участию Готхарда Кетлера тут доминировала лютеранская церковь. После польско-шведской войны 1600–1629 гг. земли современной Латвии были поделены между этими государствами: Рига и земли Видземе попали под власть Швеции, католическая Латгале вошла в состав Польши, чье существенное

влияние испытывало также и лютеранское Курземско-Земгальское герцогство, формально сохранившее самостоятельность.

В 1721 г. Ливонские земли в результате Северной войны вошли в состав Российской империи, которая по 19 параграфу Ништадтского мира признавала религиозное самоопределение новоприобретенных Остзейских провинций. В 1772 г., после раздела Польши, к России отошли земли Латгалю, а в 1795 г. — также и Курземского герцогства. В Латгалю доминировала католическая церковь, в Лифляндии и Курляндии — две евангелические лютеранские церкви.

Католичество, лютеранство и православие находились в весьма сложных взаимоотношениях друг с другом на территории Остзейского края, что отразилось на таких важнейших событиях религиозной жизни XVIII—XIX вв. как формирование гернгутерских «братских общин», преобразование церковного законодательства в 1832 г.¹ и так называемое движение конверсии — переход латышей в православие в 1840-е гг. с последовавшей политикой русификации. Среди всех этих тенденций гернгутерство оказалось наименее политизированным, наиболее глубоко воспринятым в широких общественных массах, значительно повлиявшим на дальнейшее развитие латышской этнической и даже отчасти национальной культуры.

Предыстоки гернгутерских общин лежат в религиозном движении *моравских (богемских) братьев* Чехии XV в. Деятельность Яна Гуса (ок. 1369—1415), отраженная в его знаменитом труде “Sola Scriptura”, привела, с одной стороны, к образованию в 1457 г. в Богемии, Кунвалде независимой евангелической церкви “Frates Legis Christi”, позднее “Unites Fratrum”, а с другой — к оформлению движения за национальную независимость чехов [Michel 1987].

Важнейшим результатом движения моравских братьев были интенсификация и углубление религиозной жизни верующих мирян. Это выразилось, прежде всего, в установках на массовое чтение Библии на родном языке, стремлении к ее толкованию и реализации библейских идей в повседневной жизни всеми членами общины; в изменении отношения к церковным воскресным проповедям, которые становятся более практическими, при особом интересе к нагорной проповеди Иисуса. В общинах моравских братьев складываются тесные связи

¹ Упрочение созданного в 1819 г. высшего управляющего органа всех лютеранских общин Российской империи — Генеральной Консistorии, административно подчиненной Министерству внутренних дел, а юридически Сенату; то есть лютеранская церковь Остзейских губерний потеряла свою независимость [LVVA. 233 f. 4 apr. 44 lpp.].

между прихожанами, которые начинают реализовываться во всех сферах жизни и несут на себе отпечаток складывающейся конфессиональной культуры. Значительную роль в ней играла дидактика; примечательно, что последний епископ церкви моравских братьев Ян Амос Коменский (1592–1670) стал основателем современной педагогической системы унифицированного школьного образования [Hanisch 1991].

Преследовавшиеся католической церковью моравские братья в конце XVI — XVII в. расселялись по разным странам Европы; особенно интенсивным это стало после 1627 г., когда в Чехии деятельность общины была запрещена.

В XVIII в. идеи моравских братьев были возрождены в рамках *пиетизма*, что выразилось в появлении новых движений и организаций, начавших активную миссионерскую деятельность не только в странах Европы, но и в Африке, Азии и Америке.

Пиетизм, буквально «благочестие», — «периодически возобновляемая в истории западного христианства тенденция, когда на передний план выдвигается повседневная жизнь христианина и уделяется меньше внимания формальным теологическим конструкциям и церковной организации» [Пиетизм 2003: 856]. В рамках пиетизма проходит реформа в организации общин, большое внимание уделяется идее личного одухотворения, эмоциональному подъему, перфекционизму, массовой повседневной практике. Немецкий пиетизм вырос в XVII в. в рамках реформы лютеранской церкви и отличался стремлением упростить ее и приблизить к народу, а с другой стороны — резко повысить уровень массового образования прихожан. Еще одним важным элементом пиетизма стало представление о необходимости личного эмоционального пробуждения верующих, что противопоставлялось рационализму и интеллектуализму официальной лютеранской церкви; подчеркивалась личная и постоянная связь человека с Богом [Theile 2000].

Основателем пиетизма считают Филиппа Якоба Шпенера (1635–1705), служившего начиная с 1666 г. старшим пастором во Франкфурте-на-Майне. Он вел обширную переписку на духовные темы, большое внимание уделял реформам повседневной церковной практики; в проповеди, произнесенной в 1669 г., он говорил о том, что миряне могут собираться вместе и, «оставив стаканы, карты и кости», поддерживать друг друга в христианской вере. Шпенер организовал *collegia pietatis* («собрание благочестивых»), кружки мирян, собиравшихся по средам и воскресеньям для молитвы, обсуждения проповедей и размышлений, как их можно связать с практической повседневной жизнью. В работе “Pia Desideria” («Благочестивые по-

мыслы», 1675 г.) Шпенер проанализировал причины духовного упадка в лютеранской церкви и предложил шесть основных направлений для реформы; по сути, это и стало кратким изложением программы пиетизма. Среди прочего, это был призыв чаще и глубже читать Библию и вникать в ее духовный смысл, возрождать «духовное священство» — священство всех верующих, воплощать христианство в повседневной практике, воспитывать пасторов в духе набожности и благородства, изменить манеру проповедей. Тем не менее, Шпенер не призывал к разрыву с официальной церковью.

Соратник и преемник Шпенера Август Герман Франке (1663–1727), возглавивший университет в Галле и руководивший там школой для мальчиков¹, сделал этот город центром пиетизма (здесь впоследствии учились многие балтийские немцы).

Объединение движения моравских братьев в рамках пиетизма произошло в 1720-х гг. в Саксонии. Граф Людвиг Николай фон Цинцендорф (1700–1760), который «в сердце своем был апостолом Лютера», недалеко от имения своей бабушки в Бертельсдорфе Оберлаулице основал христианский лагерь, получивший название *Herrnhut* (*Геррнхут*, «убежище (защита) Господа»). Это место в 1722 г. стало пристанищем трех беженцев из Моравии, братьев (наиболее известным из них стал Христиан Давид), которые получают позволение графа построить тут лагерь. В 1727 г. сам граф, прибыв из Дрездена, проникается их идеями и возглавляет общину [Meuer 2000].

В созданном вскоре статуте организации было положение о том, что задачей братьев и сестер является настоящее распространение истинного христианства между теми людьми, кто его фактически не знает или из-за различных обстоятельств не может исповедовать в полноте. 12 мая 1727 г. братство принимает внутренние и внешние уставы, определяя свое место внутри лютеранства.

Конфессиональное отделение гернгутеров от лютеранской церкви произошло уже после смерти Цинцендорфа, в 1770-х гг., когда был разработан особый принцип братства — *idea fidei fratrum* (1779), но, тем не менее, сохранялась верность Аугсбургскому вероисповеданию. Провозглашалось, что руководит общиной сам Иисус Христос, которого замещает епископ. Фактическая повседневная религиозная жизнь протекает внутри конкретной общины, которая интегрирует своих членов; центрами общин становятся молельные дома.

В дальнейшем отношения с официальными христианскими конфессиями тех стран, где существовали гернгутерские об-

¹ Где обучался и будущий лидер гернгутерского движения Н.Л. фон Цинцендорф.

щины, складывались по-разному. В разных обстоятельствах они варьировали от полного слияния до отдаления, вплоть до открытой вражды. Тем не менее, формальная связь с лютеранской церковью сохранялась всегда.

Унаследовав основные идеи движения моравских братьев и пиетизма, основной акцент гернгутеры стали делать на личности человека и его непосредственной связи с Богом в образе Иисуса Христа. Предполагалось, что жизнь, личность и судьба каждого человека определяются исключительно его личными поступками и силой его чувств и переживаний. Кроме того, предполагалось, что люди нуждаются в моральной поддержке и сочувствии, в благотворительности, но это должно совершаться добровольно и искренне.

Религиозным идеалом гернгутеров становится духовно пробужденный человек, а среди психологических особенностей религиозной деятельности — подобно другим, возникавшим позднее протестантским сектам и движениям (баптисты, адвентисты, пятидесятники) — ярко проявляются экзальтация (пробужденное, горячее сердце, возвышенность при произнесении речей, состояние умиления), стремление к эмоциональному сближению с Христом и глубочайшее сожаление о грехах (формирование «культуры вины»).

На 1729–1743 гг. пришелся *период первого расцвета* гернгутерского движения в Лифляндии. В 1729 г. в Ригу прибыли первые миссионеры-гернгутеры — плотник Христиан Давид, один из будущих основателей местной общины, и ткачи И. Грасмнис и Т. Фидлер. Они поселились в городе и начали свою проповедь в немецкой ремесленнической среде. В первые годы число заинтересованных слушателей и последователей было крайне невелико.

Однако начало фактического распространения этого движения оказалось связано с личностью Магдалены Элизабеты фон Галларт (1683–1750), владелицы имения Валмирмуйжа. Фон Галларт предложила свои поместья в Валмиере и Страупе братьям-гернгутерам в качестве центра для развития миссионерской деятельности. Поддержал это движение и владелец соседнего имения Унгурмуйжи, ландрат, руководитель *лайев* (добровольных служителей церкви — мирян) лютеранской церкви, Финский генерал-губернатор Балтазар фон Кампенхаузен (1689–1758). Возможно, именно благодаря ему позднее, после царского запрета организации в результате противостояния с местной официальной лютеранской церковью, фактического и полного истребления этого движения в Лифляндии все же не последовало [Latvija 2000: 378].

В 1736 г. в Лифляндию приехал сам граф Л.Н. фон Цинцендорф. Он посетил Валмиеру, пообщался с фон Галларт; в результате было решено организовать учительские семинары с целью из самой же крестьянской среды готовить учителей для крестьянских детей. М.Э. фон Галларт покупает участок земли, названный Еракалнс — «Гора Агнца» (этот участок сейчас входит в территорию Валмиеры), где строит школу, которая начинает работу 23 августа 1738 г. Это оказалось первым заведением по подготовке учителей для крестьянских школ на территории Российской империи. До 1743 г. тут прошло обучение около 130 слушателей, разъехавшихся по всей Лифляндии и начавших преподавать в сельских школах.

Одновременно с работой семинара были начаты религиозная проповедь и организация общины. С 1737 г. сюда съезжаются братья из Саксонии (немцы и чехи, ремесленники); их задача — изучить латышский язык и трудиться вместе с крестьянами, чтобы познать характер этих людей и открыть их сердца для любви и милосердия Бога в Иисусе Христе. В число братьев и сестер общины принимают местных латышских крестьян. До 1743 г. в общину было принято несколько тысяч человек, которых стали называть «пробудителями». Начинают строиться модельные дома и проводиться собрания. С 1739 г. собираются отдельные собрания для латышей, где проповедь и пение проходят только на латышском языке. Гернгутизм постепенно становился самостоятельной религиозной организацией и духовной силой общества [Eckardt 1876: 243]. Вслед за Валмиерой, общины начали возникать в других местечках Лифляндии — Лиэпа, Страупе, Марснены, Рауна, Триката (см. также: [Svarāne 1991]).

Особым переломным моментом стал 1739 г., когда в праздник Пятидесятницы, по свидетельству очевидцев, очень многие его участники «пробудились» среди латышей. Не хватало места в помещении, и братья проповедовали под открытым небом. Пастор Зилманис свидетельствовал, что «огонь сошел с небес, и сердца людей загорелись, когда им говорили о кресте. Великое пробуждение! В короткое время Валмиера была преобразована» [Adamovičs 1963]. Исследователь истории гернгутеров в Латвии Гундарс Цейпе предполагает, что именно тогда впервые прозвучала мысль, что Иисус Христос — спаситель, пришедший также и латышам, а не только к немцам.

В период 1743–1817 гг. действовал запрет деятельности гернгутеров; это было время так называемого «*тихого хода*» (лтш. *kļūsais gājienis*) существования общин.

Вследствие противостояния официальной лютеранской церкви власти начинают действовать против гернгутеров. В 1743 г.

генерал-губернатор Лифляндии объявляет движение опасным, «подрывающим устои церкви и благосостояние общества»; учреждается особая комиссия пасторов и немецких помещиков для проверки деятельности гернгутерских общин. Власти предъявляют требование запретить движение, «чтобы церковные права не были ущемлены, вредные отчуждения и раскол были прекращены и чтобы других людей устрашить и отпугнуть от таких недозволенных начинаний» [Straube 2000: 92–95]. Начался период нелегальной, тайной деятельности [Straube 1995]. Немецкие миссионеры-гернгутеры были высланы из Российской империи, и руководство общин фактически перешло к крестьянам — латышам.

Движение стало действовать нелегально, втайне от светской власти и лютеранской церкви. Но во второй половине XVIII в., уже после 1754 г., их деятельность осуществлялась более активно и свободно. Стало очевидно, что общины существуют, и чтобы восстановить контроль над ними, правительство в 1763 г. отменяет наложенный запрет [Guntram 1974].

О. Гун в труде «Топографические сведения о Лифляндии» пишет: «Здесь множество крестьян, которые принадлежат к Братской Общине, и вообще, видно, что они более трудолюбивые и добродетельные, и поэтому более зажиточные, чем их соседи. После богослужения гернгутеры идут в моленные дома, в то время как прочие пьют в корчмах. Пастор не может своим общественным образованием достигнуть того, что обособившиеся домохозяин в своей гернгутерской семье» [LVVA. 6810 f. 1 apr. 15 l. 37 lpp.].

Гернгутерство очень серьезно изменило отношение в массе крестьян к христианству. Оно оказалось истинной народной реформацией, когда тысячи людей обратились к христианству сердцем и душой. Комиссии консистории констатируют в 1740-х гг. резкое улучшение среди латышей Лифляндии знания заповедей и Писания, умения их пояснить, причем особенно быстро это происходило среди женщин. Становится обычным делом молитва перед едой и после.

Община, прежде всего, стала важнейшей формой деятельности. Община («большое собрание») подразделялась у гернгутеров на несколько сословий («хоров») в зависимости от пола, возраста, семейного положения: вдовцы, женатые, холостые, молодежь, дети. Обычно собрание проводили четверо «батюшек», или «говорящих», в праздники — шесть–восемь. «Батюшки» подчинялись пресвитеру — «большому батюшке». Помимо общих собраний проводились различные назидательные проповеди, уроки священного писания, отдельные занятия по хорам. Устраивали и личные беседы с «батюшкой». Во время

молений подчеркивалось благочестие, любовь к Иисусу, пелись духовные песни.

В 1817 г. наступает *период второго расцвета* и упрочения движения, который в целом длился до середины XIX в.

В 1817 г. Александр I издает указ, разрешавший деятельность общин («Письмо о миловании гернгутеров»); становится очевидно, что существование общины уже неизбежно, и заметна ее положительная роль в улучшении материальной и бытовой жизни крестьян, укреплении морали и трудолюбия среди членов общин [LVVA. 233 f. 3 arg. 615 l. 65 lpp.]. Община оказывала большое влияние на административную и хозяйственную жизнь уездов Лифляндии. Поддерживал это движение граф К. Ливен, президент Санкт-Петербургской генеральной консистерии, куратор Тартуского университета.

В «Письме о миловании» 2 пункт разрешал обучение и духовную заботу о латышах и эстонцах, возможность строить моленные дома и посещать их в любое время кроме официальных служб в церквях [LVVA. 233 f. 3 arg. 615 l. 65–66 lpp.]. Это несколько размывало монополию лютеранской церкви; кроме того, в манифесте провозглашалось освобождение гернгутеров от рекрутской повинности. Но противники гернгутеров — генерал-губернатор маркиз Ф. Паулуччи, генерал-суперинтендант Карл Зонтаг — стали толковать манифест как обращенный только к немецким братьям, которых было в 1818 г. в Лифляндии 41 человек, а в Курляндии трое.

Статистическое исследование числа членов гернгутерских общин провел Гвидо Страубе [Straube 1988: 52–64]. К 1841 г. общее число членов общин в Лифляндии составляет 17 805 человек, хотя в собраниях всегда участвовало значительно большее количество людей, в том числе ожидающих и кандидатов; при этом полноценными членами общины были до 70 % крестьянского населения в уездах Пиебалги, Алуksне, Апукалнс, Рауны. К 1851 г. число членов увеличилось до 26 000 [LVVA. 237 f. 1 arg. 11b. l. 32 lpp.]. В число гернгутеров входили многие известные личности — одни из создателей хоровой культуры Латвии Янис Цимзе и Георг Нейкенс, писатели братья Рейнис и Матисс Каудзите, поэт Янис Ругенс.

В 1840-х гг. усиливается конверсия — переход латышей в православие, инспирированная центральной властью и нацеленная на ослабление роли лютеранской церкви в крае. Братские общины были, по-видимому, той силой, которая противостояла переходу латышей в православие [Latvija 2000: 386]. В тех уездах, где было много молельных домов и активнее работали общины, единицы или вовсе никто из латышей не переходил в православие [Balevics 1987: 7].

Тем не менее, примечателен один прецедент, а именно переход в православие около сотни членов Рижской гернгутерской общины во главе с Давидом Баллодом (Дависом Балодисом) в феврале 1845 г. (подробно он описан А. Гаврилыным [2007]). Из разъяснений, данных Балодисом полковнику Военного министерства К.Ф. Опочнину, следует, что в результате конфликта гернгутерской общины с немецкими пасторами Ширеном и Трейем, ограничивавшими частоту их собраний и вмешивавшимися во внутренние финансовые вопросы общины, гернгутеры подали прошение епископу Рижскому о позволении собраний для молитвы. «Просьбу сию епископ от них принял и дал латышские книжки православного богослужения, молитвы и катехизис, чтобы их посмотрели, как они понравятся. По прочтению оных он спросил их: не хотят ли принять русскую веру? Они отвечали, что если позволят иметь братские собрания для молитвы и по братским книгам, тогда они примут русскую веру <...> Они просили о церкви и Преосвященный хотел о постройке оной представить высшему начальству. Они также просили, чтобы позволено было поставить скамейки в русской церкви и звонить в колокола на оба края. После сего они остались тем довольны и перешли в русскую веру и присоединились охотно, без всякого принуждения и без всяких ожиданий за то каких-либо земных выгод — только ради молитвы» [РГИА. Ф. 821. Оп. 5. Д. 182; цит. по: Гаврилин 2007: 14–15]

В середине XIX в. становится очевидным негативное отношение властей к гернгутерам. Первые ограничения начинаются уже с 1834 г. (что стало следствием реформы лютеранской церкви 1832 г.): для строительства и открытия нового молельного дома требуется личное дозволение министра внутренних дел. Проповедовать теперь могли только прошедшие экзамен в консистории и имеющие теологическое образование пасторы (ординированные епископом из Гернгута). В 1839 г. особым указом ограничивается деятельность гернгутеров: свободные воскресные проповеди могли проходить только в восьми определенных местах, молельных домах поблизости от проживания немецких пресвитеров, состоявших в общине. Остальные — так называемые латышские «батюшки» (*tētiņi*) и «говорящие» (*teicēji*) — имели право только читать тексты, прошедшие цензуру, петь песни из официально разрешенных книг.

Начиная с середины XIX в. гернгутерское движение в Лифляндии постепенно идет на убыль. В 1852 г. Синод постановил, что Братская община должна полностью войти в состав лютеранской церкви или же прекратить работу; в 1857 г. Лифляндская консистория и губернатор издают запрет на принятие новых братьев.

В 1860 г. Консистерия отзывает статуты общества, общины передаются лютеранской церкви. Ощутимо меняется внутренний дух в общинах: внимание сосредотачивается на поведении братьев и сестер, обсуждается кодекс поведения, и фактически гернгутеры превращаются в секту с несколько отстраненным, если не агрессивным отношением к миру вокруг; число братьев сокращается до нескольких сотен. Правда, в 1860–70-е гг. вместе с баптизмом гернгутизм появляется в Курляндии (благодаря деятельности брата Микелиса Букалиса из Восточной Пруссии), где происходит его некоторый подъем. В 1891 г. в Лиепае создается Братская община Курляндии [Cilnis 1991].

В годы первой Латвийской Республики сначала наблюдалось формальное возрождение гернгутерского движения [Veinbergs 1930]. В 1922 г. были зарегистрированы статуты организации, получившей наименование Латвийская евангелическая Братская община, и произошла окончательная фиксация принципов веры [Tīcības apliecināšana 1924: 102–106]. В 1924 г. в Риге прошла общелатвийская конференция представителей гернгутеров, и возникло Общество содружеств евангелических братских общин Латвии, его возглавил Янис Малвесс. В 1920-е гг. установились связи с гернгутерами Германии. Однако в 1931 г. в руководстве Общества произошел раскол, и 1930-е гг. прошли в тяжелом кризисе. Значительного влияния на латвийское общество гернгутеры уже не оказывали. Примечательно, что они практически не участвовали в дискуссии о латтонизации религии¹, развернувшейся в начале 1920-х гг., хотя в ее центре лежали именно пиетические христианские идеи.

Важнейшим (и одним из немногих) историографом гернгутерского движения в Латвии и Эстонии был историк церкви и теолог Людвиг Адамович, издавший начиная с 1930-х гг. в Латвии, а с середины 1940-х гг. — в эмиграции несколько фундаментальных трудов: «Латышские братские общины в период крепостничества» (1932), «Исследования по истории латышских братских общин» (1934), «История церкви родины» (1947), «Церковь Видземе и латышский крестьянин в 1710–1740 гг.» (2-е издание — 1963 г.) [Adamovičs 1932; 1934; 1947; 1963]².

¹ Во время существования Латвийской Республики в 1920–30-х гг. вообще многие стороны социальной и культурной жизни подверглись идеологическому преобразованию, направленному в целом на создание латвийской нации. Активные процессы латтонизации шли в системе образования, историографии, в языке, а также в религии. Обсуждались перспективы «национализации» христианства.

² Весьма интересны также его работы 1939 г., изданные в Риге: небольшая популярная брошюра со знаменательным названием «Врастание латышей в христианство» [Adamovičs 1939a], где под этим «врастанием» автор имеет в виду как раз деятельность гернгутеров Лифляндии, и книга «Латышскость в наших богослужениях. Размышления, поиски, предложения» [Adamovičs 1939b], где религиозная и, в частности, лютеранская культура, устройство церквей и богослужение обсуждаются в рамках формирующегося этнонационализма. Ряд идей автором почерпнут из культурного наследия гернгутерства.

Обсуждая возможность «национализации» христианства, Л. Адамович писал, что «национальный язык и средства выражения, народная музыка, живопись, скульптура и архитектура — все это может послужить национальному христианству и образовать национальные культы. Это происходит, если в ходе истории не образуется особенных препятствий, естественно и просто, притом что сам народ об этом особенно не задумывается и не беспокоится. На поставленном Богом стане каждый народ может вы ткать только такое полотно, какое у него имеется, какое он унаследовал и сам умеет ткать» [Adamovičs 1939b].

Помимо того, в межвоенной Латвии шла речь о реформе лютеранского культа; некоторые лютеранские пасторы предлагали свои варианты нового богослужения, в которые вводились бы элементы латышской крестьянской народной культуры. Звучала и довольно серьезная критика сложившихся традиций, общепринятого культа. Пастор В. Сандерс в работах «Реформа нашего культа» (1923), «Реформа христианской веры» (1938) подчеркивал связь раннего христианства с иудаизмом и эллинизмом и писал, что «истинно христианского культа» так и не было выработано. Он полагал, что даже Лютер, реформировавший веру, ничего принципиально нового и истинно христианского не предложил в плане реформы богослужения. Сам же Сандерс призывал сделать службу «интереснее и привлекательнее, а с другой стороны — чтобы прихожане получали больше духовного наслаждения и подкрепления веры». Служба же должна быть словно пребывание в гостях у Бога — *dievsērsmē* [Sanders 1935: 312–317, 383–394]. Представители Теологического факультета жестко критиковали взгляды Сандерса. Пастор Альфред Индриксон в работах «Размышления по поводу латышской народной церкви» (1934) и «Необходимость и возможность нашей реформы» (1935) особенное внимание уделяет праздникам, реформе богослужений в христианском духе и «священным мгновениям (“svētbrīžu reformas”) в рабочей и природной жизни» — Весеннему и Осеннему праздникам, празднику Летнего солнцеворота [Sanders 1935: 23–41].

Л. Адамович в труде «Латышскость в нашем богослужении. Размышления, поиски, предложения» (1939) отмечает множество недоразумений, проявившихся в ходе этой дискуссии. Он пишет, что национальность сама по себе не относится к сущности богослужения: единый всемогущий Бог стоит над всеми народами и временами. «Тем не менее, это ядро ореха может развиваться и жить только в народной (национальной, *tautiska*) скорлупе. Всеобщие понятия могут быть выражены только в словах и символах, а каждое слово и символ принадлежат определенным народам и культурам» [Adamovičs 1939b: 16].

Адамович отмечает, что общерелигиозное сплетается с самобытным, народным в ткань таким образом, что аналитически их можно выявить, но разделить нельзя, если мы не хотим нарушить саму ткань. Особенно ярко национальные особенности должны проявляться в богослужении, в культуре.

Что же Адамович имеет в виду под национальными особенностями богослужения и культа? Прежде всего — язык, а затем отчасти музыку, живопись, скульптуру и архитектуру, украшение помещений для службы. Притом что во главу угла он ставит евангелическое христианство, он пишет также о необходимости соблюдать «латышский стиль», а сверхзадачу латышского богослужения описывает как «служение народу и государству» [Adamovičs 1939b: 143]. Тем не менее, прежде всего речь идет о языке. «Латышскость» церкви для него это латышский язык службы. В разделе «Латышскость христианского культа» он пишет: «На каком языке человек обращается к Богу, к такому народу он и принадлежит. Кто по-латышски обращается к Богу, тот — латыш. Латыш обращается к Богу по-латышски» [Adamovičs 1939b: 58–59].

Л. Адамович критикует как выдуманную «латышскость» в религии, так и поиски чего-то архаического, «древнелатышского» в познании Бога: он считает, что это не даст ничего положительного в формировании латышского христианского культа. Если философ В. Рейзниекс предположил, что лучше и полнее всего образ Бога в мире выражается через образ хозяина, то Л. Адамович осуждал эту идею, которая «словно новое латышское евангелие с главной идеей “Бог это хозяин” завоевала некоторых последователей» [Adamovičs 1939b: 51]. По мнению Л. Адамовича, «пребывание в гостях» является слишком мирской и временной метафорой, чтобы ее можно было положить в основу религиозного культа. «Это понятно и приемлемо, когда мы говорим о древнелатышском Диевсе, одном из многих, хотя и самом важном языческом божестве; это не подходит христианскому единобожию, где Бог это Бог именно потому, что Он — не человек и принадлежит совсем иной, высшей сфере» [Adamovičs 1939b: 51–52]. Поиски «древнелатышского» соответствия христианским идеям и образам Л. Адамович сравнивает с попыткой заменить серпом и цепом зерноуборочные машины, в то время как христианство, с его точки зрения, должно представлять собой новые, более совершенные технологии.

Все дискуссии (не увенчавшиеся существенными переменами в реальной религиозной практике) были прекращены летом 1940 г., после установления в Латвии советской власти. В 1948 г. председатель Совмина Латвии Вилис Лацис подписывает указ

о ликвидации Братской общины. Полноценное и многостороннее исследование истории гернгутерского движения, равно как и многих других страниц истории и культуры, на долгие годы становится практически невозможным.

В период советской власти комплексных исторических исследований этого движения не было создано. Общепризнанной и единственной догмой, преподносившейся как заслуга этого движения, было прописанное в учебниках истории советского периода представление о гернгутерских общинах как форме борьбы латышских крестьян с гнетом немецких помещиков и лютеранских пасторов. Одним из немногих исключений были работы историка литературы Алексея Апиниса, посвященные литературному наследию братских общин [Apinis 1984: 140–154; 1992: 75–76, 79–85; 2000]. Некоторая историческая литература о гернгутерах появлялась в латышской эмиграции, это были труды А. Йохансона, Э. Дунсдорфа, Х. Биезайса, Ю. Розе, Я. Креслыньша, пасторов А. Вейнберга и В. Межэзерса [Krēsliņš 2005a].

В 1990-е гг. отношение к исторической роли, внутрикультурным связям и общественному влиянию гернгутерского движения стало меняться. К пристальному исследованию гернгутерского наследия, как в профессиональной, элитарной, так и в народной культуре, обратились искусствоведы, литературоведы, историки и философы. Обнаружилось, что многое в латышской литературе и драматургии, народной архитектуре и музыке, оказывается, восходит именно к деятельности «братских общин».

В современной Латвии имеется опыт возрождения гернгутерского движения. На сегодняшний день он принадлежит *Миссии Братской общины* — общественной неправительственной организации, появившейся в Латвии в 2000–2001 гг. Она имеет тесные связи с немецкой общиной в Гернгуте (которая возникла в 1720-е гг. в имении графа Л.Н. Цинцендорфа в Верхней Саксонии).

Община Латвии объединяет в настоящее время всего несколько десятков человек, имеющих различные профессии и образование. Среди них лютеранские пасторы, инженеры, художники, ученые, рабочие. Они живут в Риге и нескольких маленьких городках Видземе — Рауне, Страупе, Трикате, Смилтене. Заметим: это те самые традиционные области распространения гернгутерских общин XVIII–XIX вв.; недалеко от Вецпиебалги и Смилтене находятся два сохранившиеся до наших дней моленных дома, построенные в XIX в.

Руководство Миссией в настоящее время осуществляет Гундарс Цейпе, лютеранский пастор (его приходы располагаются

в Страупе и Смитлене) и докторант исторического факультета Латвийского университета (научный труд Г. Цейпе посвящен истории, религиозному и культурному наследию гернгутеров Латвии).

В сентябре 2005 г. я записала с ним несколько интервью¹. Отец Гундарса, Бруно, родился в Риге, мать, Аустра Егерс, — в Абре-не. В пяти поколениях эта семья латышская, видземская, известно только об одной прабабке-эстонке. Множество родственников погибло в ходе I и II мировых войн, особенно по линии отца. Гундарс родился в Юрмале, вырос в Риге. К христианству он пришел в 1986 г., как неожиданно, так и логично, совершенно самостоятельно: задавался вопросами о мире, как и почему что-то происходит, хотел прочитать и искал Библию — прочитал, и тогда мир для него обрел логику и смысл. Он учился в Латвийском университете на разных факультетах: географическом, биологическом, психологическом, теологическом, историческом; потом три года в духовной семинарии. В 1993 г. он стал первым капелланом в Латвийской армии: его работа заключалась в участии в утренних построениях, проведении индивидуальных бесед, презентаций. В 2000 г. он совсем ушел с этой работы, которую давно соединял с пасторской службой в разных общинах Цесисского района.

2000-й год стал для Гундарса временем серьезных перемен. Он полагает, что с этого года логика мира и человеческих отношений стала несколько другой. *Я верю Библии, и там есть такая часть, как Апокалипсис. Это логично, все, что имеет начало, имеет и конец. И Христос говорил: смотрите на признаки времени. Что я сейчас ощущаю — очень много несчастных людей. 15–20 лет назад люди в целом были более стабильны, гармоничны... теперь вокруг них словно петля интенсивно стягивается, и этому нет предела, беспредел установлен, но сейчас — время колоссальной милости: структуры государства, полиция работают, хотя в целом в обществе ощущим беспредел, и ощущение затягивающейся петли* [ПМА. 6.09 2005 г. Интервью с Г. Цейпе].

Рассказывая о начале деятельности Миссии Братской общины в Латвии в 2000–2001 гг., Гундарс сравнивает ее с *домом с сотней дверей — не знаю, с чего начать?.. Исторически — во-первых, в Библии сказано: смотрите, где благословенный путь для народа был, идите по нему, и получите мир своей душе. Это слова пророка Иеремии. Исторически у Братской общины имеется опыт, когда свет иного мира прикоснулся к латышскому народу.*

¹ Примечательно, что в качестве мест для нашего интервью Гундарс Цейпе предложил два холма, преобразованные в парки. Дзегушквалнс — самая высокая точка в Риге; возможно, в XVIII в. здесь находился Еракалнс — «Гора агнца», что отмечено в миниатюрах Й. Бротце.

Образовалась нация, ярко, с красивыми традициями, культурой и со всем, что полагается, и это — прикосновение Святого Духа. Если теперь говорить о нашем времени, то моя позиция такова: у меня нет стремления что-то делать, оформлять, но — только честно ответить на вопрос, заданный в Евангелии. Представление о богобоязни живо среди латышей, профессор Адамович назвал это латышским христианством. Огромный акцент здесь делается на отношения между человеком и Богом, между людьми, так как все в этом мире одно-единственное — отношения. И таким образом, Бога можно встретить в церкви, а можно — в содружестве, разговоре, взгляде, добром слове, каков нормальный человек — добрый, понимающий, помогающий, поговорит, это тоже — проявление Бога. Важный вопрос — как это создать? Тут нет никаких предписаний, это время показывает, как это складывается, эта информация в нас [ПМА. 6.09 2005 г. Интервью с Г. Цейпе].

Лично я в 1989 году из одной газетной статьи узнал об исследованиях по истории гернгутизма в Латвии, узнал о чудесах, которые Бог делал на нашей земле. Тогда и стал интересоваться. Этому просто честь нужно отдать. В 1997 году я стал работать пастором в Страупе, там, где община зарождалась... И потихоньку люди начали объединяться. Потом появились и в других местах... Это сообщество содружеств, цель тут — не организация, а самоорганизация. Иерархия нужна — чтобы что-то функционировало; вот мы сюда приехали на автобусе, и для этого должен быть шофер. Но это вопрос порядка, а не иерархии [ПМА. 6.09 2005 г. Интервью с Г. Цейпе].

Гернгутизм, по мнению Цейпе, представляет своеобразную духовность, это практический экуменизм: Мы все дети Бога, и нас больше объединяет, чем разъединяет. В Латвии же важнейшая составная часть — служба церкви. Нужно взять человека и привести к алтарю, к Иисусу Христу. Только конкретного человека можно привести к милосердию Бога. Но сами мы не можем ничего сверх того сделать. Только — взять за руку и привести к Иисусу Христу. Это личное общение очень контрастирует с обработкой мозгов в виде выборов, политических движений, партий... когда люди загружены информацией [ПМА. 6.09 2005 г. Интервью с Г. Цейпе].

Противоположностью этого и выражением личного общения, а также развитием индивидуальных талантов, считает Цейпе, является служба лайев, или перминдеров, — мирян, помогающих в ходе богослужения. Важно, когда весть об Иисусе Христе, Его милосердии, любви, надежде, поддержке, несет не церковь — как ей положено — а люди, рабочие, крестьяне, служащие. Это признак нашего времени. Время наше сложное, парадигмы меня-

ются, и церковь не успеает попеть за переменами. Многие люди даже не бывали в церкви, и эта весть — так же далека от них, как дальние страны... [ПМА. 6.09 2005 г. Интервью с Г. Цейпе].

На вопрос, в чем проявляется «латышскость» гернгутерства, Цейпе ответил: *Прежде всего, это моленные дома. В них шла общественная жизнь высокого уровня духовного, все формировалось вокруг нее. Находишься в моленном доме — иными глазами смотришь на людей, там нет внешних красот, как в церквях, и видишь божественный ответ на ближних своих. Второе — отношения между людьми. Что выросло отсюда — представления о красоте, пение, культура традиции. Бог в сердцах людей открылся. И я этот мир понимаю, как он есть вокруг, сижу на Дзегушкалнс, и вся Рига — под ногами, весь этот мир мне дан, чтобы я его использовал, хорошо чувствовал, солнце сияет, листочки пахнут, и чтобы все это я видел как Божественное проявление [ПМА, 6.09 2005 г.]*.

В статуте Миссии, зарегистрированном 10 июня 2001 г. целью этой организации провозглашается «поддерживать и развивать духовное пробуждение, поддерживать и исследовать наследие Братской общины, формировать между людьми содружество, в духовном и хозяйственном смысле ухаживать за сельской средой Латвии».

Юридический адрес Братской общины Латвии — имение «Зарини» уезда Рауна в Цесисском районе. Здесь Райтис Зариньш, бывший колхозный шофер, ныне держащий мастерскую по ремонту машин, на собственные средства в 2002–2003 гг. выстроил на втором этаже мастерской моленный дом. Это новая постройка; другой ныне действующий гернгутерский моленный дом «Ринги» располагается недалеко от Смилтене, возле местечка Бломе. Во всех остальных случаях собрания проходят в частных домах, в том числе в церковных и приходских зданиях, в жилых домах лютеранских пасторов.

Регулярная повседневная деятельность Братской общины включает в себя духовное пастырство, проявляющееся в работе нескольких общин на местах (прежде всего, в Цимзе около Рауны, в Смилтене, в Страупе), в работе школы “Kalna skola” недалеко от Мадоны, в периодических богослужениях в моленных домах и в ежегодных осенних Днях Братской общины (когда проводится научная конференция, предваряемая службой и завершаемая экскурсиями, «содружественной трапезой» и духовными песнопениями). Число участников всех этих мероприятий вместе взятых крайне невелико и едва ли превышает сотню человек.

Этнокультурное возрождение в конце 1980-х гг. и обретение политической независимости Латвией в начале 1990-х вызвало к жизни восстановление старых культурных институтов. Однако важно иметь в виду, что это развивалось на фоне активной глобализации, при проникновении элементов различного происхождения не только в повседневную жизнь и культуру, но и в латышскую этническую культуру современности.

Чтобы отчетливее увидеть место Братской общины в современной религиозной культуре Латвии, возрождение Братской общины в конце 1990—2000-х гг. нужно рассматривать в контексте этого времени, когда — в связи с глобальными политическими и социальными переменами и формированием Латвийского государства — происходила реорганизация старых церквей, а с другой стороны, шло активное распространение новых религий.

Здесь встают два вопроса: как современные гернгутеры Латвии позиционируют себя среди приверженцев других религий и христианских конфессий и кто входит в гернгутерские общины? Ведь каждая из возрождающихся или появляющихся организаций апеллирует к своей аудитории, то есть — к уже подготовленной почве (так, например, во многом на фоне интереса к Индии существуют кришнаиты).

Круг людей, участвующих ныне в деятельности Братской общины Латвии, составляют отчасти лютеранские пасторы, отчасти люди разных профессий и образования (интеллигенция, рабочие), укорененные в лютеранстве, интересующиеся историей Латвии, — те, для кого важен поиск оснований латышской этнической идентичности и кто стремится вести самостоятельную работу в относительно независимых общинах. Подобно другим евангелистам, они идейно противостоят католичеству, зато часто общаются с некоторыми православными приходами, имеют тесные контакты с протестантскими, старообрядческими и православными общинами из России и Германии.

О некоторых результатах деятельности гернгутеров и их влиянии на латышскую этническую культуру

Итак, какое же влияние оказало гернгутерское движение на развитие латышской этнической культуры?

Появление этого евангелического протестантского движения и распространение его среди латышей можно в известной мере считать первой эпохой латышского «пробуждения», но еще не столько национального, сколько этнорелигиозного. Именно тогда и в рамках этого течения сложилось само понятие «про-

буждения» — *атмоды*, первоначально сугубо индивидуально-го и религиозного. В текстах гернгутеров постоянно говорилось о «пробужденном человеке», «пробужденном сердце», и речь шла об установлении связи человека с Богом, с Иисусом Христом.

Последующие исторические эпохи, названные периодами «пробуждения», а именно 1850–1870-е гг., начало XX в. и 1980-е — начало 1990-х гг., несколько иначе и «к иному» «пробуждали» людей, хотя отблеск идей гернгутеров лежал и на них. Гернгутерское движение (да и в целом религиозный аспект, может быть, за исключением этнокультурного возрождения в конце XIX в. в Латгалии, в котором активно участвовали католические священники) уже не играл сколько-нибудь значимой роли.

Гернгутерское движение было *этноконфессиональным институтом с сильными этническими интеграционными качествами*; это была одна из **моделей**, по которой в дальнейшем развивалась латышская нация. С формированием гернгутерских общин в Лифляндии началась реформация, охватившая широкие массы крестьянского населения. Так как в рамках гернгутерского движения была преодолена чуждость — как идейная, так и социальная, организационная — христианства, которое теперь для огромного числа латышских крестьян Лифляндии начало становиться «своим», можно предположить, что это отчасти привело и к переоценке прошлого.

Гернгутерство возникло в XVIII в. в Саксонии на стыке между пиеизмом и движением последователей моравских (богемских) братьев; в Лифляндию оно пришло как движение, противостоявшее сложившейся здесь лютеранской конфессии в социальном, языковом и литургическом отношениях, и отчасти церковной иерархии. Гернгутерские братья и сестры были равноправными участниками богослужения, зато между собой они были разделены по группам в зависимости от возраста, пола и семейного положения. Молельные дома возникали из крестьянских зданий, часто — жилых риг, и строились вскладчину; проповедовали тут «свои люди» (мирские, крестьяне, латыши) на своем латышском языке и использовались тексты собственного сочинения. В дальнейшем вся история гернгутерства Латвии была волнообразным то сближением, то отдалением от преобладающей официальной лютеранской церкви.

Притом что признание Аугсбургского вероисповедания объединяет гернгутеров со всеми другими евангельскими лютеранами, существуют и некоторые их отличия. Анализируя *принципы веры гернгутеров*, историк религии и теолог С. Круминя делает вывод, что гернгутеры имеют несколько иную трактовку

бытия Бога, чем другие протестанты. Центральным образом является, прежде всего, Иисус; все же религиозные действия совершаются через Святого Духа, роль которого колоссальна. Здесь идеи гернгутеров, по-видимому, оказываются особенно близкими сложившимся позднее идеям баптистов и адвентистов. Неравномерно проводится деление на священное и профанное: сама община часто выступает как воплощение святости, да и вообще священное словно прорывается во все аспекты жизни людей, даже вроде бы далекие от религии [Krūmiņa 1995: 97–109].

Эмоциональное восприятие и выражение веры было чрезвычайно существенным для гернгутеров, что отражалось (нередко в сатирическом виде) и в художественной литературе. Так, одним из ведущих было чувство страха перед судом, и люди стремились изо всех сил «стать святыми» (практиковались ночные молитвы, почти экстатические, по причине страха: известен случай в Перконе в 1930-е гг., когда брат М. Букалис сказал, что до следующего воскресенья двое из общины будут «в вечности» и люди должны поскорее исповедовать свои грехи. Люди остались на всю ночь... [BDV 1934: 109]. Подобных замечаний в отношении гернгутеров немало; С. Круминя считает, что это было свидетельством отнюдь не священного *misterium tremendum*, а именно чувства страха.

Гернгутеры выработали особое представление о происхождении греха как о результате деятельности Сатаны. Спасение, согласно представлениям гернгутеров, возможно только извне: «Основа спасения грешника не находится внутри него, ни в его вере, ни в чувствах или в уверенности, но совершенно вне его, внутри труда, совершенного Иисусом Христом. Поэтому прекрасно, что грешник не может найти покоя, пока он не отвернет глаз от своего испорченного “я” и не взмолится к Иисусу, пока его ухо не откроется, чтобы услышать свидетельство Бога о крови жертвенного агнца, и сердце не поверит этому свидетельству, только тогда рождается сила и покой в испуганном сердце, потому что в этом сердце находит упокоение, где и Бог покоится (*jo tur sirds atrod dusu, kur arī Dievs dus*)» [Vienīgais pestīšanas līdzeklis 1923: 19].

С другой стороны, Братскую общину можно обозначить и как первый *этносоциальный институт латышей*. Историк Янис Зутис отметил это так: «“Братские общины” — первые организации латышских и эстонских крестьян: вместе с ними возник феномен организованного крестьянства» [Zutis 1951: 482]. Видимо, не случайно пастор Г. Цейпе в своем исследовании истории гернгутизма в Латвии избирает гораздо позднее сформировавшуюся государственность Латвии как точку отсчета, как высшую реализованную цель [Ceipe 2005: 1; 2006].

В рамках гернгутерского движения были выработаны и социальные интегративные механизмы, прежде всего выразившиеся в объединении людей в общины. Возникшие в рамках религиозной культуры XVIII в., и первоначально сугубо для религиозных целей, гернгутерские общины фактически стали влиять и на другие аспекты общественной жизни — контакты между представителями разных сословий и классов, экономике, изменение отношения к местным языкам. Хорошо известно, что коллективные выступления крестьян, в частности беспокойства в Каугурах в 1802 г., часто возглавлялись и руководились гернгутерами. Гернгутерские общины стали первыми формами самоорганизации латышей. Принадлежа общей, выработанной в рамках протестантизма социальной модели, они фактически стали зачатками будущего гражданского общества. Их форма организации была глубоко демократической, с опорой на собственные силы и практику конкретных малых дел (“Mazais pulciņ, nebaidies!” — «Малая община, не бойся!» — пели гернгутеры). К подобным выводам приходит и немецкий исследователь гернгутерского движения среди латышей и эстонцев Филипп Гунтрам, чей фундаментальный труд основан на немецких архивных источниках [Guntram 1974].

При едином организационном подходе, при подчеркивании личной и индивидуальной ответственности за собственную судьбу и религиозное спасение, при установке на эгалитаризм, значительный акцент в повседневной жизни (как, собственно говоря, и во всякой протестантской культуре) был сделан на социализацию внутри небольших по численности общин.

Гернгутерские общины (особенно начиная с 1743 г., когда движение было формально запрещено и немецкие братья вынуждены были уехать) стали первой формой самоорганизации латышских крестьян. Здесь развивались школьное образование, культура хоров, оригинальная латышская литература, а главное — способы социальной интеграции и взаимопомощи.

Под влиянием деятельности гернгутеров значительно возрос уровень крестьянского *образования*. Лифляндское крестьянство становится одним из самых образованных среди народов Европы [Straube 2005; см. также: Adamovičs 1932].

Появился *новый тип источника* — *рукописи братьев*. Латышские крестьяне начали писать; крестьянские сочинения еще очень редко встречались тогда в Европе. Дневники братьев были весьма близки к устной истории [Arīnis 1984: 140–154] и включали речи, песни, биографии, исторические очерки, произведения эпического жанра. Речь, произносимые при приеме нового брата в общину, на повседневных собраниях, праздничные и похоронные речи — из них сохранились в основном те,

которые были созданы «немецкими братьями» (это заранее подготовленные довольно обширные тексты с сильной дидактической составляющей); латыши же, как полагает А. Апинис, говорили устно, не готовили письменных текстов. Текстов латышских авторов сохранилось мало. Речи вообще чаще всего не подписывались, не датировались. В 1739 г. вышло издание 33 духовных песен в нескольких тетрадах; в 1742 г. — книга с 235 текстами.

Илона Миезите, опубликовавшая текст рукописи «Книжечка усопшего», созданной Янисом Раманисом в 1824 г., обнаружила несколько особенностей этого типа сочинения [Miezīte 2004: 202]. Исследовательница пишет, что сквозь текст струится уверенность, свежесть чувств; горечь и протест против устройства этого мира. В первой части речь идет только о гневе Божьем, суде Божьем, о безбожных людях (*bezdievīgie*), которые обижали «праведных» (*taisnie*). Сердце автора страдает и радуется при мысли о мести Бога. Во второй части подчеркивается святость жертвы Христа, которую каждый человек должен нести в своем сердце. Но акцент делается не на страданиях и смерти (что характерно для лютеранства вообще), а на воскресении — отчего И. Миезите даже предполагает возможность знакомства автора с православием.

Текст «Книжечки усопшего» написан между поэзией и прозой. Это характерно и для лютеранской литературы вообще, и для гернгутерских текстов, но в последних обычно цитируется песня, она рифмована и иногда сопровождается нотами. Граница между прозой и поэзией подчас неотчетлива. Такой синтез не характерен для текстов речей немецких братьев. «Немецкие братья упоминают, что латыши часто говорят словно поют» [Miezīte 2004: 203].

В этом тексте, наряду с цитатами собственно песен, имеются и промежуточные по жанру фрагменты, в которых заметны своего рода формулы. Может быть, это свободный перевод какого-то стихотворения? Может быть это сочинения авторов? Один текст в рукописи зачеркнут, словно не понравился. Для двух песенных текстов имеются указания «так поет Святой Марк», причем эти песнопения связаны с вознесением Христа¹ [Miezīte 2004: 202–206].

В среде братьев-гернгутеров рождались первые письма, дневники, художественные сочинения. Культуролог Янис Крес-

¹ Илона Миезите высказывает предположение, что это, возможно, свидетельствует о знакомстве гернгутерских братьев с апокрифическими произведениями ранних христиан — что вообще противоречит и лютеранской традиции, и традиции немецких братьев, для которой характерно отношение к Библии как к единственному источнику.

линьш отмечает: «Так как долгом гернгутера было написать в конце своей жизни историю своего духовного преобразования, свою биографию, в этой среде рождалось и историческое сознание. Одним из первых обширных трудов на латышском языке, не служащих религиозным и обрядовым целям, стала история Латвии, главным образом Видземе. Этот труд сохранился в виде рукописи. Рукописная литература была очень широко распространена в среде гернгутеров <...> Упомянутый труд называется “Рассказы из древней и новой истории видземских людей”, его в 1753 г. написал пастор, поддерживавший гернгутерское движение, Фридрих Бернхард Блауфусс» [Krēsliņš 2005b]. Другим подобным сочинением XVIII в. стала автобиография гернгутера Сканыгало Екаба, в которой описан его жизненный и религиозный путь, а также характеризуется роль музыки в становлении гернгутерских общин Лифляндии [Guntram 1974].

Влияние гернгутерства ощутимо в творчестве множества латышских писателей XIX в., и прежде всего тех, кто был родом из Лифляндии, — Я. Порука, Р. Блауманиса, Апсишу Екаба, А. Саулиетиса, Ю. Нейкенса, Антона Аустрина, братьев Каудзите, К. Скалбе, А. Бауманиса. Исторический роман Артура Бауманиса «Гернгутеры» создает широкую панораму событий XVIII в., показывает причины и закономерности развития гернгутерского движения в Остзейском крае.

Определенное влияние гернгутерское движение оказало и на *музыкальную культуру латышей*. Из Европы через Ригу в Валмиеру и далее в деревни шло движение новых инструментов — скрипок и любимые гернгутерами духовых: рожков, труб. Гернгутеры на своих собраниях всегда много пели. На школьных семинарах проводились уроки музыки, изучались ноты, разучивались мелодии. Комиссия консистории 1742–1743 гг. отмечает улучшение певческих способностей латышских прихожан и то, что на богослужениях они уже не «орут» — как это констатировал в XVII в. Георг Манцелиус, но поют красиво, и даже иногда слышится многоголосие [Straube 2005]. Гернгутеры Янис Цимзе и Георг Нейкенс были основателями латышского хорового пения. Замечено, что в областях деятельности братских общин записано очень мало народных песен: тут распространялись их тексты — мелодические, сентиментального содержания. Известно и о негативном отношении, и даже целенаправленном уничтожении гернгутерами народных музыкальных инструментов как «поганых», связанных с «примитивной» и «вульгарной», в глазах христиан, игрой. Правда, некоторые народные песни, как и некоторые аграрные обряды, в преобразованном виде могли вводиться в христианскую литургию моленных домов. Влияние гернгутерских моленных

домов в распространении певческой практики (в целом довольно примитивной, непрофессиональной) на местах продолжалось и позднее. Одно из свидетельств тому — фрагмент письма информатора, собирателя фольклора, в Архив латышского фольклора о роли молевельных домов в развитии хоровой певческой культуры Видземе в первой половине XX в.:

Женщины Умурги вели себя довольно отстраненно от певческого общества, и вначале хору приходилось обходиться только мужчинами. Только многолетний дирижер Я. Витолс (после Вилюма) смог постепенно собрать постоянный смешанный хор <...> На пение умургских женщин также вдохновили два молевельных дома: один в Роупе уезда Аугстрозес, второй в Миези уезда Умурга. В Роупе главное внимание привлекается к прекрасному литургическому пению, а в Миези — к так называемым «циркульным» песням. В Роупе поют так, как вообще принято в молевельных домах <...> В Миези богослужение в основном отправлялось при исполнении циркульных песен. Для этих песен был составлен особый оркестр из 12 кларнетов. Участвующие в богослужении становились в большой круг (как сами называют — в «циркуль») и с оркестром впереди двигались по залу и пели. Этот подход очень привлекал людей к участию. Мне рассказывали, что один из упомянутых 12 кларнетов еще где-то сохраняется. Некая Мария Амолиня 82 лет продекламировала несколько песенок, которые пелись в уезде Аугстрозес на крестинах, свадьбах и похоронах. Вот некоторые из них: «Бросайте деньги, крестные отцы, крестные матери — не бросайте, / Крестные матери рубашки шьют до самых кончиков ног», «Старший брат невесты, садись во главу стола, / тебе нужно будет бросать золотые монеты, пусть другие бросают серебро». Эта Амолиня тепло вспоминает время крепостничества в уезде Аугстрозес [LFK: 556, 922a; письмо М. Берзиня из Умурги, 1927 г.]

Благодаря гернгутерам, видимо, шли изменения в этической культуре латышей, в сфере представлений о добродетели. Гернгутеры выступали против алкоголя, продажи пива и водки, сексуальной распушенности, внебрачных связей (это отмечали газеты XIX в.). Очень активно проповедовали труд, который, по их мнению, ведет к милосердию Бога; в уездах, где действовали гернгутеры, наблюдался рост числа зажиточных крестьян, особенно после отмены крепостничества.

В связи с гернгутерским движением начинаются перемены в сельской архитектуре. Возник новый тип постройки — *молевельные дома*, по всей Лифляндии их было построено около 150 [Kundziņš 1927]. Известный писатель и публицист М. Каудзите в 1877 г. отметил, что сохранилось 123 молитвенных дома, из которых только 50 пригодны для собраний [Kaudzīte 1877].

В настоящее время на территории Латвии осталось менее десятка молевельных домов гернгутеров XVIII—XIX вв.

Строили один дом многие люди и семьи, иногда все окна в нем оказывались разные, т.к. рамы приносили как подношение. Исследовавший молевельные дома Р. Легздыньш писал: эти дома — «эссенция и украшение периода расцвета латышской сельской архитектуры» [Legzdīņš 1930]¹. Дома молитвенных собраний строились так, чтобы в них могло собраться как можно больше членов общины. В некоторых уездах они располагались через каждые 20 км. Дом строили обычно на земле крестьянского хозяйства, но не в общей застройке хутора, а рядом, чаще — в ближайшей роще. В ряде случаев отдельный дом не возводили и камору собраний прирубали к риге (жилой). В отдельностоящих домах планировались следующие помещения: камора собраний и молений, комната батюшки, комната для ожидания. Средства для постройки и утварь жертвовали сами крестьяне. Устройство молевельного дома, выросшего из жилой риги, позднее повлияло и на ее интерьер: рига начинает делиться на малые помещения, появляется комната хозяев, отдельные комнаты для девиц-батрачек.

Примечательно, что факт добровольного и бескорыстного участия в создании молевельного дома и его интерьера важен и для современных гернгутеров Латвии. Так, молевельный дом «Цимзес» построен на втором этаже старинного здания бывших конюшен на окраине города Рауна. Ныне это здание и небольшой участок земли вокруг него являются частной собственностью; ее хозяин, Райтис Зариньш, работал в советские годы колхозным шофером, а теперь держит мастерскую по ремонту автомашин (она располагается на первом этаже правого крыла бывших конюшен). Он рассказал мне о том, как созда-

¹ Один из нескольких сохранившихся до наших дней старых молитвенных домов находится в Этнографическом музее под открытым небом в Риге. Дом молитвенных собраний «Межули» построен в 1785 г. на земле хутора «Яунмежули» бывшей волости Плани Валкского уезда [Межули 1985]. Это срубная постройка, в охлоп, из обтесанных сосновых и еловых бревен, с четырехскатной крышей и навесом. Фундамент здания из отборных валунов и небольших камней на глиняном растворе. Соломенный крой крыши существовал, по свидетельствам, до 1930-х гг. (сейчас она покрыта тростником). Окна и оковка дверей имеют различную форму и оформление. Пол земляной (в прирубленном позднее помещении со стойлами), глинобитный (в помещении ожидания и каморе собраний), дощатый (в комнате батюшки); в здании две печи. В каморе собраний подбалку потолка подпирает столб — колонна с декоративными элементами. Камора ориентирована на восток; на восточной стороне около оконца находится столик для батюшки (сказителя). Члены общины сидели на скамьях в два ряда: слева от входа расположена скамья для женщин, справа — для мужчин. При входе в камору мужчины обнажали голову. Начало собраний люди ожидали летом на улице, зимой — во внутреннем помещении; мужчины держались отдельно от женщин. Для освещения использовались самодельные свечи в деревянных выточенных подсвечниках в виде «трубок». Декорировалось помещение полевыми цветами и народными украшениями — *пузурсами*, ромбовидными плетеными подвесками из соломы. Накануне похорон покойного оставляли на ночь в каморе и здесь же проводили его отпевание, в дополнение к церковному. Под навесом иногда проводились *циркулы* — собрания с круговым обходом, молитвами и пением.

вался молельный дом: строил его он сам, на свои средства, но при этом хорошо помнит, кто из соседей, друзей или участников общины что принес, подарил, смастерил, или как внезапно находились нужные деньги для возведения этой постройки. Рассказы Райтиса Зариньша о создании дома по структуре были подобны волшебной сказке с серией чудес, в результате которых возникает желаемое явление [ПМА, 30–31 августа 2005 г., интервью с Р. Зариньшем].

Тот факт, что в середине XIX в. гернгутерское движение испытало серьезный кризис, а в 1930-х гг. практически сошло на нет, может оцениваться не как свидетельство «поражения» его идеологии, а как естественный, завершающий период деятельности, в результате которой вся содержательная, идейная сторона была в значительной степени воспринята населением, стала фоном, незаметной повседневной частью латышской этнической культуры, и более не воспринималась как «гернгутерская». С. Круминя, считающая, что гернгутеры заложили основы латышского христианства, выдвигает предположение, что «когда в 1920-е гг. сформировалась национальная лютеранская церковь, предпосылки существования гернгутеров исчезли. Теперь латыши могли приближаться к христианству и иными путями. Возможно, именно потому, что миссия гернгутеров в этом оказалась успешной, теперь мы говорим о них только в прошедшем времени» [Kūmiņa 1995: 109].

Современное возрождение гернгутерства осмысляется как факт ликвидации исторического разрыва, образовавшегося при установлении советской власти в 1940 г. Это стоит в одном ряду с тем вариантом гражданства, который был избран в Латвии, с законом о наследовании недвижимого имущества, а также с возрождением студенческих корпораций и возвращением многих институтов, государственных символов и даже элементов повседневности, материальной культуры. Эти инициативы во многом несут следующий смысл: «Мы возвращаемся в день, предшествовавший вводу советских танков на территорию Латвии в июле 1940 г., и хотим вычеркнуть из своей жизни и памяти (или изжить, преодолеть, переболеть) последующие пятьдесят лет оккупации». Возрождение гернгутерской общины предполагает обращение к ее этнокультурным особенностям и формам организации.

Таким образом, возрождение Братской общины стало формой реализации *механизма исторической памяти*, что сегодня формируется в тесной связи с профессиональными исследованиями историков, археологов, этнографов. Подобно распротранившейся моде на ювелирные украшения — копии археологических предметов древних балтских народов и ливов, сделанные

профессиональными мастерами, сегодняшний интерес к гернгутизму — это отчасти возрождение прошлого, форма этнокультурной и этноконфессиональной самоидентификации, самостоятельное творчество и даже игра на фоне аутентичного археологического и исторического материала.

Что сегодня представляет собой гернгутерская община Латвии? Отчасти она подобна клубу исторической реконструкции, тщательно сохраняющему исторические памятники XVIII–XIX вв. (молельные дома) и возрождающему некоторые традиции братских общин («мужские» и «женские» «вечера», моления с песнопениями). Среди тех групп, которые так или иначе связывают себя с гернгутерством, отсутствует иерархия в организации и деятельности. Можно выявить некоторые общие этические принципы, разделяемые ценности. Так, важными аспектами деятельности являются социальная работа (с детьми — сиротами, трудными подростками, живущими в так называемых «неблагополучных семьях»), коммуникация (создание «содружеств» как одна из целей общины), экология (хозяйствование и развитие сельской среды). Является ли интерес к латышской этнической культуре общим объединяющим принципом? В реальной повседневной деятельности это не проявляется — ни в работе общины “Cimza”, ни в работе общины “Kalna skola”.

В представлениях современных гернгутеров Латвии об истории этого движения и его цельности/разрозненности имеются и некоторые противоречия. Гундарс Цейпе подчеркивает, что «принципиально важно рассматривать историю гернгутерского движения как непрерывное и цельное единство» [Ceire 2005: 1]. Однако он оговаривает, что «гернгутерское движение Латвии» является исключительно видземским (лифляндским) историческим феноменом: «Видземе и Курземе были лютеранскими землями. Тем не менее, духовную жизнь этих областей и историю церкви трудно рассматривать как нечто единое. Это две различные церкви, со своими церковными уставами, консисториями, суперинтендантами, книгами песен, традициями, теологическими тенденциями. С 1562 г. каждая из церквей жила своей автономной жизнью, а через 360 лет, в 1922 г. они были окончательно объединены в одну — Евангелически-лютеранскую церковь Латвии. Говоря о Братской общине <...> эту простую истину нужно иметь в виду. “Латыши” и Латвия в настоящей статье прежде всего означает Видземе и видземских латышей» [Ceire 2005: 1–2]. Таким образом, оказывается, что гернгутерская община, сложившаяся в Курземе, явление совершенно иного порядка, нежели гернгутерство Видземе.

С другой стороны, остается не вполне ясно, можно ли говорить о реальном существовании Братской общины как организации

на всем протяжении истории существования этого движения с 1730-х гг. до 1948 г., или же речь скорее идет о более, а чаще менее связанной совокупности отдельных локальных общин, распространенных на территории Лифляндии, а позднее и Курляндии.

Современная деятельность гернгутеров Латвии столь малоизвестна, что ее приходится охарактеризовать в целом даже не как локальную, а как индивидуальную инициативу по сохранению культурной и исторической памяти или по культурному оформлению своих представлений, религиозной, хозяйственной и досуговой активности и во многом — стиля жизни.

Таким образом, гернгутерское движение, будучи космополитическим и универсалистским протестантским направлением, стало, с другой стороны, первым значительным импульсом к духовному преобразованию жизни латышей, к развитию латышской этнической культуры.

Венгерский поэт и кинодраматург Шондор Чоори в эссе «Контекст знакомых понятий» (1986 г.) обращается к почти случайному определению нации, данному в межвоенный период поэтом Аттилой Йожефом (1905–1937), — «*нация есть общее воодушевление*»: «Это его определение, поэтическое по сути, могло бы быть оговоркой, но не является ею. Скорее всего, это озарение, подобное первой строчке стиха, которую нашептывает поэту муза. Более того, я назвал бы это тайной или утопией, какие мы носим в себе» [Чоори 2002: 350].

Несомненно, гернгутерское движение было *общим воодушевлением, атмодой латышей*. Конечно, нужно признать, что речь шла не обо «всех латышах», а о жителях нескольких округов Лифляндии; сходный процесс шел и среди эстонцев, но ничего подобного не наблюдалось у латышей Курляндии и Витебской губернии: их этническая история была иной. Впоследствии, в середине XIX в., понятие «пробуждение» было связано с иным, нерелигиозным аспектом культуры, оно обрело гражданственный и социальный контекст, «возрождению» же подвергся, в частности и прежде всего, латышский язык.

К настоящему времени история гернгутеров мало известна широким массам латышей; тем более не многие знают о существовании современной маленькой Братской общины. Однако, прямо или косвенно, идеи гернгутеров существенно повлияли на многие стороны латышской общественной жизни: на художественную литературу, словесность в целом, песенную культуру, традиции образования, этикет, повседневную культуру, на формирование того сложного комплекса представлений, который можно обозначить как национальный характер и латышский стиль жизни.

Словно сахар в чае, гернгутерский дух растворился в латышской культуре: он почти невидим воочию, но каждый «глоток» сообщает нам вкус, который, как мы давно уже считаем, «иско-ни» присущ этому «напитку».

Список сокращений

ПМА — Полевые материалы автора

РГИА — Российский государственный исторический архив

BDV 1934 — Brāļu Draudzes Vārds. Liepāja. 1934. No. 7.

LFK — Latviešu folkloras krātuve (Архив латышского фольклора Института литературы, фольклора и искусства). Первое число означает номер манускрипта или коллекции, второе — номер текста.

LVVA — Latvijas Valsts Vēstures Arhīvs (Государственный исторический архив Латвии).

Библиография

- Ассман Ян.* Культурная память. Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности / Пер. с нем. М.М. Сокольской. М.: Языки славянской культуры, 2004. 364 с.
- Гаврилин А.* «Латышский» священник Иаков Михайлов // Православие в Латвии. Исторические очерки / Сб. статей под ред. А.В. Гаврилиной. Рига: Филокалия, 2007. С. 11–27.
- История Латвии. XX век / Д. Блейере, И. Бутулис, А. Зунда, А. Странга, И. Фельдманис. Рига: Jumava, 2005. 474 с.
- «Межули» — дом молитвенных собраний общины гернгутеров: Проспект / Сост. А. Яковлев. Рига: Латвийский Музей под открытым небом, 1985. 7 с.
- Рыжакова С.И.* Dievturība. Латышское неоязычество и истоки национализма. М.: Изд-во ИЭА РАН, 1999. 35 с. (Исследования по прикладной и неотложной этнологии ИЭА РАН. № 121)
- Самарин Ю.* Окраины России. Русское Балтийское поморье: в 2 вып. Прага: Типография Д-ра Ф. Скрейшовского, 1868. Вып. 1. 202 с.; Вып. 2. 145 с.
- Пиетизм // Теологический энциклопедический словарь / Под ред. У. Элвелла. М.: Ассоциация «Духовное возрождение» ЕХБ, 2003. С. 856–859.
- Хобсбаум Э.* Нации и национализм после 1780 года / Пер. с англ. А.А. Васильева. СПб.: Алетейя, 1998. 306 с.
- Чоори Ш.* Контекст знакомых понятий // Венгры и Европа / Сб. эссе. Пер. с венг.; сост. В. Серета, Й. Горетич. М.: НЛЮ, 2002. С. 348–353.
- Adamovičs L.* Dzimtenes baznīcas vēsture. Rīga: Pēterā Mantinieka apgāds un Edgara Ķīpoka apgāds, 1947. 108 p.

- Adamovičs L.* Latvieša ieaugšana kristietībā. Rīga: bez izd., 1939a. 36 lpp.
- Adamovičs L.* Latviešu brāļu draudze dzimtbūšanas laikos. Rīga: Valtera un Rapas spst., 1932. 86 lpp.
- Adamovičs L.* Latviešu bāļu draudzes sākumi un pirmie ziedu laiki. 1738–1743. Rīga: Ģen.-kom. Latvijas vidusskolu skolotāju kooperatīvs, Spst. “Latvju kultūra”, 1934. 80 lpp.
- Adamovičs L.* Latviskums mūsu dievkalpojumos. Pārdomas, meklējumi, priekšlikumi. Rīga: Latvijas vidusskolu skolotāju kooperatīvs, 1939b. 143 lpp.
- Adamovičs L.* Vidzemes baznīca un latviešu zemnieks 1710–1740. Otrais izdevums. Mineapole: Sējējs, 1963. 659 lpp.
- Alunāns A.J.* Alunāna dzīve. Jelgava: Ievērojami latvieši, 1910. 46 lpp.
- Alunāns J.* Raksti. Sak. R. Klaustiņš: 1–2 daļa. Pēterburga: A. Gulbja apgads, [1914]. 1 d. 232 lpp.; 2 d. 421 lpp.
- Anderson B.* Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. London: Verso, 1983. 198 p.
- Apīnis A.* Aizsākums // Karogs. 1984. No. 8. 140–154 lpp.
- Apīnis A.* Atrasisšanās // Grāmata. Rīga, 1992. No. 1. 75–94 lpp.
- Apīnis A.* Neparasts gājums // Soļi. Rīga, 2000. 45–64.
- Armstrong J.A.* Nations before Nationalism. Chapel Hill: The University of North Carolina press, 1982. 411 p.
- Balevics Z.* Pareizticīgo baznīca Latvijā. Rīga: Avots, 1987. 160 lpp.
- Birkerts A.* Latviešu intelīģence savās cīnās un gaitās: 1–2 daļa. Rīga: A. Raņķis, 1927. 240 lpp.
- Blanks E.* Latviešu tautiskā kustība. Rīga: A. Gulbja apg., 1921. 172 lpp.
- Ceipe G.* Brāļu draudzes vieta latviešu vēsture un mūsdienās. Tradīcija. (Рукопись, 2005)
- Ceipe G.* Mīti un Latvijas vēstures izpratnes problemātika. Brāļu draudzes darbinieks Skangaļu Jēkabs // Mīti Latvijas vēsturē / Sast. K. Zellis. Rīga: Zinātne, 2006. 29–38 lpp.
- Cilnis J.* Brāļu draudze Kurzemē: Vēsturisks atskats sakarā ar 100-gadi. Portlandē, Oregonā (ASV), 1991. 59, [1], 60, [1] lpp. (двойная пагинация).
- Deglavs A.* Latviešu attīstības solis no 1848–1975. Rīga: Druk. pie Jakobsona, 1893. 114 lpp.
- Eckardt J.* Livland im achtzehnten Jahrhundert: Umriss zu einer livländischen Geschichte. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1876. Bd. I. XVI. 595 S.
- Gellner E.* Nations and Nationalism. Oxford: Basil Blackwell, 1983. 150 p.
- Guntram Ph.* Die Wirksamkeit der Herrnhuter Brüdergemeine unter der Esten und Letten zur Zeit der Bauernbefreiung. Köln-Wien: Böhlau Verlag, 1974. 480 S.
- Hanovs D.* The National Movement in Latvia in the 19th Century: the Nation as a Quasi-Religion // Religion and Political Change in Europe: Past and Present / Ed. by A. Cimdīņa. Pisa: Edizioni Plus, Università di Pisa, 2003. P. 131–145.

- Hanisch H.* Johann Amos Comenius. Stuttgart: Calwer, 1991. 67 S.
- [*Hobsbawm, Ranger 2000*] The Invention of Tradition / Ed. by E.J. Hobsbawm, T.O. Ranger. Cambridge and N.Y.: Cambridge University Press, 2000. 320 p.
- Hroch M.* Social Preconditions of National Revival in Europe: A Comparative Analysis of the Social Composition of Patriotic Groups among the Smaller European Nations. Cambridge: Cambridge University Press, 1985. 282 p.
- Kaudzīte M.* Brāļu draudze Vidzemē. Rīga: Druk. pie M. Jakobsona, 1877. 136 lpp.
- Klaustiņš R.* Juris Alunāns un viņa kulturelie centieni // Latviešu Izglītības biedrības gada grāmata. 1912. No. 4. 10–28 lpp.
- Klotiņš A.* The Latvian Neo-folklore Movement and the Political Change of Late 20th Century // The World of Music. 2002. No. 44 (3). P. 107–130.
- Krēsliņš J.* Latviešu brāļu draudzes 250 gadu (1730–1980) // Krēsliņš J. Raksti. 2 sēj. Rīga: Valters un Rapa, 2005a. 398–406 lpp.
- Krēsliņš J.* Mīti par latviešu un Latvijas vēsturi un piezīmes par tā dēvēto Latvijas tēla jautājumu // Krēsliņš J. Raksti. 2 sēj. Rīga: Valters un Rapa, 2005b. 367–378 lpp.
- Krūmiņa S.* Brāļu draudzes Latvijā: reliģiskās pieredzes īpatnības // Ceļš. Latvijas Universitātes teoloģisks un kulturvēsturisks žurnāls. 1995. No. 1 (46). 97–109 lpp.
- Kundziņš P.* Brāļu draudzes saiešanasnami Latvijā // Ilustrēts žurnāls. 1927. No. 1. 25–74. lpp.
- [*Kursīte 2005*] Suitu identitāte: rakstu krājums / Red., sast. J. Kursīte. Rīga: LU Akadēmiskais apgāds, 2005. 174, [1] lpp.
- Latvija 19 gadsimtā. Vēstures apceres. Rīga: Latvijas vēstures institūta apgāds, 2000. 575 lpp.
- Legzdiņš R.* Brāļu draudzes saiešanu nami Latvijā // Brāļu draudzes kalendārs 1931. Rīga, 1930. 18–35 lpp.
- Levits E.* Latvijas ceļš atpakaļ uz Eiropu (2001) // Eiropas ideas Latvijā. Rīga: Pētergailis, 2003. 199–210 lpp.
- Matiss A.* Krišjānis Valdemārs savā dzīve un darbā. Jelgava, 1892.
- Meyer D.* Zinzendorf und die Herrnhuter Brüdergemeine 1700–2000. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000. 175 S.
- Michel B.* Between Hus and Herrnhut // Christian History [USA, Christian History Institute]. 1987. Vol. 6. No. 1.
- Miezīte I.* Līdz šim nezināms brāļu draudžu rokraksts — Līķu grāmatiņa // Karogs. 2004. No. 7. 35–58 lpp.
- Sanders V.* Par liturģijas reformēšanas jautājumu // Ceļš. Rīga, 1935. 312–317, 383–394 lpp.
- Smith A.D.* Theories of Nationalism / 2 ed. London: George Allen & Unwin, 1983. 257 p.
- Straube G.* Vidzemes brāļu draudžu kustības piekritēju skaita dinamika // Latvijas Padomju Savienības Republikas Zinātņu Akadēmijas Vēstis. 1988. No. 6. 24–34 lpp.

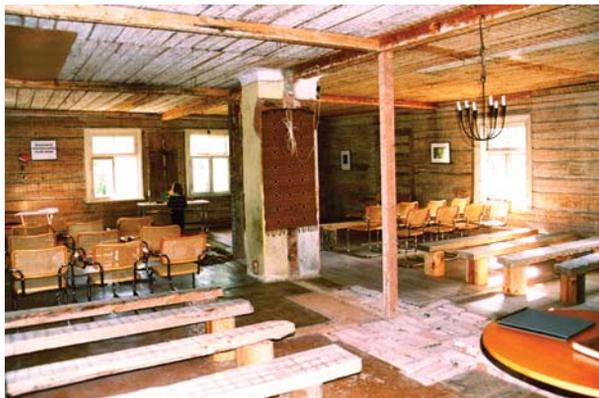
- Straube G.* Vidzemes brāļu draudzes “Klusā gājiena” gados (1743–1817) // Ceļš. Latvijas Universitātes teoloģisks un kulturvēsturisks žurnāls. 1995. No. 1 (46). 116–139 lpp.
- Straube G.* Latvijas brāļu draudzes diarijs (jaunākais noraksts) jeb Hernhūtiešu brāļu draudzes vēsture Latvijā. Rīga: N.I.M.S., 2000a. 317 lpp.
- Straube G.* Reliģiskās institūcijas // Latvija 19. gadsimtā. Rīga: Latvijas vēstures institūta apgāds, 2000b. 377–396. lpp.
- Straube G.* Pirmā atmoda // Kultūras Diena. 28. Maijs 2005. No. 7. 5 lpp.
- Svarāne M.* Brāļu draudze Dolē un Ķekavā // Daugavas raksti. Rīga, 1991. 25–32 lpp.
- Szűcs J.* Nation und Geschichte: Studien. Budapest: Gyoma, 1981. 284 p.
- Šilde Ā.* Latvijas vēsture 1914–1940: valsts tapšana un suverēnā valsts. Rīga: Zinātne, 1992. 781 p.
- Theile M.* Täglich mit Jesus in Kontakt. Offen und verbindlich. Basel: Blackwell, 2000. 268 p.
- Ticības apliecības Ev. Brāļu draudzei Latvijā // Brāļu Draudzes Vārds. Liepāja. 1924. No. 9. 2 lpp.
- [Tilly 1975] The Formation of National States in Western Europe / Ed. by C. Tilly. Princeton: Princeton University Press, 1975. 711 p.
- Veinbergs A.* Brāļu draudze Rīga // Brāļu draudzes vēstnesis. 1930. No. 5. 5–16 lpp.
- Vienīgais pestīšanas līdzeklis // Cīnas Sargu Balsis. Liepāja. 1923. No. 3. 1–4 lpp.
- Zeiferts T.* Brīvzemnieks: tautas darbinieka mūžs un laikmeta aina. 1 d. Rīga: RLB Brīvzemnieka rakstu komisija, 1929. 231 lpp.
- Zeiferts T.* Latviešu rakstniecības vēsture. Rīga: Zvaigzne, 1993. 507 lpp.
- Zutis J.* Baltijas jautājums XVIII gadsimtā. Rīga: Latvijas Vēstures Institūts, 1951. 481, [1] lpp.



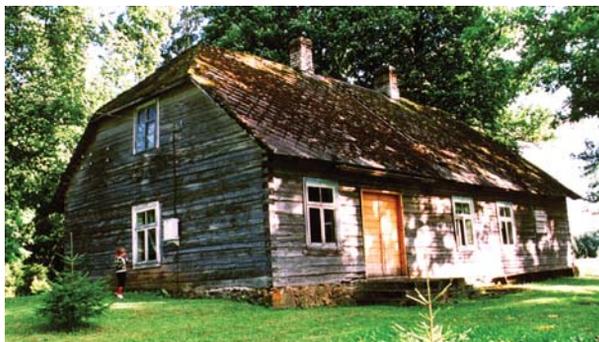
Молельный дом «Яунмежули». Построен в 1785 г. в Валкской волости. Находится в Латвийском Этнографическом Музее под открытым небом (Рига). Фото С. Рыжаковой, 5 сентября 2005 г.



Распятие в молельном доме «Ринги» (около Цесиса). Фото С. Рыжаковой, 1 сентября 2005 г.



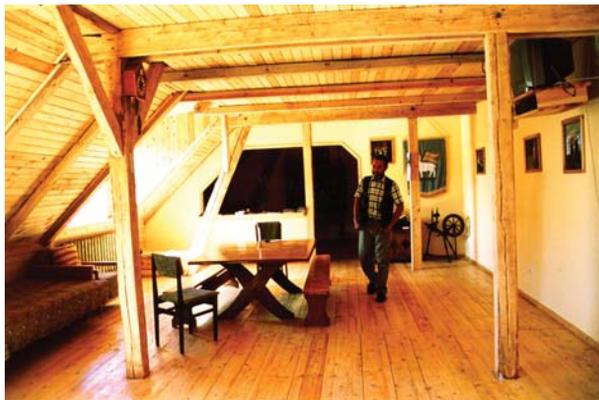
Интерьер в молебном доме «Ринги» (около Цесиса).
Фото С. Рыжаковой, 1 сентября 2005 г.



Молебный дом «Ринги» (около Цесиса). Построен
в 1879 г. Фото С. Рыжаковой, 1 сентября 2005 г.



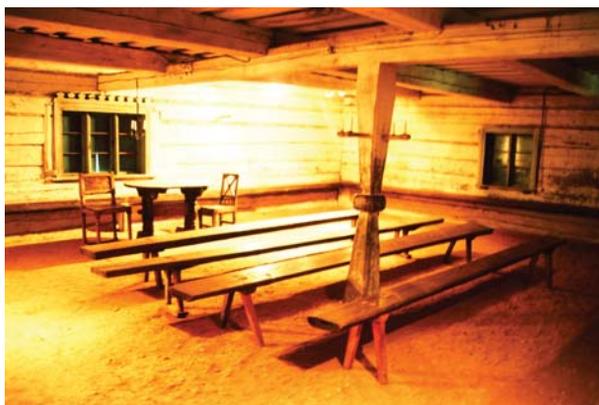
Райтис Зариньш, хозяин молебного дома «Цимзес»
(Рауна). Фото С. Рыжаковой, 31 августа 2005 г.



Молельный дом «Цимзес» (интерьер).
Фото С. Рыжаковой, 31 августа 2005 г.



Молельный дом «Цимзес» (Рауна).
Фото С. Рыжаковой, 31 августа 2005 г.



Интерьер молельного дома «Яунмежули».
Фото С. Рыжаковой, 5 сентября 2005 г.



Собрание в молельном доме «Цимзес»: проповедь пастора Гундарса Цейпе. Фото Р. Зариньша



Собрание в молельном доме «Ринги»: говорит (слева) пастор Эдийс Калныньш, сидит пастор Гундарс Цейпе. День памяти 16 июля 2005 г. Фото Р. Зариньша



Мужской вечер в молельном доме «Цимзес»; справа налево: Райтис Зариньш (ранее — шофер, теперь занимается ремонтом машин), Юрис Биндеманис (художник), Арнис Пипарс (кузнец), Эдийс Калныньш (пастор). Фото Р. Зариньша

Светлана Рыжакова. «И многие души пробудились»: о роли герингерского движения...



Женская половина в молебном доме «Риньги». День памяти 16 июля 2005 г. Фото Р. Зариньша



Общее собрание в молебном доме «Цимзес». Фото Р. Зариньша



Пастор Гундарс Цейпе, руководитель гернгутерской общины Латвии.
Фото С. Рыжаковой. Рига, Дзегушкалнс, август 2005 г.



Благоговение перед жизнью и радость — важная добродетель гернгутеров. Пастор Гундарс Цейпе, руководитель гернгутерской общины Латвии. Фото С. Рыжаковой.
Рига, Дзегушкалнс, август 2005 г.