Христианство
и традиционные ценности Южной и Восточной Азии: история и современность

65-летию ИСАА МГУ посвящается

Lomonosov
Moscow State University
Institute of Asian and African Studies

Christian Engagement with Traditional Values of South and East Asia: History and Modernity

Publisher «Kluch-S»
Moscow, 2021

Московский государственный университет
имени М. В. Ломоносова
Институт стран Азии и Африки

Христианство и традиционные ценности Южной и Восточной Азии: история и современность

Издательство «Ключ-С»
Москва, 2021

УДК 27:2(5-012+1-925.6)
ББК 86.37+86.29(5)
Х93

Утверждено к печати Ученым советом
ИСАА МГУ имени М. В. Ломоносова

Авторы:
А. В. Бочковская, Е. В. Гордиенко, К. А. Демичев, Т. А. Дубянская,
А. С. Зайков, И. А. Зайцев, Е. С. Кукушкина, А. В. Ломанов, В. П. Мазурик,
Б. А. Малышев, К. Д. Никольская, О. В. Новакова, В. А. Погадаев,
Е. О. Старикова, М. Ю. Ульянов

Ответственный редактор О. В. Новакова

Редакционная коллегия:
А. В. Бочковская, А. В. Ломанов

Обложка: Собор Успения Пресвятой Богородицы,
1901, г. Джакарта. Архитектор Антониус Дейкманс.
Фото индонезийского писателя Зулкифли Сонгианана.

Рецензенты:
д.и.н. Н. Н. Бектимирова (ИСАА МГУ)
д.и.н. Е. Ю. Ванина (ИВ РАН)

Христианство и традиционные ценности Южной и Восточной Азии: история и современность : [монография] / А. В. Бочковская, Е. В. Гордиенко, К. А. Демичев [и др.] ; Моск. гос. ун-т им. М. В. Ломоносова, Ин-т стран Азии и Африки ; отв. ред. — О. В. Новакова ; редкол.: А. В. Бочковская, А. В. Ломанов. — Москва: Ключ-С, 2021. – 256 с.

ISBN 978-5-6046922-1-9. – doi:10.48647/z1577-4339-0683-b

Данная коллективная монография — третья в большом проекте «Христианство на Востоке», осуществляемом ИСАА МГУ. В 2016 и 2019 гг. вышли в свет первая и вторая коллективные монографии — «Христианство в Южной и Восточной Азии» и «Христианство и общество в странах Азии: история и современность». Проект реализуется Центром «Христианство на Востоке» ИСАА МГУ и Центром исследования современных проблем ЮВА и АТР ИСАА МГУ (руководитель — к.и.н., доцент ИСАА МГУ О. В. Новакова).

Книга посвящена сложным и малоизученным аспектам взаимодействия христианства с местными обычаями и нравами во многих странах Большой Восточной и Южной Азии. Уникальность и научная новизна проекта обусловлена обращением к комплексному исследованию проблем истории христианства, а также новых тенденций во взаимоотношениях христианства с местными религиями, в создании национальных католических церквей в Азии.

Эта коллективная монография найдет заинтересованного читателя в научной и преподавательской среде историков, филологов, философов, религиоведов, политологов; она будет полезна студентам и аспирантам, обучающимся по направлению «Востоковедение» и «Зарубежное регионоведение».

Публикуемые материалы могут не отражать точку зрения редколлегии.

УДК 27:2(5-012+1-925.6)
ББК 86.37+86.29(5)

ISBN 978-5-6046922-1-9
doi:10.48647/z1577-4339-0683-b

© ИСАА МГУ имени М.В. Ломоносова, 2021
© Оформление. Издательство «Ключ-С», 2021

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие 7

Введение 9

Сведения об авторах 17

СЕВЕРО-ВОСТОЧНАЯ АЗИЯ

Глава 1. *Ломанов А. В.* Китаизация христианства в Китае от 1920-х годов до наших дней 19

Глава 2. *Мазурик В. П.* Педагогика Святителя Николая Японского и С. А. Рачинского и эпоха Просвещения в Японии 34

Глава 3. *Малышев Б. А.* Христианство и традиционные религии Японии: от конфронтации к диалогу 43

ЮЖНАЯ АЗИЯ

Глава 4. *Бочковская А. В.* «Нести свет и избавлять от тьмы»: полемика по вопросу миссионерства в Индии (Великобритания, 1793–1813) 62

Глава 5. *Демичев К. А.* Искусы «львиного логова»: поведенческие стратегии христианских миссионеров при сикхском дворе в первой половине XIX в. 76

Глава 6. *Дубянская Т. А.* Преступление, наказание и спасение: о функции героев-христиан в романе хинди 1920-х годов 89

Глава 7. *Никольская К. Д.* Датская королевская миссия в Индии: о конфликте лютеранских миссионеров и губернатора Транкебара Йохана Сигизмунда Хассиуса 100

ЮГО-ВОСТОЧНАЯ АЗИЯ

Глава 8. *Кукушкина Е. С.* Конфликт ислама и христианства в истории Натры (Хубердины Марии Хертог) глазами малайских поэтов, прозаиков и кинематографистов Малайзии и Сингапура (XX–XXI вв.) 111

Глава 9. *Новакова О. В.* Первые женщины-христианки во Вьетнаме и их роль в распространении новой веры. XVII в. 129

Глава 10. *Погадаев В. А.* Ларантука — первое католическое государство в Индонезии.....138

Глава 11. *Ульянов М. Ю.* Бремя первых: жизнь и труды Готтлоба Брюкнера (1783–1857), автора первого перевода «Нового завета» на яванский язык.....147

Глава 12. *Зайцев И. А.* Двуязычные христианские эпитафии в Бирме XVIII в.: опыт исследования 173

Глава 13. *Новакова О. В.* Вьетнамский Моисей, брат Марсель Ван. К вопросу о национальной идентичности католиков. XX в. 182

Глава 14. *Старикова Е. О.* Особенности почитания предков и христианских святых среди вьетнамских католиков.....192

Глава 15. *Зайков А. С.* Протестантизм в условиях французского колониального режима во Вьетнаме.....203

Глава 16. *Гордиенко Е. В.* Первый православный приход во Вьетнаме: приход Казанской иконы Божьей Матери в русском микрорайоне г. Вунгтау.....214

Библиография.....223

Аннотации 241

Abstracts 248

Notes on Contributors.....255

ПРЕДИСЛОВИЕ

Уважаемые читатели!

Центр «Христианство на Востоке» ИСАА МГУ и Центр исследования современных проблем Юго-Восточной Азии и АТР ИСАА МГУ представляют третью коллективную монографию «Христианство и традиционные ценности Южной и Восточной Азии. История и современность».

Первые две коллективные монографии, посвященные отдельным, специальным проблемам изучения различных аспектов истории христианства на Востоке, были изданы в 2016 и 2019 гг. Обе книги были востребованы в научной и преподавательской среде, нашли свою аудиторию среди студентов и аспирантов гуманитарных вузов Москвы и Санкт-Петербурга, других научных центров России.

Предлагаемая читателю новая коллективная монография создана на основе научных докладов, прочитанных на третьей межинститутской конференции «Взаимодействие христианства с традиционными духовными ценностями стран Южной и Восточной Азии. История и современность», которая проводилась в ИСАА МГУ 25 ноября 2020 г.

В конференции приняли участие известные востоковеды — специалисты по вопросам религии, истории и филологии — из ведущих профильных академических институтов, включая Национальный исследовательский институт мировой экономики и международных отношений имени Е. М. Примакова РАН, Институт востоковедения РАН, Институт Дальнего Востока РАН, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Санкт-Петербургский государственный университет, Российский университет дружбы народов, Российский государственный гуманитарный университет, Институт стран Азии и Африки МГУ имени М. В. Ломоносова, а также независимые исследователи.

Были заслушаны 18 докладов, в том числе сообщения двух вьетнамских специалистов по проблемам буддизма во Вьетнаме и контактов сангхи с христианством (протестантизмом). Представленные результаты исследований вызвали живой отклик, многочисленные вопросы и продуктивную дискуссию. На конференции царила непринужденная и заинтересованная атмосфера, что говорит о большой научной и познавательной значимости религиоведческой проблематики как в истории, так и современности.

Тематика этой коллективной монографии практически неисчерпаема; она охватывает многие принципиальные проблемы, касающиеся начальных и последующих контактов христианского учения с местными восточными обществами и их правителями, реакций местной элиты на появление «чужаков», поведенческих моделей миссионеров в разных странах, и иные вопросы.

Материалы монографии отличает обширный географический охват: в книге традиционно имеются разделы по Северо-Восточной, Южной и Юго-Восточной Азии. Раздел по Юго-Восточной Азии наиболее обширный, а Южная Азия на этот

раз представлена уже четырьмя главами. Обращаясь к истории азиатских обществ, их верованиям, обычаям и традициям, авторы исследуют все три христианские конфессии — католицизм, протестантизм и православие, делающее первые шаги в далеких восточных землях. Надо отметить возросший интерес исследователей к специфике распространения в регионе протестантизма, особенностям его внедрения в восточные общества.

Главы авторов отличаются сюжетным разнообразием, многие аспекты раскрываются впервые. Все это говорит о том, что религиоведческая тематика становится все более востребованной и требующей дальнейших усилий по ее изучению научным сообществом.

Редакционная коллегия

ВВЕДЕНИЕ

Эта — третья — коллективная монография продолжает большой проект по изучению христианства на Востоке, осуществляемый в Институте стран Азии и Африки МГУ двумя подразделениями — Центром «Христианство на Востоке» и Центром исследования современных проблем ЮВА и АТР (руководитель к.и.н., доцент О. В. Новакова).

В первой монографии «Христианство в Южной и Восточной Азии», вышедшей в 2016 г., были подробно рассмотрены особенности методов распространения христианства в странах Азии, применявшиеся миссионерами с XVI–XVII вв., то есть с появления миссионеров на Востоке и на протяжении последующего времени, включая современность. Особое внимание было уделено исследованию методов адаптации христианского учения к местным верованиям и обычаям, их специфике (в частности, в книге рассматривалась известная «ссора из-за китайских обрядов» XVIII в., в которую оказались втянутым даже Ватикан и несколько Римских пап того времени).

Проблема «встречи» двух цивилизаций — восточной и западноевропейской — и их контактов в культурной и религиозной сферах на протяжении нескольких веков стала в настоящее время одной из центральных в исследованиях по истории религий. Всеобъемлющее и системное исследование истории христианства в Азии сохраняет высокую степень актуальности в наши дни. Поэтому три коллективные монографии, подготовленные и изданные ИСАА МГУ по проблематике христианства на Востоке, вносят большой вклад в решение этой непростой задачи.

Во второй и третьей монографиях авторы продолжили изучение проблем взаимоотношения христианской религии и церкви с местными, восточными обществами, религиями и верованиями, а также проблем взаимодействия различных культур и религий стран рассматриваемого региона — Южной и Восточной Азии. В своих исследованиях авторы уделяли внимание трем основным христианским конфессиям — католицизму, протестантизму и православию. Иначе говоря, речь идет об изучении сложной и многогранной тематики, связанной с взаимоотношениями религии и общества.

Каждое общество организуется в культурном отношении, следуя своему, только ему присущему видению мира, который включает два пласта. Один — это совокупность представлений, понятий, знаний, включающий все технологические достижения. Другой — это системообразующие духовные ценности. В каждой отдельной культуре оригинальность каждого из этих двух пластов отражает специфику культурного генотипа. В любом обществе, даже наиболее традиционном и, казалось бы, малоподвижном, бесконечно происходит подспудное движение, впитывающее в себя новые религиозные веяния.

Поэтому в данной монографии авторы впервые обратились к наиболее «нестандартным» ситуациям в той или иной стране, эпистолярному наследию, пролива-

ющему свет на неизвестные ранее взаимоотношения между некоторыми правителями и миссионерами. В частности, в книге рассматриваются биографии первых переводчиков-протестантов (баптистов) «Нового завета» на яванский язык, вся жизнь которых была отдана пастырскому служению среди яванцев, немыслимому без знания яванского языка. Подобные исследования особенно ценны, так как в данном случае речь идет о распространении христианства в Индонезии — самой большой стране ЮВА, где население по преимуществу исповедует ислам. Кроме того, мы видим, что уже в новой истории протестанты также искали методы адаптации, у них было понимание необходимости досконального изучения местных языков.

К этому же ряду относятся главы о судьбах некоторых азиатских католиков, их жизни во имя Всевышнего, что привело в дальнейшем, после мученической кончины подвижников, к их канонизации как святых Римско-католической церкви.

Проблемы современного взаимодействия христианства с исламским миром в таких странах Юго-Восточной Азии как Индонезия и Малайзия заслуживают особого внимания. Именно к этим странам можно отнести высказанное выше положение о подспудных процессах в традиционных обществах, впитывающих в себя новые религиозные веяния. Изучение подобных проблем имеет большое значение для понимания религиозных феноменов, порой скрытых за тоталитарным или авторитарным характером соответствующих государств.

Включенные в книгу сюжеты по Южной Азии затрагивают, прежде всего, историю распространения христианства на субконтиненте. Авторы рассматривают нюансы работы немецких миссионеров в начале XVIII в. в рамках Датской королевской миссии на восточном (Коромандельском) побережье Индостана; специфику британской дискуссии рубежа XVIII–XIX вв. по миссионерству в Индии; сложности и искушения, с которыми христианским миссионерам приходилось сталкиваться при взаимодействии с чуждой для них культурой при дворе сикхского правителя Ранджита Сингха в первой трети XIX в. Христианство в Индии начала XX столетия представлено посредством литературоведческого анализа двух вышедших в 1920-х годах романов на хинди, главные герои которых являются христианами.

Перспективным направлением является исследование «очагов» православия в Южной Азии — прежде всего исторических, связанных с деятельностью Маланкарской сирийской православной церкви («христиане апостола Фомы») и некоторыми другими деноминациями, также представленными в штате Керала на юге страны.

Следует отметить, что в последнее десятилетие появилось несколько домовых православных храмов (в частности, на территории посольства Российской Федерации в Дели), созданных по инициативе соотечественников, проживающих в Индии. Есть сведения и о появлении в Исламской Республике Пакистан (г. Саргодха) православной общины, связанной с Русской православной церковью и Русской православной церковью за рубежом[1].

В настоящей монографии публикуются исследования по таким принципиальным вопросам как положение христианства в Китайской Народной Республике

[1] Исследованием общины в Саргодхе занимается Е. И. Терехова, преподаватель Московской духовной академии, Троице-Сергиева лавра, г. Сергиев Посад.

и политика Коммунистической партии Китая по отношению к этой религии, а также статья по кризису современного образования в историческом контексте эпохи Просвещения в Европе и на Востоке в соотношении с духовной культурой различных сообществ (на примере успешного опыта Токийской духовной семинарии архиепископа Николая Японского).

Изучение указанных проблем проводится на основе сравнительного анализа религиозной ситуации в трех основных регионах — странах «конфуцианского мира» (Китай, Корея, Вьетнам, Сингапур, Япония), Юго-Восточной Азии (Мьянма, Индонезия, Малайзия, Филиппины) и Южной Азии — что является методологически важным и перспективным научным направлением. Сквозь призму христианства и той социальной реакции, которую оно вызывает, могут быть высвечены такие важные проблемы, как ведущие тенденции каждого из южно- и восточноазиатских обществ, специфика их культурных систем, их общие точки соприкосновения, их поведенческие модели. Христианство стало важным культурным феноменом Южной и Восточной Азии, акцентировавшим еще в XIX в. стоявшую перед этими обществами проблему модернизации, обострившуюся в XX и тем более в XXI столетиях.

Именно в таком контексте необходимо рассматривать впервые представленный в этой книге сюжет об исследование форм современного диалога между японскими христианами и представителями буддизма и синто, развивающегося в атмосфере взаимного уважения, сотрудничества и совместного духовного поиска. Это — императив времени, ответ на принципиальные подвижки эпохи модернизации, о которых говорилось выше.

Взаимодействие Вьетнамской католической церкви с почитанием культа предков — древнего массового верования многих народов ЮВА, имеющего в своих истоках решения исторического Второго Ватиканского собора (1962–1965), — также яркое и необычное явление XXI в., представляющее собой ответ на вызовы модернизации наступившей эпохи.

Нуждаются в углубленном осмыслении причины провала деятельности миссионеров в странах, где распространен буддизм тхеравады (хинаяны или Малой колесницы). Наиболее очевидное объяснение связано с влиянием этой ветви буддизма как религии невмешательства и отстраненности от социально-политической сферы жизни. Вместе с тем, буддизм тхеравады был и остается основным фактором, структурирующим общество стран, где он зародился (Шри-Ланка) и получил распространение (Мьянма, Таиланд, Камбоджа, Лаос).

Как справедливо отмечает отечественный востоковед к.и.н. Е. А. Фомичева, существует решительное и трудно преодолимое противоречие в учениях двух религий: креационизм христианства и безначальный и бесконечный мир буддизма; изначальная греховность человека и его спасение распятием Христа — и ненарушаемость кармы; конец света и страшный суд в христианстве — и выход из круга перерождений, прекращение земных страданий и достижение нирваны в буддизме[2]. Спасение души после смерти, предлагаемое буддизмом тхеравады через улучшение кармы, пребывание в буддийских монастырях (т.е. через очищение) — основной мотив неприятия христианства. Тем самым буддизм тхеравады

[2] *Фомичева Е. А.* Христианство в Таиланде: политика и прозелитизм // Христианство и общество в странах Азии: история и современность. М., 2016. С. 218.

предлагал верующим личный путь к спасению посредством улучшения индивидуальной кармы, что служило прочным барьером на пути принятия христианства, предлагавшего свой путь личного спасения отдельного человека в лучшей — загробной — жизни. Например, в Аютии (Сиаме) в XVIII в. после почти двухвекового пребывания и деятельности там французских миссионеров было только восемь человек крещеных тайцев[3].

Наглядным примером подобной реакции отторжения христианства служит материал одной из глав данной книги, где рассматриваются надгробные эпитафии Бирмы XVIII в. в качестве культурного явления, свойственного не только странам христианской культуры, но и регионам, на территории которых христиане исторически составляли численное меньшинство. Речь идет о сохранившихся могилах и надгробных надписях на португальском и латинском языках европейцев — матери португальского священника и французского офицера, находившегося на службе у правителей династии Конбаунов. Это можно считать уникальным явлением, обусловленным приверженностью населения Бирмы буддизму тхеравады: во многих других странах Восточной Азии власти уничтожали могилы европейских священников и европейцев в целом.

Представляется, что как поведенческие модели отказа, так и формы принятия христианства представляют собой обширное поле для изучения, прежде всего в области функционирования институтов социальной сплоченности, социальных конфликтов в нижних слоях общества, а также в сфере проявления инакомыслия отдельными личностями и социальными группами.

Необходимо остановиться и на проблеме перемен и новых вызовов, с которыми столкнулось христианство в XXI в. в странах Востока. Под воздействием модернизации в Восточной и Южной Азии заметно возросло влияние религий, верований и национальных традиций на жизнь общества.

В условиях новых политических и экономических реалий модернизация многих стран Востока продолжается в «догоняющем» варианте. Но известно, что разработка и применение высоких технологий, робототехники и генной инженерии не исключают отката ряда форм социальных отношений назад, поскольку наличие современных технологий не является гарантом демократизации политических систем и совершенствования общественных отношений.

Восточные общества сохраняют свою идентичность только путем восстановления прежней системы ценностей в новом контексте. Однако в нашу эпоху, когда развитие стран и обществ происходит бурно, а иногда даже взрывообразно, это восстановление собственной идентичности становится небывало трудным. Поэтому обращение к национальным традициям и историческому прошлому стало важной составляющей идеологии поиска культурной идентичности наций, ментального возврата к далекому историческому прошлому с его якобы существовавшим идеальным обществом.

Антиподом процесса модернизации выступает традиция, которая, по мнению К. Маркса, есть нечто отрицательное, так как мешает прогрессу. На самом деле все гораздо сложнее. Традиция — не просто средоточие чего-то исключительно древнего. В некоторых случаях модернизация подразумевает обращение к традиции,

[3] *Новакова О. В.* Крест и Дракон. У истоков вьетнамской католической церкви. XVI–XVII вв. М., 2012. С. 209.

которая, в свою очередь, тоже эволюционирует. Мы это можем видеть, например, когда в современной общественно-политической мысли стран Северо- и Юго-Восточной Азии возникает идея справедливого мироустройства, а традиционная культура рассматривается как основа мироустроительных взглядов. Национальные ценности пронизаны очень устойчивыми традициями, уходящими в глубокую историю.

Но призывы к возвращению к традиции для современного Востока означают в основном возврат к религии, помогавшей людям сохранять психологическую устойчивость и социальную гармонию в эпоху перемен, а обществу в целом — стабильность и национальную самобытность.

В этой ситуации страны Востока пытаются предложить свою модель развития. Во всяком случае, в странах «конфуцианского мира» идет обсуждение основополагающей идеи гармоничного общества — одного из основных положений конфуцианского учения, а конфуцианство же в целом подразумевает альтернативу возможной западной модели модернизации. Все это позволило странам, находящимся в сфере влияния китайской цивилизации, совершить в XX в. мобилизационный прорыв, опираясь на основные конфуцианские ценности (наиболее впечатляющий пример — Япония).

В других странах Восточной Азии происходил аналогичный процесс: страны «конфуцианского мира» стали, в свою очередь, проявлять интерес в конце XX — начале XXI вв. к конфуцианству, древнейшему идеологическому и морализаторскому учению Китая, оказавшему колоссальное влияние на мышление, обычаи и нравы народов Восточной Азии. Забытые духовные ценности, будучи возвращенными из небытия, стали плодотворно применяться в «конфуцианском мире» Восточной Азии. В концепции этой новой модели также большую роль играет идея гармонизации миропорядка и склонность к компромиссам во имя самосохранения. Духовное наследие конфуцианства может быть реинвестировано в новый менталитет, не входя в противоречие с требованиями современного развития. Конфуцианство стало концептуальным центром дальневосточной культуры с его шкалой морально-этических ценностей, базирующейся на огромном пласте традиционных идей и представлений.

Как отмечает известный специалист по истории Китая, А. Н. Карнеев, повышенный интерес к традиционным ценностям, изучению конфуцианской классики, включению отдельных элементов классических философских текстов в образовательные программы младшей и средней школы Китая можно расценивать как своеобразный феномен. В общественном пространстве Китая в начале XXI в. возрождение «конфуцианских и прочих традиционных ценностей заняло все политическое поле»[4].

Процесс популяризации традиционной культуры Китая усиливается с течением времени, подчеркивает д.и.н., профессор РАН А. В. Ломанов. Если в 2010-е годы этот процесс происходил вне сферы официальной идеологии, то после XVIII съез-

[4] *Карнеев А. Н.* Круглый стол: «Азиатские ценности» и современная политика стран АТР. Центр изучения современных проблем ЮВА и АТР ИСАА МГУ // Вестник МГУ. Сер. 13. Востоковедение. 2017. № 3. С. 104.

да КПК (2012) он превращается в ее составную часть, перемещается из сферы культурологии в область практической политики[5].

Неотъемлемой частью проекта реализации китайской инициативы «одного пояса, одного пути», провозглашенной в 2013 г., будет продвижение китайской культурной традиции и китайских ценностей в страны Евразии, в том числе в Россию[6]. Одним из основных следствий подобной политики КНР в отношении христианства в Китае, стала политика «китаизации» этой религии.

Страной, наиболее близкой к Китаю в отношении традиций и культуры в целом, является Вьетнам. После провозглашения политики «обновления» (декабрь 1986 г.) получил право на существование вьетнамский социализм с национальной спецификой. В идеологии это был поворот к традициям и к включению их в политический «багаж» государственной идеологической доктрины партийного истеблишмента.

На рубеже XX–XXI вв. роль традиций во Вьетнаме заметно возросла. Целью обращения к национальным традициям и историческому прошлому является стремление руководства обеспечить стабильность общества, избежать резких перемен в государственной политике. Но в отличие от Китая, в новой политике Коммунистической партии Вьетнама (КПВ) присутствуют элементы терпимости и компромисса в религиозной сфере. При реанимации давних национальных культов, ставших характерными для современного Вьетнама, происходит процесс религиодизации, усиливающийся во времени, что мы можем видеть по следующим последним данным. В 2018 г. в стране насчитывалось 42 религиозные организации и 16 религий, признанных официально и осуществляющих свою деятельность[7]. По степени разнообразия и многочисленности религий и верований Вьетнам занимает третье место в мире после Сингапура и Тайваня[8]. Отметим, что все три страны исторически развивались под преобладающим влиянием конфуцианского учения.

Отвечая на сложные вызовы современности, КПВ предприняла ряд действий и изменений в религиозной политике, перейдя к диалогу и толерантности. Важнейшим событием стало принятие — впервые в истории независимого Вьетнама — Закона № 2 о религиях и традиционных народных верованиях, который вступил в силу 1 января 2018 г. Но надо отметить, что многие трудности и несогласованные вопросы еще остаются в конкретной деятельности многих конфессий и верований.

Говоря об Индии, один из лучших специалистов по вопросам культуры и религий этой крупнейшей страны Азии А. М. Дубянский[9], к сожалению, рано ушедший из жизни, подчеркивал, что уровень развития демократии в Индии идет параллельно с оживлением древних индийских традиций, не ущемляя при этом парламентскую демократию страны. В этом, по его мнению, заключается главное

---

[5] *Ломанов А. В.* Круглый стол: «Азиатские ценности» и современная политика стран АТР. Центр изучения современных проблем ЮВА и АТР ИСАА МГУ // Вестник МГУ. Сер. 13. Востоковедение. 2017. № 3. С. 105.

[6] Там же. С. 106.

[7] Nguồn: Tổng điều tra dân số và nhà ở năm 2019. Truy cập ngày 30/11/2019 tại. http://tongdieutradanso.vn/danh-muc-cac-ton-giao.html (итоги переписи населения и жилищного фонда на 0:00 01.04.2019).

[8] Pew Research Centre. http://religion.vn/Plus.aspx/en/News/71/0/1010068/0/5435/ Study_Vietnam_listed_as_having_a_very_high_degree_of_religious_diversity (30.10.2020)

[9] Дубянский Александр Михайлович (1941–2020), кандидат филологических наук, доцент ИСАА МГУ.

отличие индийской политики от усилий Китая по продвижению своей культуры и ценностей в другие страны[10].

Тот же аспект проблемы использования универсальных ценностей и их сочетания с традиционными ценностями во внутренней и внешней политике стран, входящих в Ассоциацию Юго-Восточной Азии (АСЕАН) был в обобщенном виде проанализирован к.и.н., доцентом Дипломатической академии МИД РФ П. Ю. Цветовым, специалистом в области международных отношений стран этого региона. Он считает, что в подавляющем большинстве стран АСЕАН на уровне конституций и подобных государственных актов, равно как и в совместном документе «АСЕАН 2025: вместе в будущее», подтверждается приверженность этих государств общепринятым нормам либеральной демократии. В большинстве стран даны формальные гарантии гражданских свобод и прав. Вместе с тем реальная практика современности дает основания констатировать, что в ряде стран существует разрыв с декларируемой приверженностью демократическим принципам, что зачастую объясняется приматом местных традиций.

Страны АСЕАН во внешней политике на первое место выдвигают принципы международного общежития, зафиксированные в Уставе ООН и других документах современного международного права, в том числе, невмешательство во внутренние дела других стран. Это созвучно азиатской доктрине «Панча шила», которая была особенно популярной в 1950-е годы, хотя сегодня ссылки на нее в документах стран АСЕАН встретить трудно.

Вместе с тем, создается впечатление, что универсальные принципы политики стран АСЕАН декларируются главным образом в расчете на внешнего потребителя, а именно для либерального Запада, что создает условия в каждой стране для появления собственной интерпретации этих принципов[11].

Существует еще одно явление, мимо которого нельзя пройти. В XXI столетии в некоторых странах ЮВА появились первые православные храмы и приходы. Мы имеем в виду, прежде всего, православную епархию на Филиппинах. Филиппино-Вьетнамская епархия была образована решением Священного синода РПЦ от 26 февраля 2019 г. в пределах Республики Филиппины и Социалистической Республики Вьетнам; она включена в состав Патриаршего экзархата Юго-Восточной Азии. На сегодняшний день в составе епархии есть 33 прихода и 11 молитвенных помещений. Первый храм Русской православной церкви на Филиппинах — храм преподобного Серафима Саровского на острове Минданао — был освящен управляющим Филиппино-Вьетнамской епархией митрополитом Манильским и Ханойским Павлом (Фокиным).

Обращает на себя внимание доброжелательное высказывание филиппинского президента Родриго Дутерте, выступавшего на пленарной сессии XVI ежегодного заседания международного дискуссионного клуба «Валдай» и предложившего,

---

[10] *Дубянский А. М.* Круглый стол: «Азиатские ценности» и современная политика стран АТР. Центр изучения современных проблем ЮВА и АТР ИСАА МГУ // Вестник МГУ. Сер. 13. Востоковедение. 2017. № 3. С. 107.

[11] *Цветов П. Ю.* Круглый стол: «Азиатские ценности» и современная политика стран АТР. Центр изучения современных проблем ЮВА и АТР ИСАА МГУ // Вестник МГУ. Сер. 13. Востоковедение. 2017. № 3. С.106.

чтобы РПЦ направила представителей на Филиппины для расширения своего присутствия в стране[12].

Подводя итоги приведенному анализу ситуации в Южной и Восточной Азии, приходится констатировать, что поворот стран этого большого азиатского региона в начале XXI в. к традициям и своему историческому прошлому, их возвеличиванию уже приобрел всеобщий характер, и с течением времени эта тенденция будет возрастать. С учетом значимости различных христианских конфессий в этих странах, особенностей контактов христианства и перспектив его дальнейшего распространения, необходимо понимать, что новая ситуация потребует от местных христиан, от руководства католических и протестантских церквей — там, где они существуют, — новых методов общения, проповеди, а также и новых способов ментальной адаптации.

Новакова О. В.
кандидат исторических наук,
руководитель Центра исследования современных проблем ЮВА и АТР ИСАА МГУ, ответственный редактор коллективной монографии «Христианство и традиционные ценности Южной и Восточной Азии. История и современность».
11.07.2021

[12] ТАСС. 23.02.2019. https://tass.ru/obschestvo/7823989/amp
Материал предоставлен В. М. Голиковой.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Бочковская Анна Викторовна — кандидат исторических наук, доцент кафедры истории Южной Азии Института стран Азии и Африки МГУ имени М. В. Ломоносова.

Гордиенко Елена Витальевна — соискатель Центра изучения религий Российского государственного гуманитарного университета (РГГУ).

Демичев Кирилл Андреевич — кандидат исторических наук, доцент, директор научного центра Нижегородского института управления — филиала РАНХиГС.

Дубянская Татьяна Александровна — кандидат филологических наук, приглашенный преподаватель Института классического Востока и античности Высшей школы экономики.

Зайков Андрей Сергеевич — аспирант кафедры истории стран Дальнего Востока и ЮВА Института стран Азии и Африки МГУ имени М. В. Ломоносова.

Зайцев Иван Алексеевич — аспирант кафедры истории стран Дальнего Востока и ЮВА Института стран Азии и Африки МГУ имени М. В. Ломоносова.

Никольская Ксения Дмитриевна — кандидат исторических наук, доцент кафедры истории Южной Азии Института стран Азии и Африки МГУ имени М. В. Ломоносова.

Кукушкина Евгения Сергеевна — кандидат филологических наук, заведующая кафедрой филологии ЮВА, Кореи и Монголии Института стран Азии и Африки МГУ имени М .В. Ломоносова.

Ломанов Александр Владимирович — доктор исторических наук, профессор РАН, заместитель директора, руководитель Центра Азиатско-тихоокеанских исследований Национального исследовательского института мировой экономики и международных отношений имени Е. М. Примакова РАН.

Мазурик Виктор Петрович — кандидат филологических наук, доцент кафедры японской филологии Института стран Азии и Африки МГУ имени М. В. Ломоносова.

Малышев Борис Александрович — кандидат исторических наук, лиценциат церковной истории, старший преподаватель Учебно-научного центра изучения религий (УН ЦИР) Российского государственного гуманитарного университета (РГГУ).

Новакова Оксана Владимировна — кандидат исторических наук, доцент кафедры истории стран Дальнего Востока и Юго-Восточной Азии Института стран Азии и Африки МГУ имени М. В. Ломоносова, руководитель Центра иследования современных проблем ЮВА и АТР ИСАА МГУ имени М. В. Ломоносова.

Погадаев Виктор Александрович — кандидат исторических наук, доцент Московского государственного института международных отношений (университета) МИД Российской Федерации, вице-президент общества «Нусантара».

Старикова Екатерина Олеговна — старший преподаватель Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», Санкт-Петербург.

Ульянов Марк Юрьевич — кандидат исторических наук, заведующий кафедрой китайской филологии Института стран Азии и Африки МГУ имени М. В. Ломоносова.

СЕВЕРО-ВОСТОЧНАЯ АЗИЯ

doi:10.48647/f5241-4564-3614-x

Ломанов А. В.

Глава 1.
КИТАИЗАЦИЯ ХРИСТИАНСТВА В КИТАЕ ОТ 1920-Х ГОДОВ ДО НАШИХ ДНЕЙ

Современный курс китаизации религий (*цзунцзяо чжунгохуа*) в Китае тесно связан с двумя основными тенденциями во внутренней политике страны. С одной стороны, усиление партийного руководства всеми сторонами жизни государства и общества ставит перед религиозными организациями более строгие требования институционального и идеологического соответствия власти КПК и строю социализма с китайской спецификой. С другой стороны, происходит «рекитаизация», настойчиво звучат требования развивать и наследовать лучшие традиции китайской культуры. Эти процессы развиваются одновременно, они поддерживают и подкрепляют друг друга.

После прихода к власти Си Цзиньпина лозунг китаизации религий стал частью официальной политики. Данный курс был провозглашен в мае 2015 г. на Центральном рабочем совещании единого фронта. Тогда китайский лидер призвал активно направлять процесс адаптации религий к жизни социалистического общества, продвигаться в направлении китаизации религий.

В апреле 2016 г. Си Цзиньпин разъяснил новую политику в выступлении на Всекитайском совещании по религиозной работе. Он призвал использовать социалистические ценностные воззрения для того, чтобы направлять и обучать религиозных деятелей и верующих. Ради установления правильного направления для широких масс верующих китайский лидер призвал использовать лучшие традиции китайской нации, идеи сплоченности и прогресса, мира и толерантности. Сделав оговорку о необходимости сохранять базовые верования, догматы и богослужебные уклады всех религий, Си Цзиньпин призвал искать в религиозных учениях и установлениях то, что пойдет на пользу социальной гармонии, прогрессу эпохи и здоровому содержанию цивилизации. Религиозные учения и правила должны соответствовать не только требованиям развития и прогресса современного Китая, но также лучшему наследию традиционной китайской культуры. Было указано на необходимость прилагать усилия к интеграции религиозных учений с китайской культурой.

В октябре 2017 г. упоминание о политике китаизации религий вошло в доклад Си Цзиньпина на XIX съезде КПК. Прозвучало требование придерживаться «направления китаизации» (*чжунгохуа фансян*) религий, активно направлять религии в сторону адаптации к социалистическому обществу. За два года лозунг китаизации религий стал частью официальной партийной политики.

Руководство КПК прилагает усилия к тому, чтобы религиозные общины не стали источником социальной нестабильности, экстремизма и сепаратизма. Примени-

тельно к жизни китайских христиан на первое место выходят задачи сокращения внешнего влияния на религиозные общины, стимулирования самостоятельных поисков религиозными деятелями точек соприкосновения с китайской культурной традицией.

История поисков иностранными миссионерами и китайскими верующими путей адаптации христианства к китайской цивилизации насчитывает несколько столетий. В XX в. к проблеме культурного диссонанса добавилась острая тема зависимости китайских христиан от иностранцев. На фоне подъема антиимпериалистического движения эта зависимость бросала тень на репутацию китайских христиан, делала их уязвимыми для упреков в пособничестве чужеземной агрессии против Китая.

Поворотным моментом стало антихристианское движение 1922 г., сочетавшее политическую и культурную критику в адрес китайских христиан. Деятельное участие в организации этого движения сыграли левые силы, прежде всего деятели созданной в 1921 г. КПК. Возникший тогда импульс «китаизации» («отуземливания») оказал глубокое влияние на последующее развитие христианства в Китае.

Ныне КПК намерена «активно руководить» процессами адаптации религий к запросам китайского общества и основному течению китайской культурной традиции. Речь идет о том, чтобы воспитать у священников и верующих любовь к своей стране и народу, научить их ставить на первое место интересы единства китайской нации, побудить их отстаивать основополагающие принципы руководства КПК и приверженности пути социализма с китайской спецификой.

Власти недовольны чрезмерной приверженностью китайских христиан иностранной теологии и почерпнутым на Западе представлениям об отношениях общества и религии. Проблема в том, что новые китаизированные подходы, способные обрести признание среди верующих, трудно создать за пределами христианских церквей. КПК способна указать направление движения. Однако она вряд ли сможет предложить каждой конфессии готовое детально разработанное в соответствии с запросами современности религиозное вероучение.

Поскольку процесс китаизации христианства в Китае длится уже многие десятилетия, новая политика не вызвала отторжения среди религиозных лидеров. Тема адаптации к запросам китайского общества и китайской культурной традиции является давней и актуальной. Основная трудность остается прежней: церкви недостает кадровых и интеллектуальных ресурсов для решения этой крупномасштабной задачи.

Истоки и сущность антихристианского движения 1922 г.

Непосредственным поводом для массового антихристиансткого движения (*фэй цзидуцзяо юньдун*) стало намерение Всемирного конгресса студенческих организаций Христианского союза молодежи провести весной 1922 г. заседание в Пекине. Площадкой форума должен был стать созданный американцами в 1911 г. Колледж Цинхуа — со временем из этого учебного заведения вырос снискавший мировую известность Университет Цинхуа.

На волне патриотического подъема и массового недовольства китайской молодежи политикой западных держав лозунги антихристианского движения нашли широкий отклик. В иной ситуации попытка иностранных протестантов собрать в Китае международную конференцию для обсуждения социальных проблем могла бы пройти незамеченной. Однако рост революционных настроений в обществе облегчил задачу сплочения молодежи вокруг призывов к борьбе с христианскими церквами как проводниками западной политики в Китае[13].

Сочетание китайского патриотизма с почерпнутым на Западе научно-рационалистическим мировоззрением создало платформу для мощного антирелигиозного выступления. Эти настроения были подготовлены общественными дискуссиями первых двух десятилетий XX века. Тогда китайские интеллектуалы активно критиковали конфуцианскую традицию, многие решительно осудили попытку Юань Шикая провозгласить конфуцианство государственной религией в только что созданной республике. Из-за рубежа в Китай проник широкий спектр современных общественных идей, объявлявших религию препятствием на пути прогресса.

Острое переживание образованными китайцами слабости и отсталости своей страны на фоне напористой политики западных держав лишь усиливало антирелигиозные настроения. Многие молодые интеллектуалы исходили из того, что Запад обрел могущество благодаря науке и технике, поэтому Китаю следует сосредоточить усилия на заимствовании научных методов, одновременно осуществляя борьбу с отжившими «суевериями». Вместе с тем христианские проповедники имели возможность обратить сравнение Китая и Запада в свою пользу и заявить о том, что Китай сможет стать таким же сильным и богатым лишь после того, как перейдет в западную веру. Этот аргумент был привлекателен для части вестернизированной молодежи.

Дискуссии о вере и разуме переместились в сферу политики, христианство подверглось нападкам как западный инструмент подчинения Китая. Рост популярности марксистского учения способствовал распространению представления о христианстве как орудии подчинения масс в руках эксплуататорских классов. Пропаганда антихристианского движения утверждала, что капиталисты создают в Китае церкви ради того, чтобы способствовать экономическому порабощению китайского народа иностранным капиталом. В таком контексте борьба против капитализма становилась синонимом выступлений против христианства.

Антихристианское движение развивалось волнами с 1922 по 1927 гг., вслед за периодами затишья наступали новые всплески. В период подъема китайской революции КПК и Гоминьдан вместе выступали против господства империалистов, требовали отмены неравноправных договоров, запрета создания иностранцами церквей в Китае, возвращения китайцам контроля над миссионерскими учебными заведениями. Предполагалось, что под защитой навязанных Китаю неравноправных договоров христианство обрело нелегитимные преимущества по сравнению с другими религиями и стало реакционной контрреволюционной политической силой. Борьба против христианства стала частью борьбы за осуществление национальной революции.

---

[13] Чжунго цзидуцзяо цзичу чжиши [Основные знания о китайском протестантизме]. Ред. Чжо Синьпин. Пекин: Цзунцзяо вэньхуа чубаньшэ, 2005. С. 86-87; Чжунго цзидуцзяо цзянь ши [Краткая история китайского протестантизма]. Пекин: Цзунцзяо вэньхуа чубаньшэ, 2000. С. 161-167.

В 1924–1926 гг. многие иностранные миссионеры под давлением антихристианского движения были вынуждены покинуть Китай или, как минимум, эвакуироваться из внутренних районов в портовые города. Ослабление иностранного руководства заставило китайских протестантских деятелей осознать необходимость китаизации, что привело к провозглашению религиозными кругами политики «отуземливания», ставшей ответом на «антирелигиозное движение».

После победы революции 1927 г. и раскола между коммунистами и взявшими власть в свои руки гоминьдановцами «антихристианское движение» в изначальной форме угасло. КПК были нужны союзники в китайском обществе, что побудило партию к переходу от отождествления христианства с империализмом к стремлению найти поддержку среди верующих для борьбы против империалистов. Расширение протестантского движения «отуземливания» снижало былое восприятие христианства как чуждого иноземного феномена. Инициированное в 1922 г. левыми силами в политических целях «антихристианское движение» дало импульс внутреннему обновлению китайского христианства и его адаптации к изменяющимся запросам национального развития.

Авторитетный историк китайского христианства профессор Тао Фэйя поднял вопрос о внешних источниках «антихристианского движения». Он отметил, что массовое движение развернулось менее чем через год после создания КПК, еще не обладавшей достаточным организационным потенциалом для осуществления столь крупномасштабной политической акции. Ученый указал на роль в тех событиях представителей ВКП(б) и Коминтерна, видевших в протестантизме инструмент американского влияния на умы китайской молодежи. С этой точки зрения «антихристианское движение» было не столько антирелигиозным, сколько антизападным[14].

Исследователь указал, что многие представители китайских левых сил, участвовавшие в «антихристианском движении» (Чэнь Дусю, Ли Дачжао, Цюй Цюбо, Юнь Дайин) до 1922 г. не были врагами христианства и даже высказывались о нем в позитивном ключе. Первоначально их критика в адрес религии была основана на идеях научного рационализма и теории эволюции, в ней не было глубокой политизации. Стандартное для китайских историков объяснение произошедшей перемены сводится к тому, что передовые мыслители овладели идеями марксизма-ленинизма, а это привело к изменению их взглядов на христианство. Однако, по замечанию Тао Фэйя, коррекция взглядов не могла произойти так быстро, одна лишь смена мировоззрения не могла стать основой для хорошо скоординированных политических действий.

Ключ к пониманию роли иностранных советников в «антихристианском движении» появился в начале 1990-х годов после публикации ранее неизвестных документов ВКП(б) и Коминтерна.

В апреле 1922 г. советский дипломат и представитель Коминтерна В. Д. Виленский-Сибиряков сообщил в Москву из Пекина: «Сейчас мы организовали широкую кампанию противохристианского движения, которая, имея исходной точкой Всемирный христианский съезд в Китае, была организована как протест и затем вылилась в широкое движение, которое сейчас уже ведется на расширенной базе

[14] *Тао Фэйя*. Гунчань гоцзи дайбяо юй Чжунго фэйцзидуцзяо юньдун [Представители Коминтерна и китайское антихристианское движение] // Цзиньдайши яньцзю. 2003, № 5. С. 114-136.

призыва к объединению для национального объединения. Переводя это движение сейчас в русло политического движения, мы имеем умысел создать одну из маскировочных форм легальной организации»[15].

В мае 1922 г. представитель Дальневосточного секретариата Коминтерна в Китае В. В. Лидин (Хржановский) в докладе о проделанной работе подробно охарактеризовал политические мотивы антихристианского движения[16]. Он указал, что китайские коммунистические кружки продемонстрировали способность «вовлечь в широкое движение значительные массы учащихся и радикальной интеллигенции, при условии, если основное направление такого движения затрагивает наиболее актуальные для современного Китая вопросы».

Уполномоченный Коминтерна отметил, что негативная реакция на созыв в Пекине международного конгресса протестантской молодежи является внешним атрибутом движения. «Основным элементом антихристианского движения надо считать движение национального протеста против иностранцев вообще — этот момент привлек к движению наибольшее число сочувствующих: широкие слои молодежи аморфной политически, но настроенной националистически; вторым элементом является движение, гораздо более нам близкое — протест против проводников христианства в Китае как агентов иностранного капитала, поработившего Китай, и одновременно протест против капиталистического строя — под этими лозунгами шли наши соцсомолы и группы, непосредственно к ним примыкающие; в-третьих, к антихристианскому движению могли присоединиться и незначительные слои, руководимые чувством религиозной неприязни к христианству. Наконец, к общему фронту антихристианского движения примкнули и чисто антирелигиозные интеллигентские группы атеистов — эти последние пытались в разгар движения двинуть его по пути научного антирелигиозного движения»[17].

Примечательно содержащееся в докладе признание правоты публикаций английских газет, считавших антихристианское движение прикрытием пропагандистской работы большевиков. В. В. Лидин отметил, что движение началось с публикации в начале марта 1922 г. манифеста Шанхайского союза антихристианской молодежи. Составленный в резких выражениях текст призывал к борьбе против «колониального христианства», провозглашал миссионеров и их паству прислужниками капитала, звал на борьбу рабочих и «всех национально мыслящих китайцев», сознающих пагубность иностранного владычества в их стране. Стремление некоторых примкнувших к движению видных китайских интеллигентов перевести движение в русло научной антирелигиозной пропаганды представитель Коминтерна охарактеризовал как «попытки уклона», способного лишить движение «национально-революционного покрова», обеспечившего его силу[18].

Общее отношение представителей ВКП(б) к китайскому антихристианскому движению было известно еще в прошлом столетии. Об этом рассказал в своих мемуарах представитель в Китае Коммунистического интернационала молодежи С. А. Далин. Он отметил, что миссионеры и Союз христианской молодежи слу-

---

[15] ВКП(б), Коминтерн и национально-революционное движение в Китае. Документы. Т. I. 1920–1925. М.: АО «Буклет», 1994. С. 76-77.

[16] Там же. С. 86-89.

[17] Там же. С. 86-87.

[18] Там же. С. 88-89.

жили инструментами пропагандистского влияния США на Китай. «Созданный американцами и щедро ими финансировавшийся Христианский союз молодых людей после Первой мировой войны стал расти и оказывать воздействие на часть студенческой молодежи. Главную роль при этом играл не религиозно-церковный, а политический характер деятельности организации. Так, например, в 1919 г. Христианский союз молодых людей активно поддерживал кампанию бойкота японских товаров в Китае. Это делалось во имя интересов американского капитала, но выдавалось за выражение американских симпатий китайскому народу. Вообще же говоря, Христианский союз молодых людей в Китае опирался на самую гнилую часть китайского общества — европеизированную буржуазию, связанную с иностранным капиталом, на ее сынков, которые стеснялись китайской культуры и вели в Китае "европейский образ жизни". Многие из них получили образование в капиталистических странах Европы и США»[19].

Христианский форум в Пекине был расценен как пропаганда американской политики «открытых дверей», усиление влияния США на Дальнем Востоке путем распространения лозунгов разоружения, демократии, равенства. В деятельности китайского Антихристианского союза молодежи, по словам Далина, «речь шла, разумеется, не об антирелигиозной пропаганде, а о политической характеристике Христианского союза молодых людей как проимпериалистической организации, ничего общего не имеющей с разоружением, национальным равенством и демократией»[20].

Упоминание в мемуарах советского деятеля про китайских профессоров, сменивших позицию и начавших защищать христианскую молодежь, не стоит упрощенно понимать как отпадение интеллектуалов от революции. Скорее эта перемена отразила осознание необходимости широкого сплочения внутри китайского общества ради совместной борьбы с сильным могущественным врагом. Одновременно это была схватка за умы китайской молодежи, которая должна была сделать выбор между Западом и Советской Россией, между капиталистическим и социалистическим путем развития, между западными идеями (протестантизм, либерализм) и марксизмом. В глазах коммунистов поклонение части образованной молодежи американскому образу жизни становилось препятствием на пути китайской революции.

Тао Фэйя полагает, что российские представители опирались на опыт Советской России, где новая власть вступила в непримиримый конфликт с Православием. Перенос этой практики в Китай, по мнению ученого, привел к смене точки зрения на религию китайской прогрессивной интеллигенции: к прежним научным и психологическим аргументам критики религии добавился классовый подход. В период антихристианского движения основным доводом в противостоянии христианству стал выбор в пользу поддержки пролетариата в его борьбе с буржуазией. Поскольку западный капитал пытался спасти себя от нового разрушительного кризиса путем экономического порабощения Китая, сторонники независимости Китая были обязаны присоединиться к атакам на христианство, ставшее инструментом «культурной агрессии» империализма.

---

[19] *Далин С. А.* Китайские мемуары. 1921–1927. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1982. 2-е изд. С. 81.

[20] Там же. С. 82.

Коминтерновцы как опытные профессиональные революционеры оказали большое влияние на антихристианское движение, которое успешно противостояло империализму и значительно снизило привлекательность протестантских церквей и учебных заведений в глазах китайского общества. Вместе с тем Тао Фэйя указал на ограниченность их подхода, видевшего в религии лишь орудие эксплуататоров. Этот подход не учитывал раздробленность протестантизма в Китае по сравнению с институциональной организованностью Православия в России, не признавал прогрессивную роль христианства в Китае как источника реформаторского движения на фоне распада старого феодального общества[21].

Предполагается, что в 1930-е годы китайские коммунисты самостоятельно нашли правильный подход к проблеме. Они сохранили неприятие «культурной агрессии» Запада и собственное материалистическое мировоззрение, но при этом обрели способность добиваться сплочения с верующими ради достижения общей цели, поддерживая независимость китайских церквей от иностранцев. Позиция Тао Фэйя заслуживает внимания, поскольку она помогает глубже понять истоки антихристианского движения в Китае. Вместе с тем привычное для китайских авторов стремление возложить вину за политические ошибки на иностранцев с тем, чтобы подчеркнуть мудрость собственных общественных деятелей, не позволяет охватить сложную картину целиком.

Во-первых, напористая боевитая антихристианская кампания многократно увеличила влияние КПК в китайском обществе, привлекла на ее сторону радикальную молодежь. Платой за умеренность и сдержанность в критике религии могла бы стать более скромная популярность коммунистов.

Во-вторых, смягчение отношения КПК к религии в 1930-е годы стало возможно потому, что среди китайских христиан возобладали настроения в пользу независимости от иностранцев. Несомненным импульсом для движения в этом направлении стало антихристианское движение 1922 г., без которого траектория развития китайского протестантизма также могла стать иной.

Поиски китайской теологии

Исследователи отмечают, что в Китае и прежде были антихристианские движения, поэтому выступления 1922–1926 гг. можно рассматривать через призму исторической преемственности. Однако тут очевидна несомненная смена мотивов. Если в прошлом подобные движения были направлены на защиту китайской конфуцианской ортодоксии от чужеземного христианства, то в XX в. главной темой выступлений против иностранной религии стала защита модернизации и национальной независимости Китая. Мировоззренческая сторона антихристианского движения унаследовала неприязнь китайской радикальной молодежи к собственной «отжившей» «феодальной» культурной традиции и соединила ее с марксистской антиимпериалистической аргументацией. В 1925 г. антиимпериалистическое

[21] *Тао Фэйя*. Гунчань гоцзи дайбяо юй Чжунго фэйцзидуцзяо юньдун [Представители Коминтерна и китайское антихристианское движение] // Цзиньдайши яньцзю. 2003, № 5. С. 133.

движение в Китае обрело структурную организацию и четкие политические цели, на этом фоне движение против христианства оживилось вновь[22].

Революционные события в Китае 1920-х годов, поставившие под угрозу безопасность иностранных миссионеров, ускорили передачу руководства церквами и учебными заведениями в китайские руки. Священники и миряне приобрели вынужденный опыт самостоятельного управления и поиска внутренних финансовых ресурсов. Китайское христианство вступило на путь обретения самостоятельности. Возвращение к прежней жизни в условиях духовной и материальной опеки со стороны иностранцев стало невозможным.

Автор фундаментального труда «История христианских миссий в Китае» Кеннет Скотт Латуретт в конце 1920-х годов обратил внимание на продвижение к созданию в Китае «туземного» (indigenous) протестантизма. Речь шла не об организационной либо финансовой независимости, а об изменении позаимствованных на Западе форм вероисповедания и практик богослужения. Этот процесс развивался трудно и медленно, не все новшества находили поддержку. Исследователь упомянул об использовании буддистской религиозной терминологии в проповеди, китайской музыки на богослужении, внесении китайских элементов в церковную архитектуру, сочетании с христианской верой традиционной китайской практики поминовения усопших и проведении протестантских поминальных служб на могилах предков в день китайского праздника Цинмин. На этом фоне китайские протестанты, особенно студенты, начали проявлять дух поиска и задавать фундаментальные вопросы о христианской вере[23].

Появление таких вопросов означало, что движение китайских протестантов за «отуземливание» (*бэньсэхуа*) породило стремление установить в теологии и богослужебной практике связь с китайской культурой, обычаями и моральными нормами. Набирали силу тенденции внешней китаизации наподобие самостоятельного составления церковных песнопений, воскурения на богослужениях китайских благовоний, использования национальных мотивов в архитектуре. Одновременно развернулись поиски христианского истолкования китайской культуры, выявления точек соприкосновения двух традиций. Движение «отуземливания» стало менее активным во второй половине 1930-х годов, когда патриотические чувства китайских верующих были направлены в первую очередь на сопротивление японской агрессии, а не на укрепление независимости от западных церквей.

Опыт 1920-х годов заставил китайских протестантских лидеров задуматься о роли религии в решении социальных проблем. Задача индивидуального спасения была увязана с более широкой и насущной целью переустройства китайского общества. Один из будущих лидеров китайского протестантского движения «трех самостоятельностей» У Яоцзун в конце 1930-х годов указывал, что христианизация общественного устройства намного важнее цели евангелизации всего мира при жизни нынешнего поколения, провозглашенной иностранными миссионерами.

Победа КПК и образование КНР поставили перед верующими новые дилеммы. Поддержка курса властей на социалистическое переустройство общества стала им-

---

[22] Handbook of Christianity in China. Volume Two: 1800 to the Present. Ed. by R. G. Tiedemann. Leiden, Boston: Brill, 2010. P. 640-652.

[23] *Latourette K. S.* A History of Christian Missions in China. New York: The Macmillan Company, 1929. P. 809.

еративом. После разрыва общественных контактов с Западом самостоятельность церковной организации стала единственным шансом на развитие христианства в Китае.

Проблемой стал выбор модели отношений с властью. Пастор Ван Миндао, выражавший позицию фундаменталистов, призвал хранить чистоту веры и не общаться с безбожниками. Иную позицию выразил Дин Гуансюнь, стремившийся к сплочению верующих и неверующих на основе китайского патриотизма и противостояния иностранному империализму. После завершения «культурной революции» он проявил себя как незаурядный протестантский деятель, возглавивший работу по восстановлению «патриотического движения за три самостоятельности». В 1998 г. он выдвинул лозунг «строительства теологической мысли» (*шэньсюэ сысян цзяньшэ*), оказавший большое влияние на последующее продвижение китаизации протестантизма.

Исследователи отмечают, что в учении Дин Гуансюня о «вселенском Христе» тема Воплощения была намного важнее, чем тема греха. У этого акцента было социально-политическое объяснение. Внимание к греху и искуплению вело к утверждению представления о том, что вера способна решить все проблемы. Однако с точки зрения Дин Гуансюня китайцы должны были осознать, что часть атеистов обладает высокими моральными качествами: они не только грешники, но и потерпевшие от воздействия чужого греха. Подобное смещение акцента с индивидуальной на структурную греховность открывало путь к обнаружению общей почвы для сотрудничества христиан с нехристианами[24].

Обращение к китайской культурной традиции, высоко ценящей моральные качества человека, позволило протестантам признать личные достоинства коммунистов и обосновать возможность сотрудничества с ними, невзирая на разное отношение к христианской вере. Дин Гуансюнь стремился через обращение к китайской культуре найти возможность адаптации протестантизма к жизни китайского общества.

В 1980-е годы, в первое десятилетие проведения в Китае политики реформ и открытости, Дин Гуансюнь активно призывал к превращению протестантизма из «заморской религии» в китайскую религию, для чего было необходимо найти общий язык с китайским народом на основе патриотизма и национального самоуважения. Он настаивал, что христианская китайская церковь не может быть построена путем копирования американских и европейских образцов. Церковь должна следовать государственной политике в сфере вероисповедания, что гарантирует ее существование. Но пока народ будет считать протестантизм иностранной религией, люди не признают Иисуса Христа своим Господом. Если китайские протестанты не будут ценить специфику своей страны, у них также не будет никаких заслуг перед Вселенской Церковью. Им необходимо опереться как на христианское Писание, так и на китайскую специфику. Дин Гуансюнь подчеркивал, что акцент на морали и соблюдении этических норм позволит протестантизму учесть специфику древней китайской цивилизации, привлечь к себе образованных людей, которым этика и мораль ближе миссионерских рассказов о рае и аде.

---

[24] *Chow A*. Chinese Public Theology: Generational Shifts and Confucian Imagination in Chinese Christianity. Oxford: Oxford University Press, 2018. P. 57.

Стремление к созданию китайской теологии разделяли многие протестантские лидеры двадцатого столетия. Чжао Цзычэнь подчеркивал, что китайский протестантизм не может все время идти вместе с Западом, ему следует найти свой собственный дух. Се Фуя полагал, что если бы Христос появился на свет в Китае, то признал бы, что китайские традиционная культура и мораль не нуждаются в изменениях и даже ввел бы их в собственные речи. В своем толковании «отуземливания» Се Фуя пояснял, что речь идет не о достижении поверхностной однородности между христианством и китайской культурой, а о стремлении к соответствию части религиозных идей и практик основному характеру китайской нации и духу времени.

У Яоцзун отмечал, что лозунг «самораспространения» китайского протестантизма заставляет думать не только о том, кто проповедует — понятно, что это должны быть китайцы, а не иностранцы, — но и о содержании проповеди. Он звал китайских верующих к отказу от западных теологических шаблонов и к самостоятельному поиску ценностей в благой вести Иисуса для создания своей теологической системы. В 1996 г. епископ Дин Гуансюнь заявил, что подобно тому, как Слово стало плотью благодаря «материнскому телу» (*мути*) Марии, китайская теология нуждается для появления на свет в «материнском теле» китайской культуры.

Китайские протестантские мыслители отмечали, что прежде христианская теология опиралась на философское наследие Древней Греции, сформировавшее понимание бытия и Бога как внешнего по отношению к человеку. Древнекитайская философия способна предоставить иной подход, раскрывающий внутреннее совершенствование верующего.

Однако эти творческие помыслы по-прежнему сталкиваются с унаследованным из прошлого культурным противоречием, побуждающим китайцев видеть в христианстве часть чужеродной западной культуры. Обратной стороной этого конфликта является подход части христиан, продолжающих видеть в китайской культуре проявление «язычества» и неспособных по достоинству ценить национальную традицию. Поставленная в XX веке задача превратить «христианство в Китае» в «китайское христианство» остается нерешенной.

Китайские протестанты и их лидеры стремятся не к растворению своей веры в китайской культуре, а к отысканию модели гармоничного взаимодействия с ней, в рамках которой китайская традиционная культура станет источником самобытного развития китайской протестантской культуры. Примером таких усилий является «теология гармонии» (*хэхао шэньсюэ*) Чэнь Цзэминя. В традиционной китайской мысли идеи гармонии присутствуют в понимании отношений человека и природы, общественных отношений, связей внутри семьи. Почерпнутый из традиции идеал гармонии стал в наши дни в Китае неотъемлемой частью нормативных социалистических ценностных воззрений. Позитивные сопоставления христианских и китайских представлений о гармонии решают проблему не только культурной, но и социально-идеологической адаптации.

Трудности и перспективы китаизации

Импульс китаизации не обошел стороной и китайских католиков. Их опыт в этой сфере отличался тем, что ключевые решения не могли быть приняты «сни-

зу», перемены происходили медленно и только после их провозглашения Святым Престолом. Занимавшиеся в Китае миссионерской деятельностью иностранные католические ордена долгое время выступали против адаптации вероучения к китайскому культурному контексту, и это глубоко повлияло на формирование консервативного сознания верующих. Первое рукоположение китайских епископов состоялось в Ватикане лишь в октябре 1926 г. После образования КНР католики приняли политику «трех самостоятельностей» и ввели практику самостоятельного рукоположения епископов. Это помогло быстро избавиться от прежнего облика «заморской религии» в глазах властей и общества, но породило серьезный конфликт в церковных отношениях с Ватиканом. Переход от латинского языка богослужений к китайскому, а также к использованию языков национальных меньшинств, развернулся лишь в 1990-е годы. Вместе с тем многие тенденции развивались в китайском католицизме и протестантизме параллельно — это использование китайской музыки и музыкальных инструментов, составление церковных песнопений на китайском языке, появление китайских мотивов в церковной архитектуре, развитие церковной живописи в китайском стиле. На этой основе можно проводить дальнейшие сравнения для поиска общих аспектов движения китаизации.

Политика китаизации стала для современного китайского протестантизма основополагающей. Вместе с тем следует обратить внимание на проблемы и трудности, которые упоминают протестантские лидеры при обсуждении перспектив движения по данному пути. В качестве примера можно указать на речь, с которой председатель комитета Китайского протестантского патриотического движения трех самостоятельностей Сюй Сяохун выступил в сентябре 2020 г. по поводу 70-летия движения «трех самостоятельностей».

По его словам, собственное развитие организации остается слабым и ей сложно играть эффективную коммуникационную роль из-за недостаточно прочных связей с церковными общинами низового уровня. Существенной проблемой является нехватка религиозных кадров. Речь идет не только о количественном дисбалансе между числом пасторов и верующих, но и о недостаточном качестве подготовки священников, которые должны гораздо лучше знать как христианское учение, так и китайскую культуру. Помимо этого, священникам нужно адаптироваться к требованиям эпохи Интернета и дать ответ на распространение в виртуальном пространстве иностранных религиозных воззрений и сектантских учений. Еще одна проблема — это деятельность протестантских домашних церквей, которая мешает обретению церковного единения и препятствует управлению в соответствии с принципами «движения трех самостоятельностей». Местные церкви призваны объединять и направлять прихожан незарегистрированных общин, не допуская их незаконной деятельности.

Большую тревогу вызывает проникновение извне, ставящее под угрозу достижения независимой и самоуправляемой протестантской церкви. Сюй Сяохун отметил, что проникновение происходит благодаря туризму, лекциям, инвестициям, благотворительной деятельности, просветительской работе. «Вслед за непрестанным ростом влияния в мире китайской модели, западные страны во главе с США надеются сохранить доминирование в мировом порядке с помощью западных концепций, норм и ценностей. Они сеют раздоры для сдерживания Китая, в общественном мнении распространяют “теорию китайской угрозы”, используют

христианство для разыгрывания карты прав человека, оказания давления на Китай, вмешательства в дела Гонконга, используют западную идеологию для балансирования, вмешиваются в проблемы китайской церкви, серьезно “демонизируют” Протестантское патриотическое движение трех самостоятельностей, пытаются вновь использовать христианство как инструмент “вестернизации” и “раскола” Китая. Поэтому мы всегда должны сохранять бдительность, решительно противостоять иностранному проникновению, защищать достижения независимых и самоуправляемых церквей»[25].

Отдельно упомянут вызов со стороны сектантских течений, которые серьезно подрывают имидж «движения трех самостоятельностей». Тезис «все верующие могут быть священниками» стал оправданием произвольных толкований Библии и христианского учения. Нечеткость христианского вероисповедания, отсутствие пастырского руководства и влияние народных суеверий создали условия для появления в сельской местности сектантских движений протестантского толка. Другой проблемой стало проникновение в Китай иностранных сект. Сюй Сяохун упомянул южнокорейскую церковь Синчхонджи, которая смогла распространить свое учение внутри Китая. По его словам, негативное социальное влияние Синчхонджи отчетливо проявилось во время эпидемии коронавируса, когда эта секта развернула проповедь приближения Судного дня, нанесшую ущерб физическому и психическому здоровью людей.

В 2017 г. свое понимание проблем китайского протестантизма изложил Ван Чжэньжэнь — председатель Протестантского движения трех самостоятельностей провинции Хубэй и ректор теологической семинарии Чжуннань. Список трудностей выглядит похожим, но более приближенным к проблемам провинциального уровня и сложностям в развитии протестантского образования. Было сказано о необходимости восполнить нехватку религиозных кадров, обеспечить их академические знания и высокие личные нравственные качества, без проявления которых разговоры о духовности и духовной жизни останутся пустыми. Чтобы готовить хороших священников, религиозные учебные заведения должны повысить качество преподавания, уделять больше внимания преподаванию общественных и гуманитарных наук, прививать учащимся подлинную любовь к стране, знаниям и социалистическому обществу[26].

Проблема деятельности незарегистрированных домашних церквей прежде всего в том, что их пасторы более подвержены иностранному влиянию, через них происходит проникновение зарубежных подходов к теологии и вероучению. Однако это не означает, что прихожане домашних церквей не относятся к движению трех самостоятельностей и не являются протестантами, ведь они используют ту же самую Библию.

---

[25] Цзяньчи чжунгохуа фансян, хунъян айго айцзяо чуаньтун, бань хао синь шидай дэ Чжунго цзяохуэй — Чжунго цзидуцзяо фаци саньцзы айго юньдун 70 чжоунянь (2020 нянь 9 юэ 23 жи Сюй Сяохун муши сюаньду) [Придерживаться направления китаизации, развивать традицию любви к государству и любви к религии, хорошо управлять китайской церковью новой эпохи — к 70-летию начала патриотического движения трех самостоятельностей китайского протестантизма (выступление пастора Сюй Сяохуна 23 сентября 2020 г.)]. URL: http://www.ccctspm.org/specialinfo/830 (дата посещения 19.08.2021).

[26] *Ван Чжэньжэнь*. Цзидуцзяо чжунгохуа мяньлин дэ вэньти цзи дуйцэ [Проблемы китаизации христианства и их решение] // Чжунъян шэхуэйчжуи сюэюань сюэбао. 2017, № 4. URL: https://www.zysy.org.cn/article/3m1gfdPjkPN (дата посещения 19.08.2021).

Ван Чжэньжэнь отметил, что китаизация христианства означает трансформацию теологической мысли. Происходит адаптация религии к социалистическому обществу и активному служению этому обществу при сохранении в неизменном виде основ вероучения. В сфере политики протестанты должны любить свою страну, свою религию и свою нацию — эти идеи можно найти в Библии. Национальный фон дается людям от рождения, у всех есть родные места и семья, но любовь к ним не означает отторжения других. В сфере культуры христианство должно быть интегрировано в основную и передовую культуру Китая. В социальном измерении религиозная организация должна придерживаться основных ценностей социализма, заниматься благотворительностью, бороться с бедностью, предоставлять помощь при стихийных бедствиях, поддерживать нуждающихся в получении образования, защищать окружающую среду, заботиться о престарелых.

Протестантизм заинтересован в сохранении тесного контакта с китайской социальной средой и сохранении ее уникальных особенностей. Утрата собственной культуры и духа приведет к тому, что другие страны будут смотреть на Китай свысока. Распространение веры в китайском обществе также должно принимать во внимание национальную специфику. В частности, эффективным методом остается привлечение неофитов в церковь через влияние родственников и друзей[27].

Современные протестантские авторы выделяют несколько перспективных направлений для китаизации[28].

Во-первых, это теологическое осмысление Воплощения. Китайские верующие изначально не проявляли большого интереса к построениям западных богословов, пытавшихся прояснить сокровенную тайну воплощения Бога в человеческой природе. Предполагается, что традиционная идея «единства Неба и человека» (*Тянь жэнь хэ и*) облегчила китайцам принятие христианской трактовки двойственности божественной и человеческой природы. Обходя стороной теологический вопрос о сущности Воплощения, китайские протестанты намного больше интересуются «зачем» и «где» Слово стало плотью, какое откровение несет для них Воплощение.

Проблема в том, что многие китайские верующие испытали глубокое влияние идей крайнего религиозного фундаментализма, их тяга к спасению души сопровождается пренебрежением к физическому и психическому здоровью. Они возлагают надежды на будущую жизнь и забывают об ответственности за жизнь нынешнюю, ошибочно отделяют священное от мирского, возводят высокую стену между верующими и неверующими. Чтобы преодолеть недостатки подобных теологических воззрений, следует углублять теологическое осмысление Воплощения. При этом теология Воплощения должна быть построена на основе местной культуры. Чтобы христианство пустило корни в Китае, оно должно сначала адаптироваться к «экологической среде» Китая.

Помимо этого, китаизация означает социальное свидетельство через «воплощение веры через действие» (*и син ти синь*). Протестантский мыслитель Се Фуя отмечал, что китайцы являются нацией действия (*син*), непохожей ни на рожденных как нации веры (*синь*) иудеев и индийцев, ни на западные нации знания (*чжи*).

[27] Там же.

[28] Туйцзинь «цзидуцзяо чжунгохуа» дэ сы гэ кэнэн лусян [Четыре возможных направления продвижения «китаизации христианства»] // Шэньси цзидуцзяо. 2020, № 1. URL: http://www.sxjdj.org/showw_news.asp?id=1922 (дата посещения 19.08.2021).

Он полагал, что если Запад после 1800 г. создал теологию, подтверждающую веру знанием, то китайцы через «подтверждение веры действием» смогут создать собственную китайскую христианскую цивилизацию. Поскольку современное китайское общество ориентировано на практическую рациональность и прикладную этику, последователи христианства смогут завоевать интерес и уважение к своей вере со стороны общества делами, а не словами.

У протестантизма в Китае есть традиция благотворительности, в прошлом церкви создали большое количество больниц, школ, домов престарелых, что значительно повлияло на китайское общество того времени. Китайские авторы с сожалением признают, что из-за преднамеренного или непреднамеренного участия христианства в политических и культурных конфликтах в период его распространения в Китае в Новое время, обретенная китайским обществом Нового времени «благая весть» (*фу инь*) стала «искаженной вестью» (*бянь инь*). Стало стереотипом восприятие китайцами христианства как «заморской религии» (*ян цзяо*), немало людей относится к христианству с подозрительностью и настороженностью, не слишком верит в участие церкви в политическом консенсусе и социальном строительстве. Патриотическое движение «трех самостоятельностей» позволило христианству избавиться от «заморской шляпы» с точки зрения политического статуса, но в сердцах людей «заморская шляпа» христианства все еще присутствует в больших масштабах. Чтобы изменить эту ситуацию, невозможно полагаться только на политику правительства, нужны также усилия самого христианства.

Дин Гуансюнь призывал при создании китайской теологии сосредоточить внимание на «практических», «массовых» и «прикладных» вопросах. В современном Китае подобная теология воплощается в виде теологической этики или моральной теологии. Вместе с тем чрезмерный акцент на этике способен привести к размыванию религиозной идентичности христианства в контексте китайской культуры.

Еще одно направление китаизации связано с осмыслением традиционной идеи «гармонии как драгоценности» (*и хэ вэй гуй*). Стремление к примирению не отменяет необходимости найти ответы на вопросы о том, как объяснить феномен существования иных религий и народных верований, как быть с возникающими внутри семьи и деревни конфликтами, вызванными различиями в верованиях, как правильно понимать формулу «вера и неверие не могут быть соединены». Народные верования глубоко укоренились в обширных сельских районах Китая, и христианство должно учитывать эту реальность, помнить о конфуцианской мудрости «золотой середины» (*чжун юн*).

Помимо этого, китаизация требует решимости и веры для того, чтобы «победить ложь истиной». Подавляющее большинство китайских верующих вышло из нехристианской культурной традиции, которая подспудно влияет на их понимание христианства. Эта траектория способна увести китаизацию христианства в направлении вульгаризации, принятия суеверий, формирования еретических сект. В этой сфере китайская традиционная культура лишена соответствующего «иммунитета». Присущее народной традиции поклонение обладателям сверхъестественных способностей порождает поклонение религиозному наставнику среди сектантов. В традиции китайцы постоянно ждали прихода святого, спасителя, доброго императора или великого героя, чтобы избавить мир от страданий, несправедливости и бедности. Эти настроения проникают в «народное христианство» и служат

питательной почвой для формирования сект в отсутствии должного пастырского руководства[29].

* * *

Пройденный китайским христианством столетний путь китаизации начался с политического импульса антихристианского движения 1922 г. Несмотря на остроту полемики, документы того периода свидетельствуют о том, что движение было сосредоточено на борьбе с империализмом, антирелигиозное содержание не было определяющим и советники Коминтерна не считали атеистическую интеллигенцию полезной для движения политической силой. Последующие трансформации в жизни китайского общества позволили создать независимые протестантские церкви, свободные от иностранного влияния.

Однако политическая и финансовая независимость не привела к коренному изменению облика христианства в глазах населения. Содержание вероучения зачастую по-прежнему считают «заморским». Политическая элита обеспокоена тем, что «враждебные иностранные силы» пытаются использовать христианство в Китае для продвижения «мирной эволюции» партийно-государственной системы, используя в качестве инструментов незарегистрированные домашние церкви. Опасения связаны с тем, что неподконтрольные церкви встанут на позиции религиозного эксклюзивизма и станут убеждать своих последователей в духовно-мировоззренческом превосходстве над всеми прочими членами общества. В итоге посеянные семена раскола среди протестантов, и тем более — противостояния верующих неверующим, способны стать источником дестабилизации и разрушения устоев национального суверенитета в религиозной сфере.

В рамках китаизации религий соответствие богослужебной практики и вероучения китайской культуре становится важным условием присутствия религиозной организации в общественной и политической жизни Китая. Главной нерешенной задачей китаизации остается проблема культурного сближения. В сфере создания китайской теологии поставлено много интересных вопросов, однако исчерпывающие ответы на них еще не найдены.

Задача усвоения христианством традиционной китайской культуры может оказаться намного более сложной, чем обеспечение соответствия требованиям признания руководящей роли КПК и базовым принципам социализма с китайской спецификой. Движение прочь от западных мировоззренческих стереотипов и теологических подходов не означает автоматического появления новых идей и концепций, создающих китайское прочтение христианского вероучения. Результаты этих усилий станут очевидны лишь в будущем, перспективы китаизации выходят за рамки церкви, они связаны с тенденциями развития китайского общества в целом.

[29] Туйцзинь «цзидуцзяо чжунгохуа»... Указ. соч.

doi:10.48647/d1992-1601-4897-w

В. П. Мазурик

Глава 2
ПЕДАГОГИКА СВЯТИТЕЛЯ НИКОЛАЯ ЯПОНСКОГО И С. А. РАЧИНСКОГО И ЭПОХА ПРОСВЕЩЕНИЯ В ЯПОНИИ

Проблемы образования и просвещения

Сегодня, на заре новой информационной цивилизации очень большие надежды возлагаются на образование. Причем, как правило, это ассоциируется с различного уровня учебными заведениями, сложившимися в основном в эпоху Просвещения. Однако задачи, стоявшие перед образованием в ту, уже весьма отдаленную от нас эпоху, и нынешней школой, кардинально различны. Энциклопедическая стратегия образования прошлого сегодня совершенно не актуальна. Гораздо большее значение имеют практические навыки или, как сегодня принято говорить, «компетенции» работы с информацией. Сама жизнь требует фундаментальной ревизии образовательных принципов, и очень многое нам, как обычно, может подсказать история.

Парадоксы, по выражению Щедрина, «образованщины», не соответствующей задачам реальной жизни, возникли далеко не сегодня. К середине XIX в. птенцы гнезда Петрова стали болезненно остро осознавать несоответствие своей системы знаний реалиям русской жизни. Отсюда — движения «в народ», но опять при попытке перевести этот народ на рельсы немецко-голландской учености, недостатки которой отмечал еще Ломоносов. Поэтому самое время вернуться к корням рассматриваемого явления, к его истокам. Нелишне будет вспомнить, что сами термины «образование» (教育 — кит. цзяоюй, яп. кё:ику — учить и воспитывать) и «просвещение» (啓蒙 — кит. цимэн, яп. кэймо — освещать тьму) относятся к религиозной лексике. Первое означает восстановление образа Ветхого Адама до грехопадения, а второе — внутреннее просветление фаворским светом, проникающим в суть явлений, и прежде всего существа самого человека. «Знающий людей благоразумен, знающий себя просвещен», — говорил Лао-цзы. Надпись на фасаде старого здания МГУ «Свет Христов просвещает всех» была уничтожена адептами секты западного позитивистского Просвещения сразу после революции 1917 г.

В истории множество раз бывало, когда самые «прогрессивные» учения превращались впоследствии в косные догмы, тормозящие естественную эволюцию. Не миновала эта участь и знаменитое европейское Просвещение, хотя здравые голоса звучали и посреди всеобщего мировоззренческого хаоса. «Теория хороша, но при некоторых условиях. Если она хочет сформулировать жизнь, то должна подчиняться ее строгому контролю. Иначе она станет посягать на жизнь, закрывать глаза на факты, начнет, как говорится, нагибать к себе действитель-

ность»[30]. «Мне вот что кажется несомненным: дай всем этим современным высшим учителям полную возможность разрушить старое общество и построить заново, — то выйдет такой мрак, такой хаос, нечто до того грубое, что все здание рухнет под проклятиями человечества, прежде чем будет завершено[31]. «Плоды просвещения» Л. Н. Толстого не случайно стали объектом всеобщей иронии. Салтыков-Щедрин также намекал и о том, что «просвещение следует внедрять с умеренностью, по возможности избегая кровопролития»[32], а благонамеренный полицейский чин в «Преступлении и наказании» заявляет: «Оно, положим, жажда к просвещению неумеренная; но ведь просветился, и довольно. Зачем же злоупотреблять?»[33].

Западноевропейское Просвещение

Начавшись в Англии под влиянием научной революции XVII в., это движение распространилось на Францию, Германию, Россию и охватило другие страны Европы. Особенно влиятельными были французские просветители, ставшие «властителями дум». Принципы Просвещения были положены в основу американской Декларации независимости и французской Декларации прав человека и гражданина. Enlightment и Aufklärung — от фр. siècle des lumières. Это не философская школа, но именно движение, весьма разнородное и не менее противоречивое внутренне, чем, например, стиль барокко. Существенным его признаком является критика традиционных общественных институтов, исторических обычаев и морали. Столетие между английской (конец XVII в.) и французской (конец XVIII в.) революциями открывается сочинениями Декарта («Рассуждения о методе» 1637 г. и др.), заканчивается же смертью Вольтера и Руссо в 1778 г. и наполеоновскими войнами. Ключевое слово идеологов движения — «естественный» (в отношении любого аспекта культуры — религии, права, науки и т.д.). Период умеренных идеологов типа Ньютона и Локка с их религиозным компромиссом, продолжением ренессансного гуманизма и передового протестантизма (деизм, Бог как Великий Архитектор Вселенной и т.д.) сменяется эпохой просветительского абсолютизма Вольтера, Гольбаха, Юма с ее метафизическим скептицизмом, гонениями на иезуитов, которых папа Климент XIV распускает в 1773 г. (что Екатерина Великая не одобрила, как и многие радикальные положения Вольтера). Уже их современник Кант разделял понятия Просвещение и Просветительство, отдавая последнему приоритет, а представители Франкфуртской школы философии Макс Хоркхаймер и Теодор Адорно даже считали позднюю идеологию Просвещения «тоталитарной системой», приведшей, в частности, к фашизму и Холокосту. Став догмой, западный позитивизм начал борьбу со всем, что этой догме не соответствовало, породив новую инквизицию, пусть построенную на иных, чем прежняя, основаниях, но во многом еще более жестокую, с ее методами «классовой» ли, «расовой» или иной борьбы и иррационально-паническим страхом перед новыми «ведьмами». Такая же паника была в Европе периода погружения во тьму после ренессансной культурной вспышки. Как Ренессанс породил ужасы Инк-

[30] *Достоевский Ф. М.* Мысли. Высказывания. Афоризмы. Париж: Пять континентов, 1975. С. 70.
[31] Там же. С. 87.
[32] *Салтыков-Щедрин М. Е.* История одного города [https://quote-citation.com/topic/prosveshhenie/page/2].
[33] *Достоевский Ф. М.* Преступление и наказание [https://klassika.ru/read.html?proza/dostoevskij/prestup.txt&page=108].

визиции, так апофеоз Просвещения вызвал ужасы политических репрессий XX века. Попытки объяснить эти чудовищные эксцессы политико-экономическими теориями не выдерживают никакой критики.

А ведь начиналось все весьма разумно с популяризации рационального мышления, развития естественнонаучного знания, воплотившегося в таких системных сводах, как 35-томная «Энциклопедия» Дидро, Д'Аламбера и др. (1780), с приобщения народа к Церкви путем перевода латинского канона на современные национальные языки. Позитивные стороны заимствованного европейского Просвещения в России рубежа XVII–XVIII вв. и в Японии рубежа XIV–XX вв. объединяет, во-первых, первоначально практический характер этого процесса, связанный с государственным строительством в новую эпоху. Обеим странам необходимо было срочно решить множество неотложных задач: построение новой армии и флота на основании принципиально иных технологий, способов контроля пространства и времени на иной организации управления. Вторая общая черта — многоукладность процесса, который первоначально обслуживал лишь некоторые конкретные задачи государственного управления при сохранении традиционного культурного кода.

Идеи Просвещения, воспринятые Петром I и его сподвижниками, оказали также влияние на проповеди Феофана Прокоповича, сатиру Антиоха Кантемира, историографию Василия Татищева. Одним из первых русских учебных заведений нового типа стала Навигацкая школа в Москве, созданная в 1701 г. для подготовки кадров вновь построенного русского флота. В 1715 г. для той же цели была открыта морская академия в Петербурге. В 1707 г. в Москве появилась медицинская школа при военном госпитале, в 1715 г. — инженерная школа и в том же году в Петербурге — артиллерийская. В 1720-х годах в России насчитывалось до полусотни школ в провинциальных городах, по большей части начальных, в которых выпускники Московской навигацкой школы преподавали «цыфирные науки». Сильнее всего влияние французского Просвещения сказалось в век Екатерины II, в правление же дочери Петра императрицы Елизаветы идея просвещённого абсолютизма была подхвачена её фаворитом Иваном Шуваловым. Просвещенный царедворец, он содействовал основанию Московского университета и Императорской Академии художеств, в которых сосредоточилась интеллектуальная жизнь многих деятелей искусства последней четверти XVIII в. Шувалов лично покровительствовал Ломоносову, который многое сделал в самых различных областях естествознания, а также в поэзии, религиозной философии и изобразительном искусстве. О классическом же образовании в России конца XIX в. Достоевский писал, что оно «есть прямая противоположность взглядам Петра на образование, никогда не возносившимся дальше техники и насущной полезности, требовавшему мичманов, литейщиков, кузнецов, слесарей и проч. и даже не ставившему никогда вопроса о том, что такое человек образованный»[34].

Просветительское движение на Востоке

В странах Востока антифеодальное движение, обычно переплетавшееся с национально-освободительной борьбой, принимало формы, во многом отличные от европейских. Это обстоятельство, связанное с философскими и литературными

[34] *Достоевский Ф. М.* Мысли. Высказывания. Афоризмы. Указ. соч. С. 49.

традициями этих стран и в значительной степени обусловленное медленным (в сравнении с Европой) социально-экономическим их развитием, привело к наличию среди отечественных и зарубежных исследователей различных точек зрения на самую возможность выделения просветительского этапа в идеологии стран Востока. Некоторые исследователи считают, что страны, не достигшие того уровня экономического развития, на котором находилась Западная Европа в XVIII в., не знали особого просветительского этапа, но большинство востоковедов признает его наличие (чаще всего относя его — по крайней мере для большинства стран Востока — к XIX — началу XX вв.). Несмотря на значительную специфику просветительского движения (отсутствие четкой грани между чертами Позднего Возрождения и раннего Просвещения, бóльшая роль религиозной идеологии в Просвещении стран Востока и др.), важнейшие черты просветительского мировоззрения — антифеодальная борьба представителей образованной элиты, усиленная подъемом национального самосознания, борьба с сословными и культовыми предрассудками, включая определенную кастовость, подчиненное положение женщин, не одинаковый статус некоторых традиционных конфессий (с XVIII в. в Японии, например, началось давление на буддизм, достигшее пика в эпоху Мэйдзи (1868–1912)), софистическая вера в силу разума, воспитания и образования — на Востоке в основном аналогичны западным. Эти общие черты — результат не только типологического единства, но и взаимосвязей, взаимообогащения национальных культур. Позднее Просвещение в странах Востока (2-я половина XIX — начало XX вв.) развивалось под значительным воздействием идей европейского Просвещения, хотя в ряде стран (Япония не относится к их числу) это был период жесткой колониальной эксплуатации.

Первое знакомство японцев с Западом состоялось через католических миссионеров с средины XVI в. и закончилось изгнанием последних, истреблением христиан, закрытием страны для иностранцев более чем на два века, за исключением небольшой голландско-датской торговой фактории на острове Дэдзима. Однако уже в XVIII в. ряд японских мыслителей переводил и комментировал сочинения «голландских» (т.е. европейских) ученых по медицине, биологии, астрономии, географии и т.д., а после насильственного открытия страны американцами в 1854 г. наступило некоторое подобие эпохи прозападного «Просвещения», ставшего даже девизом правления 122 японского императора Мэйдзи — тэнно: правление 1867–1912.

Реформы эпохи Мэйдзи

События развивались стремительно. Уже 6 апреля 1868 г. 14-летний император объявил «Клятвенную хартию 5 общественных принципов» — разрешение собраний и участие граждан в управлении государством, отказ от «плохих обычаев», усвоение знаний мировой цивилизации; в июне был принят проект Конституции, в июле введены бумажные деньги, а столица перенесена из Киото в Эдо, ставший теперь Токио (букв. «восточная столица»); в следующем году остров Эдзо стал называться Хоккайдо. В 1870 г. установлена телеграфная связь между Токио и Ёкогамой, синто объявлен национальной религией, простолюдинам пожалованы фамилии. В 1871 г. начинает выходить ежедневная газета Ёкогамы, учреждена по-

чта и выпущены марки, начата регистрация актов гражданского состояния и преступлений, общенациональная валюта йена переведена с серебряного на золотой стандарт, княжества заменены префектурами, отменены обязательные прежде самурайские прически и ношение двух мечей, посол Ивакура Томоми направлен в Европу и США. В 1872 г. проведена первая перепись населения (33 млн чел.), разрешена продажа земли, введена всеобщая воинская повинность и начаты аграрные реформы, открыта 30-километровая железная дорога между Токио и Ёкогамой, издан указ о современной школе. В 1873 г. введены григорианский календарь, единый трехпроцентный налог на землю, учреждены Министерство внутренних дел и его антагонист — просветительское Общество шестого года эпохи Мэйдзи. В 1874 г. начинается либерально-демократическое движение «За свободу и народные права», подписан Пограничный договор в Петербурге, в 1875 г. создана метеорологическая обсерватория, принят закон о печати и клевете.

Конец 1870-х годов проходит под знаком антиправительственных волнений, в конце 1880-х опубликована Конституция и начаты выборы в двухпалатный парламент, принят рескрипт об образовании. В 1912 г. умирает император Мэйдзи (Муцухито). Чрезвычайно важную роль в модернизации страны периода Мэйдзи сыграли представители новой интеллигенции, непосредственно знакомые с жизнью западных стран. Таким был японский политический и государственный деятель, дипломат и педагог Мори Аринори (1848–1889), выполнявший в разное время функции посла в США, Великобритании и Китае, министра культуры и члена Токийской академии наук, основавший университет Хитоцубаси и либерально-демократическое Общество шестого года Мэйдзи, создавший современную систему образования и убитый противником прозападных реформ в день провозглашения Конституции Японской империи. Таким был и публицист, философ, педагог из самурайского сословия Фукудзава Юкити (1835–1901), посетивший на службе последнего феодального правительства бакуфу США, Англию, Францию, Голландию, Германию, Россию, Испанию и Португалию, сумевший конфуцианскую систему образования поставить на службу западной модели позитивистского утилитаризма. Таковы же были учившийся в Нидерландах философ и деятель образования, пропагандист идей Конта и Милля Ниси Аманэ (1829–1897) и стажировавшийся в Лондоне ученый-педагог Накамура Масанао (1832–1891), переводчик Милля и Смайлса, крещеный конфуцианец, основатель университета Отяномидзу. Созданию общенационального языка и литературы нового времени способствовали художественные переводы с английского (Цубоути Сёё, Нацумэ Сосэки), русского (Фтабатэй Симэй, Нобори Сёму), немецкого (Мори Огай) и французского языков (Нагаи Кафу).

«Консервативную революцию» по термину В. Молодякова, реновацию-реставрацию Мэйдзи принято сравнивать с эпохой Просвещения в Европе, но при этом приходится делать массу оговорок, как это было, например, в 70-е годы прошлого века применительно к знаменитому спору о восточном Ренессансе. Сама постановка вопроса парадоксальна, если учесть, что в традиционном обществе на протяжении всей его истории господствует ретроспективная аксиология (ветка не может быть толще ствола, а потомок — значительнее предка), и не только вследствие «азиатского способа производства» (по марксизму). Идея о том, что «бытие определяет сознание» не выдерживает критики именно в востоковедении, ибо полная взаимозависимость, если не тождественность, этих двух аспектов может быть

непонятна только западному сознанию, построенному на единстве и БОРЬБЕ противоположностей (для традиционного же сознания непонятно, почему эти противоположности должны непременно бороться, а не взаимодополнять друг друга как Инь и Ян). Этот спор о первичности яйца или курицы — чисто западного происхождения. Ведь именно в эпоху Просвещения, из которого впоследствии родился весь европейский позитивизм, включая марксизм, скорее именно сознание сильно забегает вперед перед бытием, втягивая последнее иногда в крайне утопические проекты, на что реакцией был Ренессанс-2, откат в мифологическую архаику (фашизм, нацизм, японский милитаризм и т.д.).

Деятельность Святителя Николая Японского

Деятельность Святителя Николая Японского (Ивана Дмитриевича Касаткина) в Японии в основном совпадает с периодом Мэйдзи, к которому он подошел уже подготовленным миссионером, освоившим язык за первые восемь лет пребывания в стране (1861–1868), что было крайне сложно ввиду отсутствия единого языкового стандарта. Но гораздо большая трудность состояла в самом характере исторического периода, когда в Японии происходила стремительная ломка прежних моделей жизни и новые поколения просветителей начали вторгаться в культурный код страны, разрушая его изнутри и создавая конфликты принципиально нового типа, чем-то напоминающие российские внутренние раздоры после петровско-екатерининских реформ. Ибо конфликты эти далеко выходили за рамки многовековых национальных традиций, опираясь на непривычные идеологические установки, зачастую в духе геополитических утопий, породивших впоследствии мессианские планы построения первого в истории бесклассового и научно организованного общества в России и объединения Японией народов Азии в борьбе против колониального угнетения и культурного доминирования со стороны западных стран.

Япония, значительно позже России вступившая на путь западного Просвещения, ко второй половине 30-х годов XX в. подошла к очень похожему на российский общественному кризису: всякий, кто не вписывался в новую догматику, автоматически становился врагом нации, врагом народа. Однако и в России, и в Японии нового времени мы видим некоторые счастливые исключения из этого общего порочного правила, и самым ярким примером этого является образовательная деятельность Русской духовной миссии под руководством архиепископа Николая, которому пришлось быть культурным посредником между двумя странами в период тотальной перестройки обеих и их жесткого противостояния друг другу. Могут, конечно, сказать, что его духовная устремленность позволила ему быть над схваткой как внутри этих раздираемых конфликтами стран, так и между ними, за что он получил не только признательность своих японских прихожан, но и монархов России и Японии и титул великого просветителя Страны восходящего солнца.

Однако ему приходилось вникать в самые конкретные проблемы жизни различных сословий и предлагать не менее конкретные способы решения этих проблем. В этом ему помогало полученное в Петербургской духовной академии прекрасное образование, но прежде всего — особый взгляд на сущность культуры и образования. В этом он был не одинок, о чем свидетельствует его дружба и сотрудниче-

ство с земляком, Сергеем Александровичем Рачинским (1833–1902), выдающимся русским ученым и гениальным педагогом, чье наследие еще далеко не полностью осмыслено в современной России. Далеко не случайно Святитель Николай посылал к нему в Татево молодых преподавателей и учащихся своей Токийской духовной семинарии (Арсений Исава, Сергий Сё:дзи, Пантелеимон Сато и др.), дабы те учились тому, как ставить дело народного образования. Вопрос этот был непростым для Японии рубежа XIX–XX вв., когда на очень крепкую еще культурную традицию Японии наложилось влияние классического западного Просвещения, и японцы только начинали осваивать новую личностно-индивидуалистическую культуру, которая на первых порах привела к невероятной эклектике и хаосу в самих японских культурных категориях (в них до сих пор путаются исследователи этого периода, как в Японии, так и за рубежом). В отличие от своих западных коллег-миссионеров Святитель Николай никогда не пытался противопоставлять христианство японской культурной традиции, но, напротив, стремился как бы вывести его из национальных корней, подчеркивая общие, фундаментальные культурные архетипы. С огромным уважением относился он к почти поголовной грамотности японского населения (что резко отличало страну от тогдашней России), называя японцев «народом Книги», уважающим письменную культуру и всю систему традиционной обрядности, не исчезнувшей в Японии и по сей день. И он даже извлекал из этого некоторые важные уроки для собственной страны, обращаясь в своих посланиях в Россию к здравым силам в русском обществе и предупреждая их против грядущего социального хаоса.

Педагог С. А. Рачинский

Какие же принципы лежали в основе подхода Рачинского? Во-первых, неразрывная связь образования с процессом жизни народа (российских крестьян), которые не должны быть отделены друг от друга ни по времени, ни содержательно. Во-вторых, опора на глубочайшие культурные традиции народа, а не борьба с ними как признаком отсталости. В-третьих, активное взаимодействие всех сословий и социальных групп в этом процессе.

Будучи выдающимся ученым, основателем научной биологии в Московском Государственном Университете, Сергей Рачинский сам на взлете своей карьеры вернулся в родное село и заложил там школу, которая, кстати, благополучно функционирует и сегодня. В то время как «революционно-демократическая» интеллигенция России находилась всецело под влиянием догм западного позитивизма и утилитаризма, Сергей Рачинский предлагал основы языкового знания детей строить на священных и богослужебных текстах русской Церкви, воплощающих суть многовековой культуры не только России, но и православного Востока и соединяющих в себе знание европейского культурного мейнстрима, начиная с церковнославянского, впитавшего в себя влияние греческого, и до философского фундамента Европы. «Лишь это … может настроить средний детский ум на то углубленное мысленное созерцание, из которого рождается (всегда внезапно) расширение умственного горизонта. Вот почему мальчики, религиозно настроенные, всегда прочно успевают в арифметике. Известны успехи иезуитов в преподавании именно математики <…> Среди всех колебаний общественной мысли, среди всех

экспериментов, столь часто легкомысленных, подчас и преступных, не померкло ни в сознании лучших людей, ни в предначертаниях правительства — требование главное, требование тесной, живой связи школы с Церковью, — связи, которую не создавать нам приходится, а только охранять и укреплять. Символ и свидетель этой связи, в нашей начальной школе до сих пор царит Псалтирь, — и все попытки заменить ее иными книгами разбиваются о силу вещей….. Скрыты в тайне земной глубины корни всякого дерева. Но о них нужно прежде всего заботиться для того, чтобы дерево принесло и своевременный цвет, и обильные плоды. Нам нужны бесчисленные деятели на тех ступенях, темных и трудных, с коих начинается восхождение от мрака к свету»[35].

Рачинский считал, что если человек научится читать по-церковнославянски, ему будут понятны и Данте, и Шекспир, а кто освоит древние церковные «распевы», тот без труда поймёт Бетховена и Баха, и его школа никогда не становилась заложником отвлеченного теоретизирования, все предметы были глубоко увязаны с крестьянской жизнью его родных мест. Он готовил своих учеников не к элитной карьере (хотя из их числа вышли многие выдающиеся деятели русской культуры), но прежде всего к активной жизни в исторически сложившейся модели. Деятельностью Рачинского восхищались лучшие представители русской культуры — Л. Н. Толстой, П. И. Чайковский и др.

Проблемы современного образования

Можем ли мы утверждать, что сегодняшние наши лидеры общественного мнения испытывают такой же интерес к обычной школе в российской глубинке? Увы, нет. И связано это, как и все другое, с переосмыслением самого смысла понятий «образование» и «просвещение», с пониманием их целей и задач. Невольно возникает вопрос: способны ли мы сегодня в современных, крайне непростых для сегодняшней школы условиях вернуть в нее некоторые основополагающие принципы образования как его понимали Иван Дмитриевич Касаткин и Сергей Александрович Рачинский?

Ответ будет положительным, однако для этого придется в корне пересмотреть сегодняшнюю тенденцию в образовании и не видеть его поддержку лишь в установке дополнительных компьютеров в сельских классах и в оцифровке всей системы знаний, на которую сегодня возлагают такие неоправданные надежды. Пора, наконец, перестать путать великие цели с весьма скромными техническими и экономическими средствами и понять, что культура — это не «тоненькая яблочная кожура над раскаленным хаосом» (Ницше), но что в ней «основанием служит вершина» (Ландау). Казалось бы, все расширяющиеся мультимедийные технологии должны давать новые большие возможности гештальт-педагогике, сугестопедагогике[36] и т.д., однако всегда ли это срабатывает на практике? Проблема в том, что

[35] *Смоленский С. В.* Эпистолярное наследие С. В. Смоленского. Переписка с С. А. Рачинским, 1833–1902. Москва: Изд. дом ЯСК, 2018. С. 785.

[36] Суггестопедагогика — система обучения, использующая наряду с методами рационального убеждения, технологии передачи информации на уровне подсознания, интуиции. Эта чрезвычайно действенная система порою используется и во вред. В нейролингвистическом программировании, например, применяются даже весьма сомнительные методы манипуляции подсознательными процессами, что порой

вместе с технологиями меняется и психология. Синдром рассеянного внимания, неумение и нежелание глубоко проникать в любой предмет, за исключением такого, который вызывает жесткую, почти клиническую зависимость. Если двигаться по этой линии, человечество скоро вообще придет к программированию мозгов и к финалу классической педагогики. Сегодня требуются довольно сильные приемы для концентрации внимания учащихся, что раньше предполагалось по умолчанию (пусть и в разной степени). Педагогам приходится не только удивлять учеников, но даже и пугать, смешить и т.д. Так называемые видеокурсы, например, дают широкий доступ к учащимся, но отключают обратную связь и тем самым блокируют индивидуальный подход в обучении. Не сбалансирована до сих пор подача видео- и текстовой информации. В профессиональном разговоре предпочтительна вторая, в широком же видеообращении, похоже, все более важную роль играет первая. При этом пропадает психологический контекст рассказываемого. Поэзия хайкай, например, не существует вне конкретного хронотопа субъекта восприятия. Отчасти эта проблема разрешается интерактивными вебинарами, но самый, с моей точки зрения, спорный вопрос — экспертиза результатов видеокурса. Он может быть сколь угодно популярным, иметь массу подписчиков и т.д., но это еще не означает, что у слушателей профессиональные компетенции, ради которых все затевается, повысились. ЕГ-образные вопросы вообще мало что дают, а творческие задания с взаимопроверками слушательских пятерок — лишь некоторое движение в правильную сторону (видимо, чем сложнее задание, тем большая группа должна перекрестно оценивать результаты, и все равно где-то в конце цепочки должен быть эксперт, потому что возможны и массовые заблуждения).

Возможно, придется подключать к проверке студентов всех уровней, аспирантов и все преподавательское сообщество, а также вырабатывать некий тезисный метод ответов на творческие задания. Между прочим, это отчасти напоминает традиционную систему взаимоотношений «сэмпай-кохай» (старших и младших учеников) в старой японской школе, при которой сэнсэй становится лишь инспектором процесса активного самообразования. Главное, как и встарь, всеми доступными в данное время методами поощрять и стимулировать именно его, для чего необходимо разрабатывать учебные самообразовательные программы, построенные на принципиально иных методах, чем нынешние, чисто информативные. В эпоху тотальной информатизации следует главное внимание уделять методам целесообразной и продуктивной работы с информацией, а не ей самой. В условиях сегодняшней информационной революции и жесткой международной конкуренции, не только военно-технологической, но и все более культурной, выживут лишь те страны, которые все лучшие живые силы своего общества, а не только финансы, направят в систему образования, особенно на его начальном этапе, когда формируется личность человека. Пора, наконец, перевести образование из сферы коммерческих «услуг» в область самого высокого общественного служения, каким оно когда-то было во времена Святителя Николая и С. А. Рачинского.

приводит к непредсказуемым результатам. Поэтому следует с большой осторожностью обращаться к этой методике.

doi:10.48647/i1283-0406-9342-i

Малышев Б. А.

Глава 3.
ХРИСТИАНСТВО И ТРАДИЦИОННЫЕ РЕЛИГИИ ЯПОНИИ: ОТ КОНФРОНТАЦИИ К ДИАЛОГУ

I. Христианство и буддизм

Диалог в эпоху «христианского века»: триумф и поражение

Первые документально подтвержденные встречи буддийских монахов с христианскими миссионерами в Японии произошли после прибытия на Японские острова выдающегося миссионера-иезуита Франциска Ксаверия (1506–1552) с группой соратников в 1549 г. Сначала японцы произвели на иезуитов весьма положительное впечатление, о чем свидетельствуют первые отчеты миссионеров, в которых дается высокая оценка культурным и интеллектуальным способностям этого народа. И как только миссионеры обосновывались на новых местах, они сразу же устанавливали дружеские отношения с настоятелями местных буддийских храмов и монастырей. Их отношение к буддизму изначально формировалось на основе внешних признаков, созвучных их собственной традиции. Так, иезуиты видели много общего с христианской традицией в организации буддийского монашества наподобие католических орденов, в монашеском облачении, использовании чёток и других ритуальных предметов. Но в то же время, они были шокированы моральным разложением буддийских монахов, особенно открытым нарушением обета целомудрия[37].

Отношение японцев к христианским миссионерам на начальном этапе тоже не имело негативного характера. Чтобы облегчить понимание местным населением содержание своей проповеди, миссионеры стремились найти наиболее подходящие по смыслу термины местной духовной традиции, т. е. старались применять уже практикуемый ими в других странах метод адаптации.

Наиболее характерным примером поиска подобной адаптации является введение термина, обозначающего понятие «Бог», которое предложил миссионерам их первый переводчик, японец по имени Андзиро, бывший до принятия крещения последователем школы эзотерического буддизма Сингон. Он же дал иезуитам и фрагментарную информацию о буддизме. Не будучи искушенным в буддийской философии, Андзиро предположил, что главный объект поклонения школы Сингон — будда Махавайрочана (Дайнити-нёрай), являющийся в учении этой школы олицетворением всех будд и бодхисаттв, их вневременным единством, а также

[37] *Schurhammer Georg S. J.* Francis Xavier: His Life, His Time. Volume IV: Japan and China 1549–1552. Rome: The Jesuit Historical Institute, 1982. P. 77, 84-85.

концепция «трех тел Будды» (санскр. *трикая*; яп. *сандзин*, 三身)[38] соответствуют христианской концепции тринитарного Бога. Поэтому во время известного диспута в Ямагути в 1551 г. Франциск Ксаверий говорил о Дайнити как о создателе всего сущего, вечной цели бессмертных душ. Такие концепции, безусловно, были незнакомы его буддийским партнерам по диалогу — они привыкли полагать, что все находится в состоянии «прихода» и «ухода», подобно морской пене, и выдвинули целый ряд аргументов, ставивших под сомнение все эти «странные» на их взгляд идеи.

Но когда в процессе дальнейшего обсуждения концепции Бога Франциск осознал свою ошибку, он перестал использовать имя «Дайнити» для обозначения Бога и приказал своему сопровождающему объявить всем обращенным горожанам, чтобы они больше никогда не поклонялись Дайнити и считали его «дьявольским изобретением».

Весьма суровой была и критика миссионерами амидаизма — учения школы Чистой Земли (Дзёдо-сю). Иезуиты считали, что это «как раз та самая доктрина, которой дьявол учил Лютера»[39] и утверждали, что «пагубный результат этого учения проявляется как среди европейских еретиков, так и среди японских язычников, поскольку и те, и другие целиком погрязли в плотских грехах и непристойности, разделены на различные секты и, следовательно, живут в глубокой путанице веры и в постоянных войнах»[40].

Во время дальнейших диспутов окончательно выяснилось, что целый ряд богословских положений христианства, в частности, о происхождении и сущности Вселенной и человека, в корне противоречат традиционным представлениям японцев, основанным на синто-буддийских концепциях.

Особенно наглядно это проявилось в отношении культа предков — утверждение христиан, согласно которому предки японцев, подобно всем язычникам, обречены на адские мучения вместе с прочими грешниками, воспринималось японцами не иначе как оскорбление их досточтимых предков и вызывало полное отторжение.

Таким образом, дружеские отношения, которые на начальном этапе сложились у миссионеров с буддийскими монахами, сменились жестокой враждебностью[41].

---

[38] Согласно учению буддизма махаяны, термин *трикая* означает триединую сущность, или три способа бытия Будды: «тело Закона» (санскр. *Дхармакая*; яп. *хōдзин*, 法身) — высшее, абсолютное проявление духовной сущности, истинная сущность всего мироздания; «тело блаженства» (санскр. *самбхогакая*; яп. *хōдзин*, 報身) — образ Будды, постигаемый в глубокой медитации — в этом мистическом облике Будда проявляет себя в высших сферах мироздания, где дает более глубокие наставления в учении бодхисаттвам и йогинам, обитающим в этих сферах; и «явленное», или «феноменальное тело» (санскр. *нирманакая*, яп. *кэсин*, 化身) — в этом теле Будда проявлят себя в обыденном мире. Так, *ирманакаей* считается исторический будда Шакьямуни.

[39] Имелась в виду концепция Лютера «оправдание верой» (sola fide), согласно которой спасение души человека (его «оправдание», т. е. преодоление греховной природы) достигается не через посредничество Церкви, но исключительно через внутреннюю веру человека в искупительную жертву Иисуса Христа, которая является единственным средством его общения с Богом. Отчасти это перекликалось с учением амидаизма о том, что в наступившую эру «конца Закона» человек утрачивает свой индивидуальный духовный потенциал и уже не способен достичь просветления и обрести нирвану собственными силами (*дзирики*, 自力). Для достижения спасения существует только один путь — опора на «внешнюю силу» (*тарики*, 他力), который заключается в искренней вере в будду Амитабху.

[40] *Elison George*. Deus Destroyed: The Image of Christianity in Early Modern Japan. Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1973. P. 43-44.

[41] *Schurhammer Georg S. J.* Op. cit. P. 220-229; *Elison George*. Op. cit. P. 32-34.

Общий тон более поздних отношений миссионеров с монахами различных буддийских школ носит уже исключительно негативный характер. Здесь следует иметь в виду, что Контрреформация в Европе воспитывала иезуитов в духе абсолютной преданности Католической Церкви и обучала их участию в религиозных диспутах. По крайней мере, многочисленные отчеты, отправленные миссионерами в Рим в этот период, изобилуют негативными оценками иерархов буддийских школ и буддизма в целом. Буддизм, как правило, рассматривается в их отчетах как богоборческое учение[42].

Апологетическая литература как средство противостояния

Первое значимое христианское сочинение апологетического характера на японском языке, *«Мё:тэй мондō»* (妙貞問答, «Диалог между [монахинями] Мёсю и Ютэй»), опубликованное в 1605 г. Фабианом Фуканом (1565–1621), дзэнским монахом, принявшим христианство и вступившим в орден иезуитов, было попыткой продемонстрировать превосходство христианства над буддизмом, конфуцианством и синтоизмом. Когда же впоследствии Фабиан отрекся от христианской веры, он написал свой не менее знаменитый трактат *«Ха-Дайусу»* (破提宇子, «Поверженный Бог») (1620), который оказал решающее влияние на все буддийское сообщество страны и стал главным источником всех последующих нападок на христиан со стороны буддистов, а также образцом для составления всех более поздних антихристианских сочинений[43].

В дополнение к трактату Фабиана «Поверженный Бог», в середине XVII в. буддийскими авторами был создан целый ряд антихристианских сочинений, среди которых особое место занимает *«Кириситан моногатари»* («Повесть о христианах»), написанная группой авторов в 1639 г., когда европейцы были окончательно изгнаны из Японии[44]. Обличение и дискредитация христианских идей излагается здесь в форме теологического диспута между (тогда еще) монахом-иезуитом Фабианом и дзэнским монахом Хакуо Кодзи. Последний одерживает в диспуте победу[45].

На этом фоне следует особо отметить и другой, более позитивный аспект встречи двух духовных культур. Это были отношения, которые развивались в кругах интеллектуалов на уровне искусства и эстетики. Чайная церемония обычно считается характерным выражением духовности *дзэн*, но не исключено, что она также заложила основу для появления взаимной симпатии. Тот факт, что мастер чайной церемонии Сэн-но Рикю (1522–1591) и другие известные мастера установили тесные отношения с некоторыми католическими священниками, и очевидное сходство между отдельными элементами латинской мессы и чайной церемонии, наводят на мысль, что даже в периоды взаимного неприятия представители двух религий с удовольствием общались друг с другом через эстетику искусства чаепития[46].

---

[42] *Cooper Michael* (ed.) They Came to Japan: An Anthology of European Reports on Japan, 1543–1640. Berkeley: University of California Press, 1965. P. 70-76.

[43] *Elison G*. Op. cit. P. 142-184.

[44] *Эбисава Аримити*. Кириситансё, Хайясё [Христианские трактаты; Антихристианские трактаты]. Токио: Иванами Сётэн, 1970; *Elison G*. Op. cit. P. 230-232; 375-389.

[45] Подробнее о содержании трактата и его текстовом анализе см.: *Elison G*. Op. cit. P. 321-347.; *Скворцова Е. Л., Луцкий А. Л.* Духовная традиция и общественная мысль в Японии XX века. М., 2014. С. 62-63.

[46] *Нисимура Тэи*. Кириситан то садō [Христианство и Путь чая]. Осака: Дзэнкоку Сёбō, 1948. С. 106-108.

Однако подобного рода контакты не могли предотвратить процесса стремительного ухудшения отношений между двумя религиями, который завершился тем, что буддизм стал главным орудием преследования и разрушения общин японских христиан.

Гонения на христиан и их причины

Первый ощутимый удар по японским христианам был нанесен в 1587 г., когда объединитель страны Тоётоми Хидэёси (1536/7–1598) издал указ «О высылке патеров» и начал притеснения христиан. В качестве оправданий своих действий он указывал на то, что некоторые новообращенные японцы оскверняли и разрушали буддийские храмы и синтоистские святилища.

На самом деле причины гонений на христиан имели не столько религиозный, сколько политический характер и были обусловлены процессом объединения японских земель под властью одного правителя (*сёгуна*), но в рамках этого процесса сепаратистские тенденции христианизированных княжеств юга Японии представляли для центральной власти реальную угрозу. Кроме того, начиная с 1611 г. голландцы и англичане активно внушали японским властям мысль о том, что миссионеры-католики готовят благоприятную почву для завоевания Японии испанцами. Таким образом, христианство невольно аккумулировало те главные силовые линии, вокруг которых организовывались на протяжении веков традиционные дальневосточные общества, и тем самым становилось им оппозиционным, что косвенно подрывало существовавшие основные системы государственного устройства этих обществ[47].

В1614 г. сёгун Токугава Иэясу (1543–1616) издал свой знаменитый указ «О запретном учении», распространявшийся на всю страну. В 1639 г. Япония разрывает отношения с европейскими странами и вступает в эпоху закрытия страны. С тех пор запрет на христианство в Японии действовал около 250 лет.

Однако японский буддизм, ведя последовательную антихристианскую политику на протяжении последующих двух с половиной столетий, так и не смог избежать нового столкновения с христианством. Это произошло в середине XIX в., когда Япония вновь открыла свои порты для иностранцев[48].

Отношения между буддистами и христианами в XIX веке: поворот к диалогу

Начальный контакт между японскими буддистами и христианами после принудительного открытия страны в 1854 г. не давал ни малейших оснований для развития конструктивных отношений. С точки зрения буддизма, христианство все еще оставалось смертельным врагом, и здесь не было места для компромиссов. С христианской же точки зрения буддизм уже не представлял реальной угрозы, поэтому не было и необходимости вступать с его адептами в диалог.

Антихристианская пропаганда велась в обстановке, когда сам буддизм переживал серьезный кризис. Среди различных причин этого кризиса японские историки наиболее часто упоминают коррупцию буддийского духовенства; почти трехсотлет-

[47] *Новакова О. В.* Крест и Дракон. У истоков вьетнамской католической церкви. М., 2012. С. 193.

[48] *Thelle Notto R.* Buddhism and Christianity in Japan: From Conflict to Dialogue, 1854–1899. University of Hawai‘i Press, 1987. P. 6-10.

ний период правительственного контроля и покровительства; усиление тенденций развития антибуддийской мысли среди конфуцианских ученых и ученых «школы национальных наук»; а также многочисленные волны антибуддийского движения, выступавшего под лозунгом «Долой будд, в прах Шакьямуни!» и поставившего цель полностью искоренить буддизм. К этому времени буддизм стал полностью формальным, отчужденным от людей и почти парализованным[49].

Самым легкодоступным методом защиты от христианства было использование глубоко укоренившегося в народе страха перед иностранной верой. С этой целью буддисты переиздали старую антихристианскую литературу японских и китайских авторов, которая использовалась в ранний период сёгуната Токугава. Однако старые антихристианские сочинения создавались для борьбы только с одной христианской конфессией — католицизмом, и в совершенно иной политической ситуации, но в новых условиях, особенно с появлением миссионеров различных протестантских конфессий, во многом были абсолютно непригодными.

Необходимость возобновления изучения христианства послужила толчком к активной деятельности, организованной несколькими ведущими буддийскими школами. Подобно тому, как в свое время правительство сёгуната посылало шпионов, чтобы следить за деятельностью миссионеров, так теперь и буддийские храмы отправляли в христианские общины своих монахов, которые под видом искателей духовной истины изучали и наблюдали за работой миссионеров «изнутри». «Шпионы» достаточно быстро усвоили различия в учениях христианских конфессий, и итогом их апологетической тактики стало введение изучения основ христианского богословия и западных наук в буддийских духовных школах.

По мнению же миссионеров, успеху их деятельности препятствовал целый ряд иных, более актуальных причин, таких, как конфуцианская философия и религиозный индифферентизм, релятивизм, материализм и прочие подобного рода тенденции в западной философии и науке, которые в период Мэйдзи (1868–1912) японцы активно усваивали. По сравнению с такими препятствиями буддизм не считался серьезным конкурентом.

Новый этап отношений в 1870–1880-х годах

Отношения между буддизмом и христианством вступили в новый этап в 1870–80-х годах. В 1873 г. правительство Мэйдзи распорядилось убрать с городских и сельских улиц доски с указами, запрещающими христианство, что означало политику его молчаливого признания. Эти изменения способствовали стремительному росту миссионерской активности. Но по мере того, как христианство постепенно выходило за узкие границы портов, открывающихся для иностранцев, глубоко укоренившееся влияние и авторитет буддизма среди широких масс также стали более очевидными. Одним из первых миссионеров, признавших влияние буддизма и призывавших тщательно его изучать, был американский миссионер Дениэл К. Грин, который писал: «Наша великая битва в Японии становится с каждым днем все яснее и яснее — и она будет с буддизмом…»[50].

---

[49] Цудзи Дзэнноскэ. Нихон буккё: си [История японского буддизма]. Т. 9: Кинсэйхэн [Начало Нового времени]. Tokyo: Иванами сётэн, 1970. С. 493-494.

[50] *Greene Evarts Boutell*. A New-Englander in Japan: Daniel Crosby Greene. Boston: Houghton Mifflin Co., 1927. P. 120.

Это вынужденное признание авторитета буддизма положило начало формированию в 1880-е годы качественно иного типа отношений. «Апологетическая озабоченность» обеих сторон была очевидной, но в то же время апологетика открыла перспективу взаимного изучения богословских и философских концепций оппонента и развития личных контактов между представителями двух религиозных систем. Так, несколько миссионеров были приглашены читать лекции по христианству в буддийские духовные школы, в то время как буддийские монахи читали лекции и давали частные наставления христианским миссионерам. В большинстве случаев итогом таких контактов стало развитие дружеских отношений между антагонистами в вере. Среди христиан в этот период отмечается растущий интерес к учению буддизма и восхищение персональной моральной безупречностью буддийских ученых и духовных лидеров.

Что же касается буддистов, то изучение христианства постепенно сформировало у них новые взгляды. Главные буддийские храмы страны отправили в Европу и Америку свои делегации для ознакомления с духовными основами христианства. Японские монахи изучали абсолютно все: христианское богословие и философию, отношения между церковью и государством, тенденции в сфере культуры, систему светского и духовного образования, политические системы стран Запада и, что самое важное, новые подходы к изучению религии. Буддийские исследователи пришли к выводу, что западное христианство существенно ослаблено межконфессиональными теологическими противоречиями. Кроме того, приступив к изучению идей философов, придерживающихся атеистических взглядов, они с большим удовлетворением обнаружили, что буддийская концепция мира как непрерывного эволюционного процесса и закона *кармы* предвосхитила теорию эволюции Дарвина; что диалектический метод буддийской философии при анализе и сопоставлении всех концепций и развенчании идеи наличия неизменной сущности весьма близок агностицизму Спенсера, а логика достижения более высокого синтеза понятий бытия и небытия Гегеля в точности соответствует основам доктрины школы Тэндай[51].

В итоге буддийские исследователи пришли к убеждению, что «европейская наука захватила христианскую религию в плен» благодаря таким «благородным мужам», как Черльз Дарвин, Олдос Хаксли, Герберт Спенсер и Джон Стюарт Милль, которые «стремились избавиться от этой ужасной религии»[52].

С другой стороны, агрессивные апологетические установки такого рода уравновешивались позицией целого ряда других буддийских ученых, которые вышли за рамки апологетики своей религии и относились к христианской вере с пониманием и сочувствием. Как правило, эти ученые монахи принадлежали к прогрессивному крылу своих школ. Они тоже болезненно переживали кризис буддизма и продолжали видеть в христианской религии реальную угрозу, но как реформаторы, в то же время вдохновлялись вызовом христианства и считали, что ситуация изменится, как только будут осуществлены предлагаемые ими реформы. Это своеобразное сочетание ревностного стремления к реформам и растущего доверия к христианству среди прогрессивных кругов буддийского духовенства способствовало ста-

[51] *Anesaki M.* History of Japanese Religion. Charles E. Rutland. Vt. & Tokyo. Japan: Tittle Company. Rutland, 1923. P. 334-337.

[52] *Thelle Notto R.* Op. cit. P. 82-85.

новлению более дружеских отношений между представителями двух религий и, в конечном счете, подготовило почву для открытого диалога.

Внутренняя политика Японии в 1890-е годы и ее влияние на религиозную ситуацию

Но если 1880-е годы характеризовались повышенным интересом ко всем достижениям западной культуры, волнами модернизации и, следовательно, благоприятным климатом для христианской проповеди, то 1890-е годы ознаменовались ростом японского национализма, милитаризма и радикальными антизападными и антихристианскими настроениями. На фоне этой националистической волны буддизм существенно укрепил свои позиции и приложил все усилия к тому, чтобы опорочить и заклеймить христианство как антинародное и крайне опасное учение, которое несовместимо с интересами национального государства. Особенно в период с 1889 по 1893 гг. буддисты вели активную антихристианскую пропаганду, в том числе вновь прибегая к насильственному преследованию христиан и разрушению церковных зданий в провинциях. Антихристианская кампания была настолько ожесточенной, что даже некоторые буддисты с сочувствием относились к христианам, вновь оказавшимся в крайне бедственном положении[53].

При этом важно отметить, что 1890-е годы, при всей их националистической и антихристианской атмосфере, были и периодом, в течение которого была подготовлена первая мирная встреча буддистов и христиан, осуществившая решающий прорыв в дальнейшем развитии диалога между двумя религиями. Важность этой встречи заключалась в том, что, во-первых, японским христианам наконец-то удалось убедить своих критиков в том, что вполне возможно совмещать христианскую веру с патриотизмом (и это наглядно доказало участие японских христиан наравне с буддистами в Китайско-японской войне 1894–1895 гг.), и, во-вторых, японские христианские церкви разных конфессий разработали богословскую концепцию, которая обосновывала и отстаивала необходимость японизации всей церковной жизни и богословия. Известный протестантский церковный деятель и богослов Ёкои Токйо (1857–1927) отмечал: «Мы должны высоко держать христианство правой рукой и протягивать левую, чтобы охватить сорок миллионов японских братьев»[54,55]. Такой новый взгляд на японские ценности, возникший под влиянием западного либерального богословия привел к возобновлению интереса к японским исконным традициям, в том числе и к буддизму.

В буддийских кругах, в свою очередь, возникло несколько реформаторских движений, которые настаивали на необходимости создания «нового буддизма». Поиск методов реализации реформ привел активистов движения к контакту с христианскими общинами, которые ознакомили их с моделями проведения практической реформы, общественной и миссионерской деятельности, а также решения комплексной проблемы примирения с современностью. Сама концепция «нового» буддизма, противостоящего «старому» буддийскому истеблишменту, фактически была заимствована непосредственно у христианства, а европейская Реформация

[53] Ibid. P. 135-149.

[54] Имеется в виду план христианизации всего населения, численность которого в эпоху Мэйдзи достигла 49 млн человек.

[55] *«Рикугō дзасси»*, № 114/1890. С. 5.

понималась в Японии как конфликт между «старой религией» последователей католицизма и «новой религией» сторонников протестантизма.

Среди других факторов, способствовавших развитию более официальных контактов, было учреждение в 1889 г. кафедры сравнительного изучения религии в Императорском университете (совр. Токийский университет), примеру которого вскоре последовали и другие учебные центры. Не менее важное значение имело и участие представителей ряда японских буддийских школ во Всемирном парламенте религий в Чикаго в 1893 г., что позволило им установить контакты с западными духовными лидерами. Всемирный парламент религий послужил японским буддистам и христианам образцом для создания в сентябре 1896 г. буддийско-христианской конференции, получившей официальное название Конференция религиозных деятелей[56], но поскольку все 42 участника конференции были исключительно буддистами и христианами, в источниках это мероприятие обычно упоминается как «буддийско-христианская встреча».

Один из буддийских участников встречи описывает ее в весьма пафосных тонах: «Тот простой факт, что люди, которые в течение многих лет находились в состоянии взаимной вражды, впервые встретились друг с другом, казался почти чудом и создавал своеобразную, не выразимую словами атмосферу»[57].

Встреча была интерпретирована как уникальный признак новой эры. Как отмечал христианский журнал «Рикугō дзасси», «эпоха слепого послушания и подавления уже миновала и скоро наступит эпоха благородной критики и совместных исследований[58].

Буддийско-христианские отношения в XX в.

«Диалог религиозного истеблишмента». Первая буддийско-христианская конференция в 1896 г. была организована и проведена либеральными буддистами и христианами, на которой, в то же время, была выражена общая обеспокоенность в связи с падением духовно-нравственного уровня и снижения авторитета религии в сознании широких масс. «Диалог истеблишмента» представляет собой различные виды контактов и сотрудничества, которые развились среди влиятельных лидеров в основных направлениях буддийского и христианского истеблишмента.

Как уже отмечалось ранее, именно идеология японского национализма, более чем что-либо, разрушила барьеры между буддистами и христианами в 1890-е годы, открывая возможности сотрудничества во имя общих патриотических целей. Если Китайско-японская война 1894–1895 гг. подготовила почву для официального признания патриотизма японских христиан, то Русско-японская война 1904–1905 гг. еще более объединила буддийских и христианских духовных лидеров в их общих усилиях по поддержке правительства и укреплению единства японского народа. В 1904 г. была созвана «Конференция религиозных деятелей военного времени», в которой приняли участие более тысячи буддистов, синтоистов и христиан, и которая, в соответствии с официальной шовинистической идеологией, оправдывала

[56] *Thelle Notto R.* Op. cit.. P. 163-213.

[57] *Кирисутокё: то буккё: [Христианство и буддизм]*. «Фукё: синдзицу», № 2. Киото: Хōдзōкан, 1899. С. 25.

[58] *«Рикугō дзасси»*, № 190/1896. С. 492.

Русско-японскую войну как необходимое средство защиты безопасности Японской империи и «вечного мира» на Дальнем Востоке.

И тут следует особо отметить позицию главы миссии Русской Православной Церкви в Японии архиепископа Николая Касаткина. Он был одним из немногих христианских миссионеров, которые осознавали, что причина запрета на христианство на начальном этапе миссионерской деятельности в XVI–XVII вв. носила, прежде всего, политический характер: власти Японии не столько боролись с истинами христианского вероучения, сколько стремились уберечь страну от захвата иноземцами. И потому Николай Касаткин категорически отказался от какого-либо участия православной миссии в политике. С ее стороны не было предпринято ни одного шага в целях ущемления положения Японии в пользу политики Российской империи. Следование принципу полного невмешательства православной миссии в политическую ситуацию наиболее наглядно проявилось в период Русско-японской войны, в начале которой (8 февраля 1904 г.) архиепископ Николай направил во все православные приходы Японии первое Окружное письмо. В этом письме, основываясь исключительно на христианские идеалы, он дал японским православным христианам разрешение исполнить свой долг перед родиной: «Кому придется идти в сражения, не щадя своей жизни, сражайтесь — не из ненависти к врагу, но из любви к вашим соотчичам… Любовь к отечеству есть святое чувство…». Далее в письме говорилось: «Но кроме земного отечества у нас есть еще отечество небесное… Это отечество наше есть Церковь, которой мы одинаково члены и по которой дети Отца Небесного действительно составляют одну семью… И будем вместе исполнять наш долг относительно нашего небесного отечества, какой кому надлежит…»[59]. Таким образом, разрешив своей японской пастве молиться о даровании победы Японии, сам архиепископ Николай полностью прервал на время войны переписку с Россией, воздерживался от участия в общественных богослужениях, поскольку, будучи русским священником, он не мог молиться о победе Японии над собственной отчизной, и всецело посвятил себя работе по переводу Священного Писания.

В 1930-е годы и во время Второй мировой войны преобладала идеологическая обработка населения с особым акцентом на патриотизм и синтоизм, поэтому лидерам остальных религиозных течений приходилось приспосабливаться к этим обстоятельствам.

Инициатива послевоенной Японии по привлечению религиозных деятелей к активному сотрудничеству в интересах мира стала одним из импульсов, способствовавших созданию Всемирной конференции «Религия и мир» (основана в Нью-Йорке в 1970 г.) и внесению пункта о миротворческой деятельности в рабочую программу японских религиозных лидеров[60].

«Диалог против истеблишмента». Мы уже отмечали, что различные буддийские реформаторские движения отмежевались от буддийского истеблишмента. Они осуждали «старый буддизм» и защищали «новый буддизм», который, как они

[59] Цит. по: Архимандрит Авраамий. Первый Благовестник Православия в Японии, архиепископ Николай (Касаткин) // Архимандрит Сергий (Старгородский). По Японии (записки миссионера). Крутицкое Патриаршее Подворье. Общество любителей церковной истории. М., 1998 [https://azbuka.ru/otechnik/Sergij_Stargorodskij/po-japonii-zapiski-missionera/#0_42].

[60] *Kisala Robert.* Prophets of Peace: Pacifism and Cultural Identity in Japan's New Religions. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1999. P. 27.

полагали, будет способен преодолеть унаследованный формализм и инерцию и, таким образом, успешно противостоять вызовам современного общества. Усилия буддийских реформаторов привели их к тесному контакту с христианскими общинами либеральной направленности, такими, как христианские социалисты и сторонники теологии освобождения.

По сравнению с «диалогом истеблишмента», контакты между небольшими группами, которые критиковали традиционную религию и националистические настроения, могут показаться незначительными. И тем не менее, они отражают настроение, которое заслуживает должного внимания, особенно в виду его критического характера в преимущественно консервативном религиозном мире Японии. Однако христиане, со своей стороны, считают, что участие буддистов в движении за реформы остается довольно слабым[61]. В рамках движения за сокращение ядерных вооружений степень межрелигиозного сотрудничества тоже весьма незначительна[62].

Духовный аспект диалога. Все вышеупомянутые формы диалога, безусловно, являются выражением его *духовного аспекта.* Наиболее распространенная форма его выражения может быть охарактеризована как «духовное паломничество»[63]. Многие японцы испытали притяжение обеих религий. Такие «духовные паломники» живут в постоянном внутреннем диалоге с другой верой, и местом соприкосновения двух духовных традиций являются их собственные сердца.

В Японии много таких «буддистов-христиан» и«христиан-буддистов». В качестве примера достаточно привести несколько известных имен.

Пастор Конгрегациональной церкви Канэко Хакуму (1873–1950) пытался развить концепцию, которую он охарактеризовал как «духовность дзэн в христианстве»[64], а другой пастор, Катаяма Юкити, активно отстаивал свою теорию «дзэн-христианства»[65].

Нельзя не вспомнить и известного католического священника и члена Общества Иисуса Кадоваки Какити (1926–2017), который внес фундаментальный и оригинальный вклад в диалог между христианством и дзэн-буддизмом. На протяжении многих лет он был профессором кафедры философии и руководителем Центра изучения духовного наследия Востока и Запада в Софийском университете. Широчайшую известность принесла Кадоваки его книга «Дзэн и Библия» (1977), в которой он рассказывает о том, как миросозерцание дзэн обогатило его понимание Библии и христианства, а с другой стороны — как его практика дзэн обрела новый смысл и основу в христианской вере.

Духовный поиск часто сочетался со сравнительным изучением религии. Из многочисленных работ по сравнительному изучению религии, опубликованных в Японии, наибольшее число посвящено изучению буддизма и христианства. Христианские учебные центры, функционирующие в стране, также способствовали

---

[61] *Bodiford William*. Zen and the Art of Religious Prejudice: Efforts to Reform Tradition of Social Discrimination. «Japanese Journal of Religious Studies», 23/1–2 (1996). P. 17-19; *Shōji Tsutomu*. Japanese Religions and Discrimination against Buraku People.«Japanese Religions», 12/3, 1982. P. 46.

[62] *Swyngedouw Jan.* Japanese Religions and the Anti-Nuclear Movement.«Japanese Religions», 12/3, 1982. P. 35.

[63] *Thelle Notto R.* The Christian Encounter With Japanese Buddhism. P. 239.

[64] *Канэко Хакуму.* Тайкэн-но сю:кё: [Религия опыта]. Токио: Кю:бунся, 1922. С. 112-135.

[65] *Катаяма Юкити.* Дзэнтэки кирисутокё: [Дзэн-христианство]. Хакодатэ, 1944. С. 78.

духовному поиску посредством сочетания религиоведения и богословских размышлений.

Философский диалог между буддистами и христианами можно проследить вплоть до первого контакта в 1890-х годах, но он так и не достиг глубины до тех пор, пока выдающийся японский философ, основатель Киотской школы Нисида Китаро (1870–1945) не подготовил почву для более углубленного поиска. Современный диалог был бы немыслим без влияния Нисиды и его учеников, которые по-разному решали такие вопросы, как теизм и атеизм, личностный и безличный характер Высшего Начала (Бога), трансцендентность и имманентность, самость и самоотверженность человеческой личности и т.д. Например, в 1931 и 1932 гг. в ежедневных выпусках газеты «Ёмиури» между буддийскими и христианскими мыслителями шла напряженная дискуссия по этим вопросам[66].

Христианская миссионерская деятельность часто считается несовместимой с духом диалога. Тем не менее, непреложным фактом является то обстоятельство, что поиск решения миссионерских и апологетических проблем был одним из решающих импульсов, который привел христиан к прямому контакту и диалогу с буддистами. Поскольку систематическое и фундаментальное изучение японского буддизма как японскими, так и западными христианами началось в 80-е годы XIX в., ряд миссионеров внесли значительный вклад в буддологические исследования.

В последние десятилетия XX в. большинство западных христианских миссионеров были так или иначе связаны с католическими и протестантскими учебными центрами Японии, такими, как вышеупомянутый Центр изучения японских религий в Киото (осн. в 1959 г.), Институт религиозных исследований Ориенс (осн. в 1959 г.), Институт изучения восточных религий в Токио (осн. в 1970 г.) и Институт религии и культуры Нандзан в Нагоя (осн. в 1974 г.). Институт Нандзан в последние годы способствовал возобновлению международного межрелигиозного диалога, публикуя работы ученых, связанных с Киотской школой философии, и другие работы по исследованию японских религий.

Одна из наиболее приемлемых форм духовного аспекта межрелигиозного диалога была разработана в ходе так называемого «духовного обмена между Востоком и Западом», который был впервые проведен в 1979 г. Он проводился в форме обмена монашескими группами: 34 буддийских монаха, в основном принадлежавших к традиции дзэн, были приглашены посетить монастыри бенедиктинцев и траппистов, чтобы получить возможность прочувствовать европейскую монашескую жизнь изнутри. Аналогичный визит европейских монахов в дзэнские монастыри в Японии был оргнизован в 1983 г., что позволило христианским монахам испытать изнутри жизнь дзэн. «Этот взаимный обмен духовной практикой, который продолжается и в настоящее время, создает уникальную атмосферу дружбы и духовного подъема»[67].

В дополнение к таким начинаниям необходимо упомянуть и несколько христианских медитативных центров, которые по-разному интегрировали элементы буддизма. В 1969 г. священник-иезуит Хуго Макиби Эномия-Лассаль (1898–1990) ос-

---

[66] *Одзима Санэхару.* Ки-буцуронсэн [Христианско-буддийские дебаты]. Токио: Синрансия, 1932. С. 89.

[67] *Åmell Katrin.* Contemplation et dialogue: Quelques exemples de dialogue entre spiritualités après le Concile Vatican II. Uppsala: The Swedish Institute of Missionary Research, 1998. P. 89.

новал в окрестностях Токио центр Симмэйкуцу-Акикава («Пещера Божественной Тьмы в Акикава») как «католический дзэнский монастырь», где он «интегрировал практику дзэн в систему христианского созерцания»[68]. 1987 г. священник Франко Скотторнола, член Конгрегации братьев святого Франциска Ксаверия (ксаверианцев), основал центр Симмэйдзан («Гора истинной жизни») в горах к северу от Кумамото (Кюсю) как католический центр молитвы и межрелигиозного сотрудничества. Одновременно он является и центром миссионеров-ксаверианцев в Японии[69].

Таким образом, если говорить о диалоге между христианством и буддизмом в Японии на современном этапе, то он основан, как подчеркивают его участники, на «диалоге жизни», т.е. на активных контактах между представителями этих религий. Важность такого диалога заключается в том, что он раскрывает общие ценности, необходимые для межрелигиозного сотрудничества во имя общего блага. Учитывая вызовы, с которыми сегодня сталкивается мир, такие, как мультикультурализм и глобализация, поиск общих ценностей больше не может рассматриваться как нечто второстепенное и необязательное. И такой путь сотрудничества верен не только с практической точки зрения, но и необходим для теоретического размышления над глобальными проблемами современности.

II. Христианство и синто

История отношений между христианством и синто также начинается в XVI в., с появления на Японских островах первых христианских миссионеров. Эти отношения всегда были сложными, но при этом имели важное значение в становлении и развитии диалога японской и западной культур.

Начало контакта

В рамках предварительной подготовки к началу проповеди Франциск Ксаверий, еще будучи в Макао, обратился к португальскому торговцу Хорхе Альваресу, уже находившемуся в это время в Японии, с просьбой написать отчет о религиях этой страны и поэтому перед отплытием в Японию уже имел о синто некий объем информации.

Впервые термин «синто» (Xintŏ) появляется в христианских документах в 1560 г. в переписке японца-христианина по имени Лоуренсо, бывшего буддийского монаха[70]. Первым христианским историческим документом, в котором представлен содержательный отчет об учении синто, является «Краткое изложение заблуждений Японии, ее различных сект», предположительно составленный Бальтазаром Гаго в 1557 г. Как видно из названия, в этом документе рассматриваются «заблуждения» основных религиозных направлений Японии, а именно синто, буддизма и течения *сю:гэндо̄*[71].

---

[68] *Lassalle H. M.* Enomiya. Zen Meditation for Christians. La Salle, Ill.: Open Court, 1974. P. 216.

[69] *Scottornola Franco*. Seimeizan 1987–1992: Five Years of Interreligious Experience // «The Japan Missionary Journal», 1993. P. 119-129.

[70] *Reville J. C.* Saint Francis Xavier: Apostle of India and Japan. NY., 1959. P. 84-92.

[71] *Breen John*. Shinto and Christianity. A History of Conflict and Compromise / Handbook of Christianity in Japan. Edited by Mark R. Mullins // Handbook of Oriental Studies, Section 5, Japan ; V. 10. Brill, Leiden-Boston, 2009. P. VIII. P. 250-251.

Христиане видели в синтоистских божествах людей, демонов и животных. В упоминаемом выше трактате *«Мё:тэй мондō»* («Диалог между [монахинями] Мёсю и Ютэй») Фабиана Фукана рассказывается, как христианская монахиня Ютэй подвергает суровой и уничижительной критике «консервативную» буддийскую монахиню Мёсю, когда она излагает учение синто. «В синто нет ничего таинственного, — настаивает Ютэй, — это всего лишь парафраз конфуцианства»[72].

Еще до прибытия в Японию Франциск Ксаверий знал, что японцы не имеют представления об идее Бога-Творца, поэтому свое первое наставление миссионерам он начал со слов: «Прежде всего, необходимо начать с учения о сотворении мира». Поэтому все миссионеры, следовавшие за Франциском, начинали подготовку к проповедям с тщательного изучения синтоистского мифа о появлении островов Японского архипелага. По сути, миссионеры стремились утвердить христианскую концепцию сотворения мира путем демонстрации основных мифов, в которые верили японцы, с указанием на их заблуждения. Кроме того, разбор содержания этих мифов они сопровождали острой критикой синто за отсутствие в нем интереса к спасению в мире грядущем и стремление к получению благ исключительно в этом мире, о чем подробно говорится в разделе «Спасение в грядущем мире» трактата Франциска Ксаверия «Христианская доктрина».

Из всех миссионеров наибольший интерес к синтоизму проявлял Гаспар Вилела (1526–1572). Он слушал и записывал мифы синто, наблюдал и подробно описал знаменитый праздник Гион Мацури в Киото и посетил святилища Атаго, Китано-Тэммангу и Ивасимидзу Хатимангу. Вилела побывал в Наре и составил подробные отчеты о посещении святилищ Касуга и Тамукэяма Хатиман с рядом критических замечаний относительно синтоистских традиций.

И здесь необходимо обратить внимание на положение синто в период деятельности первых христианских миссионеров. В это время ведущее положение в синто занимал род Ёсида — ветвь одного из древнейших жреческих кланов Урабэ. Отношения главы этого клана, Ёсида Канэтомо (1435–1511), с властями были настолько доверительными, что Токугава Иэясу поручил ему осуществлять контроль над всеми синтоистскими святилищами страны. Но во время войны годов Онин (1467–1477) Ёсида Канэтомо лишился этой привилегии и выступил с новым учением, названным в его честь — *Ёсида синто*.

Особенность этого учения заключалась в том, что главным объектом почитания в нем выступало божество Дайгэнсонсин («Великий Изначальный Досточтимый Бог»), который упоминается в летописях «Кодзики» и «Нихон сёки». Благодаря этой концепции синто впервые стало восприниматься как самостоятельное учение, существовавшее до прихода заморских идей. Согласно одной из распространенных версий, разработанная течением Ёсида синто концепция верховного божества Дайгэнсонсина существенно повлияла на японский перевод латинского термина «Deus» как «*Тэндō*» («Путь Небес»), но этот вопрос требует дальнейшего исследования.

[72] *Elison G*. Op. cit. P. 177-181.

Христианство и философы «Школы национальных наук»

На протяжении периода Эдо все аргументы, направленные против христианства, выдвигали преимущественно буддисты. Однако следует отметить и тот факт, что некоторые из философов «Школы национальных наук» находились под влиянием христианских идей. Ярким тому примером является Хирата Ацутанэ (1776–1843).Он был хорошо знаком с издаваемой в Китае христианской литературой, о чем свидетельствует его ранняя работа под названием «Основное учение и апокрифы»(*«Хонкё: гайхэн»*,本教外篇). Исследователи наиболее часто комментируют его увлеченность христианскими идеями, изложенными в трудах миссионеров-иезуитов, проживавших в Китае — Маттео Риччи и Джулио Алени[73]. Об этом свидетельствует и сходство содержания трактата Хираты «Основное учение и апокрифы» и сочинения Алени «Ученые записи о доктрине трех гор», посвященного фундаментальным основам христианства, как это убедительно продемонстрировал в своем исследовании Эбисава Аримити[74]. И все же цель Хираты, в отличие от Риччи и Алени, заключалась в том, чтобы продемонстрировать всем японцам и одновременно европейцам, что все знания — теологические и прочие — выросли из семян, разбросанных по всему миру японскими божествами еще в мифические времена.

Произведения Ватанабэ Икаримару (1837–1915), продолжавшего развивать идеи Хираты, также заслуживают внимания, в том числе его «Мысли об Амэ-но-минака-нуси» (*«Амэ-но-минака-нуси кō»*). Размышляя над христианским учением о Едином Боге и божественной природе Иисуса Христа, Хирата и Ватанабэ Икаримару приходят к выводу, что синтоистское божество Амэ-но-минака-нуси-но ками («Бог-Правитель Священного Центра Небес»), которое в летописи «Кодзики» представлено как первое божество и источник вселенной, соответствует универсальному Единому Богу христианства, а «божественное дитя Христос» является его «небесным внуком», само же синто — это не что иное, как истинная религия Господа Небес (*Тэнсюкё:,*天主教), тождественная христианству.

Что же касается критики христианского учения в период Эдо, то наиболее исчерпывающее представление о ней дают труды конфуцуианских философов школы Мито, и, прежде всего, Аидзавы Сэйсисая (1782–1863). Его трактат «Новые предложения» («*Синрон*»), был, пожалуй, самым важным политическим сочинением позднего периода Эдо.

Ранние работы современника Аизавы Ōкуни Такамаса свидетельствуют о том, что он не только разделял ненависть Айзавы к христианству, но и находился под его непосредственным влиянием. Однако в более поздних трудах его взгляды претерпевают радикальные изменения: Ōкуни приходит к убеждению, что христианство является «хорошей религией», и его появление в Японии предопределено самой богиней Солнца Аматэрасу.

---

[73] *Мураока Цунэцугу*. Хирата Ацутанэ-но сингаку ни окэру ясокё:-но эйкё: [Влияние христианства на теологию Хирата Ацутанэ] // Нихон сисōси кэнкю: [Исследования истории японской мысли]. Токио: Иванами сётэн, 1940. С. 218.

[74] *Эбисава Аримити*. Кокугаку ни окэру тэнсюкё:гаку сэссю [Приспособление католического вероучения к национальной науке] // Намбан гакуто-но кэнкю: [Исследования линии учения южных варваров]. Токио: Сё:бунся, 1958.

Христианство и «государственное синто»

Диалог между синто и христианством вступил в новый этап после отмены запрета на христианство и его официального признания в эпоху Мэйдзи. Правительство Мэйдзи получало регулярные сообщения из всех регионов страны о людях, принимающих христианство, которые регулярно посещают христианские храмы, совершают похороны по христианскому обряду и распространяют христианскую литературу[75].

Выдающиеся успехи русского православного миссионера архиепископа Николая Касаткина в 1870–1880-х годах и его явное неприятие синто вызывали особую обеспокоенность у последователей синто самого разного толка. Сохранились свидетельства интересной дискуссии, которая проводилась в 1884 г. между Сано Цунэхико, основателем течения Синрикё, и Николаем Японским о соответствующих достоинствах синто и христианства. Двое богословов спорили о зарождении двух вероучений, а когда они обсуждали процесс творения мира, архиепископ Николай обвинил Сано в «краже христианских идей».

Самым важным событием для синто и христианства в эпоху Мэйдзи стало опубликование в 1890 г. Императорского рескрипта об образовании, имевшего подчеркнуто синто-конфуцианское содержание. В течение двух лет копии этого документа были распространены во всех школах Японии, где они стали объектом сложных школьных обрядов, включающих церемониальные чтения и акты почитания.

После публикации Рескрипта взаимоотношения между «государственным синто» и христианством существенно обостряются, и символом этого конфликта стал инцидент об оскорблении величества с Утимура Кандзо, произошедший в январе 1891 г.

Утимура Кандзо (1861–1930) был преподавателем в Первой высшей подготовительной школе в Токио. По своим убеждениям он был националистом, и поэтому у него не возникало сложностей ни по поводу содержания Рескрипта об образовании, ни по поводу наставлений о верности и сыновней почтительности. Тем не менее, будучи набожным христианином, он испытывал огромные затруднения в связи с церемониальным почитанием Рескрипта, как этого требовали официальные предписания.

Инцидент произошел на школьном мероприятии, когда директор школы торжественно зачитал Рескрипт и потребовал, чтобы весь преподавательский состав поклонился прикрепленной к нему печати с императорской подписью[76]. Утимура отказался поклониться. Инцидент сразу же стал предметом широкого обсуждения в прессе, которая сурово критиковала его за отсутствие патриотизма, и в итоге он был вынужден покинуть должность преподавателя.

Спор о Рескрипте вынудил японских христиан защищаться в течение следующих нескольких десятилетий. Но настроение верхов в отношении религиозного воспитания несколько изменилось к лучшему во втором десятилетии нового века. Одним из ощутимых проявлений этого нового настроения стало финансирование

---

[75] *Breen John*. ‘Earnest desires’: The Iwakura Embassy and Meiji Religious Policy. Japan Forum, 10/2, 1998. P. 161-162.

[76] *Nitta Hitoshi*. Shinto as a Non-religion: The Origins and Development of an Idea // John Breen and Mark Teeuwen (eds). Shinto in History: Ways of the Kami. Richmond: Curzon Press / University of Hawai‘i Press, 2000. P. 252-253.

министерством внутренних дел совместной конференции представителей синто, буддизма и христианства, которая состоялась в феврале 1912 г. На конференции присутствовали 13 представителей синтоистских сект, 51 представитель от традиционных буддийских школ и 7 представителей от католической и протестантской церквей. Конференция приняла резолюцию, обещающую «содействовать императорскому пути и повсеместно распространять национальную этику»[77].

Конец эпохи Мэйдзи и эпоха Тайсё были периодом постепенно меняющейся идеологической атмосферы: государство призывало всех японцев, независимо от вероисповедания, посещать святилища и участвовать в ритуалах синто, чтобы продемонстрировать свою лояльность. Но именно в этом и заключалась причина всех основных проблем, с которыми столкнулись представители христианских общин. В эпоху Тайсё политика Японии в отношении религии продолжала сохранять принцип плюрализма[78].

Христианство и синто в периоды Сёва, Хэйсэй и Рэйва (с 1926 г. по настоящее время)

Примерно с конца периода Тайсё и до окончания Второй мировой войны на Тихом океане христиане в Японии подвергались со стороны государства давлению, которое иногда превосходило все аналогичные действия властей в предыдущей половине столетия. Христиане были вынуждены либо идти на компромисс и приспосабливаться ко всем требованиям, либо оспаривать политику государства в отношении христиан и за это подвергаться преследованию. Обстановка преследований и репрессий в начале периода Сёва во многом была вызвана усилением авторитарного, милитаристского характера правительства. Дух национализма, охвативший японское общество и сохранявшийся на протяжении всего предвоенного десятилетия, активно поддерживался всеми синтоистскими организациями и распространялся синтоистским духовенством.

О сохранявшейся степени напряженности между христианством и государственным синто в целом свидетельствует целый ряд громких инцидентов, произошедших в 1930-е годы.

Софийский университет и инцидент в святилище Ясукуни в 1932–1933 гг. В апреле 1932 г. некоторые студенты из католического Софийского университета (Университет Высшей Мудрости») отказались участвовать в церемонии поклонения в святилище Ясукуни на том основании, что обряды Ясукуни были языческими. Они утверждали, что насильственное посещение святилища нарушает не только Конституцию, но и их собственные убеждения. Но архиепископ Шамбон все же был вынужден принять официальную трактовку властей, согласно которой церемонии, проводимые в синтоистских святилищах, не носят религиозный характер, и разрешил католикам посещать Ясукуни и другие синтоистские святилища.

Данная позиция, по сути, была конформистской, но единственно возможной, поскольку позволила Католической Церкви и другим христианским конфессиям

[77] *Дои Тэруо.* Санкё: кайдб: сэйдзи, сю:кё:, кё:икутоканрэнниойтэ [Конференция трех вероучений: политика, религия и образование] // «Кирисутокё: сякаймондайкэнкю:» [«Исследования проблем христианского сообщества»], № 14/15, 1969. С. 96-112.

[78] *Garon Sheldon*. Molding Japanese Minds: The State in Everyday Life. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1997. P. 69.

избежать суровых преследований инакомыслящих в этот период Сёва. Результатом инцидента в Ясукуни стало то, что все учащиеся Софийского университета отныне должны были посещать синтоистские святилища, а лекции по этике им должны были читать только нехристианские профессора-японцы.

Инцидент в университете Досися в 1935–1937 гг. В 1935 г. студент протестантского университета Досися в Киото снял портрет основателя этого университета Ниидзима Дзё (1843–1890 гг.), висевший в тренировочном зале японских боевых искусств, и заменил его алтарем в честь синтоистского божества-покровителя воинов Хатимана. Администрация университета сделала студенту выговор, он извинился, убрал алтарь и повесил портрет Ниидзимы на место. Однако военный эмиссар университета сообщил об инциденте местной прессе, обвинив при этом Досися в «нарушении национальной сущности (*кокутай*), основанной на благоговении перед божествами». Эмиссар пригрозил, что покинет университет. Но несмотря на отчаянное сопротивление ректора Досися Юаса Хатиро, военные добились своего: алтарь Хатимана был вновь установлен тренировочном в зале. Университет упорно сопротивлялся властям и в последующие годы, когда правое крыло преподавателей усилило давление на университет по причине увольнения профессора, написавшего эссе, в котором превозносились достоинства доктрины *кокутай*. В итоге, опасаясь за будущее университета, ректор Юаса подал в отставку в конце 1937 г.

1940-е годы начались с реализации нескольких политических актов правительства, направленных против христианства и других религиозных групп. Первым был Закон о религиозных организациях (*Сю:кё: дантай хо*,宗教団体法), принятый в 1940 г. Он предназначался для привлечения всех религиозных организаций к обслуживанию националистической идеологии государства и предписывал всем религиозным группам представить изложение своих учений в министерство образования. Католическая Церковь получила государственное одобрение и была внесена в соответствующий реестр[79].

С целью усиления контроля над христианами-протестантами в 1941 г. министерство образования потребовало, чтобы 42 протестантские группы объединились в единую организацию, известную как «Японская христианская организация», и обязало ее членов пройти в течение месяца интенсивную подготовку по изучению доктрин и обрядов государственного синто. В 1944 г. министерство образования создало организацию «Религиозное патриотическое общество Великой Японии», объединяющую католиков и протестантов в единую организационную структуру вместе с синтоистами и буддистами. Все религиозные деятели были призваны к «участию в обрядах почитания духов японских солдат, погибших на войне»[80]. Но это требование было выполнено только после того, как главы христианских конфессий получили письменные заверения от правительства, что посещение святилищ носит исключительно гражданско-патриотический, а не религиозный характер. Кроме того, христианским общинам запрещалось получать финансовую поддержку из-за рубежа, а право руководить церковными организациями имели только японские подданные. И только благодаря соблюдению требований государства и появлению новой формы «националистической» христианской

[79] *Симура Тацуя*. Кё:кай хива [Курьезные рассказы Церкви]. Токио: Сэйбо-но кисися, 1991. С. 31-36.
[80] Там же. С. 65-68.

апологетики в 1940-х годах подавляющее большинство христиан избежали прямого преследования.

С принятием новой правовой системы в послевоенный период (1945 г.) условия для дальнейшего распространения христианских идей стали более благоприятными, и поводов для трений между последователями синто и христианами почти не возникало. Тем не менее, японские христиане, особенно протестанты, неоднократно выражали свой протест против захоронений всех без исключения погибших на войне на территории синтоистских святилищ. Кроме того, в последние годы японские христиане нередко протестуют против проявления растущего сближения между государством и синто, которое выражается в периодическом посещении святилища Ясукуни официальными лицами страны. Приверженцы же синто активно выступают за более тесные отношения с государством и утверждают, что ныне действующая Конституция была навязана Японии иностранной христианской державой (США) без учета реальности Японии как «земли богов», поэтому ее следует либо игнорировать, либо заменить, а чувства христиан в этом вопросе не должны приниматься во внимание[81]. В качестве альтернативы синтоисты также предлагают разделить государство и религию в Конституции настолько, чтобы гарантировать абсолютную свободу религии [82].

Диалог христианства с традиционными религиями Японии на современном этапе. Характеризуя текущее состояние диалога христианства с традиционными религиями Японии, необходимо отметить ряд следующих факторов:

Взаимоотношения христианских конфессий с многочисленными буддийскими и некоторыми синтоистскими организациями образуют достаточно сложную сеть, которая иногда проявляется в латентной борьбе за духовное лидерство в обществе. Традиционно (т. е. до конца Второй мировой войны) эти отношения официально регулировались государством. Однако в послевоенный период в Японии сложилась своеобразная форма межрелигиозного «гражданского» диалога. Примечательно, что характер этого диалога по содержанию является не столько религиозным, сколько социальным. В его рамках решаются такие общегуманитарные проблемы, как совместные усилия, направленные на защиту мира во всем мире, на охрану окружающей среды, оказание помощи районам, пострадавшим от стихийных бедствий и т. д. В этой форме диалога активно задействованы две организации, имеющие международный статус: Всемирная конференция религий за мир и Объединенные мировые федералисты Японии.

В настоящее время в Японии функционируют 9 тыс. христианских общин разных конфессий с общей численностью 2,5 млн человек, т.е. чуть более 1% населения, в то время как 80% населения позиционируют себя одновременно и как буддисты, и как последователи синто. В стране функционируют 13 традиционных буддийских школ и 56 подшкол, а Ассоциация синтоистских святилищ имеет свои филиалы во всех 47 префектурах страны[83]. Иными словами, христиане являются

---

[81] *Этō Дзюн то Кобори Кэйитиро* хэн. Ясукуни ронсю:: Нихон-но тинкон-но дэнтō-но тамэ ни [Очерки о Ясукуни: к традиции умиротворения духа. Под ред. Этō Дзюн и Кобори Кэйитиро]. Токио: Нихон кōбунся, 1986. С. 76-78.

[82] *Ōхара Ясуо*. Ясукуни-дзиндзя то синтō сирэй [Святилище Ясукуни и управление синто] // Очерки о Ясукуни. Под ред. Этō Дзюн и Кобори Кэйитиро. Токио: Нихонкōбунся, 1986. С. 84-88.

[83] Сю:кё: тōкэй тё:са : Бумбу кагаку сё: [Религиозная статистика:Министерство образования, культуры, спорта, науки и технологии Японии] [https:// www.mext.go.jp/b_menu/toukei/chousa07/ shuukyou/1262852.htm].

религиозным меньшинством. И психологически японские христиане остро нуждаются в развитии и укреплении сознания собственной идентичности по отношению к буддизму и синто и, как следствие, ищут эту идентичность в «подлинных» и легко узнаваемых формах.

Цитаделью христианства в Японии — прежде всего, Католической Церкви — является район Нагасаки, где христиане воспринимают себя наследниками первых христианских мучеников и тех подпольных христиан, которые на протяжении всей эпохи Эдо преследовались властями при активном участии буддийских школ. Поэтому диалог японских христиан с буддизмом и синто, ориентированный на новые формы взаимной открытости, по-прежнему остается задачей небольшого, но активного меньшинства — независимых религиозных деятелей и ученых, а также упоминавшихся выше четырех институтов: протестантского Центра изучения японских религий в Киото и трех католических центров: Института религиозных исследований «Ориенс», Института изучения восточных религий при Софийском университете и Института религии и культуры Нандзан.

Огромное значение имеют организованные этими центрами совместные конференции и встречи, на которых рассматриваются вопросы философско-теологического характера. К такого рода форумам относится ежегодная конференция «Круглый стол по вопросам религии», которую проводит Центр изучения японских религий в Киото. Этот центр также проводит конференцию «Религия и современное общество», на которой ученые и лидеры различных религиозных организаций встречаются для обсуждения современных проблем с позиции религиозного мировоззрения. Институт изучения восточных религий при Софийском университете регулярно проводит недельные конференции с панельной дискуссией, посвященной сравнительному анализу христианства с буддизмом, синто или иной религией. В симпозиумах Института религии и культуры Нандзан по традиции принимают участие пять христианских и пять буддийских ученых экспертов, которые детально обсуждают наиболее актуальные темы доктринального характера.

Все эти христианские научные центры в сотрудничестве с буддийскими школами и организациями также ведут совместные фундаментальные исследования, особенно в области изучения буддийской философии и священных текстов. Так или иначе, научные форумы, проводимые этими центрами, ставят перед их участниками задачу более глубокого изучения и сравнительного анализа учений других религий, и в то же время более интенсивного богословского размышления в рамках собственной духовной традиции.

Таким образом, с принятием базовых ценностей западной цивилизации во второй половине XIX — начале XX вв. Япония стала страной, которая наследует две совершенно разные по своей сущности культуры, в результате чего для японских интеллектуалов и людей, склонных к духовной рефлексии, этот уникальный опыт сосуществования культур Востока и Запада уже давно стал объективной реальностью жизни.

ЮЖНАЯ АЗИЯ

doi:10.48647/f0684-9368-9835-a

Бочковская А. В.

Глава 4.
«НЕСТИ СВЕТ И ИЗБАВЛЯТЬ ОТ ТЬМЫ»: ПОЛЕМИКА ПО ВОПРОСУ МИССИОНЕРСТВА В ИНДИИ (Великобритания, 1793–1813)

К рубежу XVIII–XIX вв. значительная часть территории Индии находилась под контролем британской Ост-Индской компании (ОИК), и количество христиан — служащих компании — неуклонно возрастало. Будучи ориентированной на торговлю и получение прибыли, ОИК изначально не ставила целью ведение прозелитической деятельности в Индии, но далеко не все в Великобритании разделяли такую точку зрения.

Вопрос о целесообразности внедрения христианства в Британской Индии поднимался в той или иной форме и раньше, поскольку истоки миссионерской активности англичан в Южной Азии относятся к началу XVIII в. Но особенно он обострился на рубеже XVIII–XIX вв.: сторонники евангелизации местного населения мотивировали свои намерения стремлением к повышению качества жизни туземцев, а им в большинстве случаев противостояли те, кто, будучи связанными с Ост-Индской компанией, полагали, что «работа миссий вызывала неприязнь индийцев и негативно сказывалась на британском политическом авторитете [в Индии]»[84].

Этот конфликт следует рассматривать в рамках противостояния ориенталистов, с уважением, а нередко и с восхищением относившихся к достижениям индийской цивилизации и религиям индийцев и понимавших, что навязывание иной веры может вызвать самую резкую — вплоть до насилия — оппозицию со стороны местных жителей, и утилитаристов, полагавших, что население Индии сплошь состояло из «варваров, лишенных морали и каких бы то ни было человеческих качеств», которых можно было «спасти» лишь путем приобщения к христианской вере. К рубежу XVIII–XIX вв. позиции утилитаристов в британском обществе и в правлении ОИК заметно укрепились[85].

Важным обстоятельством было и то, что в самой Великобритании в это время были необычайно сильны противоречия между англиканской церковью и другими направлениями протестантизма, прежде всего, лютеранством и пуританизмом, а ближе к концу XVIII в. — баптизмом. Кроме того, усиливалась борьба между Ост-Индской компанией и Короной, в конечном итоге взявшей на себя полный контроль над Индией, в том числе и в религиозной сфере, в 1858 г.

---

[84] Цит. по *Chancey K*. The Star in the East: Controversy over the Christian Missions to India, 1805–1813 // The Historian, 1998. Vol. 60 (3). P. 507.

[85] См. *Ванина Е. Ю.* Индия: история в истории. М.: Наука; Восточная литература, 2014. С. 64-75.

«Исследование вопроса» и парламентские дебаты 1793 г.

Возможности и перспективы деятельности миссионеров в Индии стали предметом интенсивного обсуждения в метрополии к 1793 г. — в связи с необходимостью очередного пересмотра хартии Ост-Индской компании[86].

В 1792 г. было опубликовано эссе одного из основателей Баптистского миссионерского общества **Уильяма Кэри** (1761–1834) «Исследование [вопроса] обязанностей христиан по использованию возможностей для духовного возвращения язычников язычников»[87], которое стало своего рода манифестом, определявшим необходимость и принципы миссионерской деятельности за пределами Великобритании. У. Кэри, апеллируя к Библии, обосновал необходимость такой деятельности, кратко описал историю христианского миссионерства в целом, а также охарактеризовал трудности, с которыми миссионерам приходится сталкиваться в своей деятельности. В числе прочего он указывал на необходимость преодоления языкового барьера в общении с «туземцами», а также отмечал человеческие качества, которыми непременно должны обладать миссионеры: «им должны быть свойственны величайшее благочестие, рассудительность, отвага и терпение; безусловно, они должны быть ревнителями веры и всей душой отдаваться делу миссии; они должны быть настроенными на полный отказ от комфортной жизни, готовыми к всевозможным невзгодам как жаркого, так и холодного климата, к бытовой неустроенности и ко всем прочим неудобствам, которые могут сопутствовать подобного рода начинаниям»[88].

В 1793 г. Кэри направился в Индию и обосновался в Калькутте, где начал изучать бенгальский и другие языки. Впоследствии он смог издать перевод Библии на нескольких языках; в частности, в 1811 г. Новый Завет увидел свет на панджаби в графике *гурмукхи*. Но в те годы Ост-Индская компания не приветствовала миссионерскую деятельность, а в бытность генерал-губернатором Ричарда Уэлсли (1798–1805) ввела ограничения на перемещения европейцев по Индии, и потому в 1800 г. Кэри со своими единомышленниками Джошуа Маршманом и Уильямом Уордом был вынужден перебраться в бенгальские владения Дании[89] — в Серампур (Срирампур), расположенный неподалеку от Калькутты. Стараниями «серампурского трио»[90] там через некоторое время появились школы, а в 1818 г. — Колледж

---

[86] С 1709 г. все фундаментальные изменения в хартии проходили парламентское обсуждение. Предыдущие законы, регулировавшие деятельность Ост-Индской компании и предоставлявшие ей монопольное право на торговлю с Индией, были приняты в 1773 и 1784 гг.

[87] *Carey W.* An Enquiry into Obligations of Christians, to Use Means for the Conversion of the Heathens. Leicester, 1792.

[88] *Carey W*. Op. cit. P. 75.

[89] Владения Датской Ост-Индской компании в Южной Азии были незначительными; они включали несколько факторий и поселений на побережье Индостана и на Никобарских островах. В 1845 г. Серампур наряду с другими владениями был выкуплен у Дании Британской Ост-Индской компанией.

[90] *Marshman J. C.* The Life and Times of Carey, Marshman, and Ward. Embracing the History of the Serampore Mission. Vols 1-2. L., 1859.

О деятельности «серампурского трио» см. *Kopf D*. British Orientalism and the Bengal Renaissance. The Dynamics of Indian Modernization, 1773–1835. Berkeley; Los Angeles: University of California Press. P. 71-78; *Oddie G. A*. Imagined Hinduism. British Protestant Missionary Constructions of Hinduism, 1793–1900. New Delhi: Thousand Oaks; London: Sage Publications. P. 155-166. Также см. *Ванина Е. Ю*. «Посланник» и другие: английские дебаты о миссионерах в Индии (начало XIX в.) // Под небом Южной Азии. Хула и хвала: коммуникативные модальности исторического и культурного своеобразия. М.: Наука — Восточная литература, 2017. С. 427-431.

для обучения азиатской, христианской и иной молодежи восточным литературам и европейским наукам[91]. Таким образом, несмотря на ограничения и запреты для деятельности миссионеров, они постепенно разворачивали практическую работу среди «язычников» в русле соображений, высказанных Уильямом Кэри.

Само же эссе У. Кэри стимулировало начало соответствующей дискуссии при подготовке к очередному пересмотру Хартии Ост-Индской компании. В 1793 г. в нижнюю палату британского парламента было внесено предложение дополнить текст Хартии разделами, которые позволили бы легализовать просветительскую и образовательную деятельность миссионеров в Британской Индии[92]. Инициаторами этой идеи были предприниматель и политик Чарльз Грант (1746–1823) и известный политик и филантроп Уильям Уилберфорс (1758–1833); оба — последователи евангелического крыла англиканской церкви.

Чарльз Грант был хорошо знаком с южноазиатскими реалиями, поскольку с 1767 по 1790 гг. (с небольшим перерывом) находился в Индии; в 1787 г. он вошел в состав правления ОИК, а в 1805 г. возглавил совет директоров компании. С момента своего окончательного возвращения в Великобританию он занялся воплощением в жизнь идеи о свободе миссионерской деятельности в Индии[93], чему способствовало назначение в 1804 г. Гранта на пост вице-президента Британского международного библейского общества (British and Foreign Bible Society), видевшего одной из своих задач перевод Библии и других священных текстов на вернакулярные языки.

Его перу принадлежит написанный в 1792 г., как и эссе У. Кэри, трактат под названием «Наблюдения над общественным положением азиатских подданных Великобритании, особенно в отношении их нравственными качествами и путей их совершенствования»[94]. Давая самую нелестную характеристику индийскому обществу в целом, особенностям его социального и политического устройства, религий и традиций, Грант подчеркивал, что нравственный облик «развращенных и подлых, едва ли обладающих представлениями о моральном долге» местных жителей «крайне непригляден»[95]; в первую очередь это относилось к индусам.

Путь к улучшению жизни индийцев, т.е. «избавлению от тьмы путем привнесения света»[96], он видел в их просвещении — путем внедрения английского языка, европейских знаний, представлений о мироустройстве, а также религии, «принципы которой… полностью изложены в бесценном Священном Писании»[97]. Обраще-

---

[91] Официальное название — College for the Instruction of Asiatic, Christian, and Other Youth in Eastern Literature and European Science. Серампурский колледж действует и поныне, будучи одним из старейших учебных заведений Индии.

[92] См. *Сидорова С. Е.* К вопросу о постановке начального образования в Инлии в XIX в. // «В России надо жить долго…»: памяти К.А. Антоновой (1910–2007). М.: Восточная литература, 2010. С. 411-448.

[93] *Cutts E. H.* The Background of Macaulay's Minute // The American Historical Review. 1953, Vol. 58 (4). P. 835.

[94] *Grant Ch.* Observations on the State of Society Among the *Asiatic* Subjects of *Great Britain*, Particularly with Respect to Morals; and on the Means of Improving It. Written Chiefly in the Year 1792. Ordered by the House of Commons to be printed, 15 June 1813.

В 1797 г. Ч. Грант представил текст «Наблюдений…» совету директоров Компании, а в 1813 г. трактат в дополненном виде был опубликован по решению нижней палаты британского парламента и получил широкую известность.

[95] *Grant Ch.* Op.cit. P. 39.

[96] Ibid. P. 76.

[97] Ibid. P. 79.

ние к Писанию позволило бы подданным получить представление о едином боге, об «истинной» истории человечества, о пути прозрения; познать «безупречную, законченную, лишенную каких бы то ни было изъянов систему нравственных норм и обязательств, следование которой обеспечивается самыми грозными санкциями и поддерживается самыми привлекательными мотивациями»[98]. Ч. Грант особо подчеркивал значимость английского языка для просвещения и исправления «недостатков» индийского общества, полагая, что изучение с его помощью натурфилософии и «ньютоновой науки» избавит общество от предрассудков, свойственных индуизму, а «освободившееся» пространство тотчас же займет христианство, поскольку знание английского позволит индийцам с легкостью читать Библию.

Таким образом, трактат Гранта стал вторым манифестом, аргументировано доказывавшим необходимость миссионерской деятельности в Индии, и, вероятно, ключевым обоснованием достоинств англоязычного образования для индийцев[99], увидевшим свет до появления знаменитого меморандума[100] Томаса Маколея в 1835 г. Свои взгляды Грант стремился донести до всех, кто принимал решения по деятельности ОИК в 1793 г.

Второй инициатор дискуссии в парламенте — **Уильям Уилберфорс —** полагал, что возрождение церкви и неуклонное соблюдение людьми христианских законов и традиций позволят создать высокоморальное, близкое к идеальному общество, и уделял особое внимание прозелитизму. Он считал, что распространение христианства («источника всего последующего совершенствования»[101]) будет способствовать нравственному обновлению всех британских подданных, уменьшит их страдания и в конечном итоге сделает общество и его институты восприимчивым к истинным христианским установкам[102]. То обстоятельство, что правление Ост-Индской компании препятствовало развитию миссионерской деятельности в Индии, Уилберфорс считал недопустимым.

По инициативе У. Уилберфорса вопрос о разрешении деятельности миссионеров был поднят в ходе парламентских слушаний в 1793 г. Уилберфорс предложил дополнить проект обновленной хартии ОИК положением о том, что компания должна поощрять деятельность в Индии миссионеров и учителей и прилагать все усилия «для соблюдения интересов во имя благополучия жителей восточных доминионов Британии… что должно постепенно привести их к обретению полезных знаний и к религиозному и моральному совершенствованию»»[103]. Кроме того, в тексте хартии предлагалось зафиксировать обязательство ОИК предоставлять достаточные средства для религиозного просвещения всех людей, имеющих от-

---

[98] *Grant Ch*. Op. cit. P. 79.

[99] *Cutts E. H*. Op. cit. P. 836.

[100] *Macaulay T. B*. Minute by the Hon'ble T. B. Macaulay, dated the 2nd February 1835. From Bureau of Education. Selections from Educational Records, Part I (1781–1839). Ed. H. Sharp. Calcutta: Superintendent, Government Printing, 1920. Reprint. Delhi: National Archives of India, 1965. P. 107-117. [http://www.columbia.edu/itc/mealac/pritchett/00generallinks/ macaulay/txt_minute_education_1835.html].

[101] Цит. по *Hind R. J*. William Wilberforce and the Perceptions of the British People // Historical Research. 1987, Vol. 60 (143). P. 323.

[102] *Hind R. J*. Op. cit. P. 323.

[103] *Marshman J. C.* The Life and Times of Carey, Marshman, and Ward. Embracing the History of the Serampore Mission. Vols 1-2. L., 1859. Vol. 1. P. 37.

ношение к протестантской общине в Индии, а также обеспечивать присутствие священников на всех кораблях грузоподъемностью свыше 500 тонн[104].

Однако идеи Ч. Гранта и У. Уилберфорса были крайне негативно восприняты акционерами и директорами Ост-Индской компании. Предложение Уилберфорса вызвало решительный протест среди лиц, имевших непосредственное отношение к ОИК, причем наиболее резко выступали против разрешения и тем более поощрения какой бы то ни было миссионерской деятельности так называемые «старые индийцы» (*old Indians*), т.е. британцы, по долгу службы прожившие в Индии немалое количество лет и накопившие там состояния — нередко далеко не самым праведным путем. Они возвращались домой, как писал в своих мемуарах Дж. К. Маршман — сын вышеупомянутого миссионера Джошуа Маршмана, «обычно привозя с собой… равнодушие к христианской истине, уважительное отношение к предрассудкам туземцев, и твердое намерение не позволять тревожить их [туземцев] проявлениями фанатизма». И продолжал: «Именно в это время, когда подобная ориенталистская и пробрахманская составляющая преобладала в Совете директоров и Совете акционеров, в новую хартию и был включен пункт о стимулировании деятельности миссионеров…», что произвело эффект разорвавшейся бомбы на «старых индийцев», которым казалось, что «британская империя в Индии непременно растает, как только проповедники духовного оздоровления ступят на ее берега»[105].

Поэтому накануне парламентских слушаний 1793 г. было созвано специальное заседание совета директоров и акционеров ОИК для выработки аргументации против внесения в хартию поправок Уилберфорса[106]. Главными аргументами, звучавшими в выступлениях, было то, что «религия туземцев имеет слишком глубокие корни, чтобы поддаться изменениям»; что христианство примут лишь отбросы общества — самые недостойные лица, «неискренние, которым все равно, какую религию исповедовать, главное, чтобы она отвечала их сиюминутным интересам»; и главное, что деятельность миссионеров может привести к беспорядкам в британских владениях и оказаться губительной для интересов Компании[107]. В итоге была принята резолюция, осуждавшая поправку о миссионерстве, и участников заседания — парламентариев — обязали проголосовать против внесения соответствующих изменений в хартию. Таким образом, в 1793 г. идея поддержки миссионерской деятельности в Индии провалилась.

«Рассеивание тьмы язычества» versus «очень большое зло»: разногласия утилитаристов и ориенталистов в начале XIX в.

Новый, гораздо более мощный подъем дискуссии о миссионерстве начался спустя десятилетие. Катализатором его послужила публикация в 1805 г. англиканским священником **Клавдием Бьюкененом** (1766–1815), находившимся на службе у Ост-Индской компании и базировавшимся в Бенгалии, брошюры под названием

[104] *Marshman J. C.* Op. cit. P. 37.
[105] Ibid. P. 42.
[106] Подробнее см. *Сидорова С. Е.* Указ. соч. С. 415-416.
[107] *Marshman J. C.* Op. cit. P. 43-45.

«Записки о целесообразности [создания] церковной структуры в Британской Индии»[108].

К. Бьюкенен с 1800 г. занимал должность проректора Форт-Уильям-колледжа, основанного в том же году в Калькутте по распоряжению генерал-губернатора лорда Уэлсли для подготовки служащих ОИК[109]; назначение его на этот пост было поддержано Ч. Грантом. Бьюкенен был впечатлен деятельностью «серампурского трио», в особенности его переводческой работой, и в последовавшие годы находился в постоянном контакте с У. Кэри, Дж. Маршманом и У. Уордом, всеми средствами способствуя деятельности миссионеров и «защищая их от руководства Компании, которое подозревало религиозных отступников в симпатиях якобинцам»[110].

Будучи озабоченным положением дел в Британской Индии, он и ранее отмечал, что как индийцы, так и европейцы вели совершенно аморальный образ жизни. Он сравнивал Калькутту с библейским Содомом, «где невозможно было найти десяти праведников»[111]: злоупотребление алкоголем и опием, распутство, азартные игры, дуэли, — все это было неотъемлемой частью «индийской» жизни десятков тысяч англичан. Бьюкенен полагал, что одной из причин являлось отсутствие должного количества англиканских священников, задачей которых должно было стать сохранение христианской веры среди соотечественников[112]. В «Записках» он сообщал, что в Бенгалии, Бихаре, Ауде, Доабе[113] и Ориссе, т.е. на огромной контролируемой британцами территории, насчитывалось всего шесть военных капелланов, а в двух британских армиях, действовавших в Индии и насчитывавших около 30 тыс человек, — ни одного. В Калькутте присутствовали три священника[114], пять — в Мадрасском президентстве и четыре — в Бомбейском. Заключение браков, проведение похорон, а иногда и крестильных обрядов осуществлялись либо лицами из гражданской администрации, либо армейскими офицерами. Бьюкенен указывал, что если на Ямайке, к примеру, в то время было восемнадцать англиканских храмов, то во всей Британской Индии — всего три (в тех же Калькутте, Бомбее и Мадрасе), и «единственное, что отличает воскресные дни [от будних] — это подъем британского флага»[115]. При этом, подчеркивал он, римско-католическая церковь была представлена в Индии и других странах Востока весьма достойно, внося ощутимый вклад в «рассеивание тьмы язычества»[116]. Поэтому Бьюкенен предлагал создать в Индии три епископата — в трех ключевых провинциях — и приводил

---

[108] *Buchanan C.* Memoir of the Expediency of an Ecclesiastical Establishment for British India. London, 1805.

[109] С 1802 г. колледж был формально закрыт, т.к. расходы на его содержание показались руководству ОИК чрезмерными, но фактически он просуществовал до 1854 г.; в нем продолжали преподавать языки и право.

[110] *Chancey K.* Op. cit. P. 510-511.

Подробнее о деятельности К. Бьюкенена в Индии см. *Davidson Allan K.* Evangelicals and Attitudes to India, 1786–1813: Missionary Publicity and Claudius Buchanan. Oxfordshire: Sutton Courtenay Press, 1990.

[111] *Chancey K.* Op. cit. P. 510.

[112] *Buchanan C.* Op. cit. P. xiii. P. 1-4.

[113] Джамна-гангский Доаб (двуречье) — область в Северной Индии к юго-востоку от Дели.

[114] Когда Бьюкенен прибыл в Индию в 1797 г., во всем Бенгальском президентстве было лишь два англиканских священника. *Pearson Hugh.* Memoirs of the Life and Writings of the Rev. Claudius Buchanan, D.D. Philadelphia: Benjamin & Thomas Kite, 1817. P. 109.

[115] *Buchanan C.* Op. cit. P. 1-3.

[116] Ibid. P. 8.

весомые аргументы в пользу создания церковной структуры, отвечая оппонентам, утверждавшим, что «коммерческая индийская империя вполне обходилась пока что без нее»[117].

Как и Чарльз Грант, он крайне пессимистично оценивал нравы и моральные принципы индийцев, отмечая, что ситуация в индусской среде хуже, чем в мусульманской[118]. Он констатировал, что детей индусов не учат добропорядочности, у индусов нет ни нравоучительных книг, ни «добропорядочных богов»[119]; такие обычаи как принесение человеческих жертв рекам, самосожжение вдов, умерщвление новорожденных девочек, самоубийства в водах священных рек или под колесами колесниц, перевозящих изображения богов[120], «выходят за рамки понимания», а неисчислимые праздники, отмечаемые индусами, являются «олицетворением их предрассудков»[121].

В этой связи приобщение туземцев к цивилизованной жизни является обязанностью англичан, поскольку «ни у одной христианской нации никогда не было столь обширного поля для проповеди христианства, как то, что [англичане] получили благодаря [их] влиянию на [жизнь] ста миллионов туземцев Хиндустана»[122]. При этом, констатировал Бьюкенен, Индия оказалась «единственным случаем в истории нашей страны, где церковь и государство оказались разделенными. Сейчас мы, похоже, пытаемся обсуждать вопрос о том, нужна ли религия государству»[123].

Отражением борьбы в церковных кругах, было и то, что Бьюкенен исходил из безусловного главенства англиканской церкви над всеми христианскими деноминациями, уже в так или иначе представленных в Индии, и полагал, что адекватное представительство англикан позволит им сохранить главенствующие позиции и контролировать прочих христиан[124]. Несмотря на поддержку серампурской миссии, у него возникали трения с баптистскими миссионерами по поводу переводческой работы и расходования собранных средств[125]. Он также высказывал критические замечания по поводу деятельности в Южной Индии сирийских христиан, лютеран, представителей римско-католической церкви[126].

Помимо прочего, К. Бьюкенен обосновывал необходимость христианизации Индии тем, что надо «отдавать долги» стране, которая позволила Великобритании обогащаться:

> *Благодаря Божественному промыслу мы обрели эту великую империю на континенте, где некоторое количество лет назад у нас не было и клочка земли. Отсюда мы ежегодно вывозим колоссальные богатства, обогащающие нашу собственную страну. Но что мы даем взамен? Говорится ли о том, что мы предоставляем защиту здешним жителям и применяем одинаковые правовые*

---

[117] *Buchanan C*. Op. cit. P. 8-15.
[118] Ibid. P. 32.
[119] Ibid. P. 33.
[120] Перечень «варварских» практик с их описанием Бьюкенен приводит в разделе “Record of the superstitious Practices of the Hindoos, now subsisting, which inflict immediate Death, or tend to produce Death”. *Buchanan C*. Op. cit. P. 91-96.
[121] *Buchanan C*. Op. cit. P. 51.
[122] Ibid. P. 39.
[123] Ibid. P. 12.
[124] *Chancey K*. Op. cit. P. 512.
[125] Ibid.
[126] Ibid.

нормы? Это нам необходимо для получения материальных благ. Но что мы даем взамен? Каким образом наша нация хоть когда-нибудь высказывала признательность высшим силам за их благоволение? Осыпал ли благодеяниями индусов — как своих братьев — кто-либо из англичан? Каждый аргумент, высказанный в пользу того, чтобы не передавать туземцам наших знания, в своем основании базируется на принципах деизма, атеизма или политеизма, но никак не на принципах христианский веры[127].

Публикация брошюры К. Бьюкенена придала новый импульс дискуссии о целесообразности миссионерской деятельности в Индии. Дебаты продолжались вплоть до принятия новой хартии Ост-Индской компании в 1813 г.; за это время вышло несколько десятков памфлетов[128] разных авторов, отстаивавших диаметрально противоположные точки зрения.

К тому же в 1806–1807 гг. в Индии — в Мадрасском и Бенгальском президентствах — произошли два события, которые позволили сторонникам «рационального подхода» ОИК получить новые аргументы в борьбе против расширения церковного присутствия в Индии. Первым эксцессом стал Веллорский мятеж сипаев 1806 г., в ходе которого было убито более 200 англичан: поводом послужили некоторые нововведения в ношении формы, шедшие вразрез с религиозными обычаями как сипаев-индусов, так и мусульман. Хотя в самом Веллоре христианских миссионеров не было, да и в самом Мадрасском президентстве их насчитывались единицы, колониальные власти заявили, что одной из причин мятежа стали слухи о том, что ОИК планировала силой обратить сипаев в христианскую веру, а к появлению таких слухов, в свою очередь, привела «подрывная» деятельность миссионеров[129].

Вторым событием была публикация брошюры на персидском языке, отпечатанной в Серампурской типографии в 1807 г. Она предназначалась мусульманам, и в ней подвергались критике некоторые положения ислама. Жалобу одного из последователей ислама, который посчитал это оскорбительным, британские власти использовали для ограничения деятельности Серампурской миссии: им было приказано перевезти типографию в Калькутту, где вся последующая деятельность типографии должна была подвергаться цензуре[130].

Этими обстоятельствами не замедлило воспользоваться руководство ОИК. Так, **Томас Твайнинг**, один из крупных акционеров Компании, который долгое время находился на службе в Бенгалии, резко раскритиковал позиции сторонников миссионерской деятельности, а также взгляды Бьюкенена и содержание его «Записок» в своем памфлете «Письмо председателю Ост-Индской компании об опасности вмешательства в религиозные воззрения туземцев Индии» (1807)[131]. Он, в частно-

---

[127] *Buchanan C.* Op. cit. P. 38.

[128] Об одном из резонансных памфлетов, изданных серампурской миссией, см. *Ванина Е. Ю.* Указ. соч. С. 423-441. О «памфлетной войне» 1807–1809 гг. см. *Fisch J.* A Pamphlet War on Christian Missions in India 1807–1809 // Journal of Asian History. 1985, Vol. 19 (1). P. 22-70.

[129] *Chancey K.* Op. cit. P. 513.

Подробнее о мятеже см. *Chinnian P.* The Vellore Mutiny, 1806: The First Uprising Against the British. Madras: P. Chinnian, 1982; *Dutta M.* Political Turbulences and the Rebelliousness of the Madras Presidency Army // Indian Historical Review, 2016. Vol. 43 (1). P. 4-9.

[130] См. *Chancey K.* Op. cit. P. 513.

[131] *Twining Thomas.* A Letter, to the Chairman of the East India Company, On the Danger of Interfering in the Religious Opinions of the Natives of India; and on the Views of the British and Foreign Bible Society, as Directed to India. Second edition. London, 1807.

сти, ниспровергал «из ряда вон выходящее» наблюдение Бьюкенена, «что туземцы не слишком привязаны к своим религиозным воззрениям», и подчеркивал, что

в мире нет людей более ревностно и прочно привязанных к своим религиозным воззрениям и обрядам, чем туземные жители Востока… Индийцы — не политическая, а религиозная общность (people). Боюсь, что в этом отношении они отличаются от здешних жителей [т.е. англичан — *А. Б.*]. ***Они*** *столько же думают о своей религии, сколько* ***мы*** *— о нашей конституции.* ***Они*** *так же благоговеют перед своими шастрами и Кораном, как и мы перед нашей magna carta.*

До тех пор, пока мы будем управлять Индией, руководствуясь христианской снисходительностью и толерантностью, у нас это будет легко получаться; но если наступит роковой день, когда религиозная ересь утвердится в этой стране, волна возмущения охватит весь Хиндустан; и пятьдесят миллионов вооруженных людей выгонят нас из той части земного шара с такой же легкостью, с которой ветер переносит пески в пустыне»[132].

Соответственно, он настаивал на том, чтобы жители всех стран Востока, находившихся в зависимости от Англии, могли спокойно исповедовать свою веру и сохранять «свои религиозные предрассудки и нелепости», пока «волею свыше не станут на путь Света и Истины»[133].

Столь же резко высказывался в отношении миссионерства в Индии в целом и памфлета К. Бьюкенена в частности майор **Джон Скотт-Уоринг** (1747–1819), прослуживший в Индии 15 лет и хорошо знавший местные реалии. Характеризуя потенциальное увеличение количества миссионеров как «очень большое зло»[134], он, полемизируя с Бьюкененом, отстаивал мнение, что невмешательство ОИК во внутренние дела индийцев было «благом» для туземцев, поскольку

мы [англичане — *А. Б.*] *собирали налоги по правилам, установленным* ***их*** [выделено в оригинальном тексте, здесь и ниже — *А. Б.*] *предками; поскольку мы вершим правосудие, руководствуясь их собственными законами, которые мы, приложив беспрецедентные усилия, изучили должным образом; поскольку мы разговариваем с ними* ***на их родном языке****; поскольку мы никогда не беспокоим* [*индийцев*] *в вопросе владения ими* ***частной собственностью*** *и не позволяем никому из британских подданных безнаказанно жестоко обращаться с ними; и самое главное, мы никогда не вмешивались (до недавнего неудачного случая в Веллоре) в вопросы их религии, которая им дороже жизни*[135].

В том же меморандуме, направленном им в 1808 г. британским министрам, правлению Ост-Индской компании и в парламент, Скотт-Уорринг отмечал: «Лишь прикоснись к религии магометанина или индуса, и он превратится из пассивного и смиренного подданного в жестокого и беспощадного врага»[136]. И почти дословно повторяя слова Т. Твайнинга, предупреждал о возможных фатальных последствиях миссионерской активности, если «в ситуации, когда в общей сложности в Индии

---

[132] *Twining Thomas.* Op. cit. P. 30.

[133] Ibid. P. 31.

[134] *Scott-Waring*, Major. Observations on the Present State of the East India Company. Fourth Edition. London: W. Flint, 1808. P. xliv. Также см. *Ванина Е. Ю.* Указ. соч. С. 431-434.

[135] *Scott-Warring*. Op. cit. P. xx-xxi.

[136] Ibid. P. xxi.

находится не более 30 тысяч англичан, [им] придется столкнуться с 50 миллионами местного населения, которое поднимет восстание на почве религии»[137].

Кроме того, в 1808 г. вышел его труд «Оправдание индусов после критики преподобного Клаудиуса Бьюкенена»[138], где, осуждая взгляды и намерения миссионеров в отношении Индии, Скотт-Уорринг превозносил обитателей Южной Азии, их нравы и религии, а саму Индию сравнивал с утопической Аркадией: «Можно с уверенностью сказать, что если исполненная счастья Аркадия когда-то и существовала, то Хиндустан был бы ее соперником»[139]. Про жителей Хиндустана он сообщал, что «никогда ранее не встречал людей столь учтивых и столь благодушных; столь счастливый народ (a happier race of beings), когда он может беспрепятственно совершать обряды своей религии»[140], и резюмировал свою антимиссионерскую аргументацию таким образом:

> *во имя мира и благословенного духа терпимости, которым исполнена Британская империя, давайте же оставим в полном владении индусов их алтари и их богов; и как бы ни отличались они от нас по своим религиозным ритуалам, давайте искренне признаем, что у них также есть место в этой огромной сфере, освещаемой Божественным духом; что наши воззрения в итоге соединятся в одной точке — обители вечного блаженства, где — я верю — мы все в конце концов встретимся, чтобы никогда не разлучаться!* [141]

Как бы то ни было, на аргументы Т. Твайнинга, Дж. Скотт-Уорринга и других ориенталистов, уважительно относившихся к индийцам и призывавших к мирному сотрудничеству с ними, утилитаристы и прежде всего сторонники расширения миссионерской деятельности, отвечали собственными памфлетами, петициями, дискуссиями — как в Совете директоров ОИК, так и в парламенте, настаивая на направлении «варваров-туземцев» на истинный — в их представлении исключительно христианский — путь, что, по их мнению, должно было пойти и во благо Компании[142]. Споры продолжалась вплоть до момента, когда подошел очередной срок обновления хартии Ост-Индской компании.

Хартия 1813 года: «распространению христианского знания в Индии» — быть!

Руководство Компании по-прежнему не было настроено обсуждать вопрос о разрешении миссионерской деятельности в Индии. Однако, как отмечал один из основателей Баптистского миссионерского общества, британский теолог и миссионер Эндрю Фуллер (1754–1815), «подобный удару током» отказ ОИК обратиться к этой теме в 1813 г. «объединил всех сторонников христианства в решимости дей-

---

[137] *Scott-Warring*. Op. cit. P. xxv.

[138] [*Scott-Warring*]. Vindication of the Hindoos From the Aspersions of the Reverend Claudius Buchanan, M.A. London: Brettel & Co., 1808. См. также *Ванина Е. Ю*. Указ. соч. С. 431-434.

[139] Ibid. P. 52.

[140] Ibid.

[141] Ibid. P. 58.

[142] Подробнее см. *Chancey K.* Op.cit. P. 514-522; *Carson P.* An Imperial Dilemma: The Propagation of Christianity in Early Colonial India // The Journal of Imperial and Commonwealth History. 1990. Vol. 18 (2). P. 169-190.

ствовать без секунды проволочки»[143]. Поэтому при обсуждении хартии в британский парламент в общей сложности было внесено рекордное количество петиций по миссионерской проблематике — более 900.

Колоссальную роль в отстаивании промиссионерской позиции вновь сыграл Уильям Уилберфорс, считавший, что после событий 1806–1807 гг. противодействие миссионерской деятельности в Индии стало величайшим из существующих «национальных преступлений, посредством которого мы навлекаем на себя расплату и божественную кару»[144]. Он исходил из того, что верования индийцев превратили их в «рабов самых жестоких и унизительных предрассудков», в то время как запреты, налагавшиеся хартией Ост-Индской компании, не давали возможности «христианизировать или поднимать уровень жизни наших подданных в Ост-Индии»[145]. Их идолопоклонство с «разными непотребными и кровавыми ритуалами» удерживало индийцев «в самом низу моральной и социальной убогости и деградации». Институт касты Уилберфорс считал наивысшим злом, едва ли не бóльшим, чем рабовладение, за отмену которого он боролся самым активным образом. Христианство же было призвано исправить нравственный облик индийцев, способствовать росту их «бренного и вечного благополучия»[146]. Не забывал он и о тезисе, что христианство позволит укрепить позиции Великобритании в Индии. Его решимость добиться того, что не удалось сделать в 1793 г., была очевидной: «Сегодня я настроен полностью распахнуть двери или даже совсем ликвидировать Ост-Индскую компанию, нежели чем не сделать все возможное для прихода света [в Индию]!»[147].

Накануне пересмотра хартии был создан специальный парламентский комитет, который должен был обсудить два основных вопроса: во-первых, должны ли они миссионеры заниматься просветительством в Индии и заодно прозелитизмом среди индийцев. И во-вторых, должна ли сама ОИК заниматься просветительством, и если да, то в каком объеме. Ряд решений комитета был представлен парламенту в виде петиций, предсказуемо вызвавших большой резонанс. Особенностью парламентской дискуссии 1813 г. было и то, что к этому времени проблема миссионерства рассматривалась скорее не в религиозном, а в политическом контексте — в особенности теми, кто стремились минимизировать зависимость ОИК от британских властей. Для них вопрос стоял таким образом: кто будет регулятором религиозной активности в Индии — Компания или Корона?[148] Акционеры ОИК опасались того, что санкционированное властями англиканское присутствие в Индии будет подрывать авторитет Компании[149]

Тем не менее, промиссионерское лобби в парламенте, настаивавшее на необходимости «распространения христианского знания в Индии»[150], на этот раз было заметно сильнее. Обсуждение началось 13 мая 1813 г., когда один из выступавших,

---

[143] Цит. по *Carson P.* The East India Company and Religion, 1698–1858. Woodbridge: The Boydell Press, 2012. P. 132.

[144] Цит. по *Hind R. J.* Op. cit. P. 325-326.

[145] Ibid. P. 326.

[146] Цит. по *Hind R. J.* Op. cit. P. 326.

[147] Цит. по *Carson P.* The East India Company… P. 110.

[148] *Chancey K*. Op, cit. P. 519-520.

[149] Ibid. P. 520.

[150] The Parliamentary Debates from the Year 1803 to the Present Time. Vol. XXVI (11.05-22.07. 1813). London, 1813. P. 106.

лорд Эрскин, зачитал выдержки из имевшихся у него на руках нескольких петиций, где говорилось, что еще в резолюции, принятой нижней палатой парламента в 1793 г., предлагалось как можно скорее начать распространение христианского знания в Индии. Он отметил, что долгом каждого человека, «имеющего счастье обладать знанием и благами христианства, является приложение усилий для того, чтобы передать все это в самые отдаленные уголки земного шара… В стране, где мы живем, давно познали, что такое процветание и счастье — в отличие от тех стран, где все это закрыли собой темнота [незнания] и предрассудки»[151]. Как и целый ряд других сторонников миссионерства, он полагал, что привнесение христианства должно проходить грамотно, и при этом все средства для распространения библейского знания должны использоваться «последовательно и осмотрительно», без нанесения вреда восточным владениям Великобритании.

Эту же мысль поддержал граф Грэй, указывая, что задача «внесения ясности в умы этих непросвещенных людей» должна выполняться осторожно: государство не должно насильственно внедрять христианство, но с другой стороны, оно обязано в определенной степени контролировать деятельность миссионеров, а в каких-то случаях иметь право выдворять их из страны[152].

В ходе следующего раунда обсуждения 18 мая 1813 г. в парламент было внесено 27 петиций в пользу распространений христианства в Индии. В частности, Уильям Уилберфорс представил петицию от Баптистского миссионерского комитета, уточняя, что члены этого сообщества выступают за разрешение миссионерской деятельности не для того, чтобы пропагандировать в Индии именно свои специфические религиозные взгляды: «их целью является содействие в продвижении христианства как такового, а не каких-то отдельных конфессиональных доктрин»[153]. В качестве примера он привел деятельность Уильяма Кэри, констатируя, что деятельность баптистских миссионеров поначалу была сопряжена со множеством трудностей, но затем была признана: миссионеры смогли быстро изучить санскрит и другие индийские языки для продвижения идей религии, гуманизма и просвещения в Индии. В знак признания Кэри был назначен лордом Уэлсли, занимавшим пост генерал-губернатора в 1798–1805 гг., на профессорскую должность в калькуттском колледже. Уилберфорс высоко оценивал продолжавшуюся деятельность миссионеров, которые переводили Библию на десять индийских языков, причем «продукт литературного труда и профессиональной деятельности ими не присваивался в собственных целях, но полностью направлялся в общий фонд — для содействия принятию христианства и расширению его влияния»[154].

В ходе большого заседания 22 июня 1813 г. лорд Каслри, отмечая закономерное беспокойство многих той потенциальной поддержкой, которую может получить «неограниченный и нерегулируемый приток в Индию людей, преследующих религиозные цели» высказал предположение, что никакой опасности не возникнет, «если разрешить проследовать в качестве миссионеров определенному числу людей, чьи кандидатуры известны Совету директоров, который, в свою очередь, кон-

[151] The Parliamentary Debates … Op. cit. P. 106.
[152] Ibid.
[153] Ibid. P. 238-239.
[154] Ibid. P. 239.

тролирует Совет акционеров [Компании]»[155]. В ответ на не раз звучавшие сомнения, что приход в Индию миссионеров «испугает» индусов, он заметил, что «вряд ли появление христианских священников тревожит индусов больше, чем общение с проповедниками магометанства или с различными сектами, на которые поделена их страна»[156]. К тому же число миссионеров должно быть ограничено; а с учетом всех трудностей долгого пути в Индию и специфики пребывания там, полагал он, прозелитические настроения вряд ли были настолько сильны, чтобы «пугающе большое» количество людей собралось направиться в Индию с миссионерскими задачами. Одной из главных целей христианства лорд Каслри считал оказание помощи туземцам в избавлении от множества «отвратительных и аморальных» обычаев, в частности, самосожжения вдов — *сати*.

Ему возражал сэр Генри Монтгомери, аргументация которого сводилась к следующему. Проведя 20 лет в Индии, он никогда не сталкивался со случаями перехода в христианство местных жителей и даже не слышал о таких случаях. Единственным исключением была деятельность священника Шварца на юге Индии, в числе последователей которого были некоторые низкокастовые индийцы, которых называли «рисовыми христианами»[157]. Памфлет Бьюкенена, по его мнению, был ни чем иным как «наложением обязательств на страну [Великобританию — *А.Б.*] и клеветническими заявлениями в отношении Индии»[158]. Веллорский мятеж, по его мнению, свидетельствовал о том, что в Индии надо вести себя предельно осторожно. Прежде чем христианизировать индийцев, полагал Монтгомери, следовало бы сначала исправить поведение самих соотечественников, поскольку многие из них дают туземцам лишь плохие примеры: лгут, используют нецензурные выражения, без меры употребляют алкоголь и утопают в иных пороках, а потому следовало бы больше заботиться «о спасении жизней 30 тыс соотечественников, живущих в Индии, чем о спасении душ всех индусов путем обращения их в христианство столь высокой ценой»[159].

Этого же мнения придерживался Фредерик Дуглас, считавший, что «[деятельность] миссионеров следует скорее терпеть, нежели поощрять»[160], а потому необходимо четко определять допустимое количество священников той или иной деноминации в Индии. При этом они должны жить в установленных местах, и у властей — не у Компании, а у Короны — всегда должна быть возможность их контролировать.

На том же заседании Уильям Уилберфорс произнес еще одну, специально посвященную миссионерству речь[161], в которой, в частности, констатировал, что «из всех вопросов, когда-либо выносившихся на обсуждение британского парламента, тот, что мы рассматриваем сейчас, заслуживает наибольшего внимания». В своем эмоциональном и потому особо убедительном выступлении он затрагивал следующие темы: будет ли миссионерская деятельность мешать торговле с индийцами; как она должна восприниматься индийцами, которые «помешаны и зациклены» на

[155] The Parliamentary Debates… Op. cit. P. 827.
[156] Ibid. P. 828.
[157] Ibid. P. 829.
[158] Ibid.
[159] The Parliamentary Debates … Op. cit. P. 830.
[160] Ibid. P. 830.
[161] Ibid. P. 831-872.

своих религиях; как воспринимать то, что разные деноминации будут стремиться научить туземцев «своему» видению христианства; и, наконец, кто должен контролировать деятельность миссионером — государство или Компания?

Отмечая, что «ничто в учении индусов не удерживает их от того, чтобы стать христианами», он подчеркивал, что с незапамятных времен в Индии существовало много местных христианских церквей, и к началу XIX в. там насчитывались сотни тысяч туземцев-христиан. Особый акцент Уилберфорс делал на сочетании вопросов просвещения и распространения знаний, в том числе и научных, с пропагандой и распространением Священного писания на местных языках: «просвещая умы туземцев, мы должны искоренять их ошибки, но не стимулировать предрассудки». Он высоко оценивал деятельность Серампурской миссии, прежде всего в «несении света христианства туземцам Индии»[162] посредством Библии, и усилия миссионеров по изучению языков, подготовке переводов, грамматических пособий, словарей.

Давая подробнейший и аргументированный «отчет» о состоянии морали и нравов среди индусов, в своей речи Уилберфорс бичевал полигамию, инфантицид, *сати*, «дикие» ритуалы почитания божеств с самоубийствами под колесами колесниц, возящих статуи «идолов»: «наша религия возвышенна, безупречна и милосердна. Их религия убога, безнравственна и жестока»[163].

Выступление Уилберфорса произвело нужный эффект: при голосовании за принятие резолюции о разрешении миссионерской деятельности в Индии высказались 89 членов нижней палаты парламента, против — 36. Таким образом, если в 1793 г. британский парламент принял лишь некоторые из поправок, предложенных Уильямом Уилберфорсом, но не дал зеленый свет деятельности миссионеров, то в 1813 г. его активные, в том числе внепарламентские, действия и блестящая аргументация заставили парламент проголосовать иначе.

В обновленную хартию Ост-Индской компании было включено положение о создании епископата англиканской церкви в Индии. В подчинении епископата находились три архидиаконства — в Бенгалии (Форт Сент-Уильям), на Малабарском (Бомбей) и Коромандельском (Форт Сент-Джордж) побережьях[164]. Фактически это означало разрешение прозелитической деятельности христианских миссий и еще большее ограничение полномочий ОИК. А с принятием очередных поправок к хартии в 1833 г. дорога к евангелизации местного населения оказалась полностью открытой, и в Индию на законных основаниях направились представители разных деноминаций из Великобритании и других стран.

---

[162] Ibid. 870.

[163] The Parliamentary Debates … Op. cit. P. 865.

[164] The Law Relating to India, and the East-India Company; With Notes and an Appendix. Second Edition. London: Wm. H. Allen & Co., 1841. P. 174-175.

doi:10.48647/a1210-7752-0943-q

Демичев К. А.

Глава 5.
ИСКУСЫ «ЛЬВИНОГО ЛОГОВА»: ПОВЕДЕНЧЕСКИЕ СТРАТЕГИИ ХРИСТИАНСКИХ МИССИОНЕРОВ ПРИ СИКХСКОМ ДВОРЕ В ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XIX в.

Начало XIX в. стало для Индии временем, когда большая часть территории субконтинента уже перешла под контроль британской Ост-Индской компании (далее — ОИК). Этот процесс породил целый комплекс разнообразных по своему характеру и направленности политических, социально-экономических, культурных и иных последствий. Одним из них стало увеличение количества христиан, прежде всего, за счет протестантов различных направлений[165], которые прибывали в Индию в составе королевских войск, а также для пополнения воинских контингентов Ост-Индской компании, комплектования кадров гражданской администрации, пастырского служения и пр. Закономерным следствием появления христиан стал рост количества смешанных браков и так называемых «евразийцев», т.е. детей рожденных в таких смешанных браках[166], которые, как правило, наследовали религию своего родителя-европейца. Кроме того, установление военно-политического доминирования британской ОИК повлекло за собой более широкое, чем прежде, «открытие» Индии для европейцев, не являвшихся подданными Британской короны. Хотя здесь нельзя не отметить, что пути проникновения на территорию Индостана были не только легальные и, как правило, по морю. Многочисленные авантюристы, искатели приключений, военные, особенно после поражения Наполеона в Европе, ученые-путешественники стали просачиваться в Индию, в том числе, и по сухопутным маршрутам через Среднюю Азию и Афганистан, нередко без какого-либо согласования с колониальными властями[167].

Локусы христианского миссионерства: от Большой Индии до Пятиречья

На рост количества христиан в Индии повлиял и изменившийся в начале XIX в. подход к миссионерской деятельности на территории субконтинента[168]. Законы 1813 и 1833 гг. об управлении Индией не только существенно повлияли на пол-

[165] См.: *Бочковская А. В.* «Восхождение утренней звезды»: американские пресвитериане в Панджабе (первая половина XIX в. // Христианство и общество в странах Азии: история и современность (коллективная монография). М.: Ключ–С, 2019. С. 82.

[166] *Edwardes M.* Bound to Exile: The Victorians in India. New York, 1969. P. 12.

[167] Подробнее см.: *Демичев К. А.* Маршрут и этикет: дорогами Пятиречья к махарадже // Под небом Южной Азии. Движение и пространство: парадигма мобильности и поиски смыслов за пределами статичности (рук. проекта И. П. Глушкова, отв. ред. С. Е. Сидорова). М., 2015. С. 254-273.

[168] Подробнее см.: *Бочковская А. В.* Указ. соч. С. 82, 83.

номочия ОИК, но и открыли прямую дорогу миссионерам в деле евангелизации индийцев и распространении английского языка. Важно, что открывшейся возможностью воспользовались не только протестанты многочисленных направлений, но и Святой Престол римской католической церкви. Еще в 1832 г. папа Григорий XVI основал апостолический викариат в Мадрасе, на следующий год, когда был принят Закон об управлении Индией, — в Бомбее, в 1834 г. — в Калькутте и на Цейлоне, в 1835 г. — на Коромандельском побережье и, наконец, в 1836 г. — в Пондишери и в Мадураи[169].

Обратили свое внимание на Индию и американские миссионеры, которые еще начиная с 1812 г. развернули здесь свою деятельность[170]. Однако подлинная активизация протестантского миссионерского движения началась, так же как и у католиков, после 1833 г., когда для миссионеров въезд в Индию перестал носить разрешительный характер.

Надо отметить, что на протяжении всей первой половины XIX в. для миссионеров всех христианских конфессий большая часть Северо-Западной Индии была своего рода *terra incognita*, поскольку в землях, лежавших на правом берегу рек Сатледжа и Инда, христианских церквей и миссий не было с 1614 г., когда могольский император Джахангир (пр. 1605–1627) закрыл в Лахоре храм, построенный представителями третьей иезуитской миссии[171]. Но хотя с начала XVII в. водовороты истории уже давно смели власть Великих Моголов, регион, тем не менее, не стал более открытым для прозелитической деятельности христиан. На обломках Могольской империи на северо-западе Индийского субконтинента уже давно проросла новая молодая государственность, связанная с многолетней борьбой сикхов не только за свою веру и жизнь, но и за территорию, которую они по праву могли бы называть своей.

Полтора века кровопролитных войн, потерь, взлетов и падений, осквернения и восстановления поруганных святынь прошли для сикхов не зря. Возникнув как миролюбивая религиозная община, объединенная вокруг личностей своих гуру, сикхская община превратилась в воинское братство, которое не только сумело отстоять свое право на существование перед лицом Моголов, персов и афганцев, но и создало сильное объединенное государство сикхов, которому было суждено стать последней империей, возникшей на территории Индостана.

Историко-географическим центром всего северо-запада Индии был Панджаб (Пятиречье), одновременно являвшийся и родиной сикхов, и территорией, откуда в начале XIX в. начала свою экспансию их молодая держава под руководством махараджи Ранджита Сингха (пр. 1799–1839) — легендарного «Панджабского льва»[172]. Буквально за несколько лет Ранджит Сингх сумел воплотить вековую мечту сикхов о подлинно едином государстве и начал активную экспансию в земли, которые ранее никогда не были населены сикхами и не воспринимались ими как изначально свои. Ограниченный в продвижении на Восток в засатледжские земли

---

[169] Cambridge History of Christianity, Volume 8: World Christianities c.1815–c.1914 / Ed. by S. Gilley, B. Stanley. (The Cambridge History of Christianity. 8.). Cambridge: Cambridge, 2006. P. 480.

[170] См.: *Бочковская А. В.* Указ. соч. С. 83.

[171] *Webster J.* Punjabi Christians // Journal of Punjab Studies. Vol. 16, no. 1, 2009. P. 37.

[172] Подробнее см.: *Демичев К. А.* От общины к империи: сикхские модели территориального устройства XVI — первой половины XIX вв. // Проблемы истории, филологии, культуры, 2017. № 4 (58). С. 254-266.

Амритсарским договором с ОИК 1809 г.[173], сикхский правитель двинулся на запад и на северо-запад. В результате к его владениям были присоединены Мултан, Кашмир и Пешавар — и это не считая большого количества зависимых мусульманских и пригималайских государств, которые стали данниками Ранджита Сингха, сохранив ограниченный суверенитет лишь благодаря воле сикхского владыки.

Возникновение сикхской державы не повлекло за собой автоматического открытия границ Пятиречья и иных входящих в империю территорий для христианских проповедников. Независимый характер сикхского государства, его особое стратегически важное буферное положение на пути в Афганистан и Среднюю Азию, сложившаяся положительная дипломатическая практика регуляции англо-сикхских отношений, особое внимание британских колониальных властей к Ранджиту Сингху как главному союзнику на северо-западе Индостана, — все это скорее препятствовало миссионерскому движению в этом регионе, нежели наоборот.

Указанные препятствия, помимо фактора удаленности от основных христианских центров Индии того времени, носили вполне объективный характер и не свидетельствовали о каком-либо особом негативном отношении сикхов и их правителя к христианам в целом. Империя Ранджита Сингха была населена не только сикхами, но и мусульманами, и индусами, которые численно преобладали над сикхами не только вместе, но и по отдельности[174]. И мусульмане, и индусы привлекались к управлению и военной службе[175], что свидетельствовало не просто о веротерпимости, но и о целенаправленной интеграционной государственной политике «Панджабского льва». Очевидно, при таком подходе в сикхской державе могло найтись место и для христиан, тем более что с ними сикхи были знакомы не только как с европейцами. И в Лахоре и, по всей видимости, в некоторых других городах Пятиречья существовали постоянные армянские торговые общины, представители которых всегда были христианами.

Христиане-европейцы стали активно привлекаться к военной службе в связи с реформированием сикхской армии по европейскому образцу начиная с 1820-х годов, в результате чего спустя десять лет их численность достигла нескольких десятков[176]. Европейцы не притеснялись в вопросах вероисповедания, которое оставалось их сугубо частным делом. Впрочем, последние, будучи людьми опытными и хорошо знающими восточные реалии, старались лишний раз не афишировать свои религиозные убеждения, тем более перед мусульманами.

Весьма показательно, что в письме-наставлении артиллерийского офицера Клода Огюста Кура, находившегося на службе у Ранджита Сингха в 1832 г., для лейтенанта Александра Бернса, отправлявшегося в Афганистан и Среднюю Азию, прямо говорилось о том, что следует избегать «излишних разговоров и в особенности богословских, в которые магометане всегда любят вступать с европейцами, или

[173] A Collection of Treaties, Engagements and Sanads, relating to India and neighboring countries / Comp. by C. U. Aitchison, 5-th ed. Vol. I. The Treaties & Relating to the Punjab, the Punjab States and Delhi. Calcutta, 1931. P. 34.

[174] *Lowrie J. C.* Two Years in Upper India. (By John C. Lowrie, one of the secretaries of the Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church.) NY, 1850. P. 193; *Griffin L. H.* Ranjit Singh and the Sikh barrier between our Growing Empire and Central Asia. Oxf., 1905. P. 24, 25, 31.

[175] *Cunningham J. D.* A History of the Sikhs. From the Origin of the Nation to the Battles of the Sutlej. L., 1849. P. 189-191.

[176] *Gardner A. H.* Soldier and traveler; memoirs of Alexander Gardner, Colonel of Artillery in the service of Maharaja Ranjit Singh. Edinburgh, 1898. P. 295, 296.

представляйте им ясные доводы, если вам по необходимости придется высказать свое мнение»[177]. И хотя ситуация в сикхском государстве была иной, нежели чем в Средней Азии и Афганистане, тем не менее, даже здесь излишняя демонстрация христианских воззрений могла быть просто опасной, поскольку в Пятиречье и особенно в Амритсаре оставалось достаточно большое количество членов сикхского милитаризированного религиозного ордена *акали*, которые могли совершить нападение на европейцев[178].

При этом степень реальной угрозы со стороны *акали* не следует переоценивать, поскольку, с одной стороны, европейские офицеры и служащие Ранджита Сингха были способны за себя постоять и редко были без сопровождения, а с другой стороны, официальные европейские визитеры, как правило, получали хорошее вооруженное сопровождение от махараджи, в том числе и для того, чтобы не беспокоиться о проявлениях фанатизма *акали*[179].

Предоставление защиты европейцам при их нахождении в Пятиречье со стороны Ранджита Сингха не следует расценивать как действия, продиктованные исключительно веротерпимостью сикхского владыки. В первую очередь, махарадже было важно сохранить дружеские отношения с британцами, а возможный кровавый инцидент на религиозной почве мог бы осложнить развитие англо-сикхского диалога. Кроме того, следует помнить о том, что военные и гражданские функционеры ОИК сами были заинтересованы в том, чтобы не оскорбить религиозные чувства сикхов, не поставить под угрозу военно-политические интересы британцев из-за ненужных религиозных разногласий. Показательно, что такой подход способствовал тому, что Ранджит Сингх, по всей видимости, стал воспринимать британцев как людей, хотя и исповедующих свою религию, но не уделяющих ей сколь-нибудь значимого внимания[180].

Особый подход ОИК к сикхскому государству и Ранджиту Сингху как одному из важнейших стратегических союзников британцев на Востоке обусловил тот факт, что на территории сикхской империи христианские миссионеры практически не осуществляли прозелитическую деятельность вплоть до аннексии страны в 1849 г. Между тем, данный факт вовсе не означал, что земля Пятиречья не знала христианских священников и миссионеров в первой половине XIX в. вообще. Например, хорошо известно, что в период с 1829 по 1831 гг. в Панджабе официально находился преподобный Адеодатус — священник Римско-католической церкви, который заботился о душах нескольких десятков католиков на службе у Ранджита Сингха[181]. И хотя подробности его пребывания в «Стране пяти рек» на настоящем этапе исследования не выяснены, сам факт его долговременного присутствия

---

[177] *Burnes A*. Travels into Bokhara; being the account of a Journey from India to Cabool, Tartary, and Persia; also, Narrative of a Voyage on the Indus, from the Sea to Lahore, with presents from the King of Great Britain; performed under the orders of the supreme Government of India, in the years 1831, 1832, and 1833: in III vols. Vol. I. L., 1834. P. 35, 36.

[178] *Suri Lala Sohan Lul.* An outstanding original source of Panjab history. Umdat-ut-Tawarikh. Daftar 3 Pt. (1-5): Chronicle of the reign of Maharaja Ranjit Singh, 1831–1839 A.D. Delhi, 1961. P. 72, 115, 117, 328; *Lowrie J. C*. Op. cit. P. 158, 159; *Wolff J.* Researches and missionary labours among the Jews, Mohammedans, and other Sects. L., 1835. P. 278.

[179] *Suri*. Op cit. P. 72, 115, 117, 328.

[180] *Wolff J.* Op. cit. P. 277.

[181] *Webster J.* Op. cit. P. 37.

в этих краях является весьма показательным для характеристики положения христиан в империи Ранджита Сингха.

Помимо Адеодатуса в 1830-х годах в сикхской империи побывали еще два христианских священника — англиканский проповедник Джозеф Вольф и американский миссионер пресвитерианской церкви Джон Лоури. В отличие от своего католического коллеги протестантские миссионеры оставили достаточно подробные дневниковые записи, которые были вскоре опубликованы. Эти уникальные нарративы позволили взглянуть на ситуацию в Панджабе глазами христианских проповедников и поставить вопрос не только о восприятии другого/чужого со стороны европейца/американца, но и о том, как столкновение с чужой культурой повлияло на самих священнослужителей. Такое столкновение стало несомненным искушением для миссионеров, которым приходилось выбирать и формировать определенные поведенческие стратегии в условиях вызова чуждой по духу и бытовому содержанию восточной повседневности в ее конкретном выражении в реалиях сикхской державы первой половины XIX в.

Англиканский «Волк» при дворе «Панджабского Льва»

Искушение же следует трактовать в самом общем христианском духе, как испытание и/или такое стечение жизненных обстоятельств, которое создает опасность потерять веру или впасть в грех. Механизм искушения был хорошо известен и описан уже в первые века существования христианства:

…На чем остановилась мысль человека, к тому влечет его греховная наклонность; греховное влечение переходит в желание, а последнее по простой ассоциации представлений вызывает в сознании представление средств к осуществлению желаемого и мало-помалу всецело завладевает сознанием. Так как искушение предполагает наличность предмета искушения и средств к осуществлению греховных влечений, то теперь для свободы христианина возникает полное искушение дать или не дать инициативу к осуществлению злого желания, решиться или не решиться на зло с полным сознанием его[182].

В саму Молитву Господня (Отче наш) включен концепт искушения — «и не введи нас во искушение» (Мф. 6:13, Лк. 11:4), который основан на просьбе не допустить до искушения, а если таковое и произошло, то уберечь от падения. Очевидно, что искушениями наполнена жизнь каждого христианина, однако перед миссионерами первой половины XIX в. в Панджабе искушения представали в гораздо более концентрированном виде — по сравнению с их обычной жизнью в Европе и Северной Америке.

Первым англиканским проповедником, вошедшим в пределы сикхской империи, стал Джозеф Вольф, который посетил Пятиречье в ходе своего долгого пути из Средней Азии и Афганистана в Индию. Миссионер вышел из Хайберского прохода в мае 1832 г. и проследовал в Пешавар, который в то время еще не был официально включен Ранджитом Сингхом в состав его державы, хотя и находился от нее в даннической зависимости.

[182] Искушеніе // Православная богословская энциклопедія. Т.5. Донская епархия — Ифика. Редактор: Лопухин А. П. Петроград, 1904. С. 1085, 1086.

Показательно что, выйдя на главную и относительно безопасную дорогу к Пешавару, Джозеф Вольф, несомненно, испытал существенное облегчение. Однако, как человек достаточно тонкой душевной организации и склонный к саморефлексии, он, одновременно с высказыванием радости, сам же подвергает себя искушению сомнением. В записи от 15 мая 1832 г. Вольф отмечает: «Какое огромное расстояние я преодолел от Мальты до этого места»! Однако тут же он задается вопросом: «И неужели я проделал все это путешествие исключительно ради славы моего Учителя»? Причем ответ на этот вопрос миссионер не дает — по крайней мере, не дает его своим читателям, указав, что «Это вопрос, ответ на который будет дан лишь на высшем суде»[183].

Искушение сомнением было, по всей видимости, вызвано радостью от того, что за спиной остался тяжелый участок долгого пути, удивлением, какое большое расстояние удалось преодолеть. При этом сомнение обуславливалось и опасением впасть в гордыню, и вопросом кристальности помыслов и мотивов столь долгого и полного опасностей путешествия.

Испытание гордостью, угроза впасть в гордыню, преследовало Джозефа Вольфа далеко не только в контексте осознания масштаба своего пути, осилить который было под силу далеко не каждому европейскому путешественнику. Встреча с Ранджитом Сингхом стала серьезным испытанием для англиканского проповедника, заручившегося поддержкой самого генерал-губернатора ОИК в Индии лорда Уильяма Кавендиша-Бентинка[184]. Во владениях сикхов миссионера встречали и сопровождали со всеми почестями — как полномочного представителя «благородных сагибов». Однако при этом встреча с Ранджитом Сингхом стала для Вольфа своего рода проверкой на прочность.

Верный своей открытой и прямой манере общения, сикхский правитель обходился с новым визитером достаточно вольно и без особого учета его духовного статуса, тем более что, по всей видимости, встреча с европейским священнослужителем было для него первым опытом такого рода. Джозеф Вольф был засыпан — впрочем, как и все другие европейцы в формате аналогичных встреч — целым градом вопросов из совершенно различных областей, причем темы менялись очень быстро и, казалось бы, для человека незнакомого с Ранджитом Сингхом, произвольно[185]. «Панджабский лев» доминировал в беседе над своим собеседником, даже когда обсуждались духовные вопросы. Попытки миссионера вывести махараджу на размышление о природе человека и о склонности человеческого сердца ко злу не увенчались успехом. Сильно удивив и озадачив своего гостя, Ранджит Сингх не стал дискутировать на эту тему, лишь отметив, что для человеческого сердца нужна медицина[186]. Преподать духовный урок сикхскому владыке явно не получилось.

При этом сам проповедник тут же попал в логическую ловушку, поставленную хитроумным махараджей. Последний, как бы невзначай поинтересовался, может ли человек умереть вопреки божественной воле. Разумеется, что христианский священнослужитель мог дать лишь отрицательный ответ, на что тут же получил

[183] *Wolff J.* Op. cit. P. 242.
[184] Ibid. P. 254, 255.
[185] Ibid. P. 276-278.
[186] Ibid. P. 276.

наполненный сарказмом новый вопрос: «Тогда почему вы боитесь пересекать реку в лодке? Я слышал, что вы очень боялись, когда переправлялись через реку в Атоке»[187]?

К чести Джозефа Вольфа, этот искус он преодолел достойно, не кривя душой и не пытаясь выкрутиться, лишь бы не уронить собственной чести. Не поддавшись гордыне, миссионер ответил, что на вопрос Ранджита Сингха у него нет иного ответа, кроме как указать на то, что даже в своей слабости он видит торжество силы Божьей[188].

Смиренно перенес Вольф и достаточно комичную ситуацию, когда спустя несколько дней после аудиенции при дворе он вновь предстал перед махараджей. Забавность ситуации заключалась в том, что проповедник, который был возвращен с дорожного тракта, предстал перед единственным оком Ранджита Сингха без главного, по мнению сикхов, украшения мужчины — без бороды. Свою огромную и спутанную бороду, делавшую его похожим на льва, отец Джозеф сбрил еще после своей первой аудиенции. Следует ли говорить, что голое лицо проповедника произвело на махараджу такое сильное впечатление, что он даже не попытался удержаться в рамках приличий. Разразившись громким хохотом, Ранджит Сингх, не стесняясь в выражениях, поинтересовался: «У какой шлюхи вы оставили свою бороду»[189]?

Перечисленные выше искушения, по всей видимости, порождали внутреннюю борьбу в душе миссионера. Однако сикхский двор таил в себе и опасности иного рода, столкновение с которыми становилось тем видом искушения, который требовал не только внутреннего напряжения духовных сил, но и конкретной поведенческой реакции, ответа на те вызовы, которые были неприемлемы и несообразны со статусом лица духовного звания.

Неотъемлемым элементом повседневной жизни сикхского двора были танцы в исполнении так называемых «танцующих девочек», которые услаждали взор махараджи, его приближенных и европейских гостей панджабского владыки, независимо от того, были ли они официальными представителями британцев или же посетили «Страну пяти рек» с неофициальным визитом[190]. По завершении протокольной части аудиенции Джозефа Вольфа танцовщицы были тут же приглашены махараджей, что вызвало немедленную реакцию миссионера.

Греховность подобного зрелища, потворство разврату, — все это было просто недопустимо для англиканского проповедника, о чем он был вынужден заявить гостеприимному Ранджиту Сингху, даже несмотря на то, что это могло вызвать неудовольствие последнего. Христианские принципы и благочестие были для Вольфа важнее возможных издержек такого потенциального афронта. Впрочем, махараджа сам поинтересовался у Вольфа, есть ли у него желание стать свидетелем фриволь-

---

[187] *Wolff J.* Op. cit. P. 278.

[188] Ibid.

[189] *Wolff J.* Travels and adventures of the Rev. Joseph Wolff, D.D., LL. D: Vicar of Ile Brewers, near Taunton; and late missionary to the Jews and Muhammadans in Persia, Bokhara, Cashmeer, etc. L., 1861. P. 379.

[190] *Osborne W. G.* The Court and Camp of Runjeet Sing, with an introductory Sketch of the Origin and Rise of Sikh State. L., 1849. P. 98; *Hugel Ch.* Travels in Kashmir and the Panjab, containing a particular account of the Government and Character of the Sikhs, translated from German by Major T. B. Jervis. L., 1845. P. 309; *McGregor W. L.* The History of the Sikhs; Containing Lives of the Gooroos; The History of the independent Sirdars, or Missuls, the Live of the Great Founder of the Sikh Monarchy, Maharajah Runjeet Singh. In II vols. Vol. I. L., 1846. P. 224.

ного зрелища, на что тот уже с чистой душой мог ответить отказом, пояснив, что, являясь «английским брахманом», он не может находить удовольствия в таких развлечениях[191].

Следует отметить, что негативное отношение Джозефа Вольфа к соответствующим танцам как виду досуга и роду занятий было последовательным и не менялось в зависимости от того, где он с ними сталкивался, происходило ли это, собственно, при сикхском дворе или в каком-либо другом месте. Такой подход не был удивительным, поскольку для Вольфа понятия танцовщицы и проститутки были синонимами[192], тем более что в индийских реалиях провести между ними разграничительную черту часто действительно было весьма сложно. «Танцующие девочки» очень часто услаждали своих зрителей далеко не только танцами и пением.

В этом отношении показателен случай, который произошел с миссионером в октябре 1832 г. в ходе путешествия в Кашмир. Во время стоянки в лагерь Джозефа Вольфа прибыла юная танцовщица, однако продемонстрировать свое искусство у нее не получилось. С помощью переводчика миссионер выразил ей неодобрение такого образа жизни, указав, что Иисус Христос учит, что люди подобные ей попадут в ад, если не покаются[193].

Большой вопрос, что именно поняла эта девочка из проповеди непонятного европейца, тем более через переводчика, но его неодобрение она явно уловила. Поняв, что Вольф порицает ее род занятий, она предложила принять ее в услужение, чтобы она следовала за ним как за своим господином. Однако Вольф отверг ее предложение, прямо сказав, что это повлекло бы за собой потерю его репутации[194].

Очевидно, что на такое сопровождение миссионер просто не мог согласиться. Потенциальная возможность спасения одной души ставило под угрозу не просто репутацию священнослужителя, но и саму возможность быть воспринятым окружающими при несении слова Божьего в дальнейшем. Как ни велико было искушение помочь рыдающей девушке, пожертвовать фактически всей своей репутацией Джозеф Вольф не мог. Тем не менее, он поступил так, как и должен был поступить христианский священнослужитель. Девушка была обучена молитве «Отче наш» и снабжена деньгами, после чего отправлена восвояси.

Применительно к этому эпизоду остается лишь догадываться, надеялся ли сам Вольф, что танцовщицу удастся вернуть, в его понимании, на правильный путь и заставить ее отказаться от позорного ремесла. Видимо, ему оставалось лишь верить, что от проповеди будет хоть какая-то польза для очередной заблудшей души на бескрайних просторах Индостана. При этом едва ли мы можем предполагать, что танцовщица хотя бы что-то поняла или попыталась понять. Не исключено, что град слез был лишь инструментом, чтобы получить от «белого сагиба» плату, если не за танцы, то хотя бы за потерянное время.

Возвращаясь к придворным искусам Джозефа Вольфа, нельзя не отметить, что миссионер столкнулся с практикой обильных алкогольных возлияний, которые так любил Ранджит Сингх. Правда здесь следует отметить, что в отличие от гражданских и военных функционеров британской ОИК, которые были вынуждены

[191] *Wolff J.* Researches and missionary labours … Op. cit. P. 277.
[192] Ibid. P. 361.
[193] Ibid. P. 361.
[194] Ibid.

из дипломатических соображений следовать сложившимся обычаям винопития сикхского двора, англиканский миссионер не был столь жестко связан путами необходимости.

На вопрос махараджи о том, пьет ли его гость вино, последний сразу честно ответил, что пьет, но очень мало. Правда, несмотря на все желание выпить с Ранджитом Сингхом, сделать это у Вольфа не получилось. Поданное вино вызвало у него ассоциацию с дистиллированным спиртом, который обжёг рот проповедника, как огонь[195]. В очередной раз оказалось, что Джозеф Вольф не может следовать сложившемуся придворному порядку, хотя в данном случае по причинам не духовным, а уже чисто физиологическим.

Однако одно из главных искушений Джозефа Вольфа в империи сикхов было связано с тем, что миссионер столкнулся с фактической безрезультативностью своей деятельности. Действительно миссионерские успехи Вольфа были более чем скромные.

Богословские встречи и проповеди священнослужитель проводил регулярно, однако их основными участниками и слушателями были мусульмане, причем чаще местные богословы и муллы, а вовсе не сикхи и индусы. 17 июня 1832 г. Вольф подготовил прокламацию на персидском языке к народам сикхской державы, где призвал всех к покаянию, поскольку Иисус Христос Сын Божий, умерший во искупление человеческих грехов, воскресший и вознесшийся на небеса, грядет во втором пришествии, предвестниками чего будут мор, землетрясения и холера[196]. Конечно, без разрешения Ранджита Сингха данная прокламация не могла быть распространена. Однако учитывая ее содержание, не приходится удивляться, что владыка сикхов запретил ее обнародование, указав, что «такие слова не должны быть ни сказаны, ни услышаны»[197].

По факту за весь период пребывания Джозефа Вольфа в Панджабе ни один человек не был обращен англиканским миссионером в христианство. К положительным результатам посещения сикхского государства следует признать лишь распространение Священного Писания среди представителей местной элиты и предоставление нескольких экземпляров Библии самому Ранджиту Сингху.

Искусы американского пресвитера в «Стране пяти рек»

После того как осенью 1832 г. Джозеф Вольф пересек пограничный Сатледж, на земли Ранджита Сингха нога христианского миссионера не ступала вплоть до 1835 г. Вторым протестантским миссионером, который посетил «Страну пяти рек», довелось стать преподобному Джону Кэмерону Лоури, американскому священнику пресвитерианской церкви, который прибыл в Индию для миссионерского служения еще в октябре 1833 г.[198]. В отличие от Вольфа, Джон Лоури прибыл на земли Пятиречья, а точнее в пограничную Лудхиану, которая находилась под контролем британцев, с долгосрочными планами. Именно здесь, в ноябре 1834 г. он

[195] *Wolff J.* Researches and missionary labours … Op. cit. P. 277.
[196] Ibid. P. 268.
[197] *Wolff J.* Travels and adventures…P. 268.
[198] Подробнее см.: *Бочковская А. В.* Указ. соч. С. 83-86.

основал христианскую миссию, а затем, по просьбе британского политического резидента Клода Мартина Уэйда возглавил местную школу, которая была создана заранее специально для него[199].

Джон Лоури очень хотел познакомиться со страной сикхов, однако проведя несколько месяцев в Лудхиане, с сожалением писал о призрачности шанса осуществить это намерение из-за особого разрешительного режима, установленного британскими властями в отношении владений своего главного военно-политического союзника того времени. Каково же было удивление и радость американца, когда он получил личное приглашение от Ранджита Сингха посетить его страну и, более того, основать в столичном Лахоре школу для детей сикхской аристократии, по образцу лудхианской[200].

Данное предложение стало серьезным испытанием для Лоури. С одной стороны, американский интеллектуал отлично понимал, что создание школы для детей местной элиты, да еще и под покровительством самого махараджи, открывает широкие перспективы не только для образовательной, но и для миссионерской деятельности[201]. Однако с другой стороны, с учетом того, что Ранджит Сингх предложил Лоури проводить в Лахоре по шесть месяцев в году, у миссионера возникли совершенно обоснованные опасения за свою жизнь, поскольку из-за слабого здоровья врачи рекомендовали ему проводить жаркий период в предгорьях. Понятно, что одновременно следовать пожеланиям махараджи и врачей было решительно невозможно. По этой причине, несмотря на все открывающиеся перспективы, Джон Лоури был вынужден отклонить столь заманчивое предложение сикхского правителя, о чем, впрочем, он весьма сожалел спустя время[202]. Тем не менее, несмотря на вынужденный отказ относительно создания школы, американский миссионер с радостью принял повторное приглашение посетить империю сикхов, чтобы хотя бы частично «исполнить свой долг перед «великим королем»[203]. В итоге 28 января 1835 г. пресвитерианский священник вошел в пределы знаменитого махараджи сопровождаемый почетным кортежем в составе двух слонов и отряда всадников, предоставленных махараджей гостю, о деятельности которого он был столь наслышан от своего постоянного посланника — *вакила* в Лудхиане.

Уже на следующий день, 29 января, преподобный Лоури столкнулся, так же как и несколько лет назад его предшественник, с искушением пороком. Впрочем, это искушение не стало для миссионера серьезным испытанием.

Во второй половине дня в лагерь Лоури пришли около двадцати танцовщиц в сопровождении музыкантов, которые хотели дать свое традиционное представление. Однако миссионер категорически отказал им в приеме и даже не стал вступать с ними в разговор[204]. Потворствовать порочным практикам, которые он воспринимал, как разнузданное порождение язычества, он не желал. При этом Лоури отмечал, что тема танцовщиц для него очень болезненна, поскольку в этот порочный вид деятельности вовлекаются совершенно маленькие девочки, многие из которых

[199] *Lowrie J. C.* Op. cit. P. 34.
[200] Ibid. P. 143.
[201] Ibid.
[202] Ibid. P. 144.
[203] Ibid.
[204] Ibid. P. 148, 168, 176, 183.

не достигли и десяти лет, причем после того, как их красота увядает, они оказываются на улице и погибают, всеми презираемые, в нищете[205].

Верность христианским принципам Джон Лоури демонстрировал и при посещении Амритсара. 4 февраля 1835 г. он в сопровождении многочисленной охраны, которая должна была гарантировать исключение любых возможных инцидентов с *акали*, осмотрел Золотой храм и священный текст сикхов Гуру-грантх. Согласно традиции, все паломники должны были делать пожертвование Гуру-грантх, однако для пресвитерианского священника это было недопустимо. Несмотря на то, что это, вероятно, вызвало явное недовольство всех присутствующих, он отказался сделать такое подношение, оставшись верным своим христианским убеждениям, не допускающим идолопоклонства. Однако, чтобы несколько сгладить возникшую неловкость, Лоури приказал раздать несколько рупий в виде милостыни местным многочисленным нищим[206].

Первая аудиенция у Ранджита Сингха состоялась для Джона Лоури уже 8 февраля. В ходе ее махараджа, отлично представлявший, кто именно перед ним находится, говорил с миссионером большей частью на богословские темы, причем гораздо более глубокие, чем те вопросы, которое поднимались во время встреч с Джозефом Вольфом. При этом нельзя не отметить, что в отличие от последнего, Лоури во время пребывания в Панджабе не ставил своей целью прозелитическую деятельность. Несомненно, он следовал своей высокой духовной миссии, ранее беседовал на богословские темы со своими сопровождающими, отвечал на вопросы приставленных к нему секретарей-*мунши* и, конечно же, раздавал там, где этот было возможно, экземпляры Священного Писания[207]. При этом очень интересным представляется умозаключение миссионера о том, что у книг, которые он раздавал, есть шанс быть прочитанными в силу того, что многие их принимающие расценивают их как дар вышестоящего лица, что повышает возможность их прочтения пусть не в силу изначального интереса к христианству, но любопытства к книге как к дару, полученному от необычного для них человека в необычных условиях[208].

Многие искушения, с которыми Джон Лоури столкнулся при сикхском дворе, были также идентичны тем, которые описывал его предшественник. Так, 11 февраля Ранджит Сингх пригласил Лоури на *шикар* — роскошную придворную охоту, которую сикхский правитель очень любил вплоть до самой смерти. Американцу, по его словам, пришлось просто умолять махараджу освободить его от участия в этом неподобающем для него мероприятии[209]. Ранджит Сингх согласился, но отметил, что в случае, если будут найдены тигры или львы, он пошлет за миссионером.

За несколько дней до охоты Лоури получил приглашение принять участие в придворном празднике. Сначала миссионер дал свое согласие, однако затем, узнав, что там будут выступать танцовщицы, отказался. В дальнейшем этот отказ пришлось объяснять самому Ранджиту Сингху, который, впрочем, относился к миссионеру более чем благосклонно. Махараджа предположил, что для Лоури

[205] *Lowrie J. C.* Op. cit. P. 148, 149.
[206] Ibid. P. 159, 160.
[207] Ibid. P. 152, 176, 181.
[208] Ibid. P. 152, 176.
[209] Ibid. P. 172.

существует запрет винопития по аналогии с соответствующим запретом для мусульман. Однако Лоури честно объяснил, что дело не в вине, а в «танцующих девочках». Он подробно рассказал Ранджиту Сингху, что христианство осуждает распущенность не только у женщин, но и у мужчин, поэтому для него присутствие на этих танцевальных представлениях недопустимо, так как тем самым он не только стал бы участником позорного действа, но и своим присутствием дал бы своеобразную санкцию на дальнейшее занятие этой позорной профессией для девушек[210]. Необходимо отметить, что, несмотря на последующую небольшую дискуссию с махараджей, последний нисколько не оскорбился за этот отказ, и даже похвалил Лоури за последовательность и стойкость в своих убеждениях[211].

1 марта Джон Лоури в очередной раз отверг предложение махараджи принять участие в охоте, причем в данном случае в охоте на тигра. Учитывая, что в этот день было воскресенье, День Господень, т.е. день, предназначенный исключительно для молитвы и богослужения, миссионер отметил в своих записях, что «лучше угодить Богу, чем человеку»[212]. Однако на следующий день аргументы для отказа в охоте у Лоури оказались исчерпаны, и ему пришлось сопровождать Ранджита Сингха в его любимом развлечении. Правда, в последующих увеселениях с «танцующими девочками» миссионер участия не принимал, а возможность отказаться от них использовал для того, чтобы разъяснить махарадже значение седьмой заповеди — не прелюбодействуй[213].

Спустя три дня, 5 марта 1835 г., Джон Лоури подвергся своему последнему известному нам искушению при сикхском дворе. В этот день была прощальная аудиенция, во время которой миссионеру был вручен прощальный дар чести — *хилат*, пожалование, традиционный знак признания и благодеяния со стороны правителя. Сам Лоури хотел отказаться от всех даров, однако поскольку сделать это было невозможно без нанесения глубочайшего оскорбления Ранджиту Сингху, он объяснил сикхскому правителю, что дары не могут быть присвоены им лично, и что все они перейдут в фонд Миссионерского общества, которое он представляет[214]. Поначалу Ранджит Сингх с недоверием воспринял слова американца, однако аналогия с практикой официальных даров представителям британской ОИК, с которой он уже давно был отлично знаком, его убедила.

В целом Джон Лоури последовательно отстаивая свои убеждения и, придерживаясь норм поведения, соответствующих его священническому сану, сумел завязать и сохранить хорошие отношения с Ранджитом Сингхом, не допустив ни попущения своими принципами, ни оскорбления всесильного махараджи. Балансируя на лезвии ножа, сохраняя верность христианским идеалам, он сумел выбрать линию поведения, которая вызывала уважение у его сопровождающих и у самого Ранджита Сингха. Не преследуя цели ведения непосредственной прозелитической деятельности, он, тем не менее, сумел объяснить своим сикхским и мусульманским собеседникам гораздо больше, чем смогли сделать его предшественники, облаченные священническим саном. Несмотря на то, что сикхи были абсолютно без-

[210] *Lowrie J. C.* Op. cit. P. 173.
[211] Ibid.
[212] Ibid. P. 182.
[213] Ibid. P. 183.
[214] Ibid. P. 184, 185.

различны к христианскому вероучению[215], Лоури сумел рассказать о его элементах более понятно и более полно, чем все иные христиане, побывавшие в Панджабе в первые четыре десятилетия XIX в.

Поведенческая стратегия американского миссионера способствовала не только тому, что он успешно прошел испытание искусами восточного двора. Фактически Джон Лоури стал первым христианским священнослужителем, который сформировал у Ранджита Сингха и его окружения понимание того, как выглядит, какими убеждениями и поведенческими особенностями отличается служитель христианской веры, представляющий собой в глазах сикхов отдельную категорию европейца, с которыми они были вынуждены неизбежно взаимодействовать как с соседями и партнерами.

[215] Подробнее см.: *Демичев К. А.* Лев и крест: особенности восприятия христиан и христианских миссионеров при сикхском дворе махараджи Ранджита Сингха // Христианство и общество в странах Азии: история и современность (коллективная монография). М.: Ключ–С, 2019. С. 100.

doi:10.48647/d6600-7124-0734-s

Дубянская Т. А.

Глава 6.
ПРЕСТУПЛЕНИЕ, НАКАЗАНИЕ И СПАСЕНИЕ: О ФУНКЦИИ ГЕРОЕВ-ХРИСТИАН В РОМАНЕ ХИНДИ 1920-х годов

При тусклом вечернем свете пожилой священник силился рассмотреть картину, которую Латика держала в руке. Батхам принес лампу и поставил ее на стол. Это было изображение Марии, Матери Иисуса. Один взгляд на Ее лицо — и глаза падре Джона засветились любовью. «Батхам, а тебе улыбается удача!» — произнес он[216].

Идиллическая зарисовка из жизни англо-индийской семьи в городе Матхура — это первый эпизод в романе Джайшанкара Прасада «Труп» (*Kaṅkāl*, 1929), знакомящий читателя с героями-христианами. Дебютный роман Прасада, к тому времени уже прославленного поэта и драматурга[217], описывает городскую жизнь 1910–1920-х годов, делая особый акцент на религиозной проблематике, отношениях между общинами и нравственном выборе частного человека; в центре внимания — моральные и социальные устои современников автора, живших в Бенаресе, Аллахабаде, Айодхье, Вриндаване и в других североиндийских городах — религиозных центрах индуизма. «Труп», в полном соответствии со своим названием, известен как произведение, рисующее весьма мрачную картину нравов, царивших в северных провинциях Британской Индии. Уже в первой из четырех частей повествования читатель узнаёт о нескольких случаях предательства и адюльтера, о похищениях, брошенных детях, попытках самоубийства, об оскорблениях, нанесенных на религиозной почве, и семейных ссорах. Сцена из второй части романа, в которой старый священник искреннее восхищается образом Богоматери, таким образом, создает островок спокойствия среди бушующих на его страницах страстей. Описывая христианина, Прасад употребляет невероятно значимое для индийской культуры слово *bhakti*, переводимое на русский язык словами «преданность», «приверженность божеству», а нередко и как «любовь» в смысле «преклонение», «почитание». Примечательно также, что автор сразу же вводит образ Девы Марии — возможно даже главный, с точки зрения индусского восприятия, символ христианства, очень органично встраивающийся в характерную для многих регио-

[216] *Prasād Jayśaṅkar*. Granthāvalī. Tīsrā khaṇḍ. Upanyās. Dimond publication, 2004. P. 68.

[217] Джайшанкар Прасад (1889–1937) — одна из замечательных фигур в истории литературы хинди XX в. Его имя, прежде всего, связано с поэтическим направлением чхаявад, одним из основателей которого он являлся. Но поэзия — лишь одна, хотя может быть и самая яркая, грань его творчества. Прасад — автор 12 драм, нескольких сборников рассказов, романов и статей по индийской истории, литературе, эстетике. Отметим, что такая многогранность таланта, безусловно, выделяет Прасада среди его современников-литераторов, писавших на хинди: в то время он был единственным, кто обратился к столь разным жанрам и снискал успех в каждом из них.

нов страны социальную парадигму, в которой центральное место отводится образу любящей, страдающей, жертвенной Матери[218].

Из дальнейших описаний мы узнаем, что Батхам — немногословный «как садху» и очень набожный англичанин, женатый на индианке Латике (или Маргарит, как ее зовут в церкви). Как и пастор, он прекрасно говорит на хинди и даже предпочитает этот язык в разговорах с женой, из уважения к ней. В стенах дома он полностью привержен «индийскому образу жизни» и считает, что лучшей подруги, чем индийская женщина, быть не может. Сама Латика, нашедшая в христианской общине убежище от невзгод, показана средоточием добра и света[219].

Трагический мир прозы Прасада несовместим с картиной этого семейного благополучия, на первый взгляд выгодно отличающего христианскую среду в романе. Оберегаемый Латикой дом вынужден столкнуться с травмирующей действительностью, и маски благопристойности и спокойствия вскоре оказываются сорванными, христианская вера Латики поколеблена. В отличие от героев-мусульман — никак не прорисованных «ходульных» персонажей, выступающих в этом романе как единая негативная масса, — христиане в художественном мире Прасада не только выписаны детально, но и выполняют важную миссию, связанную с раскрытием моральной философии автора.

Социально-политический роман Премчанда[220] «Арена» (*Raṅgbhūmi*), вышедший в начале 1925 г., можно назвать непосредственным предшественником романа «Труп» Премчанда в идеологической трактовке некоторых христианских образов. Столкновение протагониста, слепого нищего Сурдаса, с семьей предпринимателя Джона Севака происходит уже на первых страницах, и далее четыре представителя этой семьи индийских христиан будут фигурировать в книге постоянно — и в качестве абсолютных противников главного героя, и в качестве его безусловных союзников. В портретах здесь нет тех противоречий, что можно заметить у Прасада: расстановка сил показана уже в первой главе, через детально описанный эпизод первого общения Севаков и Сурдаса, обнаруживающий практичность, расчетливость и жестокость главы семейства Джона Севака и милосердное, уважительное отношение к слепому нищему со стороны Софии Севак. Последняя, как позже и прасадовская Латика, испытывает серьезные сомнения в своей вере, особенно в том, что касается вопроса очищения от грехов или их искупление через раскаяние и прощение. У обоих авторов в их идеологических построениях, категории *pāp*, «грех», и *prāyaścit*, «искупление», играют важнейшую роль в описании как христианской, так и индусской системы ценностей. Именно трактовка греха формирует поле напряжения между религиями — так считают авторы обоих рассматриваемых романов.

---

[218] О потенциальной возможности развития на индийской почве идеи Бога как Матери, упоминает, например, Боб Робинсон: *Robinson Bob.* Christians Meeting Hindus: An Analysis and Theological Critique of the Hindu-Christian Encounter in India. Oxford, UK: Regnum Books International, 2004. P. 143.

[219] *Prasād Jaysankar*. Granthāvali… P. 66-67.

[220] Премчанд (1880–1936) — без сомнения, главная фигура в литературе хинди и урду первой половины XX в. Ему принадлежат несколько принципиально важных для истории индийской прозы романов — «Обитель служения» (1918), «Поле битвы» (1932), «Жертвенная корова» (1936) и др., а также объемные сборники рассказов, публицистические работы. Значительная часть произведений Премчанда вдохновлена идеями гандизма и теснейшим образом связана с движениями *сатьяграх*, антиколониальными и националистическими настроениями.

Отражение христианства и христиан в литературе и публицистике

Появление в 1920-е годы по крайней мере двух крупных прозаических произведений на хинди, в которых важную идеологическую роль играют христианские персонажи, симптоматично, ведь наличие в литературном произведении пусть и небольшого, но значимого христианского «блока» — это в целом редкое явление для прозы хинди колониального периода. Магистральная культура Северной Индии реагировала на присутствие в Индии христианских миссионеров в целом апатично и в большинстве случаев не воспринимала их деятельность как значимую для общества или серьезно угрожающую индуизму[221]. Стоит подчеркнуть, что хиндиязычные писатели, журналисты и публицисты конца XIX — начала XX вв. — например, Бхаратенду Харишчандра и «круг общения» близких ему литераторов, а также основатели просветительской организации «Нагари прачарини сабха» («Общество по распространению шрифта *нагари*») Махавир Прасад Двиведи и его последователи, значимые просветители типа Мадана Мохана Малавии, — как и ведущие литераторы 1910–1930-х годов в основной своей массе принадлежали к привилегированным классам и высоким кастам. Вместе с тем, хорошо известно, что основной приток новообращенных в христианство происходил в этот период из среды низкокастовых[222], чья судьба больше волновала членов религиозно-реформаторского общества Арья-самадж, нежели литераторов. В 1920–1940-е годы основные вопросы, занимавшие индусскую общественность крупных культурных центров — Бенареса, Аллахабада, Патны, Агры, Лакхнау и т.д. — были связаны с развитием национальной программы просвещения и образования, укреплением хинди как национального языка, увеличением роли женщин, но просветительская или прозелитическая деятельность миссионеров обсуждалась весьма умеренно, в основном именно в ежедневной прессе, и в гораздо меньшей степени — в публицистике и литературе[223].

В исторической перспективе, однако, без упоминания христианских миссионеров не обойтись, если говорить об истоках современных литератур на северо-индийских языках, и это не в последней степени связано с теми техническим

---

[221] С этим нашим утверждением, там не менее, расходятся наблюдения Кирти Нараян, основанные на анализе прессы Объединенных Провинций 1880–1890-х годов: «Газеты на хинди и урду истово клеймили попытки представительниц женских (зенана) миссий оказать влияние на индусок и мусульманок. Под предлогом распространения образования они без церемоний входили в их дома и заигрывали с их верой… Страх перед христианством постепенно завладевал индийским обществом» (*Narain Kirti*. Press, Politics, and Society: Uttar Pradesh, 1885–1914. New Delhi: Manohar, in association with the Book Review Literary Trust, 1998. P. 101). В то же время, обратим внимание на то, что в подкрепление своих утверждений автор ссылается лишь на небольшие локальные газеты — *Muttara Akhbar*, *Almora Akhbar*, *Jam-i-Jamshed*, совершенно не упоминая влиятельные журналы и газеты типа *Bharat Jivan*, *Hindi Pradip* или *Oudh Punch*.

[222] См., например: *Frykenberg R. E.* Christianity in India: From Beginnings to the Present. Oxford, 2008. P. 240. Религиозные колебания представителей касты чамаров описаны, в частности, здесь: *Rawat Ramnarayan S.* Reconsidering Untouchability: Chamars and Dalit History in North India. Bloomington: Indiana University Press, 2011. P. 139-143.

[223] См., например, подробнейший разбор общественной жизни хиндиязычной Индии, проведенный Франческой Орсини, в котором конфликты с христианством практически не обсуждаются: *Orsini Francesca*. The Hindu Public Sphere, 1920–1940: Language and Literature in the Age of Nationalism. New Delhi: Oxford University Press, 2002. Рават, в то же время, отмечает, что в 1920-е годы «ведущие националистические газеты» *Pratap*, *Abhyudaya* и журнал *Chand* в самом деле занимали «активную антихристианскую позицию». См. *Rawat Ramnarayan S.* Reconsidering Untouchability… P. 137-138.

возможностями по воспроизведению и распространению печатного слова, что были доступны различным миссиям на территории Индии. Как хорошо известно, первый печатный станок появился на индийской земле в 1556 г., а уже через несколько десятилетий тамильский набор использовался датской миссией в Траванкоре. Колледж Форта Вильям в Калькутте, а также Серампурская типография при баптистской миссии внесли неоценимый вклад в развитие книгопечатания на кхари боли (хинди), бенгальском, санскрите, маратхи и многих других, в том числе и южноиндийских, языках в первом десятилетии XIX в. Без деятельности христиан различных конфессий невозможно представить появление прессы, учебников, словарей, переводов западной научно-просветительской, художественной и теологической (христианской) литературы, и этот факт всецело признается в официальных версиях истории литературы на индийских языках.

Тесные контакты с христианами оказали принципиальное влияние на формирование философских взглядов такого социального реформатора как Раммохан Рай (1772–1833), жившего, по выражению Дхарвадкера, «на стыке различных культур — индусской, мусульманской, буддистской, христианской, индийской, англо-индийской»[224]. Бенгальская литература XIX в. немыслима без Майла Модхушудона Дотто, Тору Датты и других литераторов-христиан, оказавших влияние на современную им культуру далеко за пределами Бенгалии.

Центры на Севере Индии получали опосредованный (в первую очередь через бенгальскую литературу) опыт вестернизации. Так, в начале 1880-х годов уровень физического присутствия англичан в Калькутте и Бенаресе различался кардинально[225], равно как и характер интеллектуальной и культурной деятельности элит этих двух городов, а также уровень проникновения английского языка в повседневную жизнь. Если обратиться к *нибандхам* Бхаратенду Харишчандры (1851–1885) — публицистическим текстам, посвященным актуальнейшим для хиндиязычного читателя вопросам, — то можно увидеть, что христиане интересовали автора как исторические личности (он охотно писал о жизни европейских правителей прошлого и настоящего, интеллектуальных достижениях западной цивилизации), но собственно доктринальных вопросов или проблемы межобщинных отношений он не касался. Внимание заслуживают его очерки «Иисус Христос и Кришна» (*Iśukhṛṣṭ aur Iśkṛṣṇa*) и «Вишнуизм и Индия» (*Vaiṣṇavatā aur Bhāratvarṣ*), в которых утверждается превосходство вишнуитского толка индуизма, в том числе и на основании сходства христианских и кришнаитских мифологических сюжетов[226]. Крупнейшие публицисты хинди последующих десятилетий — Балакришна Бхатт, Махарвир Прасад Двиведи, Рамчандра Шукла — уделяют христианской проблематике определенное место в своих трудах, в основном с опровергающими целями.

---

[224] *Dharwadker Vinay*. The Historical Formation of Indian-English Literature // Literary Cultures in History. University of California, 2003. P. 220; о неоднозначных и бурных спорах с христианством см. *Скороходова Т.* Раммохан Рай, родоначальник Бенгальского Возрождения. Спб, Алетейя, 2008. С. 125-166.

[225] По данным переписи населения 1881 г. в Калькутте проживало около 15000 европейцев (христиан), тогда как во всем округе Бенарес (Benares Division) их численность не превышала 2000. См.: Calcutta. Census, 1881. Report on the Census of the Town and Suburbs of Calcutta, Taken on the 17th February, 1881. P. 266 [https://jstor.org/stable/10.2307/saoa.crl.25057670]. United Provinces of Agra and Oudh. Census, 1881. Report on the Census of the N.W.P. and Oudh, and of the Native States of Rampur and Native Garhwal... [and Supplement]. 1881. P. 94. [https://jstor.org/stable/10.2307/saoa.crl.25057673].

[226] Bhāratendu granthāvalī. Bhāg 3. Vārāṇasī, 1950–1953. P. 793-802.

Так, историк литературы Рамчандра Шукла (1884–1941) в объемном эссе «Христианство и наука» (*Īsāī mat aur vijñān*), написанном уже в 1920-е годы, методично перечисляет самые различные «нерациональные» аспекты религии (непорочное зачатие, первородный грех, и т.д.), указывает на негативное воздействие христианства на развитие в Европе точных наук и, в частности, приходит к выводу: «Научные исследования показали, что принципы христианства несостоятельны и не имеют под собой совершенно никакого основания»[227]. Эссе написано в сдержанном научном стиле, на т. н. «чистом» хинди (*śuddh hindī*), то есть адресовано весьма образованным читателям, а цель его создания весьма сходна с теми, что были у его предшественника Бхаратенду Харишчандры, так как Шукла, хотя и на более сложном уровне, также фактически утверждает превосходство индийских религиозных систем, подчеркивая их приверженность логике, вниманию к естественной физиологии человека и рационализму.

Махатма Ганди был, пожалуй, крупнейшим общественным деятелем после Раммохана Рая, кто вступал именно в доктринальные диалоги с христианством. Как известно, вовлечение самых широких масс людей в национально-освободительную борьбу и мобилизация масс являлись для него приоритетными задачами, и именно с этой точки зрения, участившиеся в 1920-е годы переходы низкокастовых индусов в христианство представляли собой для него существенную проблему. Так, тексты, публиковавшиеся Ганди в журнале *Young India*, в 1925–1927 гг. (позже они составят основу книги «Моя жизнь, или История моих экспериментов с истиной») содержат полемику с христианскими убеждениями, а его эпистолярное наследие свидетельствует о том, что он состоял в переписке с рядом миссионеров и представителями христианских церквей[228]. В риторических и фактических спорах с христианством Ганди говорил, среди прочего, о своем преклонении перед Христом-человеком и о христианском гуманизме, обсуждал некоторые аспекты христианской доктрины, рассуждал об «истинных» и неискренних последователях христианства и о том, что переход индийцев в христианство, если уж он происходит, не должен противоречить их патриотизму, вызывать отрицание национализма, приводить к слепому подражанию англичанам[229].

Появление темы христианства в литературе хинди 1910–1920-х годов было обусловлено как увеличением роли общества Арья-самадж, активно противостоявшего миссионерской деятельности, так и участившимися высказываниями М. К. Ганди на тему перехода из индуизма в христианство и ислам. Среди литературных произведений этих лет, так или иначе связанных с интересующей нас темой, назовем рассказ Премчандра «Белая кровь» (*Khūne-safed*, 1914), «Паломничество в Каши» Шьяма Кишора Вармы (*Kaśi yātrā*, 1916) и рассказ «Рам Лал» Маннана Двиведи (*Rām lāl*, 1917). Также интерес представляет драматическое произведение «Махатма Иисус» (*Mahātma īsā*, 1921), в котором Пандит Бечан Шарма Угра фантазирует на тему индийских духовных корней Иисуса Христа[230].

---

[227] Rāmcandra śukla granthāvalī. Bhāg 6 [http://www.hindisamay.com].

[228] *Gandhi M. K.* What Jesus Means To Me. Compiled by R. K. Prabhu. First published: September 1959; *Gandhi, and Rajendra Prasad.* Young India, 1924–1926. Madras: S. Ganesan, 1927.

[229] Об этом см., например: *Nazareth Pascal Alan*. Gandhi, Christ and Christianity. [https://www.mkgandhi.org/articles/gandhi_christ.html].

[230] *Das Sisir K.* A History of Indian Literature 1911–1956: Struggle for Freedom: Triumph and Tragedy. 2015. P. 303, 560.

«По делам и награда»: христиане в романе Премчанда «Арена»

«Арена» — роман, считающийся наиболее «гандийским» из всего наследия Премчанда, — показывает героев-христиан совершенно в определенном, в основном негативном свете, подчеркивая отталкивающие черты, среди которых — приспособленчество, слепое подражание Западу, всепоглощающая любовь к деньгам. Семья Севаков — христиане в четвертом поколении. Ишвар Севак, дед Софии, помнит, как в раннем детстве он ходил к реке совершать омовения, помнит, как горел погребальный костер, на котором сжигали тело его матери. Переход в христианство для его отца был связан с бегством от бед; в самом деле, перейдя в лоно протестантской церкви и служа англичанам, семья достигла полного процветания. София подвергает сомнению все их семейные устои, сначала пугая мать и деда своими заявлениями об отсутствии веры в божественную природу Христа и в религиозные авторитеты, затем перейдя в открытую конфронтацию со своим отцом и полюбив Виная Сингха, человека социально не равного ей.

Конфликт между Сурдасом и промышленником Джоном Севаком, завязавшийся вокруг участка земли, который последний выбрал для своей новой табачной фабрики, часто интерпретируют как метафорическое столкновение условных колониальных сил с индийским народом, а также как символическое отображение борьбы между «правительством Британской Индии и Индийским национальным конгрессом»[231]. В то же самое время, на это противостояние можно посмотреть и как на пример взаимного недоверия двух значимых для Ганди (и самого Премчанда) социальных классов: к одному относятся христиане-потомки низкокастовых новообращенных (семья Севаков), к другому — притесняемая, но верная индийской духовной культуре деревенская община, в лице ослепшего бессребреника Сурдаса, не случайно названного по имени великого поэта средневековой традиции *бхакти*.

Битва длиною в роман в конце концов фактически проиграна Сурдасом, но внимательный читатель уже на первых страницах произведения мог отметить смирение и готовность протагониста принять все, что уготовила ему судьба. Как принято считать, этот герой вобрал в себя черты, связанные в общественном сознании 1920-х годов с образом самого М.К. Ганди. Таким образом, поведение Сурдаса характеризует активное отношение к своей миссии (защита принадлежащего ему земельного участка), отказ от насильственных методов борьбы с противниками, но в то же время спокойное принятие своего жребия. Умирая от ран, Сурдас говорит о том, что он уходит с игрового поля, но его поражение в игре не значит, что когда-то не будет одержана победа[232].

«Бога не стоит называть несправедливым, ведь всё это я заработал в предыдущем рождении. По делам и награда» — говорит Сурдас, отвечая Софии Севак на вопрос о его слепоте. «Это всё божественная игра (*līlā*). Он — великий игрок: то строит, то разрушает. У Него нет ненависти к людям. Так с чего Ему поступать несправедливо по отношению к кому-либо?»

---

[231] *Chandra Sudhir.* Premchand and Indian Nationalism. // Modern Asian Studies. Vol. 16, № 4, 1982. P. 608. [http://www.jstor.org/stable/312161].

[232] Об основном конфликте романа и образе Сурдаса см., в частности *Гаврюшина Н. Д.* Премчанд и роман хинди XX века. М.: Институт востоковедения РАН, 2006. С. 39-43.

«Если бы я была слепой, то никогда не простила бы Бога», — комментирует София, на что получает ответ: «Мисс сахиб, пожинать плоды своих деяний каждому приходится лично, вины Бога здесь никакой нет».

Тема искупления грехов остается темой их беседы: «Если Господь Иисус искупил наши грехи своей кровью, то почему тогда не все христиане находятся в одинаковом состоянии? Как и в других общинах, у нас тоже есть самые разные люди — богатые и бедные, хорошие и плохие, хромые и увечные. Почему так?» — недоумевает девушка, на что Сурдас отвечает: «Мисс, нам нужно искупить наши грехи самостоятельно. Если станет известно, что кто-то взял бремя наших грехов на себя, в мире поднимется буря»[233].

Именно эти, как она считает, парадоксальные слова Сурдаса заставляют Софию задуматься о сути христианства и индуизма. Премчанд нередко называет героиню — по сути индуску — просто родившейся в неправильной религиозной общине. Она обладает идеальными качествами, ей следовало бы принадлежать к царской семье, а ее рождение в доме Севака — чистое недоразумение[234]. Именно София в дальнейшем полностью встает на сторону справедливости и делает все возможное и невозможное, чтобы как-то изменить ход дьявольской игры, затеянной ее отцом.

Промышленник Севак в конце концов добивается своего, однако, как показывает Премчанд, ценой полного саморазрушения: в конце романа из всего клана «в живых остался только Джон Севак. С утра до вечера он с остервенением занимается своим бизнесом. У него уже нет амбиций в этом мире, у него не осталось желаний, а осталась одна безудержная страсть к деньгам, похожая на ту привязанность (*bhakti*), которую преданные божеству испытывают к объекту своего поклонения. Деньги для него — не средство достижения цели, это сама цель»[235].

Обращает на себя внимание почти буквальное созвучие речей Сурдаса и некоторых высказываний Ганди, ставших известными в 1920-е годы. Так, в главе «Контакты с христианами» из книги «Моя жизнь» Ганди вспоминал с своих беседах с представителями общины «Плимутские братья», отражающих его отношение к христианству, формировавшееся во время его пребывание в Лондоне в конце 1880-х годов. Он передает слова мистера Коатса: «Наши попытки совершенствования и искупления тщетны. И все же нам необходимо искупление. Как мы можем нести бремя греха? Мы можем только переложить его на Иисуса. Он — единственный безгрешный Сын Божий. Его слово гласит, что верующие в Него будут иметь жизнь вечную. В этом заключается бесконечное милосердие Божье. А поскольку мы верим в искупление Иисуса, наши собственные грехи не связывают нас. Нам приходится грешить, ведь невозможно жить в этом мире без греха. Поэтому Иисус пострадал и искупил все грехи человечества. Только тот, кто принимает Его великое искупление, может обрести вечный покой. Подумайте, какая беспокойная жизнь у вас, и какое обетование мира царит у нас».

Ганди в тот момент было нелегко найти убедительный ответ: «Я не ищу освобождения от последствий моего греха. Я ищу искупления самого греха, вернее,

---

[233] *Premcand*. Raṅgbhūmi. Sarasvati Press, Benares, 1936. P. 10.

[234] См., например, *Pandey Geetanjali*. How Equal? Women in Premchand's Writings // Economic and Political Weekly. Vol. 21, № 50, 1986. P. 2185–2187. [www.jstor.org/stable/4376441].

[235] *Premcand*. Raṅgbhūmi.... P. 575.

избавления от самой мысли о грехе. И пока я не достигну этой цели, я смирюсь с отсутствием покоя»[236]. Позже, находясь на заседании Веллингтонской конвенции в Южной Африке, Ганди укрепился в своем отношении к основным положениям христианства, что отражено в его автобиографии и других текстах[237]. Стоит отменить, что на самого Ганди, возможно, повлиял Свами Вивекананда, который в работах и выступлениях 1890-х годов также резко выступал против идеи врожденной природы греховности человека, которая, с одной стороны, исходила из индуистского учения о кармическом воздаянии за грехи прошлого рождения, а, с другой стороны, была привнесена в Индию (и в мир) христианскими апостолами, а затем миссионерами[238].

Высказывания Софии Севак о Христе как именно человеческом, а не божественном авторитете также почти буквально повторяют высказывания Ганди, но, в отличие от в целом оптимистического Сурдаса, она не видит в будущем никакой надежды. Как и ее возлюбленный Винай Сингх, София добровольно расстается с жизнью в водах Ганги.

Спасение — в действии: роман Джайшанкара Прасада «Труп»

Вопрос о возможном влиянии на Прасада идеологии гандизма не нашел однозначного ответа в исследовательской литературе. П. Гэффке, анализируя характер прозы хинди 1920–1930-х годов, утверждает, что Прасада «не волновали исторические события того времени и идеи (гандизма. — *Т. Д.*), которые так сильно повлияли на вышеупомянутых авторов (имеются ввиду Премчанд и Вриндаван Варма — *Т. Д.*)»[239]. Индийские ученые, напротив, склонны находить в его прозе черты, свидетельствующие о том, что он не оставался равнодушным к деятельности и учению Ганди. П. Ш. Камалеш сравнивает проблематику романов Прасада не с идеями Ганди, а с идеями Премчанда, чье творчество, как уже было сказано выше, считается наиболее ярким выражением гандизма в литературе. С его точки зрения, принципиальная разница между романами Премчанда «Жертвенная корова» и «Арена» и романами Прасада (в первую очередь его вторым романом «Титли») состоит лишь в том, что в последнем не описывается движение *сатьяграх*[240].

Ответственность человека за свои поступки — ключевой моральный вопрос, обсуждаемый Прасадом в романе «Труп». Анализ сложной системы персонажей показывает, что значительная часть героев этого произведения сознательно совер-

[236] *Gandhi M. K.* An Autobiography or The Story of My Experiments with Truth. New Haven: Yale University Press, 2018. P. 225.

[237] «Я смог понять и оценить благочестие всех присутствовавших. Но я не видел причин для смены своей веры, своей религии. Поверить в то, что я могу попасть на небеса или достичь спасения, только став христианином, для меня было невозможно. Когда я откровенно сказал об этом некоторым добрым друзьям-христианам, они были потрясены, но ничего поделать с этим было нельзя. Мои проблемы с христианством были глубже. Я не мог поверить в то, что Иисус был единственным воплощенным сыном Бога, и что только тот, кто верит в Него, будет иметь вечную жизнь. Если у Бога могут быть сыновья, то все мы — Его сыновья. Если Иисус был подобен Богу, или Сам Бог, тогда все люди были подобны Богу и могли быть Самим Богом. Мой разум не был готов поверить буквально в то, что Иисус Своей смертью и Своей кровью искупил грехи всего мира». Ibid. P. 240.

[238] *Рыбаков Р. Б.* Буржуазная реформация индуизма. М., 1981. С. 94.

[239] *Gaeffke Peter*. Hindi Literature in the Twentieth Century. Otto Harrassowitz Verlag, 1978. P. 42.

[240] *Sarmā K. S.* Titlī // Prāsad kā jīvan-darśan, kalā aur kṛtitva. Sampādak A. Mahavir. Dilli, 1955.

шили в своей жизни как минимум один дурной поступок, причинивший страдания другому человеку. В большинстве случаев в романе отмечается, что общество готово покарать людей за отступление от принятых религиозных и социальных норм, тогда как жестокое, нечеловечное поведение часто вовсе не подлежит осуждению[241]. Так, главная героиня Ямуна выглядит преступницей в глазах своих родственников из-за того, что ее украли и продали в публичный дом. При этом сама она в определенный момент бросает новорожденного ребенка, однако моральная тяжесть этого действия ей открывается далеко не сразу. Молодой отшельник Ниранджан нарушает принцип брахмачарьи и возвращается к жизни домохозяина с чужой женой, и все же настоящего осуждения он заслуживает за то, что изгоняет Ямуну из домашнего святилища, посчитав ее низкокастовой. Для Прасада также принципиально важно показать, что каждое совершенное преступление против нравственности неизбежно принесет наказание, причем не в следующем рождении, как это предполагает индуистский закон кармы, а в этой жизни; формальные же нарушения социальной нормы не имеют совершенно никакого значения. Сюжетные линии некоторых героев специально построены так, чтобы продемонстрировать, что для искупления греха недостаточно простого осознания совершенного и раскаяния — человек должен пройти через череду долгих и мучительных испытаний, чтобы выстрадать прощение. Отстаивая эту концепцию, Прасад, как и Премчанд, вступает в прямую полемику с христианским учением на страницах романа.

Сарла, живущая в домохозяйстве Батхама, но (пока) не принявшая христианство пожилая женщина, которая, с точки зрения Прасада, правильно понимает закон кармы, спорит со старым пастором на ту же тему, что Сурдас и София. Пастор буквально в тех же выражениях объясняет ей, что искреннего раскаяния достаточно для того, чтобы Бог простил любой грех. Но она не готова принять его аргументацию: «Отец! Я считаю, что если это и правда, то проповедовать ее не стоит, потому что для человека это будет прикрытием для совершения грехов. Он будет уходить от ответственности, — сказала Сарла твердым голосом. — ...Я готова пожинать плоды своих действий и потому сильна и тверда как алмаз»[242]. Последняя фраза, сказанная Сарлой (пожинать плоды действий — *karmaphal bhognā* или *sahnā*), является одной из ключевых в этом романе, ее повторяют многие персонажи.

Сарла с ее философией точно так же увлекает Латику от христианства в сторону индуизма (или — обратно в лоно индуизма), как и Сурдас — Софию. Для обоих авторов, таким образом, аргумент в пользу *санатана дхармы*, связанный с осязаемым наказанием за совершенный моральный проступок, ведущему к настоящему искуплению (*prāyaścit*), выглядит вполне весомым.

Мужчины-христиане в романе «Труп» не способны «услышать» это послание. Ни излучающий доброту и умиление пастор Джон, ни Батхам не дорастают до зловещих масштабов Джона Севака, и, тем не менее, совершают ряд действий, способных сильно разочаровать читателя. Выясняется, что тихий англичанин Батхам — крупный делец в области торговли предметами искусства, он скупает ценные исторические артефакты в Индии и переправляет их европейским покупа-

[241] Подробнее об этом см. *Дубянская Т. А.* Художественная структура романа Джайшанкара Прасада «Труп» // Восток: история, филология, экономика. М.: ИСАА при МГУ, 1999.

[242] *Prasād Jayśaṅkar*. Granthāvalī… P. 68.

телям. Кроме того, он почти изменяет жене с легкомысленной вдовой-индуской, бездействует в ситуации, когда его свидетельство могло бы спасти Ямуну от тюремного заключения, и спокойно переступает через свой брак с Латикой, когда теряет к ней интерес. В последний раз Батхам выведен в романе в роли христианского проповедника на улице города. Он призывает индусов не верить в то, что прикосновение к храмовым святыням снимает все грехи, чем тут же навлекает на себя гнев волонтеров Арья-самадж. Услышав от них упреки в том, что такое нерациональное поведение индусов — результат пропаганды тех же христиан, а истинные индусы разбираются с последствиями своих действий без посредничества Бога, Батхам трусливо ретируется.

Пастор же показан человеком легко меняющим свои взгляды на людей и ситуации, а также безгранично преданный меркантильной идее обустройства своего посмертного обиталища. Он может быть и способен на глубокие религиозные переживания, но не обладает достаточной моральной силой, чтобы предать Батхама осуждению за его легкомысленный интерес к юной вдове по имени Гханти, что и понятно: ведь она — идеальный материал для обращения в христианство!

Вспомним, что Премчанд «позволяет» двум своим героям — Винаю Сингху и Софии — добровольно уйти с «игрового поля» в тот момент, когда они не видят возможности как-то повлиять на общественную ситуацию. Джайшанкар Прасад, несмотря на мрачное название своего первого романа, обнаруживает больший оптимизм в трактовке современной жизни: некоторые его герои, вдоволь настрадавшись за свои грехи, осознав свои проступки и искренне их оплакав, возрождаются для новой жизни, вступают в духовные братства, занимаются активной благотворительностью. Все активные попытки Ямуны совершить самоубийство до момента полного раскаяния и искупления греха через страдания в итоге ни к чему не приводят, ведь закон кармы обязательно должен сработать. Только один второстепенный персонаж — старик-нищий — успешно и даже с великой радостью завершает свою жизнь в водах реки, и происходит это практически сразу после того, как он узнает, что совершенное им много лет назад тяжкое преступление так или иначе искуплено.

Прасад безусловно близок гандийской трактовке христианства, воспроизведенной Премчандом в романе «Арена», но для него принципиально важно показать, что изменения в обществе возможны только начиная с внутренних изменений его членов. Сурдас не ропщет против своей слепоты, он смиряется с тем, что он проиграл свой «тайм» в битве за землю. Герои Прасада, за небольшим исключением, не осмеливаются на масштабные действия на уровне общества, общины, района или города, они берутся за те дела (*karma*), что входят в их личную зону ответственности.

* * *

Тема межрелигиозных отношений и стратегии взаимодействия религиозных общин между собой стала одной из ведущих в общественной жизни Северной Индии в XIX — начале XX вв. Публицистика и литература в целом уделяли наибольшее внимание взаимоотношениям между индусами и другими традиционными индийскими общинами (сикхи, джайны и др.) и мусульманами, тогда как взаимоотношения с христианской общиной долгое время не воспринимались как острая тема,

требующая активного внимания. Если некоторые региональные газеты на хинди, вдохновленные идеями лидеров общества Арья-самадж, в 1880–1890-х годах нередко уделяли внимание теме массового перехода в христианство, то литература и публицистика на хинди обратились к этой проблеме позже — в 1910–1920-х годах, скорее всего, в том числе, и под влиянием М. К. Ганди, который в своих речах и многочисленных публикациях на хинди, гуджарати и английском отводил все больше места личным соображениям по поводу христианской доктрины. Появление в 1920-е годы двух принципиально важных романов на хинди — «Арена» Премчанда (1925) и «Труп» Джайшанкара Прасада (1929), — в которых выведены персонажи-христиане, непосредственно связано с тем, что на это десятилетие приходится усиление национально-освободительной борьбы, рост патриотических настроений, а политические лидеры старались привлечь на свою сторону самые разные пласты населения, особенно низкокастовые и экономически отсталые группы. Таким образом, деятельность христианских миссионерских организаций в Индии в 1920-е годы в глазах патриотически настроенной общественности выглядела не только как распространение еще одной религии, но и как реакционная политика на благо колониальных властей, противоречащая целям национального освобождения. Общественное мнение в хиндиязычном регионе в целом видело в христианстве нерациональное начало, считало индийцев-христиан приспособленцами и пособниками англичан и обвиняло их в попытках завлечь население в свою религию, используя различные нечестные методы.

Как показал разбор сюжетных линий, анализ высказываний и действий персонажей-христиан, им поручена важная идеологическая роль, связанная с опровержением христианских ценностей и утверждением ценностей (нео-)индусских. Так, многие персонажи получали яркие негативные характеристики, ассоциировавшиеся в первую очередь с колониальными властями: Севак и Батхам показаны своекорыстными, хитрыми, расчетливыми; Индия и индийцы интересуют их как объект получения выгоды и услуг, они двуличны, непостоянны, с ними невозможно договориться. Женщины-христианки — София и Латика — выведены как жертвы обстоятельств: христианство глубоко противно их натуре, и через сомнения в христианской доктрине и осмысление дурного поведения своих близких они меняют свои убеждения и «возвращаются» (полностью или мысленно) в лоно индуизма.

Споры с христианством у обоих писателей строятся вокруг понятий «грех» (*pāp*), и «искупление» (*prāyaścit*), которые активно использовались христианскими миссионерами в Индии для пропаганды религии. Как утверждает Ганди, а вслед за ним и оба обсуждаемых в этой статье писателя, вера в жертву Христа, искупившего грехи человечества, — это способ переложить ответственность за свои поступки на Бога[243]. В качестве идеологической альтернативы христианству выдвигается доктрина *карма-йоги*, созданная Свами Вивеканандой и развитая в 1920–1930 годах М. К. Ганди в его комментариях к «Бхагавад-гите». «Кармавад» предполагает активное, ответственное отношение к повседневным поступкам со стороны каждого члена общества, устанавливает идеалы служения ближнему и пропагандирует возвращение к традиционным — и, как часто подчеркивалось, рациональным и прогрессивным — ценностям индуизма.

[243] Высказывали ли индийские христиане-современники Ганди свое мнение по поводу трактовки им христианского учения и образа Христа — тема, очевидно, требующая специальных изысканий.

doi:10.48647/n0366-1442-8702-y

Никольская К. Д.

Глава 7.
ДАТСКАЯ КОРОЛЕВСКАЯ МИССИЯ В ИНДИИ: О КОНФЛИКТЕ ЛЮТЕРАНСКИХ МИССИОНЕРОВ И ГУБЕРНАТОРА ТРАНКЕБАРА ЙОХАНА СИГИЗМУНДА ХАССИУСА

Бессильному не смейся
И слабого обидеть не моги!
Мстят сильно иногда бессильные враги:
Так слишком на свою ты силу не надейся!
И. А. Крылов

Датская Ост-Индская компания была создана в начале XVII в. Город Транкебар (крепость Дансборг) на восточном — Коромандельском побережье Индостана стал опорным пунктом датчан в Южной Азии. Через столетие там же появились первые лютеранские миссионеры: в Транкебаре отныне действовала Датская королевская миссия, финансировавшаяся королем Фредериком IV (пр. 1699–1730). Она состояла главным образом из немцев, выпускников университета саксонского города Галле. Галльские миссионеры проповедовали среди местного населения, изучали языки региона[244], занимались переводами христианской литературы с последующей ее публикацией в созданной ими же типографии, а также обучали неофитов из числа местных детей[245]. Одним из первых миссионеров в Транкебаре стал пастор Бартоломеус Цигенбальг (1682–1719). Имя его хорошо известно индологам: он по праву считается и пионером в изучении тамильского языка и первым исследователем религии и культуры Южной Индии.

Забытые старые письма: взгляд на конфликт изнутри

Существует обширная литература о короткой, но яркой биографии пастора. Проблемы, которым эта литература посвящена, как правило, связаны либо с миссионерской работой Цигенбальга, либо с его вкладом в становление европейского востоковедения. Чем больше лет проходит с той эпохи, тем меньше сохраняются в работах о пасторе черты живого человека. Однако существуют многочисленные материалы, связанные с его деятельностью, — прежде всего, письма, — которые все еще позволяют оживить образ этого первопроходца. Эти письма вместе с присылаемыми из Транкебара отчетами миссионеров регулярно публиковались Галльским университетом в издании *Der Königlich dänischen Missionarien aus Ost-Indien*

[244] Подробнее см.: *Никольская К. Д.* Миссионеры Транкебара и языки индийского Юга // Вестник МГУ. Серия 13. Востоковедение. 2021, № 1. С. 18-32.
[245] Подробнее см.: *Никольская К. Д.* Дети Транкебара // Восточный курьер. 2020, № 3-4. С. 206-216.

eingesandter ausführlichen Berichten[246]. Значительная их часть с начала XVIII в. ни разу не переиздавалась даже в самой Германии. Лишь немногое из эпистолярного наследия Цигенбальга было опубликовано в середине прошлого столетия Арно Леманном[247]. Переписка пастора почти не привлекалась для исследований отечественными историками; настоящая статья вводит в научный оборот документ 1709 г., авторский перевод которого представлен ниже.

Между тем именно знакомство с письмами пастора позволяет не только яснее понять, в каких условия работали европейские миссионеры на индийском Юге, но и получить представление об их взаимоотношениях, как с местными жителями, так и с прочими европейскими переселенцами — друзьями и недругами. Последние, несмотря на известное благочестие Цигенбальга, у него, в самом деле, были. Одним из самых ярких врагов пастора практически все годы его жизни в Индии оставался Йохан Сигизмунд Хассиус, комендант Транкебара. Образ этого человека и детали их взаимоотношений красной нитью проступают в письмах Цигенбальга. Кажется, в литературе о Транкебарской миссии имя его появляется не слишком часто. Упоминания о коменданте сводятся в основном к сухой констатации того факта, что именно из-за конфликтов с ним Цигенбальг вынужден был провести четыре месяца в местной тюрьме. И даже в книге немецкого исследователя Арно Лемана об истории первой евангельской церкви Индии, значительная часть которой посвящена деятельности Цигенбальга, имя Хассиуса упомянуто лишь единожды[248], хотя о самом конфликте между миссионерами и местной администрацией в общих чертах рассказывается.

В первые годы жизни Цигенбальга и его соратника и друга Генриха Плутшау[249] в Транкебаре имя коменданта Хассиуса появляется в их письмах не слишком часто. Пастор дает о нем лишь самые общие сведения: он родом из Норвегии, хотя родители его немцы, долго жил в Дрездене, учился в Виттенберге[250]. Кроме того, сообщается, что именно Хассиус передал безвозмездно миссионерам 20 тысяч кирпичей для строительства церкви[251]. Сюжеты, связанные с комендантом, имеют по преимуществу нейтральную окраску. Проследить момент, в который происходит поворот к открытой конфронтации, по письмам кажется достаточно сложно. Однако факт остается фактом: к 1709 г. ситуация меняется. Именно тогда Бартоломеус Цигенбальг по инициативе Хассиуса на четыре месяца оказывается заключенным в местную тюрьму. Из приведенного ниже письма создается ощущение, что конфликт происходит буквально на ровном месте: вокруг того, в какой вере будет крещен младенец, рожденный от связи некоего европейца

[246] Die Franckeschen Stiftungen zu Halle/Saale Digitale Bibliothek: http://192.124.243.55/digbib/hb.htm (дата обращения: 20.02.2021).

[247] *Ziegenbalg B*. Alte Briefe aus Indien. Unveröffentliche Briefe von Bartholomäus Ziegenbalg 1706–1719. Berlin, 1955.

[248] *Lehman A*. Es begann in Tranquebar. Die Geschichte der ersten evangelistischen Kirche in Indien. Berlin, 1955. S. 80.

[249] Генрих Плутшау родился в Везенбурге (Мекленбург) в 1677 г. Учился в Галле, принял сан в Копенгагене в 1705 г., откуда и отправился 29 ноября 1705 г. вместе с Бартоломеусом Цигенбальгом Индию. В Транкебаре находился с июля 1706 до сентября 1711 гг. В 1711 г. вернулся в Европу. Был пастором Бейенфлиета в Гольштейне, где и скончался 4 января 1752 г. (Annotated Bibliography for Tamil Studies conducted by Germans in Tamilnadu during 18th and 19th Centuries: A Virtual Digital Archives Project. Compiled by Prof. C. S. Mohanavelu. New Delhi, 2010. P. 27).

[250] *Ziegenbalg B*. Op.cit. S. 116.

[251] *Ziegenbalg B*. Op.cit. S. 117.

и местной женщины. По непонятной причине подданный датской короны Йохан Сигизмунд Хассиус принимает сторону не лютеран, а католиков, и в результате Цигенбальг отправляется по его приказу в тюрьму, как нарушитель общественного спокойствия. Несмотря на обстоятельный рассказ пастора о разразившемся скандале, вопросов остается больше, чем ответов. Чем вызвана неприкрытая ненависть местного коменданта к безобидным на первый взгляд служителям церкви? И почему Хассиус предпочитает в этом конфликте встать на сторону католиков, очевидных конкурентов его соотечественников в регионе? Наконец, следует понимать, что письма пастора из Транкебара отражают взгляд на ситуацию лишь со стороны миссионеров, «обиженной стороны», и потому считать их беспристрастным и объективным источником информации кажется не вполне правильным.

«Моя персона для вас как бельмо на глазу»[252]

Стоит отметить, что в письмах Цигенбальга гораздо больше сведений о коменданте мы обнаруживаем уже после злополучного 1709 года, когда пастор освободился из заключения (в тюрьме он находился с 27 ноября 1708 по 26 марта 1709 гг.). После выхода на свободу и Цигенбальг, и его коллеги постоянно пытались донести до своих европейских патронов: комендант открыто препятствует деятельности миссии, и уже два года постоянно возникает множество спорных моментов во взаимоотношениях Хассиуса и его сторонников, представителей европейской администрации, с одной стороны, и лютеранских священников — с другой[253].

Нельзя сказать, что объяснения сути этих конфликтов в письмах из Транкебара кажутся внятными. Причина тому совершенно очевидна. В том же письме Цигенбальг замечает: «Мы верили его словам и обещали писать о нем в Копенгаген только хорошее»[254]. Это может свидетельствовать лишь об одном: все письма в Европу контролировались Хассиусом. В том же послании это предположение подтверждается: Цигенбальг замечает, что во власти коменданта и вскрывать письма миссионеров, и препятствовать их отправлению[255]. Очень показательно и то, что для отправки цитируемого послания миссионерам пришлось наведаться «в гости» к губернатору Нагапатнама[256], который и обещал организовать пересылку сообщений в Европу[257]. Примечательно, что сам Хассиус при этом регулярно отправлял в Данию письма, в которых писал «чрезвычайно неправильные и лживые вещи о нас и нашей общине» (*von uns und unserer Gemeinde sehr falsche und lügenhaftige Sachen*)[258]. Постоянный и основной аргу-

[252] Русский эквивалент немецкого *Meine Persone ist ihnen ein rechter Dorn im Auge* — букв. «шип в глазу». Фраза из письма Бартоломеуса Цигенбальга (*Ziegenbalg B.* Alte Briefe aus Indien. Unveröffentliche Briefe von Bartholomäus Ziegenbalg 1706–1719. Berlin, 1955. S. 104).

[253] *Ziegenbalg B*. Op.cit. S. 102.

[254] Ibid.

[255] *Ziegenbalg B*. Op.cit. S. 103.

[256] Город в Тамилнаду, расположенный в 350 км от Мадраса (совр. Ченнаи).

[257] *Ziegenbalg B*. Op.cit. S. 104.

[258] *Ziegenbalg B*. Op.cit. S. 103.

мент коменданта был таков: «деятельность миссии наносит ущерб компании»[259]. Все это означает, что общие представления об обстановке в Транкебаре и о деятельности миссионеров формировались главным образом на основе сообщений коменданта. В конечном итоге сложилась ситуация, в которой оклеветанные служители миссии не имели никакой возможности оправдаться перед датской короной.

Известно, что Генрих Плутшау, который вместе с Цигенбальгом первым ступил на земли Транкебара, в конце концов, покинул миссию и вернулся в Европу. Однако обстоятельства этого отъезда мало обсуждаются в литературе. Между тем, именно жесткая цензура писем вынуждает Цигенбальга и его коллег измыслить иной способ донести до датского короля информацию о бесчинствах, творимых Хассиусом. В том же 1709 г. миссионеры принимают решение: либо сам Цигенбальг, либо Плутшау должны как можно скорее отправиться в Европу, чтобы лично, без посредников сообщить, что происходит в Транкебаре. Одна проблема: отплытие из Индии было совершенно невозможно без согласия властей! А власть Транкебара — это, разумеется, все тот же комендант. Естественно, Хассиус своего согласия на такое путешествие давать не собирался и, более того, узнав о планах миссионеров, немедленно «пришел в совершеннейшую ярость»[260]. Прежде всего потому, что, разумеется, вовсе не желал, чтобы история с тюремным заключением Цигенбальга во всех деталях стала известна в Европе[261]. Примечательно, что хитроумный план удалось осуществить только по прошествии двух лет. Лишь в октябре 1711 г. в своем письме к профессорам факультета теологии Галльского университета Бартоломеус Цигенбальг сообщает, что Генрих Плуштау отплыл 15 сентября на английском судне из Мадраса «без ведома наших врагов в Транкебаре»[262]. В сущности, это был, скорее, побег.

Впрочем, ни письма миссионеров, отправляемые в обход зоркого ока коменданта, ни личные свидетельства Плутшау не имели эффекта. По крайней мере, они не могли разрушить ту картину, которую создал Хассиус своими кляузами[263].

Еще одним интересным следствием конфликта была история вступления в брак некоторых из служителей миссии. В середине 1709 г. первый раз поднимается вопрос о возможном появлении в общине женщин и гипотетической женитьбе пасторов[264]. Из четырех миссионеров, находившихся в это время в Транкебаре, жениться согласились трое — Бартоломеус Цигенбальг, Иоганн Эрнст Грюндлер[265] и Генрих Плутшау. В конечном итоге, в брак из них вступили лишь Грюндлер и Цигенбальг. Грюндлер сумел найти себе супругу в самом Транкебаре, женившись на сорокалетней вдове вице-коменданта, Утилии Элиза-

---

[259] *Ziegenbalg B*. Op.cit. S. 141.
[260] Ibid.
[261] *Ziegenbalg B*. Op.cit. S. 102.
[262] *Ziegenbalg B*. Op.cit. S. 181.
[263] *Ziegenbalg B*. Op.cit. S. 385.
[264] *Tamcke M*. Koexistenz und Konfrontation. Beiträge zur jüngerer Geschichte und Gegenwartslage der orientalischen Christen. Münster, Hamburg, London, 2003. S. 428.
[265] Иоганн Эрнст Грюндлер (1677–1720), друг и коллега Б. Цигенбальга. Одной из сторон деятельности Грюндлера было изучение (по тамильской литературе и личным наблюдениям) индийской медицины. Созданный им манускрипт «Medicus Malabaricus» так никогда и не был опубликован и в рукописном виде хранится архиве Франке в Галле (*Dharmapal-Frick G*. Indien im Spiegel deutscher Quellen der Frűhen Neuzeit (1500–1750). Tűbingen, 1994. S. 106, 151-152).

бет (1675–1720), урожденной Ран[266]. Цигенбальг привез молодую жену — свою бывшую ученицу, Марию Доротею, урожденную Зальцман, — из двухгодичного путешествия в Европу. Однако, интересно, что предыстория вступления в брак служителей миссии также оказывается одной из деталей конфликта с Хассиусом. Идея женитьбы, как это ни странно, впервые была озвучена именно комендантом. В одном из писем (видимо, отправленном за спиной местных властей) Цигенбальг в очередной раз рассказывает о своем пребывании в тюрьме. В том числе, повествует о визите, который ему нанесли супруги Хассиус. Пришедший к пастору комендант выдвинул условие: Цигенбальг и Плутшау должны жениться на двух юных норвежках из достойных семей. «Причина, по которой он этого требует, совершенно очевидна», — пишет пастор[267]. С этим предложением Хассиус обращался к миссионерам затем не раз и не два, ибо, как считает Цигенбальг, хотел таким образом «затянуть петлю у нас на шее»[268]. Вполне вероятно, что, не желая иметь у себя в доме норвежских соглядатаев «из достойных семей», миссионеры и затеяли историю с поиском кандидатур для вступления в брак среди немецких девиц.

Если судить по письмам Цигенбальга, полномочия Хассиуса в Транкебаре были поистине неограниченны. Так, скажем, комендант считал себя в праве накладывать временный арест на денежные средства, присылаемые миссионерам[269], а то и вовсе отказать работникам миссии в доступе к ним[270]. Кстати говоря, он же обвинял их в том, что они не должным образом распоряжаются деньгами (последнее обвинение было тем более болезненным, что к нему присоединился один из миссионеров, Бёвинг, принявший в конфликте сторону коменданта)[271]. Несложно догадаться, какое применение Хассиус находил арестованным средствам… Помимо этого, он лично распоряжался всей землей Транкебара и мог отказать в просьбе о сооружении на этой земле каких-либо дополнительных построек, необходимых разрастающейся миссии[272]. Он в принципе чинил всяческие препятствия во всех их делах[273], как постоянно повторяет Цигенбальг, исключительно из злобы и зависти (*aus Haß und Neid*). Образ деспотичного правителя, возникающий на основании этих свидетельств, кажется весьма характерным и значимым уже не только и не столько для истории распространения христианства на Востоке, сколько для понимания природы раннего колониализма в целом.

Неясность, которая возникает на фоне затянувшегося конфликта между лютеранскими священниками и комендантом Транкебара, — открытое предпочтение, которое последний оказывал местным католикам. Можно заметить, что в письмах Цигенбальга неоднократно упоминается некий католический епископ (*der romanische Bischof*), с которым регулярно общается Хассиус и которого, очевидно, привечает как почетного гостя: пастор пишет, что его приезд и отъезд

[266] *Tamcke M.* Op.cit. S. 434.
[267] *Ziegenbalg B*. Op.cit. S. 125.
[268] В оригинале *das Seil auf die Hörne ziehen* — букв. «затянуть веревку на рогах» (Ibid.).
[269] *Ziegenbalg B*. Op.cit. S. 164.
[270] *Ziegenbalg B*. Op.cit. S. 181.
[271] *Ziegenbalg B*. Op.cit. S. 185.
[272] *Ziegenbalg B*. Op.cit. S. 299, 320.
[273] *Ziegenbalg B*. Op.cit. S. 359.

сопровождались пушечными залпами[274]. Этот епископ, если верить Цигенбальгу, много времени проводил в Транкебаре и вполне позволял себе уничижительно высказываться о лютеранской вере[275] (справедливости ради, стоит заметить, что и лютеране Транкебара не были чрезмерно корректны в своих характеристиках католического учения). Предположительно речь идет о Жоаме Фернадесе де Геваре (Joam Fernandez de Guevara). По мнению индийского исследователя Дэниэла Джеяраджа, последний являлся не только личным другом коменданта, но и его торговым партнером[276]. Если это, в самом деле, так, то понять причину видимого предпочтения, которое Хассиус оказывал католикам, кажется несложным. Разумеется, с его личными религиозными убеждениями это имело слабую связь. Впрочем, сам Цигенбальг в своих письмах высказывался в адрес епископа более чем осторожно и никаких иных претензий, кроме как религиозных, к нему не предъявлял.

Стоит обратить внимание на одну немаловажную деталь — список датских комендантов Транкебара[277]. За редким исключением мало кто из них (а в списке свыше четырех десятков имен!) проводил в должности более пары-тройки лет. «Приятным исключением» из этого правила оказывается как раз Йохан Сигизмунд Хассиус, чье губернаторство длилось 12 лет — с 1 июля 1704 по 20 октября 1716 гг. Очевидно, что за долгие годы своего «правления» этот удачливый коммерсант и, в сущности, местный царек сумел обеспечить себе и надежный тыл, и внушительный капитал.

Общая последовательность событий, следующих за возвращением Бартоломеуса Цигенбальга из Европы, не оставляет сомнений в том, какую главную цель преследовал пастор, покидая Транкебар на два года. Из этой поездки он вернулся в конце лета 1716 г. По возвращении Цигенбальг незамедлительно вручил коменданту и членам секретариата рескрипт, в котором вся вина за происходящее в Транкебаре возлагалась исключительно на них. Прочитавший документ Хассиус утратил всякие остатки дружелюбия. Миссионеры же, как настоятельно подчеркивает Бартоломеус Цигенбальг, оставались с ним крайне приветливыми и даже во время прощальной проповеди смиренно пожелали коменданту благополучного путешествия. В октябре Хассиус с семьей, забрав с собой половину накопленных денег, навсегда покинул Индию. С его преемником, Христеном Брун-Лундегаардом (в должности с 20 октября 1716 по 21 января 1720 гг.)[278], служители Датской королевской миссии планировали строить отношения «в обстановке дружбы и взаимопонимания»[279].

---

[274] *Ziegenbalg B*. Op.cit. S. 183.
[275] Ibid.
[276] *Jeyaraj D*. Bartholomäus Ziegenbalg, the Father of Modern Protestant Mission: An Indian Assessment. New Delhi, 2006. P. 139.
[277] http://www.foreningen-trankebar.dk/45933983 (дата обращения: 12.01.2021).
[278] http://www.foreningen-trankebar.dk/45933983 (дата обращения: 12.01.2021).
[279] *Ziegenbalg B*. Op.cit. S. 458.

* * *

М.Ланге (?)[280]

В Ост-Индии на Коромандельском
побережье в Транкебаре
1709 года 15 августа.

Милость, сила, благословение, свет, спасение и жизнь
от нашего Immanuel[281] Иисуса Христа!

Сердечно возлюбленный Господом друг и брат[282]

С превеликим нетерпением уж три года как ждал я посланий из Европы, и вот, наконец, 22 июля сего года исполнено было мое желание с прибытием европейских кораблей, что доставили и от Вас, и от прочих добрых друзей всяческие письма, из коих с превеликой радостью узнал я, что там, в Европе, тысячи благочестивых душ охвачены любовью к труду нашему и Господа среди язычников, и что оные не только своей непрестанной молитвой, но и деяниями как могут, пытаются нам содействовать.

Я могу честно свидетельствовать, что за всю свою жизнь не имел большей радости, чем ныне, когда у меня с Богом установились столь добрые отношения. Славлю я любовь и сострадание Господа, что поддерживает меня в моих печалях, и было мне дано новое знаменье, что прекрасно завершит Он свой труд средь язычников, невзирая на то, что Сатана со своими приспешниками все еще бесчинствует и пытается всеми силами воспрепятствовать этому.

Когда я думаю о том, столько тысяч душ там, в Европе коленопреклоненно молят о святых деяниях Господа, я радуюсь от всего сердца свету евангельского учения, что снизошел на язычников. И в то же время думаю, что они[283] могли бы посодействовать сему святому делу лишь малым усилием, да и должны были содействовать в соответствии с волей нашего возлюбленного Короля Дании[284]. Однако же по сию пору всеми правдами и неправдами мешают они нам и поступают со мною и моими коллегами не по-христиански. Сердце мое омывается слезами и дивится доброте Господа, который не допустит, чтобы по воле наших врагов столь благое дело каким-либо образом было бы расстроено.

Будь то лишь человеческим промыслом, не достало бы сил вынести столь долгое и столь жестокое преследование, ибо были изысканы все средства, что должны

[280] Знак вопроса стоит в издании писем. «М.», очевидно, означает «магистр». Среди писем Цигельбальга обнаруживается несколько посланий, адресованных человеку с фамилией Ланге. В списках преподавателей Галльского университета в интересующий нас период Ланге двое: Иоахим Ланге (Joachim Lange, 1670–1744) и Йоханн Иоахим Ланге (Johann Joachim Lange, 1698–1765). Даты жизни обоих ясно демонстрируют, что в письме упомянут Иоахим Ланге, который с 1696 г., действительно, имел статус магистра (Liste von Universitätsprofessoren: https://www.catalogus-professorum-halensis.de (дата обращения 26.04.2020)).

[281] Immanuel — др.евр., букв . «Господь с нами!». Многие письма в эту эпоху начинаются с этого восклицания.

[282] В оригинале текста конструкция выглядит так: «In demselben herzlich gochgeliebter Freund und Bruder» Она, очевидно, предполагает отсылку к тому, что было сказано ранее, т.е. к восклицанию «Immanuel Christo Jesu!» («Господь с нами!»). В письмах пастора часто употребляются подобные обороты. Например, «in Christo Jesu hochgeliebter Vater» (Alte Briefe …, S. 222).

[283] Речь идет о коменданте крепости и его окружении.

[284] Фредерик IV — с 1699 г. король Дании и Норвегии, из династии Ольденбургов.

были погубить [нас]. В конце концов, 19 ноября 1709 года господин комендант безо всякой на то вины, а токмо из ненависти и зависти, меня словно убийцу приказал схватить. Он столь неслыханным образом тиранил нас и нашу общину, что и христиане, и язычники были премного изумлены. Господь знает, что я от всего сердца любил этого человека и всегда стремился жить с ним в дружбе, и всегда доверял ему, до тех пор, пока мы от него не требовали никакой посильной помощи в нашем деле. Но когда и устно, и письменно к нему пытались обращаться со всяческими просьбами, чтобы он нам, как представитель власти, оказал поддержку в деле Господа и нашего всемилостивейшего Короля, то сперва дал он нам множество обещаний и попытался нас всевозможными способами отвлечь от серьезности и усердия в нашем деле. Когда же мы, не убоявшись, стойко держались пред ним, желая, чтобы выполнил он свои обещания и протянул нам руку помощи, то не ведаю я, по чьей вине или побуждению, он настроился совершенно против нас и нашего дела, каковое не погнушался объявить устно и письменно дьявольским промыслом и возмутительным богохульством. Из-за того год назад мы наконец вынуждены были против сей клеветы написать апологию и переслать ее нашему всемилостивейшему Королю с нижайшей просьбой, защитить нас и нашу общину от подобных врагов.

Когда же корабль [с письмом] отсюда уплыл, господин комендант попытался вместе с секретариатом выместить на нас свой гнев и затеял с нами неслыханную процедуру. Однажды в связи с неким делом, что произошло в нашем ведомстве и было вполне справедливо, он поднял страшный шум и без всякого дознания затеял большую кутерьму, чтобы совершенно опорочить нас и нашу евангельскую религию, а Папу в его власти превознести. Итак, был один белый христианин, который зачал ребенка с некоей язычницей вне брака. Он признал свой грех и, не желая допустить, чтобы ребенок тот был отдан язычникам или католикам, выразил желание, чтобы он был крещен и воспитан в нашей Иерусалимской церкви. Однако католический патер повелел привести ребенка к нему и окрестил ребенка против воли его отца в своей вере. И тогда отец взял ребенка и доставил к моему коллеге с просьбой воспитать его не в католичестве, а в лютеранском вероисповедании, пообещав ежемесячно выплачивать определенную сумму. Но когда коллега мой выразил согласие и взял дитя, то мать-язычница от католиков … (?)[285], что она должна пойти к господину коменданту, пасть ему в ноги и разыграть ярость.

Увидав это, господин комендант приказал созвать секретариат и без предварительного расследования под грохот барабана огласить приказ, чтобы все, кто носят шпаги, явились в крепость. Люди же, как то отец ребенка, его товарищ, наш школьный наставник и другие, были взяты под стражу и должны были претерпеть наказание шпицрутенами. Все солдаты стояли наизготовку, держа шпицрутены в руках, но, понимая всю несправедливость, вряд ли были в состоянии бить. Посмотреть этот спектакль собрался почти весь город.

Наконец позволили забрать моего коллегу, которого сперва собрались допросить. Когда же он изложил дело в его истинном виде, стало понятно, что все было иначе. Однако им совершенно не было стыдно за то, что в гневе они поторопились, посему по-прежнему настаивали на том, что названные персоны должны претер-

[285] Так в издании.

петь наказание шпицрутенами. В конце концов было решено все дело рассмотреть заново.

Язычники, что были тому свидетелями, качали головами и говорили, что еще никогда не видали и не слыхали, чтобы из-за столь незначительного повода поднимался такой шум. Католики же радовались, что мы подверглись преследованиям, а их наделили властью. Из-за этих обстоятельств были разгневаны и напуганы те, которые прежде тешили себя надеждой, что, выступая против нас и мысленно, и на словах, они остаются в выигрыше, раз уж власть нас так преследует, хоть мы, священнослужители и благочестивые люди, к ним присланы от короля. Впрочем, против тех, кто по доброй воле переходил в нашу веру, они ничего не имели и т.д.

Перед столь нехристианским поведением мы не могли смолчать и должны были высказаться так, как требовала того наша совесть. Они же в своей злобе были столь бесцеремонны, что стали грозить нам цепями, путами и тюрьмой, но мы в своем правом деле смогли остаться спокойными и радостными, упрекая их в несправедливости и взывая к Господу и к нашему всемилостивейшему Королю. И хотя мы ясно продемонстрировали им последствия злодеяний, но сердца их ныне столь ожесточились, что, не думая ни о Боге, ни о нашем всемилостивейшем Короле, ни о евангельской вере, позволили они свершиться насилию.

Особливо стремились сорвать свою злобу на мне, посему вооруженные саблями и заряженными ружьями меня насильно из моего дома во время молитвы забрали и препроводили в крепость. Когда представ пред ними лично, я был допрошен, то не произнес ни единого слова, но воззвал к моему всемилостивейшему Королю, пред которым они могли обвинять, коли у них было бы что-нибудь против меня. После приказано было свести меня в темницу, а солдатам строго караулить день напролет. Моему же коллеге был отправлен указ, чтобы он не участвовал ни в воскресных проповедях в Сионской церкви, ни в богослужениях на дому под страхом сурового наказания. Европейцы все обязаны были заново поклясться, что не будут иметь с нами никакого дела. Община наша рассеялась, переводчик, который сослужил нам столь великую службу по части малабарского языка, также был схвачен и затем выдворен из города. Мои вещи, а также переведенные малабарские книги были опечатаны и помещены под круглосуточную охрану.

Тиранили нас в итоге так, что не только один лишь город Транкебар, но и многие иные города и веси замерли в изумлении. Было запятнано имя Господа, и наш всемилостивейший Король в своем святом деле был оклеветан, оклеветана была средь язычников и католиков евангельская вера, дело наше опозорено, обращение язычников приостановлено, община наша запугана, соседи европейцы рассержены, и повсеместно здесь среди язычников и магометан оказалось опорочено само имя Христово. Враги бушевали два месяца, но узрев кару Господню, стали изыскивать возможность вызволить меня из темницы. Я же был совершенно безучастен, покуда мне не были принесены перо, чернила и бумага, чтобы мог я объясниться против них. Собрался я и написал им правду еще яснее, чем делал это, будучи на свободе, полагая, что этими размышлениями трону их каменные сердца. Но еще целых два месяца продержали меня в темнице и вообще не желали обо мне ни знать, ни слышать.

Меж тем я проводил время с удовольствием и чем более претерпевал зла от людей и преследовался ими, тем более утешался Господом. За время заточения

я написал две книги, во-первых, богоугодное основание учения, а после — богоугодное основание христианства. Наконец, когда услышал я от своего коллеги, что они дошли до крайности в своей злобе, я достиг наивысшей любви и призвал в гости господина коменданта вместе с его дражайшей супругой. Оный появился в моей тюрьме и целых 7 часов вел со мной переговоры. И хотя наедине мы говорили искренне и неоднократно высказывались весьма жестко, в конце концов, подали друг другу руки, пообещав, что отныне будем жить как друзья и христиане ради дела Господа и нашего всемилостивейшего Короля.

Несколько дней спустя он снова позвал меня к себе в гости, где нами было решено, что я буду тогда выпущен из моего заточения, когда ему и всему секретариату подам письменное обращение, на что я согласился, но с условием, что само дело не будет закрыто вплоть до решения Его Королевского Величества.

26 марта 1709 года я вновь вышел из заключения и был встречен моею общиной со слезами. Дружеские же отношения [с комендантом] длились не долго, ибо лишь только мы всерьез взялись за наше дело, как услышали злые речи и угрозы и уже не были вполне уверены в своей безопасности. Наш Salarium[286] заключил, что в у нас доме нет ни гроша для поддержания нашей школы. Но некоторые солдаты из сочувствия к нам одолжили — кто 40 рейхсталеров, кто 12, кто 15, кто 20 и т.д. Между тем нам продолжали всячески препятствовать в нашем деле, и общину вынужденно покинули многие сотни, чьим душам и телам мы могли бы помочь, ежели бы имели защиту и поддержку от власти. И поскольку мы от начала нашего предприятия и до сего времени все еще не получили никакой помощи от господина коменданта и секретариата, да и понимали, что так ее и не получим, то решили пустить все на самотек, не желая больше ни в чем-либо с ним ни советоваться, ни просить о чем-либо, пусть наши сердца при этом и сжимались.

Когда же ныне корабль с нашей родины доставил из Дании всемилостивейший приказ от Его Королевского Величества господину коменданту, чтобы он содействовал нам в нашем предприятии, а также из всех обстоятельств стало ясно, что и все приближенные короля, и многие другие благочестивые души в Дании и Германии испытывают большое сочувствие к делу Господа, то сразу стал он к нам относиться по-другому и повел себя очень приветливо. Однако при этом и тогда в сердце своем нас он ненавидел, и я с трудом верю, что между нами может возникнуть подлинное доверие, разве только, если бы он и в самом деле обратился к Богу, или же мы удалились отсюда. Ибо было бы абсурдным, если бы свет, ради того чтобы подружиться и объединиться со мраком, сам захотел бы мраком стать. И было бы для нас очень подозрительно, если бы мы в деяниях мрака с ним стали согласны и тем самым погубили бы свою совесть.

Меж тем я далек от того, чтобы желать ему несчастья. Ибо если мне придется весь ход дела изложить Его Королевскому Величеству, то лишь так, как это было на самом деле, а не в качестве жалобы, с глубочайшей просьбой о вынесении милостивого решения. Так как в этом году нам пришлось судиться, община наша не смогла преумножиться. Но есть повод возблагодарить Господа за то, что [наша паства] в подобных горестях смогла сохранить себя в хорошем состоянии, хотя некоторые, а именно 7 человек из нее, рассеялись, впрочем, надеюсь, что они еще

[286] От лат. *salarium* — оклад, жалование. Т.е. в данном случае речь идет о служащем, состоящем на жаловании у миссионеров.

вернутся. Между тем за это время 10 человек новичков вступило в нашу общину, некоторые из них были наставлены в христианстве и вскорости будут крещены. Среди прочего теперь у язычников есть новое побуждение, ибо они видят, что, чем яростнее этому делу противодействуют, тем более его поддерживает наш Всемилостивейший Король.

Также Ее Королевское Величество правящая Королева[287] написала нам благосклонное письмо, в коем засвидетельствовала свою радость милости Господа среди язычников и заверила в собственной неизменной милости. Также поступила и принцесса София Хедевига[288], которая собственноручно написала мне памятное пожелание и вместе с тем переслала 100 рейхсталеров для посвященной Вам книги о школе Истиной Мудрости, с уверениями, что ей приятно сделать сей подарок, и она прилежно бы эту книгу читала, и что хотелось бы, чтобы она была напечатана.

Да будет славен Господь за его милость и да ниспошлет он нам победу Иисуса Христа во спасение и благо многих душ. Amen!

За сим вручаю я Вас и Ваше досточтимое семейство милости Божьей и остаюсь

Преданным моему в Иисусе горячо любимому другу

с молитвой и любовью

Бартоломеусом Цигенбальгом,

Слугой слова Господа среди язычников[289].

[287] Луиза Мексленбургская (1667–1721) — с 1699 г. супруга Фредерика IV.

[288] София Хедвига (1677–1735) — принцесса Дании и Норвегии, дочь короля Кристиана V.

[289] Перевод письма выполнен автором данной статьи по изданию: *Ziegenbalg B.* Alte Briefe aus Indien. Unveröffentliche Briefe von Bartholomäus Ziegenbalg 1706–1719. Berlin, 1955. S. 93-97.

ЮГО-ВОСТОЧНАЯ АЗИЯ

doi:10.48647/a0642-1849-8471-b

Кукушкина Е. С.

Глава 8.
КОНФЛИКТ ИСЛАМА И ХРИСТИАНСТВА В ИСТОРИИ НАТРЫ (ХУБЕРДИНЫ МАРИИ ХЕРТОГ) ГЛАЗАМИ МАЛАЙСКИХ ПОЭТОВ, ПРОЗАИКОВ И КИНЕМАТОГРАФИСТОВ МАЛАЙЗИИ И СИНГАПУРА (XX–XXI вв.)

Введение. «Дело Натры-Марии Хертог» в академическом и научно-популярном освещении

Массовые беспорядки, потрясшие Сингапур в декабре 1950 г., имели далеко идущие последствия для Британской Малайи и двух независимых государств, которые позднее возникли на ее территории. Волнения способствовали политизации масс населения колонии, падению престижа британских властей, росту влияния национальных партий и тем самым — движению в сторону независимости. Поскольку поводом для выступлений стала трагическая личная история девочки-подростка, эти события вызывали и вызывают острую эмоциональную реакцию. Подобная вспышка насилия «была первой и единственной, направленной против британцев и евразийцев в Сингапуре со стороны малайской мусульманской общины»[290]. Еще важнее, что фактически это были столкновения между мусульманами и христианами. Отклик на них обнаруживается как в академической, так и в научно-популярной литературе.

К научной категории принадлежат довольно многочисленные источники и исследования. Публикации, появившиеся до 2008 г. суммированы в диссертации С. М. Х. Альджунида[291], позднее вышедшей в виде монографии[292]. Затем появилось еще несколько работ[293].

Значительную известность получили издания, рассчитанные на широкую читательскую аудиторию, где основное внимание уделяется судьбе главной героини

[290] *Hussin Nordin*. Malay Press and Malay Politics: The Hertogh Riots in Singapore // Asia Europe Journal, № 3, 2005. P. 561-575.

[291] *Aljunied Syed Muhd Khairuddin*. The Aftermath of Maria Hertogh Riots in Colonial Singapore (1950–1953). A Thesis Submitted for the Degree of Doctor of Philosophy (PHD), Department of History, School of Oriental and African Studies (SOAS), University of London, 2008. P. 15-34.

[292] *Aljunied Syed Muhd Khairuddin*. Colonialism, Violence and Muslims in Southeast Asia. The Maria Hertogh Controversy and its Aftermath. London, Routledge, 2010.

[293] *Aljunied Syed Muhd Khairuddin*. British Discourses and Malay Identity in Colonial Singapore // Indonesia and the Malay World, 2009, 37-107. P. 1-21; *Aljunied Syed Muhd Khairuddin*. Rethinking Riots in Colonial Southeast Asia. The Case of Maria Hertogh Controversy in Singapore, 1950–1954 // Southeast Asia Research, Vol. 18, Iss. 1, 2010. P. 105-131; *Schrover Marlou*. Problematisation and Particularisation: The Bertha Hertogh Story // Tijdschrift voor Sociale en Economische Geschiedenis, 8, nr. 2, 2011. P. 3-31.

развернувшейся драмы. Непосредственным свидетелем и участником тех событий был Хаджа Майдин, чья книга была издана на английском и малайском языках[294]. Также в английской и малайской версии существует популярная книга Фатини Якуб[295]. Писательница многократно выступала с лекциями и презентациями, представленными в видеозаписях и публикациях в СМИ[296].

На тему декабрьских выступлений 1950 г. в Сингапуре и Малайзии были выпущены документальные фильмы[297], а на интернет-порталах продолжают появляться видеосюжеты[298] и статьи[299] разной степени объективности.

Конфликт вокруг Натры/Марии Хертог: предыстория

При некоторых расхождениях в деталях изложения, общая канва событий во всех версиях излагается следующим образом:

Волнения в Сингапуре начались после оглашения судебного вердикта по делу о родительских правах. Спор шел вокруг 13-летней девочки, которой при рождении было дано имя Хубердина Мария Хертог (Huberdina Maria Hertogh), тогда как для приемной малайской семьи она была Натрой (или Надрой) Маароф (Natrah/Nadra Ma'arof). В голландской семье ее сокращенно называли Бертой; в западной и англоязычной печати Британской Малайи, а затем в западных исследованиях — Марией. Тем не менее, для подавляющего большинства малайцев по сей день привычно называть ее мусульманским именем.

---

[294] *Maideen Haja.* Tragedi Nadra: Kontroversi Maria Hertogh. Petaling Jaya, IBS Buku, 1989; Maideen, Haja. The Nadra Tragedy: The Maria Hertogh Controversy. Subang Jaya, Pelanduk Publications, 1989.

[295] *Yaacob Fatini*. Natrah: Cinta, Rusuhan, Air Mata. Penerbit Universiti Teknologi MARA, 2010; *Yaacob Fatini*. Natrah: In the Name of Love. Kuala Lumpur-Johor Bahru, ITBM, 2011.

[296] Remembering Natrah, Part 1: https://www.youtube.com/watch?v=7VugQWwKsok (2009); Remembering Natrah, Part 2: https://www.youtube.com/watch?v=DABol-ORtOg (2009); Remembering Natrah, Part 3: https://www.youtube.com/watch?v=elBRSdrHBTQ (2009); Peristiwa Natrah Bangkitkan Orang Melayu: https://www.youtube.com/watch?v=7VugQWwKsok (2017); Imbasan 67 Tahun Natrah: Polemik Yang Diperdebatkan: https://www.youtube.com/watch?v=YWYi4Z1TBK4 (2017). Abdul Halim, Nurul Haziqah. The Natrah Riots United the Malays to Uphold Islam: https://www.ukm.my/news/archive/tahun-2014/june-2014/the-natrah-riots-united-the-malays-to-uphold-islam/ (2014).

[297] См.: Diary of Nation. Episode 37. Maria Hertogh Riots, 11 December 1950: https://www.youtube.com/watch?v=1AFynSxj6ZI (1988); Days of Rage: https://www.channelnewsasia.com/news/video-on-demand/days-of-rage/nadra-11769918 (2019).

[298] Maria Hertogh: https://www.youtube.com/watch?v=S-0KJu4_Fpw (2013); Sejarah Natrah dan Undang-Undang Keluarga Islam: https://www.youtube.com/watch?v=NawWrJPtRGM (2020); Apa Sebenarnya Yang Terjadi dalam Kes Natrah? https://www.youtube.com/watch?v=0RZor-oLW0w (2021).

[299] Peristiwa Rusuhan Natrah atau Tragedi Kemurtadan Natrah: https://fitrahislami.wordpress.com/2012/10/07/peristiwa-rusuhan-natrah-atau-tragedi-kemurtadan-natrah-1950/ (2012); Dangerous Times // The Straits Times, 15 July 2015: https://www.straitstimes.com/singapore/dangerous-times (2015); I Always Cry When I Think of Her // The Straits Times, 15 July 2015: https://www.straitstimes.com/singapore/i-always-cry-when-i-think-of-her (2015); Painful Lesson // The Straits Times, 15 July 2015: https://www.straitstimes.com/singapore/painful-lesson (2015); Lee, Joshua. Relive the Key Moments of the Maria Hertogh Riots as a Young Malay Man: https://mothership.sg/2016/09/relive-the-key-moments-of-the-maria-hertogh-riots-as-a-young-malay-man/ (2016); Aitchinson J. The Maria Hertogh Case: A Cautionary Episode from Colonial Singapore: https://storgy.com/2018/10/18/non-fiction-the-maria-hertogh-case-a-cautionary-episode-from-colonial-singapore-by-james-aitchison/ (2018); Putri, Adi. Rusuhan Natrah 1950: Air Mata Anak Belanda Yang Dirampas dari Keluarga Melayu: https://soscili.my/rusuhan-natrah-pada-tahun-1950-pengajaran-besar-buat-malaysia-dan-singapura/ (2020).

Девочка родилась в 1937 г. на Западной Яве в католической семье сержанта Королевских вооруженных сил Нидерландской Ост-Индии Адрианса Петруса Хертога и его супруги — наполовину яванки, наполовину шотландки Аделины. В 1942 г. Адрианус был интернирован оккупировавшими голландскую колонию японцами. Аделина осталась с пятью детьми на руках, а спустя два месяца родила шестого ребенка. Именно тогда пятилетняя Берта оказалась на попечении подруги своей индонезийской бабушки, малайки по имени Че Амина Мохамед (Che Aminah Mohamed).

Впоследствии в суде стороны выдвинули разные версии по поводу условий передачи девочки Амине. Аделина Хертог заявляла, что отпустила дочь к Амине только на несколько дней, тогда как последняя утверждала, что ребенка ей передали для удочерения. Согласно показаниям Аделины, вопреки договоренности, Амина не вернула девочку и исчезла, ничего не сообщая о себе. Однако Амина утверждала, что неоднократно виделась с Аделиной в годы оккупации, и та не возражала ни против удочерения Натры, ни против ее воспитания в исламе.

После окончания Второй мировой войны в Индонезии вспыхнула война за независимость. Амина с мужем и двумя приемными дочерями[300] уехала на родину — в Британскую Малайю, штат Тренгану на Восточном побережье Малаккского полуострова.

Натра была сильно привязана к приемной семье, в особенности, к Амине. В малайских традициях ее воспитывали ревностной мусульманкой, девочка говорила только по-малайски.

С окончанием японской оккупации Адрианус Хертог вернулся из лагеря. Хертоги подали прошение о розыске ребенка. В 1949 г. Натру случайно обнаружил британский чиновник, совершавший инспекцию школ Тренгану. Британская администрация была уведомлена властями Нидерландов о розыске пропавшей девочки, и Хертогам сообщили о ее местонахождении. Поскольку Амина отказывалась вернуть девочку, семья Хертог подала на нее в суд. Чиновник, нашедший Натру, рекомендовал Амине отправиться с девочкой в Сингапур на судебное разбирательство, чтобы решить вопрос официально.

Конфликт вокруг Натры-Марии Хертог: судебный процесс и трагическая развязка

Процесс продолжался с мая по декабрь 1950 г. и привлек большое внимание внутри страны и за рубежом. Первый вердикт суда был в пользу Хертогов. Затем Амина Мохамед подала апелляцию, и принятое решение было отменено. Натра вернулась к приемной матери, и та в стремлении обезопасить себя от дальнейшего судебного преследования срочно выдала 13-летнюю Натру замуж за 22-летнего учителя Мансура Адаби. Это был так называемый *kahwin gantung* — отсроченный

[300] С первым мужем Амина несколько лет провела в Японии, где удочерила местную девочку, назвав ее Камарией.

брак, который должен был стать фактическим лишь по достижении женой совершеннолетия, но с точки зрения шариата имевший юридическую силу[301].

Как в Британской Малайе, так и в Нидерландах судебный процесс пользовался повышенным вниманием прессы и общественности. За ходом разбирательства следили СМИ всего мира. Естественно, наиболее ангажированными на Западе были голландские газеты, в которых «провокационные газетные заметки с утверждениями, что на карту поставлены честь и престиж Голландии, публиковались… с целью распалить в населении страны яростно националистические чувства»[302]. Факт замужества Натры только подлил масла в огонь и вызвал волну возмущения: СМИ намекали на насильственный характер брака[303].

В противоположном лагере требование властей Нидерландов, чтобы Мансур Адаби отдал Натру на попечение консула страны, вызвало возмущение. Это требование было воспринято мусульманами как выпад против их веры в целом. Проблема на глазах стала «приобретать потенциально опасное религиозное звучание, которое со временем усилилось»[304], приведя к пагубному результату. Политические партии националистического толка почувствовали возможность использовать случай с Натрой и исламские лозунги для упрочения своих позиций и достижения собственных целей.

Хертоги вновь подали иск, и на этот раз суд передал им родительские права, предварительно объявив Натру не мусульманкой и аннулировав ее брак. Сама она на вопрос судьи ответила, что хочет остаться в Малайе с мужем и приемной матерью. Однако судья заявил, что в будущем она оценит более широкие возможности, которые ей даст переезд в Европу. Натру изолировали в католическом монастыре и спустя несколько дней отправили в Нидерланды.

Беспорядки вспыхнули 11 декабря после объявления решения суда. Бытует мнение, что они были спровоцированы не столько самим вердиктом, сколько публикациями в англоязычных и малайскоязычных СМИ Сингапура[305]. Те сочувствовали разным сторонам судебного противостояния, но в равной мере представляли ситуацию как конфликт между христианством и исламом. Провоцирующая роль газет была признана уже в 1951 г. созданной британскими властями комиссией по расследованию беспорядков (*Riots Inquiry Commission*). Среди причин трагедии, наряду с «религиозными страстями», принявшими «расовый» оборот, комиссия назвала «гласность пребывания Марии в монастыре»: допуск журналистов в монастырь был назван «достойным сожаления», а само решение поместить туда девочку — «трагически неблагоразумным»[306]. Это мнение разделяли британские газеты: «Пока неясно, каким образом Берта Хертог — согласно утверждениям,

---

[301] По словам самой Хубердины-Марии, она вышла замуж «не по-настоящему» и должна была дождаться 21 года, чтобы брак стал фактическим: Days of Rage: https://www.channelnewsasia.com/news/video-on-demand/days-of-rage/nadra-11769918 (23:50-24:00).

[302] *Louis Evelyn Teresa*. Religious Harmony in Singapore. A Thesis Presented in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy in Religious Studies at Massey University, 1998. P. 58.

[303] Op. cit., p. 61; Days of Rage: https://www.channelnewsasia.com/news/video-on-demand/days-of-rage/nadra-11769918 (24:30-24:50); *Schrover Marlou*. Problematisation and Particularisation: The Bertha Hertogh Story // Tijdschrift voor Sociale en Economische Geschiedenis, 8, nr. 2, 2011. P. 12.

[304] *Louis Evelyn Teresa.* Religious Harmony in Singapore. A Thesis Presented in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy in Religious Studies at Massey University, 1998. P. 61.

[305] Remembering Natrah. Part 1: https://www.youtube.com/watch?v=2JyNFVdug1U (1:35-3:15)

[306] Op. cit. (9:55-10:40).

мусульманка — оказалась на попечении христианского монастыря. Это был такой вызов исламу, от которого мудрое правительство должно было воздержаться»[307].

Подстрекательская роль периодических изданий подчеркивается практически по всех исследованиях, посвященных конфликту[308]. Газеты сделали очень много для того, чтобы этот конфликт принял более яркую религиозную окраску. Воспоминания об этом живут и в наши дни: в 2020 г. на выставке в Сингапуре под названием «Хороший журнализм, плохой журнализм» как образцы последнего были выставлены знаменитые публикации англоязычной газеты *Singapore Standard* с заголовком «Берта преклонила колени перед статуей Девы Марии» и малайской *Utusan Melayu* с фотографией Натры в подавленном состоянии в монастыре[309]. Сообщения, намекавшие на возможный переход девочки в христианство, вызывали у мусульманской общины гнев, а изображение ее страдающей — острое сочувствие.

При всей очевидности провоцирующей роли прессы, возмущение собственно судебным вердиктом тоже имело место и критиковалось мусульманами с религиозно-политических позиций. В глазах мусульманского населения вмешательство светского судебного органа в сферу юрисдикции закона шариата выглядело произволом[310]. Собрание имамов и богословов Сингапура пришло к выводу, что «решение судьи было прицельно направлено против исламского законодательства о браке»[311] и проистекало «из колониального предубеждения к исламу и мусульманам в целом»[312].

В результате накануне развязки судебного процесса малайская среда была готова к жестким действиям. В оформленном виде призыв к джихаду — священной войне с неверными — был брошен в массы президентом Мусульманской лиги Сингапура, главой Комитета действий за Натру (Nadra Action Committee), публицистом и политиком Каримом Гани во время его выступления в одной из мечетей города 9 декабря. Среди слушателей было немало полицейских-малайцев, которые

---

[307] Op. cit. (11:20-11:30).

[308] *Aljunied Syed Muhd Khairuddin*. The Aftermath of Maria Hertogh Riots in Colonial Singapore (1950–1953). A Thesis Submitted for the Degree of Doctor of Philosophy (PHD), Department of History, School of Oriental and African Studies (SOAS), University of London, 2008. P. 57-58; Louis Evelyn Teresa. Religious Harmony in Singapore. A Thesis Presented in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy in Religious Studies at Massey University, 1998. P. 61-66, 70-72; *Stockwell A. J.* Imperial Security and Moslem Militancy, with Special Reference to the Hertogh Riots in Singapore (December 1950) // Journal of Southeast Asia Studies, Vol. XVII, N2, September 1986. P. 328, 330.

Две публикации специально посвящены изучению роли СМИ как одного из важных факторов, вызвавших беспорядки: *Schrover Marlou*. Problematisation and Particularisation: The Bertha Hertogh Story // Tijdschrift voor Sociale en Economische Geschiedenis, 8, nr. 2, 2011. P. 3-31; *Hussin Nordin*. Malay Press and Malay Politics: The Hertogh Riots in Singapore // Asia Europe Journal, N3, 2005. P. 561-575.

[309] Singapore Gov't Opens Exhibition on Good Journalism, Bad Journalism. Coconuts Singapore, March 16, 2020: https://coconuts.co/singapore/news/singapore-govt-opens-exhibition-on-good-journalism-bad-journalism-national-library-board/

[310] Days of Rage: https://www.channelnewsasia.com/news/video-on-demand/days-of-rage/nadra-11769918 (28:10-29:50); Sejarah Natrah dan Undang-Undang Keluarga Islam: https://www.youtube.com/watch?v=NawWrJPtRGM (2020).

[311] *Hussin Nordin*. Malay Press and Malay Politics: The Hertogh Riots in Singapore // Malay Press and Malay Politics: The Hertogh Riots in Singapore // Asia Europe Journal, N3, 2005. P. 565-566.

[312] *Aljunied Syed Muhd Khairuddin*. Rethinking Riots in Colonial Southeast Asia. The Case of Maria Hertogh Controversy in Singapore, 1950–1954 // Southeast Asia Research, Vol. 18, Iss. 1, 2010. P. 110.

под влиянием его речи впоследствии практически бездействовали во время беспорядков, сочувствуя их участникам[313].

Волнения длились три дня: происходили нападения на европейцев и полукровок-евразийцев, которые в своей массе были христианами. Толпа останавливала автобусы и автомобили, вытаскивала своих жертв и избивала их. Горели здания и машины. Правительство стянуло в город подразделения армии и полиции, было объявлено чрезвычайное положение, введен комендантский час. 18 человек погибли, 173 были ранены[314]. По городу прошла волна арестов. Часть участников беспорядков была осуждена, пятеро приговорены к смертной казни, однако вмешательство влиятельных политических лидеров спасло их жизни.

Британские власти показали свою неспособность справиться с рядом принципиально важных проблем, породивших кризис. К их числу относят влияние радикальных антиколониальных идей, социально-политическую маргинализацию малайцев как беднейшей части сингапурского населения, сенсационную подачу прессой хроники судебного процесса и неэффективность полиции[315]. Однако едва ли не большую роль сыграло небрежение колониальной администрации к религиозным сантиментам местного населения. По словам одного из комментаторов, «дело Марии Хертог до сей поры доказывает, что невежество и высокомерие вместе дают смертельный коктейль»[316] — этими качествами своей политики колониальная администрация спровоцировала всплеск насилия, который нанес огромный ущерб межрелигиозным и межэтническим отношениям в Сингапуре и всей Британской Малайе. За близорукость британских властей заплатили жизнями обе стороны противостояния. Из 18 жертв беспорядков 9 были из числа христиан и полицейских, еще 9 были демонстрантами-мусульманами.

Художественные воплощения истории Натры в XX веке: семейная кинодрама

Болезненные события вокруг Натры-Марии и вызванных ими волнений не могли не стать частью общественной памяти малайцев и их национального нарратива[317]. По свидетельству Альджунеда, в «популярных медиа» современной Малайзии предпринимаются новые и новые попытки «воспроизвести критический момент в политической истории страны»[318]. Вероятно, под популярными медиа ис-

[313] Days of Rage: https://www.channelnewsasia.com/news/video-on-demand/days-of-rage/nadra-11769918 (37:10-37:35).

[314] Это наиболее часто приводимые цифры; несколько иные данные приводит М. Схровер: 19 убитых, 200 раненых. *Schrover Marlou*. Op. cit. P. 3.

[315] *Aljunied Syed Muhd Khairuddin*. The Aftermath of Maria Hertogh Riots in Colonial Singapore (1950–1953). A Thesis Submitted for the Degree of Doctor of Philosophy (PHD), Department of History, School of Oriental and African Studies (SOAS), University of London, 2008. P. 26.

[316] *Aitchinson J.* A Cautionary Episode from Colonial Singapore History: https://storgy.com/2018/10/18/non-fiction-the-maria-hertogh-case-a-cautionary-episode-from-colonial-singapore-by-james-aitchison/

[317] Days of Rage: https://www.channelnewsasia.com/news/video-on-demand/days-of-rage/nadra-11769918 (28:05-28:15).

[318] *Aljunied Syed Muhd Khairuddin*. The Aftermath of Maria Hertogh Riots in Colonial Singapore (1950-1953). A Thesis Submitted for the Degree of Doctor of Philosophy (PHD), Department of History, School of Oriental and African Studies (SOAS), University of London, 2008. P. 16.

следователь подразумевает блогосферу и периодику. Однако воплощения эпизода с Натрой не менее заметны и в художественной сфере.

Одной из важнейших функций литературы является сохранение исторической памяти народа[319]; то же можно сказать об искусстве. Художественное осмысление событий позволяет судить о том, в каком виде они передаются из поколения в поколение и как меняется их восприятие. С этой точки зрения созданные за 70 с лишним лет произведения на тему трагедии Натры-Марии представляют значительный интерес. У реакции малайцев на нее было несколько аспектов — гражданский (националистический), религиозный, социальный и чисто человеческий. Самая ранняя интерпретация сюжета Натры была сосредоточена исключительно на двух последних аспектах.

Речь идет о фильме «Любовь и привязанность» (*Kasih Sayang*)[320], снятом в 1957 г. известным индийским режиссером Пхани Маджумдаром (Phani Majumdar; 1911–1994), одно время работавшим в Сингапуре. Фильм не нес политико-религиозных и антиколониальных коннотаций. Из реальных проблем действительности в нем обозначены лишь последствия социального неравенства, но и эта тема не разрабатывается глубоко. Конфликт целиком перенесен в малайскую среду.

По сценарию приемной матерью девочки, родившейся в состоятельной семье, становится бездетная служанка. На ней с самого начала лежат все заботы о ребенке, поскольку родная мать слаба здоровьем. Во время оккупации семья разлучается, а когда вновь воссоединяется, родители решают отказать прислуге от места, чтобы ребенок любил только родную мать. В ужасе от расставания с приемной дочкой героиня увозит ее. Вскоре, однако, она понимает, что нарушила закон, и сама возвращает девочку родителям. Ее приговаривают к году тюрьмы.

Проходит 16 лет, героиня страдает в разлуке с приемной дочерью, которую тем временем холят родители. Однако девушка так и не может проникнуться к ним чувствами. Отец собирается прекратить некомфортные взаимоотношения в семье, выдав дочь замуж за сына богатых знакомых. Девушка же любит друга детства. Вместе они находят приемную мать девушки. Приемной матери удается не только устроить брак молодых людей, но и смягчить сердце отца девушки, который также благословляет этот союз.

Такое перенесение фокуса внимания в область личных отношений показательно. Фильм снимался еще до достижения Малайей независимости и, вероятно, его содержание определялось британской версией событий. Она не предусматривала изображения ситуации, в которой для малайцев «проблема Марии перестала быть простым спором о родительских правах, а превратилась в религиозный и национальный вопрос»[321]. Из сюжета было изъято главное, наиболее трудно разрешимое противоречие. Благодаря этому герои, исходно попавшие в положение, очень близкое тому, в котором были Натра и ее приемная мать, пришли к благополучному финалу, противоположному реальности. История Натры-Марии в жизни завершилась совсем не хэппи-эндом для ее участников. Сама она пожинала тяжелые

[319] *Мазур Л. Н.* Образ прошлого: формирование исторической памяти // Известия Уральского федерального университета. Серия 2, Гуманитарные науки, 2013, №3 (117). С. 243-256.

[320] Kasih Sayang (Love and Devotion, 1957) https://www.youtube.com/watch?v=AL2vMi_jW20

[321] *Louis Evelyn Teresa*. Religious Harmony in Singapore. A Thesis Presented in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy in Religious Studies at Massey University, 1998. P. 61-62.

последствия испытаний детства всю жизнь[322]. Сингапурские христиане понесли жертвы из-за слепоты властей и неистовства разъяренных мусульман. У мусульман же, как писала центральная малайская газета *Utusan Melayu*, осталось чувство «оскорбленности неуважением правительства к их религии и законам»[323].

На первый взгляд, изменение в фильме реального печального финала должно было смягчить это чувство для малайского зрителя. Однако в данном случае замалчивание центральной проблемы конфликта не слишком способствовало успеху ленты. В свое время она имела положительные отзывы в англоязычной прессе[324], однако большее признание получили другие фильмы Пхани Маджумдара на малайском языке[325].

Религиозные переживания в значительной мере определяли восприятие малайцами истории Натры. Для них было несомненно, что «в конечном итоге беспорядки вызвал религиозный фактор»[326]. Полное выхолащивание этого аспекта могло лишить фильм части притягательности в глазах зрителей-мусульман. Можно предположить, что в их понимании тема Натры требовала иных толкований. Со временем они появились, правда, целых 30 лет спустя.

Художественные воплощения истории Натры в XX веке: романтический национализм

Долгому отсутствию темы Натры в литературе и искусстве есть свое объяснение. Британские власти приложили много сил к тому, чтобы этот эпизод привлекал как можно меньше внимания. Была проведена целенаправленная работа со СМИ. Соответствующие призывы прозвучали вскоре после окончания беспорядков в законодательном собрании Сингапура. В частности, губернатор Сингапура призвал

[322] Семья так и не смогла найти подход к девочке. Сын Хубердины Марии вспоминал постоянные ссоры между матерью и бабушкой. В 19 лет вопреки желанию родных она вышла замуж, родив в браке 13 детей, 10 из которых выжили. Однако брак не был благополучным, и в зрелые годы ее привлекли к суду за составление заговора с целью убийства собственного мужа. Хубердину Марию оправдали, приняв к сведению психологическую травму юности. После этого она еще дважды неудачно выходила замуж. Ее мечтой было побывать в местах своего детства, что удалось ей лишь в 1998 г. Она застала в живых сводную сестру Камарию и посетила могилу Че Амины. В 2009 г. Хубердина Мария Хертог скончалась от лейкемии в возрасте 72 лет. См.: I Always Cry When I Think of Her // The Straits Times, 15 July, 2015: https://www.straitstimes.com/singapore/i-always-cry-when-i-think-of-her ; Remembering Natrah. Part 3: https://www.youtube.com/watch?v=elBRSdrHBTQ (2009). После этого трое ее детей предприняли путешествие в Малайзию с целью понять причину ее несчастливого состояния на протяжении всей жизни. Результатом стал документальный фильм Days of Rage: https://www.channelnewsasia.com/news/video-on-demand/days-of-rage/nadra-11769918

[323] *Aljunied Syed Muhd Khairuddin.* The Aftermath of Maria Hertogh Riots in Colonial Singapore (1950–1953). A Thesis Submitted for the Degree of Doctor of Philosophy (PHD), Department of History, School of Oriental and African Studies (SOAS), University of London, 2008. P. 82.

[324] Kasih Sayang / Love and Devotion (1957). Singapore Film Locations Archive: https://sgfilmlocations.com/2014/12/01/kaseh-sayang-love-and-devotion-1957/

[325] Прежде всего, это едва ли не самый популярный классический фильм Малайзии — снятая в 1956 г. историческая драма «Ханг Туах» (*Hang Tuah*), которая сразу получила приз Азиатского кинофестиваля «За лучшую музыкальную историю», а годом позже была номинирована на главный приз Берлинского кинофестиваля. Доныне большой известностью пользуется и социально-романтическая мелодрама «Сын мой Сазали» (*Anakku Sazali*; 1957), отмеченный призами Азиатского кинофестиваля 1957 г.

[326] *Hussin Nordin*. Malay Press and Malay Politics: The Hertogh Riots in Singapore // Malay Press and Malay Politics: The Hertogh Riots in Singapore // Asia Europe Journal, N3, 2005. P. 563.

прессу избегать публикаций, способных подогреть отрицательную реакцию мусульман, и попросил издания Малайи не освещать трудности адаптации Марии Хертог в Нидерландах[327].

Устранение этого исторического сюжета из медийного поля совпало с таким же длительным перерывом в научной публикационной активности на эту тему. По данным портала WorldCat.org появление работ о деле Натры прекратилось в 1952 г. и возобновилось лишь на пороге 1980-х годов[328]. Есть впечатление, что определенное затишье наблюдалось в тот период и в литературе. По крайней мере, сведения о произведениях на данную тему, созданных за это время, в компьютерных базах данных не обнаруживаются. Зато в 1988 г. такой текст появился и занял заметное место в творчестве одного из наиболее выдающихся литераторов Малайзии.

Национальный лауреат Абдул Самад Саид (р. 1935) начал писательскую карьеру в 1950-х годах. Самые тяжелые проблемы общества всегда в центре его внимания, но он умеет говорить о них как о глубоко личных вопросах. Именно так написана одна из его лучших поэм — «Баллада о потерянной карте» (*Ballada Hilang Peta*). Выступления за Натру — один из ее центральных темообразующих мотивов.

В предисловии к сборнику Самад рассказывает историю рождения «Баллады…»: для него это поэзия воспоминаний. И делает очень важное замечание: «Воспоминание — это еще и уголок, где человек сам себя лечит, ищет корни какой-то болезни, в особенности, душевной»[329]. Действительно, в поэме речь идет о бурных исторических событиях, связанных в народной памяти с болью. Это несчастья военной поры, борьба за достижение независимости, конфронтация с Индонезией в 1965 г., кровопролитные межэтнических столкновения в мае 1969 г. При этом история Натры доминирует, поскольку автор возвращается к ней снова и снова. Потрясение декабря 1950 г. не могло миновать поэта, чьи детство и юность прошли в Сингапуре.

Исторический ракурс совмещается в произведении с сильным лирическим началом. Вся поэма — мысли-воспоминания лирического героя, обращенные к любимой женщине. В этом смысле «Баллада…» продолжает линию фильма «Любовь и привязанность», где в центре повествования находятся личные переживания героев. Однако у Самада Саида лирика не мешает повторному проживанию исторических событий.

Герой случайно обнаруживает набросок своего стихотворения, когда-то в обиде спрятанный его женой, «… потому что я отказался ответить, /где пропадал неделю/ во время Выступлений За Натру…»[330].

Это явный намек на непосредственное участие героя в выступлениях и необходимость скрываться после их окончания, поскольку власти проводили массовые аресты подозреваемых[331]. Но для жены отлучки мужа — повод переживания из-за

[327] *Aljunied Syed Muhd Khairuddin*. The Aftermath of Maria Hertogh Riots in Colonial Singapore (1950-1953). A Thesis Submitted for the Degree of Doctor of Philosophy (PHD), Department of History, School of Oriental and African Studies (SOAS), University of London, 2008. P. 82.

[328] WorldCat Identities. Hertogh, Maria (1937–2009): http://worldcat.org/identities/lccn-nr98003000/

[329] *Samad Said A*. Berbenihnya Sebuah Puisi / Balada Hilang Peta. Kuala Lumpur, Dewan Bahasa dan Pustaka, 1993. Ms. xii-xiii.

[330] *Balada Hilang Peta*. Kuala Lumpur, Dewan Bahasa dan Pustaka, 1993. Ms. 38.

[331] Пик беспорядков пришелся на 11-13 декабря 1950 г., а 16 декабря число арестованных превысило 1100 человек. О мерах по пресечению выступлений, предпринятых колониальными властями см.: *Aljunied Syed Muhd Khairuddin*. The Aftermath of Maria Hertogh Riots in Colonial Singapore (1950–1953).

его возможной неверности: супруги порой ссорятся, потому что жена «не приемлет историю борьбы, /кроме нашего любовного сражения»[332]. Уверенный в том, что жена не понимает его убеждений («не приемлет истинной истории»[333]), супруг предпочитает хранить свои опасные дела в тайне и так же тайно гордится своей миссией. Он уверен — даже если замкнуться в отношениях двоих и «не принимать во внимание историю нации», рано или поздно действительность даст о себе знать: «нас выбрасывает в петлю кошмаров / Выступлений За Натру»[334].

В тексте упоминаются реальные места в Сингапуре — улица Minto Road, старый кинотеатр Royal Theatre. Это означает, что герой находился в самой гуще беспорядков — населенном малайцами районе Kampung Glam и улице North Bridge Road, где столкновения были особенно ожесточенными[335].

Иногда героя посещает ощущение вины перед женой, которой он не рассказывал о своей роли в мятеже, но он имеет этому объяснение: «Я пострадал. У меня есть право молчать»[336]. Труднее герою справиться с другим горьким чувством. Он задается вопросом, почему в памяти к нему то и дело возвращается «кипучий гнев» беспорядков, и предполагает, что так происходит «…то ли из-за бремени тайны… / То ли оттого, что я, и вправду, запятнал историю?»[337].

Как выясняется, он не имеет в виду угрызения совести из-за жестокости демонстрантов к христианам, ставших их жертвами. Не идет речь и о гибели единоверцев, доведенных до исступления лозунгами о защите ислама. Смысл вопроса раскрывается в концовке поэмы, которая представляет собой короткий ответ жены на долгие воспоминания и сомнения мужа. Оказывается, она давно знает его секрет, и в душе полностью поддерживает его:

«…Я по-прежнему храню под замком
тайну твоего исчезновения во время Выступлений За Натру…
Знаю, ты не смог изменить историю нации.
…Но ты — лучший из мужчин…»[338].

Итак, причины страданий героя в том, что выступления за Натру, которые должны были изменить историю нации, потерпели поражение. Торжество малайцев как народа и религиозной общины тогда не состоялось, и это не дает герою покоя много лет спустя. В тот момент он был разочарован — остался «путником без карты в разделенной стране»[339]. Преодолеть разочарование (словами Самада Саида — излечить себя) ему позволяет героизация и романтизация участия в выступлениях.

A Thesis Submitted for the Degree of Doctor of Philosophy (PHD), Department of History, School of Oriental and African Studies (SOAS), University of London, 2008. P. 66-90.

[332] *Samad Said A*. Balada Hilang Peta. Kuala Lumpur, Dewan Bahasa dan Pustaka, 1993. Ms. 39.

[333] Op. cit., ms. 41.

[334] Op. cit., ms. 42.

[335] *Aljunied Syed Muhd Khairuddin*. The Aftermath of Maria Hertogh Riots in Colonial Singapore (1950–1953). A Thesis Submitted for the Degree of Doctor of Philosophy (PHD), Department of History, School of Oriental and African Studies (SOAS), University of London, 2008. P. 60.

[336] *Samad Said A*. Balada Hilang Peta. Kuala Lumpur, Dewan Bahasa dan Pustaka, 1993. Ms. 44.

[337] Op. cit.

[338] Op. cit., ms. 48.

[339] Op. cit., ms. 47. Возможно, здесь аллюзия на последующий выход Сингапура из состава Малайзии. В результате малайское население города-государства оказалось этническим и религиозным меньшинством.

Героизация становится возможной благодаря тому, что поэт говорит прямо лишь о возвышенной борьбе за суверенитет нации («Я… старался быть ценным для народа, / Я выбивал клыки колонизаторам»)[340]. О религиозном противостоянии открыто не упоминается, хотя для Самада оно не могло не подразумеваться, поскольку связь национального и религиозного для малайцев всегда была неразрывной. К тому же, как свидетель событий декабря 1950 г. он не мог не видеть их подоплеки. В поэме присутствует яркое противоречие: с одной стороны, Самад как мастер реалистического метода, замечательно изображает атмосферу охваченного беспорядками города, а с другой, изымает из этой картины ее важнейшую часть. Полностью отсутствует образ Других — европейцев и евразийцев-христиан, на которых в те дни был направлен гнев мусульман.

Опустошенность и горе, царящие в городе после волны насилия, переданы через меткие детали, такие как осколки битого стекла на улицах или брошенная афиша индийского фильма у опустевшего кинотеатра. Но поэт говорит лишь о горе и боли героя-малайца, уверенного в правоте своих действий и страдающего только оттого, что они не увенчались успехом. На второй план уходят даже страдания и индивидуальная судьба Натры — главной героини исторического эпизода. На первом плане — борьба с колониализмом, национализм, малайцы как народ.

Перед нами совсем иное прочтение ситуации по сравнению с фильмом Пхани Маджумдара, пусть ее религиозный компонент пока тоже не подчеркивается. Поэма Самада Саида «Баллада о потерянной карте» — это уже дискурс независимой Малайзии, где основополагающим принципом политики было и есть «господство малайцев» (*ketuanan Melayu*) как коренного населения (*bumiputera*, то есть ‘сынов земли’).

Художественные воплощения истории Натры в XX веке: риторика обвинения в пространстве популярной музыки

Если малайский национализм всегда был неотъемлемой частью политического развития страны, то активное «возрождение ислама»[341], причем консервативного толка[342] началось как раз в 1980-х годах. Это сильно сказалось не только на общей атмосфере в социуме, но и на развитии культуры. В том числе, «исламская литература» (*sastera Islam*) превратилась в мейнстрим национальной словесности. Неудивительно, что на этом фоне почти одновременно с произведением А. Самада Саида появились поэтические интерпретации истории Натры, где религиозный конфликт был помещен в центр. Примечательно также, что эти тексты принадлежат полю популярной культуры, и следовательно, предназначались для самой широкой аудитории.

Сначала появилась песня «Натра» (*Natrah*), которая вошла в альбом, выпущенный в 1989 г. малайзийской рок-группой Handy Black. В художественном отноше-

[340] Op. cit., ms. 43.

[341] *Sundaram Jomo Kwame, Cheek Ahmed Shabery.* The Politics of Malaysia’s Islamic Resurgence // Third World Quaterly, Vol. 10, N 2, April 1988. P. 843-868.

[342] *Mohamed Osman, Mohamed Nawab*. The Islamic Conservative Turn in Malaysia: Impact and Future Trajectories // Contemporary Islam: Dynamics of Muslim Life, Vol.11, Iss. 1, April 2017. P. 1-20.

нии стихи к песне никак нельзя поставить рядом с поэмой Самада Саида, но они показательны с точки зрения подвижек, происходивших в религиозном мировоззрении малайцев. Пусть члены молодежной рок-группы годились Самаду Саиду в сыновья, для их поколения события, связанные с Натрой, тоже воспринимались болезненно. Правда, причина болезненности была иной. В песне поется о «падении юной девы в городе Темасике»[343] — основной посыл текста состоит в обвинении Натры. Авторы подчеркивают, насколько сильным было сочувствие к ней в рядах мусульман, готовых биться за нее («…ее безмолвный вопль / захватил нас всех, / так что вспыхнула / вражда»), однако ее слабость обесценила жертвы, на которые были готовы ради нее пойти люди: «Ее присутствие стало бедой, / которая убила религию и жизнь»[344].

По убеждению создателей песни, Натра должна была проявить стойкость, но она сдалась, дала себя увезти и перешла в иную веру:

«Ты сдалась и послушалась
ради утверждения лжи
вплоть до сегодняшнего дня»[345].

В понимании создателей песни, что бы ни заставило человека отпасть от ислама, оправдания нет. Их не интересуют обстоятельства 13-летней девочки, главное для них — отвлеченный идеал несокрушимой веры, которому она была обязана соответствовать. Пусть авторы называют ее «бедной Натрой», в их глазах она отступница, вернувшаяся в христианство. Отступничество (*murtad* или *ridda*) — самый тяжкий грех для мусульманина, и среди мусульман Малайзии постоянно бытуют опасения по поводу якобы имеющих место тайных попыток их христианизировать[346].

Авторы песни не хотят мириться с развязкой борьбы за Натру и «лечат себя», подобно герою поэмы Самада Саида, будучи не в силах изменить исторический факт. Но их рецепт не в героизации выступлений, а в обвинении Натры, дистанцировании от ее покорности.

Озвученная в песне позиция была настолько непримиримой, что власти Малайзии запретили ее к исполнению в 1990 г., поскольку она «затрагивала [чувствительные] религиозные и государственные вопросы»[347].

Тем не менее, это не помешало другой популярной группе также создать песню на эту тему. Здесь запрета не последовало, поскольку основная мысль была сформулирована мягче, хотя суть ее осталась прежней. Возможно, свою роль сыграло и то, что группа Al-Wadi работала в жанре *нашид* (*nasyid*) — религиозных песнопений. Песня «Вернись, Натра» (*Pulanglah Natrah*) вошла в альбом 1992 года. Песня идиллически рисует жизнь Натры («возвышенной душою девушки») в Малайе «рядом с любимым мужем» и «любящей старой матерью»[348]. Но, признавая

[343] Natrah Nostalgia Tragedi Berdarah: https://www.youtube.com/watch?v =g092NJwPmUE ;Темасик (Тумасик) — старое малайское название Сингапура.

[344] Natrah Nostalgia Tragedi Berdarah: https://www.youtube.com/watch?v =g092NJwPmUE

[345] Op. cit.

[346] *Кукушкина Е. С.* Возможность христианизации малайцев в XXI в.: вымысел или реальность? (по материалам СМИ и художественной литературы Малайзии) // Христианство и общество в странах Азии: история и современность. Москва, Ключ–С, 2019. С. 116-133.

[347] https://amp.ms.freejournal.org/613/1/handy-black.html

[348] Ummu Imran. Have a Lot to Say, to Share. Pulanglah Natrah: http://mrshalem.blogspot.com/2009/08/pulanglah-natrah.html

возвышенность натуры героини, создатели текста, как и группа Handy Black с их песней «Натра», все же судят ее:

«Внезапно лиловые сумерки
вырвали шелк веры из ее сердца,
вдруг сокрушили стену Божественного руководства у нее в груди»[349].

Метафора «лиловые сумерки» намекает на переход к тьме, которую, с точки зрения авторов, означало возвращение девочки в католичество. Основной посыл песни вновь обвинительный — Натра не отстояла веру: «Не смогла она повторить/ высокую историю Машиты»[350]. Машита — героиня исламского предания, благочестивая служанка дочерей фараона, которая под пытками и страхом мучительной смерти всех ее пятерых детей осталась неколебимой мусульманкой[351]. По мнению авторов слов к песне, подобную стойкость должна была проявить и Натра.

Впрочем, если суровые рокеры осудили девочку бесповоротно, группа Al-Wadi пела о надежде на ее возвращение в лоно ислама:

«Натра, если ты слышишь
голос мой, что идет из глубины сердца,
я прошу и молю тебя опомниться —
дверь Божьего водительства еще открыта.
О, Натра,
ты наверняка еще помнишь
сладость символа веры[352] на губах.
Вернись, …вернись…[353].

На момент создания песни Натра была жива, и некоторые малайские мусульмане надеялись, что она вернется не только в край своего детства, но и к вере, в которой воспитывалась. Эта надежда тоже была вариантом утешения в разочаровании, оставшемся у мусульманской общины после трагического завершения конфликта.

Альтернативные истории Натры в литературе XXI века

В новом тысячелетии интерес к Натре и событиям 1950 г. сохранился и даже приумножился. Однако в предложенных в XXI в. трактовках исторических фактов акценты вновь несколько сместились.

С одной стороны, правительство Малайзии продолжало курс на исламизацию[354]. Он затрагивал и малайскую общину соседнего Сингапура, где основные маркеры малайской самобытности всегда рассматривались как общие для малайского мира

[349] Op. cit.
[350] Op. cit.
[351] Благочестивая служанка // Вестник Ингушского Исламского университета, № 1 (49), февраль 2016. С. 6.
[352] Имеется в виду *шахада*, исламский символ веры: «Нет Бога, кроме Аллаха, и Мухаммад посланник Его».
[353] Pulanglah Natrah. Ummu Imran. Have a Lot to Say, to Share.: http://mrshalem.blogspot.com/2009/08/pulanglah-natrah.html
[354] *Sundaram Jomo Kwame, Cheek Ahmed Shabery*. The Politics of Malaysia's Islamic Resurgence // Third World Quaterly, Vol. 10, № 2, April 1988. P. 843.

в целом, а ислам является главным из них[355]. Изучение явлений настоящего или прошлого, а также их художественная интерпретация почти автоматически фокусировались на религиозной составляющей. В этих условиях религиозный конфликт вокруг Натры уже не мог не обсуждаться напрямую, как это было в фильме П. Маджумдара или даже в поэме А. Самада Саида. Однако он больше не описывался в черно-белых обвинительных тонах, как в популярных жанрах 1980-х годов. Это можно связать с тем, что с момента столкновений проходило все больше времени, позволявшего глубже осмысливать события. Еще важнее, что повышение образовательного уровня малайских писателей и их более близкое знакомство с мировой культурой позволяло им делать творческие открытия. В частности, в малайской литературе наметилось тяготение к жанру альтернативной истории (иногда с элементами мифотворчества)[356]. Цель состояла в переосмыслении перипетий прошлого в более позитивном ключе, без «имиджевых» потерь[357]. Так происходит и в текстах о Натре.

Один из самых известных текстов такого рода — роман популярного сингапурского писателя Исы Камари (р. 1960) «Во имя любви» (*Atas Nama Cinta*), вышедший в 2006 году[358]. В своем подходе к истории автор придерживается постмодернистских взглядов: принципиальной разницы между историей и литературным произведением нет, их объединяет момент повествования, да и сама действительность — по сути дела текст[359]. Таким образом, писатель дает себе полную свободу в изображении событий в стремлении не просто «оживить героев и обстановку» давней драмы, но «исправить некоторые оценки, которые до сих пор внедряют и утверждают колонизаторы»[360]. В романе происходит пересмотр национальной истории, что подразумевает создание альтернативного конструкта с целью подвергнуть деконструкции видение событий, «предложенное патриархальной англо-европейской структурой власти»[361].

Оппонирование западному дискурсу заключается, прежде всего, в выведении на первый план межрелигиозного характера конфликта. «Недавнее заседание суда напомнило мне, что это противостояние не двух матерей, а двух религий», — говорит один из героев романа[362]. На уровне судьбы самой Натры это выражается в постоян-

---

[355] См. *Muhamad Zuber Nuraslinda*. Singapore Malay Identity: A Study of Dominant Perceptions of Islam in Post-Independence Singapore. A Thesis Submitted for the Degree of Doctor of Philosophy, Department of Malay Studies, National University of Singapore, 2010.

[356] См. *Кукушкина Е. С.* Роман А. Самада Саида «Утренний дождь»: нераскрытая тайна малайского характера // Малайско-индонезийские исследования, т. 18, 2008. С. 66-94; *Кукушкина Е. С.* Fictive Textual Sources as an Element of Plot in Malaysian Prose and Its Relation to the Identity Problem // Esei Penghargaan kepada Prof. V. I. Braginsky. Mengharungi Laut Sastera Melayu (Festcshrift in Honour of Professor Emeritus V. I. Braginsky). Kuala Lumpur, DBP, 2013. P. 489-517.

[357] Самый яркий пример такого рода — роман Файсала Техрани «1515», который ставит целью «исправить» исторические несправедливости. Если реальные события 1511 г. привели к падению княжества Малакки под ударом португальцев, то в романе нападение успешно отбито. Более того, под предводительством юной героической воительницы в 1515 г. малаккская эскадра идет через океан и покоряет Португалию (См.: *Faisal Tehrani*. 1515. Kuala Lumpur, Utusan Publications&Distributors, 2003).

[358] В 2006 году роман переведен на английский язык под названием «Надра» (Nadra).

[359] http://isa-kamari.blogspot.com/2012/

[360] Op. cit.

[361] *Mohd Yusof Noraini, Hashim Ruzy Suliza.* History into Fiction: Re-visioning the Past in Isa Kamari's Novel, *Atas Nama Cinta* // Malay Literature Journal, Vol. 23, № 2, 2010. P. 8.

[362] Op. cit. P. 11.

ной раздвоенности: «Надре больше не разрешали носить баджу курунг[363], а Марии велели носить блузки и платья. Надре не позволяли читать Коран, а Марию обучали монастырским духовным песнопениям. Надре не разрешали творить пятикратную молитву, а Марии предлагали преклонять колени и молиться перед статуей Девы Марии»[364]. При этом автор не скрывает, на каком полюсе этой дуальности лежат его симпатии, и этому способствует исходный отказ от стремления к объективности. Писатель открыто на стороне Амины Мохамед и исламской общины в целом, последовательно выдерживая эту линию во всех спорных моментах.

В целом Иса Камари сохраняет фактическую канву событий[365]. Но ряд вроде бы не самых существенных и не подтвержденных документально фактов подается в романе как достоверные: бабушка Натры со стороны матери по имени Нур Луиза была мусульманкой, как и Аделина вплоть до ее замужества — поэтому Аделина не возражала против перехода Хубердины Марии в ислам; свидетелем удочерения девочки Аминой был родной брат Аделины, располагавший письмом сестры о согласии на удочерение[366]. Эти детали помогают Исе Камари расположить читателя лишь к одному из двух враждующих лагерей. С той же целью в романе право голоса получают герои, чьи рассказы о событиях 1950 г. до нас не дошли — к примеру, тот самый дядя по материнской линии: он «подтверждает законность» передачи Хубердины Марии приемной матери и говорит, «что рад переходу Надры в ислам»[367]. Добавляемые автором детали художественного вымысла призваны подчеркнуть не только привязанность Надры к приемной семье, но и ее полную интегрированность в культуру малайского ислама: совсем маленькой девочка сама просит Амину научить ее пятикратной молитве, для нее много значит ее исламское имя, тогда как христианское имя для нее чуждо, и т.п.

Благодаря этим и другим многочисленным деталям, события вокруг конфликта подаются исключительно «в местной [малайской — *Е. К.*] перспективе»[368], которая одновременно является глубоко исламской. Прямого выражения агрессии в отношении христианства в романе нет. Но противостоящая исламу сторона конфликта по определению принадлежит христианской цивилизации, показанной если не откровенно враждебной, то чуждой малайцам и, в частности, Натре, которую насильно и искусственно извлекли из мусульманской среды.

История событий, излагаемых в романе «Во имя любви», является альтернативной не столько благодаря пересмотру известных базовых фактов, сколько за счет их толкования и «легитимизации» ряда спорных деталей. По прочтении романа читатель должен склониться к позиции сторонников Амины Мохамед и исламской общины Сингапура в целом.

---

[363] Национальный женский малайский костюм, состоящий из неприталенной блузы и длинной юбки-*кайна*.

[364] *Mohd Yusof Noraini, Hashim Rusy Suliza*. History into Fiction: Re-visioning the Past in Isa Kamari's Novel, *Atas Nama Cinta* // Malay Literature Journal, Vol. 23, № 2, 2010. P. 12.

[365] По признанию Исы Камари, он «нашел жизненную историю Натры настолько красочной, драматичной и богатой романтическими и трагическими элементами», что не счел необходимым менять исторические факты: http://isa-kamari.blogspot.com/2012/

[366] Days of Rage (2019) https://www.channelnewsasia.com/news/video-on-demand/days-of-rage/nadra-11769918 (5:20-5:30; 8:30-10:35).

[367] *Mohd Yusof Noraini, Hashim Rusy Suliza*. History into Fiction: Re-visioning the Past in Isa Kamari's Novel, *Atas Nama Cinta* // Malay Literature Journal, Vol. 23, № 2, 2010. P. 13.

[368] Op. cit. P. 12.

Другой вариант альтернативной истории предлагается в романе Ибну Ахмада аль-Курауи «Меня зовут не Мария» (*Namaku Bukan Maria*)[369]. Он вышел в 2010 г., вскоре после кончины Хубердины Марии Хертог, вызвавшей новый всплеск интереса к событиям ее жизни. Наверное, это самая утешительная для малайского читателя версия трагического эпизода, когда «писатель уводит читателя далеко от реальности, в которой Мария очень страдала, которая была полна печали и противоречий, как это зафиксировано в истории Малайи»[370].

Прежде всего, в отличие от предшествующих художественных воплощений, роман полностью сосредоточен на жизни Натры с семьей Амины Мохамед в Тренгану до того, как ее обнаружил британский чиновник. Пасторальная картина ее счастья — любви родных, дружбы со сверстниками, уважения за успехи в школе, — разворачивается на фоне прекрасной природы Восточного побережья Малаккского полуострова. Более того, по сюжету Натра даже покоряет сердца двух местных юношей.

Жизнь Натры в Тренгану известна, в основном, по воспоминаниям немногих здравствующих очевидцев[371]. И если, по их свидетельствам, эта жизнь, действительно, была счастливой, то романтическая линия — полный вымысел автора. Однако не только целомудренное общение Натры с молодыми людьми, но весь сюжет подчинен религиозному посылу. Роман написан как «история возвышенных чувств матери к приемной дочери и чистоты любви юной девушки к своей вере»[372]. Внутренняя жизнь Натры изображается как постоянное стойкое стремление «быть хорошей мусульманкой и одновременно изо всех сил стараться забыть личность Марии Хертог, с которой она жила с детства»[373]. Таким образом, как и роман Исы Камари «Во имя любви», произведение Ибну Ахмада аль-Курауи подчинено противостоянию иной культуре и иному дискурсу, но еще более прицельно — иной религии. «Меня зовут не Мария» имеет еще более сильный антихристианский подтекст, что следует уже из названия книги, хотя мы вновь не видим в тексте пассажей, принижающих католичество. Точнее будет сказать, что оно отвергается постольку, поскольку утверждается ислам, однако именно в этом и заключается смысл повествования.

Как и все описанные выше произведения, роман тоже «лечит боль» переживаний малайской общины по поводу истории Натры-Марии. Облегчение читателю приносит, прежде всего, помещение сюжета в благополучную часть жизни героини. Более того, автор оставляет впечатление открытости сюжета. В нем успевает появиться злокозненный британский чиновник, который мечтает разлучить Натру с Аминой и отправить девочку в Голландию. Но неслучайно автор обзора книги задается вопросом: а преуспеет ли он? Или Натре с Аминой суждено еще долго быть

---

[369] *Ibnu Ahmad al-Kurauwi*. Namaku Bukan Maria. Batu Caves, Selangor, PTS Litera Utama, 2010. 410 ms. Ибну Ахмад аль-Курауи — псевдоним Азмана Ахмада (1974–2016).

[370] *Iszahanid Hafizah*. Mengangkat Kisah Natrah. “Namaku Bukan Maria” rakam kemanisan hidup gadis Belanda Bersama Keluarga Muslim // Berita Harian, 19 April, 2013. Hlm. 7.

[371] I Always Cry When I Think of Her // The Straits Times, 15 July 2015: https://www.straitstimes.com/singapore/i-always-cry-when-i-think-of-her (2015); Days of Rage (2019) https://www.channelnewsasia.com/news/video-on-demand/days-of-rage/nadra-11769918 (11:30-14:00).

[372] *Iszahanid Hafizah*. Mengangkat Kisah Natrah. “Namaku Bukan Maria” rakam kemanisan hidup gadis Belanda Bersama Keluarga Muslim // Berita Harian, 19 April, 2013. Hlm. 7.

[373] *Bustan Ilyana*. Book Review: Namaku Bukan Maria: https://patungberuang.blogspot.com/2017/01/book-review-namaku-bukan-maria.html

вместе?[374] Героиня нарисована такой преданной исламу, что у читателя невольно возникает надежда: а можно ли победить такую неколебимость? Как и положено в альтернативной истории, перед читателем возникает совсем иная перспектива, финал неоднозначен. Закрывается самая чувствительная для мусульман болевая точка в этом эпизоде — сюжет намечает для Натры возможность иного пути, нежели тот, что был ей сужден в реальности. Самое главное — в созданном автором мире она может остаться в исламе, преодолев свою исходно христианскую идентичность.

Заключение

История Хубердины Марии Хертог или Натры Маароф остается активной частью национального дискурса малайцев Сингапура и Малайзии, связанного с болезненными событиями государственного развития. На всем протяжении своего существования этот дискурс был призван если не устранить, то смягчить эту болезненность. В сфере литературы и искусства для этого на разных этапах применялись разные средства.

К их числу относилась тенденциозная подача информации. На первых порах после достижения независимости тенденциозность определялась остаточным колониальным взглядом на проблему Марии Хертог. Именно тогда появился пример деполитизированного сюжета на основе ее истории, в котором отсутствовало религиозное ядро конфликта (фильм «Любовь и привязанность»). Однако отсутствие большого успеха у фильма и появившиеся затем новые толкования эпизода показали, что в глазах мусульманской малайской аудитории этот сюжет был неразрывно связан с вопросами национальной и религиозной идентичности. Эти вопросы стали центральными в произведениях, созданных в последней четверти XX века, и породили новую тенденциозность, уже пост-колониальную.

Так, для поэмы А. Самада Саида «Баллада о потерянной карте» характерна избирательная подача фактов, избегание упоминаний о жестокостях демонстрантов-мусульман и романтизация выступлений. Еще ярче этот подход проводится в созданных одновременно с поэмой текстах популярной культуры. В них беспорядки 1950 г. также осмысливаются исключительно с позиций мусульман в еще более ортодоксальном виде, что выливается в обвинения в отступничестве по адресу Натры-Марии. Подчеркивая свою непримиримость, как бы отделяя себя от отступницы, создатели текстов утверждают свою религиозную и национальную идентичность.

Художественные произведения XXI века компенсируют чувство поражения, возникшее у мусульман после выступлений за Натру, предлагая картины альтернативной истории. В романе сингапурца Исы Камари «Во имя любви» достоверные факты истории преподносятся исключительно с позиций малайской общины, чтобы дискредитировать их «колониальную» интерпретацию. В этом конфликте мировоззрений исламу отводится главенствующая роль. В результате, даже при отсутствии в повествовании нападок на христианство как на веру, оно находится

[374] Op. cit.

в положении отвергаемого оппонента ислама. Еще сильнее эта мысль присутствует в романе малайзийского прозаика Ибну Ахмада аль-Курауи «Меня зовут не Мария». Героиня находится в постоянной борьбе со своей прежней культурной и религиозной (христианской) сутью, и автор намечает для нее отличный от реального жизненный путь истинной мусульманки.

Трагедия, которая развернулись в декабре 1950 г., убедительно показала, что тогда «ислам являлся мощной движущей силой в жизни малайцев и ключевым атрибутом малайской идентичности»[375]. Художественные произведения малайских авторов Малайзии и Сингапура служит доказательством того, что его роль сохраняется и в XXI в., усложняются лишь эстетические концепции, позволяющие ее описывать. Как следствие, взаимоотношения с другими религиозными общинами складываются для малайцев достаточно сложно. В особенности это касается христианства как религии бывших колонизаторов.

[375] *Aljunied Syed Muhd Khairuddin*. British Discourses and Malay Identity in Colonial Singapore // Indonesia and the Malay World, 2009, 37-107. P. 11.

doi:10.48647/o5778-8706-6379-t

Новакова О. В.

Глава 9.
ПЕРВЫЕ ЖЕНЩИНЫ-ХРИСТИАНКИ ВО ВЬЕТНАМЕ И ИХ РОЛЬ В РАСПРОСТРАНЕНИИ НОВОЙ ВЕРЫ. XVII в.

Ранний этап распространения христианства в странах Дальнего Востока — Китае, Японии и Вьетнаме — неразрывно связан с деятельностью европейских миссионеров Ордена иезуитов, созданного в 1534 г., которые появились в этом регионе в первой половине XVI в. с началом эпохи Великих географических открытий. Новый орден быстро приобрел большое влияние, могущество и власть в Европе. Члены ордена ставили своей целью укрепление владычества Римского папы во всех точках земного шара и борьбу с Реформацией. Они были одними из самых образованных людей своего времени.

Появление католических миссионеров Ордена иезуитов во Вьетнаме в начале XVII в. было связано с начавшимися жестокими гонениями на христианство в миссии Японии, что привело к ее уничтожению и бегству японских католиков — в том числе и во Вьетнам, в его центральную часть, носившую тогда название Дангчаунг, или Кохинхина. Руководство миссии в Макао приняло решение послать миссионеров во Вьетнам[376].

18 января 1615 г. в порту Туран (Дананг) княжества Дангчаунг рядом с Файфо высадились два священника Ордена иезуитов, которым было поручено основать в Дананге первую христианскую миссию. Это были итальянец Франческо Бузоми и португалец Диего Корвалью. Для миссионеров было очень важно иметь хорошие отношения с местными правителями, и если возможно, окрестить их. Поэтому о. Бузоми решил нанести визит правителю Кохинхины Сай-выонгу[377] в его резиденции в Чабат (букв. «чашка чая») в современной провинции Куангчи. Тюа Сай-выонг хорошо принял о. Бузоми, выделил ему землю под строительство церкви, а также под его личную резиденцию, и о. Бузоми начал свою миссионерскую деятельность.

В первые же дни пребывания европейских миссионеров на вьетнамской земле большую помощь им оказали знатные придворные дамы при дворе правителя Сай-выонга. Одной из первых крестилась придворная дама, взяв имя Жанна. Она не только сама приняла христианство, но и «устроила в своем доме несколько алтарей и молелен и помогла окрестить многих своих родственников»[378].

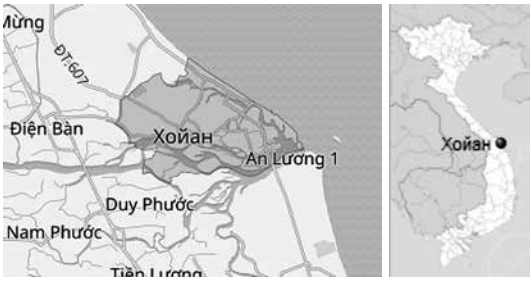
---

[376] Первые миссионеры Ордена иезуитов появились в Макао в 1562 г. Закрепление же португальских торговцев в Макао относится к 1560 г.; их численность в то время составляла 500 человек // *Новакова О. В.* Крест и Дракон. У истоков вьетнамской католической церкви. XVI–XVII вв. М., 2012. С. 45, 47.

[377] Даты правления Нгуен Фук Нгуена (тюа Сай-выонга) 1613–1635 гг. В 1635 г. к власти в Дангчаунге пришел правитель Нгуен Фук Лан.

[378] *Borri Chistoforo*. Relation de la nouvelle mission des Peres de la Compagnie de Iesus au royaume de la Conchinchine. 1631 // B.A.V.H. 1930. № 3. Juiller-septembre. Les européens qui ont vu le vieux Hue:

Благодаря хорошему отношению Сай-выонга к миссионерам под руководством о. Бузоми они постепенно смогли распространить проповедь Евангелия по всей территории Кохинхины, и результаты этой работы были обнадеживающими. Повсюду создавались пока еще немногочисленные христианские общины; наиболее ранние появились в таких центрах как Файфо (Хойан), Туран (Дананг) и в Хюэ, ставшим вскоре столичным городом Дангчаунга. Именно в этих трех местах священники имели свои резиденции — постоянные места проживания[379].



Хойан (в 30 км к югу от Дананга)

В 1621 г. произошло большое событие: миссионерам удалось обратить в христианство вьетнамского посла, направлявшегося в Камбоджу, а также его жену. Слух об этом быстро распространился по округе, событие произвело большой фурор и очень повысило авторитет и престиж миссионеров: многие вьетнамцы округи решили креститься, храм стал тесен и перестал вмещать всех желающих. «Тогда он был расширен, увеличен, в чем нам очень помогли супруга губернатора провинции, его дети и многочисленные родственники, а также уже обращенные христиане», — пишет о. К. Борри, один из самых известных миссионеров начала XVII в. во Вьетнаме[380]. В данном случае речь идет о вдове и о родственниках вьетнамского губернатора, умершего в 1618 г., так как по обычаю того времени после смерти губернатора правитель в течение трех лет не мог никого назначать на освободившуюся должность.

Что касается посла, отправлявшегося с супругой в Камбоджу, то К. Борри так описывает события: «Они прибыли в резиденцию миссионеров в Куангнаме. Сначала им преподали учение, изложенное в катехизисе. Мы начали обучать его (посла Кохинхины в Камбодже. — *О. Н.*) катехизису, и это длилось 20 ночей, по 4 или 5 часов каждую ночь. Мы раскрывали ему тайны нашей святой религии, начиная от сотворения мира и до Боговоплощения; затем — Искупительная жертва за все человечество; мы говорили о славе и красоте Рая, о муках ада <...> затем мы переходили к объяснению Заповедей Божьих. Во всех наших дискуссиях принципиальной, самой главной целью было донести до сознания этого вельможи истину

Cristoforo Borri. P. 429.

[379] *Bonifacy (Lt.-Col)*. Les débuts du Christianisme au Annam. HN, 1930. P. 13.

[380] *Borri C.* Relation. Part II. L'etat spirifuel de la Cochinchine. Chap. I. Traduction Bonifacy // B.A.V.H., 1930, № 3, Juillet-septembre. P. 340.

Речь идет о храме в городе Ныокман провинции Биньдинь.

о нашей святой вере и показать ему, что наша вера находится в полном соответствии с естественным здравым смыслом»[381].

После бесед жена посла согласилась принять крещение, взяв имя Урсула; вместе с ней приняли новую веру еще 25 ее родственниц и слуг. Посол сначала не хотел креститься, так как ему после этого следовало расстаться со своим гаремом, но он все-таки последовал примеру жены, и с ним вместе крестились 12 его слуг[382].

В заключение этого эпизода К. Борри рассказывает о еще одном очень важном обстоятельстве: «После крещения посол взял свою жену Урсулу за руку и, стоя вместе, они как бы обновили свой прежний брачный союз в форме клятвы, как того требует христианский церковный обряд»[383]. Такое внимание к христианскому церковному обряду заключения брака со стороны миссионеров не случайно: это были первые крещения и первые венчания по христианскому католическому обряду на земле Вьетнама. Первые миссионеры XVII в. поступали так же, как впоследствии и миссионеры XIX и XX вв.: обязательным условием после принятия крещения мужем и женой было обновление их согласия на новый брак, пока слова католической клятвы не стали частью брачного контракта[384]. Кроме того, с момента крещения муж должен был отказываться от своих остальных жен и наложниц, что вызывало недовольство со стороны мужчин. Со стороны же наложниц, лишавшихся своего прежнего социального статуса (особенно если речь шла о высокопоставленном чиновнике), это нововведение вызывало гнев, протесты и наговоры на миссионеров в придворных кругах, что зачастую становилось причиной очередных гонений и преследований.

Получив крещение и заключив заново брачный союз, посол должен был отправиться в Камбоджу с поручением от правителя Сай-выонга: получить разрешение на основание в дельте Меконга вьетнамской торговой фактории (которая вскоре станет городом Сайгоном). Посол также был уполномочен Сай-выонгом вести переговоры с кхмерским королем Тяй Четтх II о его свадьбе с дочерью Сай-выонга.

Посол с супругой сели на корабль, в центре которого было приказано водрузить одну хоругвь с изображением большого креста и другую — с изображением Св. Игнасия, духовного покровителя посла. Подобная демонстрация христианской веры официальным лицом произвела в Камбодже большое впечатление на местное население, на власти, на португальцев и японских христиан, ведших в Камбодже торговые дела[385].

Почти через десять лет после начала деятельности иезуитов, в декабре 1624 г. в Кохинхину прибыла большая новая группа миссионеров. Самым известным среди них был Александр де Род. Он провел 34 года своей жизни в Азии и изучил множество восточных языков. Он также первым понял всю значимость проповеди, исходящей непосредственно от проповедника, без посредника-переводчика — как правило, лица малообразованного и не имевшего возможности принимать участие в обсуждении положений веры. А. де Род также встретился с этим необыкновенным явлением — относительно легким принятием христианства вьетнамскими

[381] *Borri C.* Op. cit. P. 367-368.
[382] Ibid. P. 362-372.
[383] Ibid. P. 362-372.
[384] Ibid. P. 365, 370.
[385] Ibid. P. 371.

женщинами, в первую очередь придворными знатными дамами. Так, когда де Род находился в ставке правителя Дангчаунга — Сай-выонга (юг современной провинции Куангчи), он встретил мадам Марию, принцессу при дворе первых Нгуенов в Дангчаунге.

Принцесса Минь Дык Выонг Тхай фи (в крещении — Мария) была второй женой предыдущего правителя Дангчаунга Нгуен Хоанга[386] и матерью его десятого сына — принца Кхе. Высокое положение при дворе в силу близкого родства с правителем обязывало ее следовать за перемещениями двора и резиденции правителя. Она слышала проповедь миссионера де Пина́ и пришла к двум миссионерам (де Пина и де Роду) с просьбой ее окрестить[387].

А. де Род характеризует принцессу Марию с самой положительной стороны, отмечая, что она обладала всеми возможными добродетелями и много сделала для распространения и упрочения христианской веры во Вьетнаме. После того как она крестилась сама, под ее влиянием приняли крещение многие родственники, также находившиеся в родственных связях с правителем Кохинхины. В своем дворце она построила небольшую часовню, где во время гонений миссионеры и вьетнамские христиане находили убежище. Ее высокое придворное положение способствовало росту авторитета и влияния миссионеров и христианства в Кохинхине, что еще раз убеждало миссионеров в том, насколько важным было получение согласие на крещение со стороны высокопоставленных особ.

А. де Род так описал свой последний месяц пребывания в Файфо перед его окончательной высылкой из Кохинхины из-за начавшихся гонений христиан, когда он находился под наблюдением солдат, но все же смог окрестить 94 человека: «Среди них три дамы — очень близкие родственницы короля и одного замечательного буддиста»[388].

Надо отметить, что миссионеры встретились с нестандартной ситуацией, когда придворные дамы высокого звания — вышеупомянутые дамы Жанна, Урсула и принцесса Тямпы Мария, ставшая принцессой при дворе Нгуенов в XVII в. — с бóльшей легкостью и охотой принимали крещение, нежели мужчины. Более того, они становились горячо верующими и своим материальным положением, своим авторитетом оказывали миссионерам большую помощь и поддержку в их деле. Эти женщины из высшего сословия, будучи богатыми и знатными по происхождению, став христианками, продолжали играть ведущую роль и в создании на местах первых католических общин, и в постройке первых часовен на земле Вьетнама.

Руководство Ордена иезуитов в Макао давно уже строило планы относительно создания новой миссии в Дангнгоае (Тонкине). Они также убедились в том, что Дангнгоай был более древним и богатым княжеством, чем находившийся в процессе государственного становления Дангчаунг. Поэтому при основании миссии в Тонкине выбор пал на А. де Рода, уже известного своими успехами в проповеди христианства в Кохинхине. Прибыв в Тонкин в 1627 г. А. де Род незамедлительно принялся за работу. Успех превзошел все ожидания. Желающих креститься было

---

[386] Нгуен Хоанг, первый правитель Дангчаунга, правил с 1558 г., скончался в 1613 г. См. Деопик Д. В. История Вьетнама. Ч. 1. М., 1994. С. 233, 235.

[387] *Cadiere L.* Une princesse chretienne a la cour des premieres Nguyen: Madame Marie // B.A.V.H. T. II. 1931. Avr.- juin.

[388] *Rhodes Alexandre de*. Histoire du royaume du Tonkin. Lyon, 1651. Цит. по изданию Paris, 1858. P. 15.

очень много, среди них вновь оказались знатные дамы: одна из сестер правителя тюа Чинь приняла христианство, с ней вместе крестились еще 17 ее близких родственников. Даже служители буддийских культов принимали христианство. Сам А. де Род окрестил более 200 человек[389]. Из знатных придворных дам Дангнгоая была известна мадам Поль — императрица-мать. Правитель Чинь Чанг (1623–1657) любил слушать, как она вслух читает христианские молитвы.

Но надо отметить, что простые женщины Вьетнама были одной из групп вьетнамского патриархального общества, традиционно исключенной из многих обрядов и обычаев традиционных верований, в первую очередь, — культа предков. И именно они нашли в христианской общине желаемую альтернативу своей деятельности, став важной составляющей частью христианской общины Вьетнама. Молодым девушкам уделялось особое внимание. В христианской общине они получали специальное образование, так как рассматривались миссионерами в качестве будущих матерей, хранительниц веры. Это образование, включавшее в себя не только катехизацию, но и обучение работе по дому, осуществлялось монахинями такого нового общества как Ассоциация «Возлюбленные Креста» (о нем речь пойдет ниже).

В данном случае мы видим, что роль, традиционно принадлежавшая матери по отношению к дочери во вьетнамской семье, была передана миссионерами христианской религиозной общине (как массовое явление это произошло позднее, в XIX в).

Кроме того, предполагалось, что в случае преследований и арестов миссионеров и вьетнамских священников, некоторые из женщин христианской общины могли бы возглавить управление общиной. Что касается догматов христианства о единобрачии и запрещении многоженства, то эти женщины только способствовали их укреплению в семье, что еще больше упрочивало роль женщины в жизни семейной пары.

Таким образом, роль женщин в принятии христианства во Вьетнаме была особенной; она составляет отдельный вопрос, требующий дальнейшего изучения.

«Возлюбленные Креста»

Ассоциации «Возлюбленные Креста» были созданы одним из первых французских епископов Общества заграничных миссий Ламбером де ла Моттом — в викариате Тонкина (1670 г.) и в викариате Кохинхины (1671 г.). В них входили женщины, принимавшие «простые обеты», жившие в миру и подчинявшиеся епископу[390]. Это были первые ассоциации такого рода в истории вьетнамской католической церкви, состоявшие из местных верующих женщин.

Идея создания женской ассоциации добродетельных христианок уже давно владела умом епископа де ла Мотта. Он ее создал всего два года спустя после первого рукоположения в сан вьетнамского священника в семинарии в Аютии (китайское название — Сиам) и полагал, что его цель достигнута, так как именно он в каче-

[389] *Bonifacy (Lt.-Col)*. Op. cit. P. 23.
[390] *Benigne O*. 20 ans en Annam ou Memoires de Pere Benigne. Paris, 1884. P. 133.
[O.] Benigne — возможно, псевдоним епископа Сохье.

стве епископа способствовал созданию нового клира во Вьетнаме, поддержанного женской ассоциацией преданных христианству женщин. В общем плане этих христианок можно рассматривать как своего рода базу для евангелизации в нехристианской среде, что могло служить свидетельством того, что христианская церковь действительно была создана в этой части земного шара.

Интересно отметить, что примером подобной религиозной женской организации для епископа де ла Мотта послужили буддийские монахи Таиланда, аскетической и религиозно-созерцательной жизнью которых он восхищался. Правила жизни членов ассоциации «Возлюбленные Креста», по замыслу епископа, должны были стать своего рода аналогом модели жизни тайских буддистов[391]. Все это можно назвать одним из первых своеобразных опытов аккультурации. Вместе с тем, эта ассоциация при своем создании была типично вьетнамской по характеру своей организации.

Особенно большую роль христианки — члены ассоциаций «Возлюбленные Креста» сыграли в распространении и популяризации изобретенной миссионерами латинской письменности «куок нгы». Благодаря их усилиям в христианских школах эта письменность постепенно получила распространение среди ранее неграмотных масс. В XVII в. сестры-монахини вырезали буквы на деревянных досках, печатали и переплетали книги. Даже в середине XIX в. миссионеры еще не располагали нужными иероглифами, отлитыми из свинца. Поэтому их вырезали на досках из мягкой породы деревьев. Книги, напечатанные в западном Тонкине, продавались во всех христианских общинах Вьетнама. Вся работа по обслуживанию типографского производства, книгопечатание и все, что было с ним связано, выполнялось вьетнамскими монахинями из ассоциаций «Возлюбленные Креста». Большая часть изданных книг имела религиозное содержание, но издавались также и грамматики, словари, а также книги на другие мирские сюжеты, включая советы торговцам, учебники арифметики, географии; выходили и географические карты Европы и Азии[392]. Через латинизированную письменность вьетнамскому языку были приданы грамматическая четкость и европейский грамматический строй (в частности, в построении предложений). С распространением новой письменности — сначала путем печатания на досках, а затем через европейские типографии — во Вьетнаме впервые появилась альтернатива существовавшей на протяжении многих веков системе образования, основанной на знании конфуцианских классических книг. Доступ к письменности и шире, к западным знаниям, положил конец монополии на образование правящего класса Вьетнама — конфуцианских ученых; это можно было рассматривать как культурную революцию.

Надо отметить, что техника типографского книгопечатания, привнесенная среди прочих технологий европейцами на Восток, отличается очень важным обстоятельством: через книгопечатание формируется определенный образ мышления, иной менталитет определенных слоев населения, близко соприкоснувшихся с делом книгопечатания, изданием и распространением книг, их чтением, наконец, и с самими миссионерами.

---

[391] *Leveau A.* Les Amantes de la Croix et l'Évangélisation du Vietnam, des origines de la congrégation à 1975. Université Paris X, 1996. P. 77.

[392] *Bourges de, Mgr.* Aux directeurs du Séminaire de M.E. 15 novembre 1696. Arch. M.E. Vol. 652. P. 159.

Главной задачей монахинь двух ассоциаций на севере и на юге Вьетнама были также ежедневные молитвы за увеличение количества крещений «язычников». Сестры ассоциаций много внимания уделяли заботам о больных и сиротах, они крестили детей, находившихся при смерти. Они вели аскетическую жизнь: вставали в четыре часа утра и становились на молитву, питались два раза в день, соблюдали пост (не употребляли мясную пищу) весь год, кроме праздников Пасхи, Рождества Христова, Святой Троицы. Их рабочий день заканчивался к девяти часам вечера — также молитвой. В религиозном отношении сестры ассоциаций «Возлюбленные Креста» были призваны обслуживать мариальный культ, со временем получивший во Вьетнаме большое развитие[393]. Обе эти женские ассоциации созданные беспрепятственно и быстро в Кохинхине и Тонкине епископом Л. де ла Моттом, с момента своего основания стали пользоваться большой популярностью в обеих частях Вьетнама. Желающих вступить в ассоциации не было недостатка. Вскоре они стали многочисленными, очень уважаемыми в обществе и признанными даже среди не-христиан за аскетическую жизнь монахинь, полную трудов, заботы о ближних, и особенно — за их заботу о больных проказой. В начальный период евангелизации Вьетнама эта служба милосердия была почти полностью сосредоточена в руках женщин — «Возлюбленных Креста».

Кроме того, в XIX в. именно в христианских общинах появилась западная техника: так, монастырь Зилоан уезда Дакто провинции Куангчи в викариате северной Кохинхины располагал современной ткацкой мастерской и школой по вышиванию, что было ново и необычно[394]. Сам факт, что эти две женские ассоциации имели такой успех и что их создание не встречало трудностей, также свидетельствует о необыкновенной роли женщин в распространении христианства во Вьетнаме, об их расположенности к принятию догматов христианской религии и к таким новым и необычным явлениям, как пост, многочасовые молитвы, целомудрие и безбрачие. Ассоциация «Возлюбленные Креста» существует во Вьетнаме и в настоящее время.

Роль и место монашеского ордена во вьетнамской католической церкви

Проблема монашеских орденов в католической церкви Вьетнама наименее изучена (особенно это относится к женским орденам), но надо отметить, что они играли большую роль в распространении и восприятии христианства в стране. Устав женских орденов во Вьетнаме был более строг по сравнению с мужскими; монахиням не разрешалось покидать стены монастыря. И только в XX в. Римско-католическая церковь признала полезной и важной апостолическую деятельность женщин-монахинь.

В настоящее время во Вьетнаме предполагаются и другие виды деятельности, выходящие за рамки устава: монахам, а главное — монахиням разрешается принимать участие в различных видах общественно-полезных работ, в обучении

[393] Известно, какую значимость придают католики таких стран Европы, как Франция, Испания, Италия и Португалия мариальным праздникам и всему, что связано с почитанием Девы Марии.

[394] Reglement des “Amantes de la Croix”: Arch. M.E. Vol. 278. P. 507.

детей, в предоставлении продуктов питания, в первую очередь, детям; помогать бедным слоям населения (что особенно актуально в связи с имущественным расслоением вьетнамского общества), а также создавать благоприятные условия для распространения христианского учения. Это — новый взгляд на жизнь женских монастырей, отображенный в решениях II Ватиканского собора (1962–1965). Они нашли свое конкретное выражение в обращении Совета епископов Вьетнама ко всем католикам страны: «Идите по всему миру и проповедуйте Евангелие всей твари» (Евангелие от Марка)[395].

Еще в XVII в. во Вьетнаме стали появляться монашествующие организации, созданные на земле Вьетнама первыми епископами — апостолическими викариями, назначенными Римским папой и не зависевшими от системы португальского патроната. Это были в основном женские ордена, посвященные, как правило, Богородице, Деве Марии: орден Справедливой Богоматери (*Đồng Công*); орден Богоматери, заботящейся о детях-сиротах; орден Богоматери-проповедницы; орден Девственниц вселенской любви и милосердия, действующий в провинции Виньшон и др.[396]

Кроме того, в XVII в. епископом Л. де ла Моттом были созданы две вышеупомянутые религиозные ассоциации женщин-монахинь — ассоциации «Возлюбленные Креста» в Кохинхине и в Тонкине. Наряду с религиозными орденами, пришедшими во Вьетнам из Западной Европы, с течением времени в стране были созданы и другие религиозные монашеские ордена.

В настоящее время во Вьетнаме существует более 86 религиозных орденов, из них 51 — женские монашеские ордена, в том числе 35 иностранных (в основном западноевропейских). Общее число монахов по последним данным составляет 2100 человек, монахинь — 15051[397].

Именно монахи и монашки религиозных Орденов Вьетнама примером своей духовной и подвижнической жизни в большой степени способствовали укреплению христианской веры во Вьетнаме. В то же время одной из важных сторон их деятельности было участие в общественной жизни страны и общества.

Мы располагаем редкими данными социологического опроса, проведенного во Вьетнаме на рубеже третьего тысячелетия по инициативе одной из организаций Ватикана среди членов кружка «Молодые друзья — католики и нация». Опрос проводился в провинциях южного Вьетнама — Донгнай, Дарлак, Кантхо и в г. Хошимине по проблеме: «Как Вы относитесь к выбору жизни монаха?». Возраст респондентов составлял от 18 до 30 лет[398]. Результаты опроса показали следующее. 71% опрошенных полагали, что монашеские ордена в современном обществе имеют высокую нравственную ценность и представляют собой благородное явление; 33% считали, что они устарели; 62% высказали мнение о том, что жизнь монаха прибавляет современному обществу гармоничность; 34,1% считали, что жизнь мо-

---

[395] *Trương Bá Cần*. Đồng bào công giáo trong chế độ mới // Th. phố Hồ Chí Minh. Hai mươi năm (1975–1995). ТРНСМ, 1997. Tr. 473. (Священник Чыонг Ба Кан. Соотечественники-католики и новый курс (обновление)).

[396] *Новакова О. В*. Некоторые аспекты жизни современной католической общины Вьетнама. Роль религиозных орденов в ее создании // Ломоносовские чтения. Секция «Востоковедение». ИСАА МГУ, 2005. С. 33.

[397] Данные Совета епископов Вьетнама, декабрь 2008 г.

[398] Công giáo và Dân tộc. № 1282, th. ph. HCM. Tr.16-17 (Журнал «Католицизм и нация», г. Хошимин).

наха придает современному обществу возвышенные черты; и 0,3% полагали, что монашеский образ жизни придает современному вьетнамскому обществу черты застоя[399].

Примерно в тоже время службами Вьетнамской католической церкви в южных провинциях страны проводился опрос о будущем религии (призыв «прийти к религии», *ơn gọi*), предложенный Ватиканом. 31,5% молодых людей высказали мнение, что число тех, кто стремится принять религию, будет возрастать, 2,9% — что будет уменьшаться; 21,2% считают, что ситуация останется без изменений[400].

Изложенное выше показывает, что Ватикан — центр католицизма в современном мире — стремится сохранить монашеские ордена во всех регионах, осознавая их большой вклад в дело дальнейшего распространения христианства. При этом роль монахинь во всем мире будет возрастать, по-прежнему оставаясь престижной и высокой. Ватикан подтверждает свое намерение расширять и укреплять развитие женских монастырей в странах Восточной Азии.

[399] Công giáo và Dân tộc. №1282, th. ph. HCM. Tr.16-17.
[400] Ibid.

doi:10.48647/f6338-0514-2167-y

Погадаев В. А.

Глава 10.
ЛАРАНТУКА — ПЕРВОЕ КАТОЛИЧЕСКОЕ ГОСУДАРСТВО В ИНДОНЕЗИИ

Ларантука — древнее государство на Малайском архипелаге, ставшее в последующем, после прихода европейцев, единственным католическим государством в регионе. Расположено оно было в восточной части острова Флорес («Цветы» — такое название дали острову португальцы).

Флорес — индонезийский остров из группы Малых Зондских островов. Его площадь составляет 15,2 тыс. кв. км, и в восьми округах этого острова проживает примерно 1,8 миллиона человек (2010)[401]. Флорес относится к провинции Восточная Нуса-Тенгара. Крупнейший город — Маумере. Остров Флорес имеет продолговатую форму и простирается с запада на восток. Протяженность о-ва Флорес составляет около 425 км. Его крупный сосед на Западе — остров Сумбава; ближе расположены меньшие по размеру острова Комодо и Ринка. К югу расположен остров Сумба. На востоке находится остров Тимор. К северу от острова расположено море Флорес.

Сейчас это популярный туристический центр. Остров Флорес прославился еще и тем, что в 2004 г. антропологи наткнулись на сенсационную находку — скелет неизвестного ранее карликового вида из рода людей (Homo), датируемый возрастом 60–100 тыс. лет до Р. Х. — Homo floresiensis (человек флоресский). В 2014 г. в местности Мата Менге ученые нашли окаменелые останки (фрагмент челюсти, кусок черепа, шесть зубов) карликовых гоминид, иногда называемых хоббитами,

[401] *Погадаев В. А.* Малайский мир: Бруней, Индонезия, Малайзия, Сингапур. М.: Восточная книга, 2012. С. 193.

живших в среднем плейстоцене 700 тыс. лет назад. В 2015–2016 гг. несколько исследований вновь указали на уникальность этого миниатюрного вида человека[402].

Но, конечно, больше всего остров знаменит тем, что здесь возникло первое христианское государство в регионе.

Сейчас Ларантука — это главный город административного района Восточный Флорес с населением 20 тыс. человек. А когда-то слава о Ларантуке гремела по всей Нусантаре.

Этимология названия не совсем ясна. По одной теории, слово происходит из языка народности ламохолот (солорцы), где ларан — «дорога», тука — «середина». Значит, это поселение посередине дороги. Согласно второй теории, слово взято из языка тетумов: Ларан — столица государства Вехале (Южный берег Центрального Тимора), а тука — «граница», значит, территория за пределами границы власти Вехале.

Подчеркивается, что некоторые правители Ларантуки имели титул «уси нено» (бог), известный на Тиморе.

Появление государства Ларантуки относят к XIII в. По легенде, государство было создано супружеской парой Пати Голо Аракиан и Вато Веле под названием Ата Джава. Вато Веле была местной женщиной из племени иле джади, в то время как Пати Голо Аракиан происходил из тиморского государства Вехали; при этом мать его была яванкой[403].

В XIII в. остров Флорес входил в состав империи Маджапахит и был известен под названием Нуса Нипа (на санскрите «Остров змея»)[404]. Действительно, если посмотреть на карту Флореса, можно заметить, что очертания его похожи на змея: города Манггарай и Нгада на западе — это хвост, в центре Энде и Сика — его тело, изгиб на полуострове в северо-восточной части — голова.

История завоевания Ларантуки Маджапахитом отражена в поэме «Негаракертагама» Мпу Прапанчи, написанной в 1365 г. Ларантука в ней упоминается под названием Галияо[405]. Правил ею в то время король Левонама.

Следы вляния Маджапахита видны и по сей день. В округе Ларантука, регентстве Восточного Флореса провинции Восточная Нуса-Тенггара, есть несколько деревень, названия которых имеют яванское или санскритское происхождение (Амагарапати, Балела, Экасапта, Ламаваланг, Саротари и др.).

После падения Маджапахита Ларантука принадлежала княжеству Макассар (1541)[406]. В дальнейшем, однако, Вехали и Ларантука пошли разными путями. Вехали обратился в ислам и вступил в союз с бугийцами и макассарцами для борьбы с португальцами. Ларантука, с другой стороны, стала португальским союзником, приняв католичество, и вместе они противостояли голландцам. Т.е. мы можем видеть здесь и религиозную подоплеку.

---

[402] Там же. С. 386.

[403] *Hägerdal Hans*. Lords of the Land, Lords of the Sea: Conflict and Adaptation in Early Colonial Timor, 1600–1800. Brill, 2012. P. 72-74.

[404] *Abdurachman Paramita R.* Bunga Angin Portugis di Nusantara: jejak-jejak kebudayaan Portugis di Indonesia. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2008. H. 58-61.

[405] *Barnes R. H.* The Majapahit Dependency Galiyao // Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde Deel 138, 4de Afl, 1982. P. 407.

[406] *Andaya Leonard Y.* Applying the Seas Perspective to Indonesia // Early Modern Southeast Asia, 1350–1800. Routledge, 2015. P. 81.

История открытия Ларантуки португальцами такова. В 1544 г. восточная оконечность острова впервые была замечена португальским торговым кораблем, капитан которого назвал его «Кабо дес Флорес», то есть Мысом цветов[407]. По другой версии, уже в 1511 г. Франсишку Родригеш, штурман экспедиции Антониу Абреу, нанес на карту ряд островов, вытянувшихся цепочкой к востоку от Явы, в том числе остров Флорес[408]. В 1552 г. это место посетил Антонио Пигафетта[409], а в 1556 г. здесь начал распространяться католицизм усилиями пастора-доминиканца Антонио Тавейра[410].

Португальские мореплаватели останавливались в Ларантуке только для транзита во время плавания в центр специй на Моллукских островах из Малакки, которую они захватили в 1511 г.

Но оказалось, что и в Ларантуке имелось немало товаров, находивших спрос в Европе, в том числе сандаловое дерево. В 1570 г. на острове обосновались первые европейские мореплаватели, давшие название всему острову Флорес; хотя цветов на нём не больше, чем в других частях Индонезии. Позднее португальцы построили здесь фактории, где поселились и первые священники, занявшиеся миссионерской деятельностью.

К этому времени католицизм уже существовал на соседнем Тиморе. Хуб Дж. В. М. Булаарс в своей книге «Индонезиация: от католической церкви в Индонезии до индонезийской католической церкви», например, отмечает, что к 1606 г. число католиков на Тиморе достигло 50 тыс. человек[411]. Правители Ларантуки были первыми, принявшими новую религию на Флоресе. И, конечно, сменили титулы на португальские. Они были крещены католическими именами и образовали род Diaz Viera de Godinho (DVG, «Пришедший от бога») с титулом Дом в дополнение к титулу или настоящему имени.

Самый известный раджа Ола Адобала, традиционно считавшийся девятым в родословной раджей и получивший португальское образование, был обращен в католицизм и крестился во время правления Петра II (1683–1706) в Португалии (в настоящее время при праздновании его крещения исходят из того, что оно состоялось в 1650 г.). Он принес присягу на верность королю Португалии и получил титул Дом Франсиско DVG.

Радже было разрешено править автономно, но во время войны он был обязан снабжать португальцев своим войском. Кроме того, в португальских источниках упоминается имя Дом Константино между 1625–1661 гг., из чего следует, что Адобала, возможно, был не первым в линии католических монархов Ларантуки. Другие упоминаемые имена монархов — Дом Луис (1675) и Дом Домингос Виера (1702). Доминиканский орден был жизненно важен в распространении католицизма в этом районе до XIX в., когда его сменили иезуиты.

---

[407] Larantuka: Mutiara Iman dari Timur // “Kompas”. 23.01.2012.

[408] *Ricklefs M. C.* A History of Modern Indonesia since c.1300 (2nd ed.). London: Macmillan, 1991. P. 24.

[409] Франческо Антонио Пигафетта (1491–1534) — итальянский мореплаватель, участник первого кругосветного путешествия под командованием Магеллана (1519–1522). В экспедиции вел дневник (опубликован в 1524 г.), в котором дал описание территорий, которые посетила экспедиция. Составил малайско-итальянский словарь, включавший около 400 слов. *Hägerdal Hans*. Op. cit. P. 17.

[410] *Wellem F. D.* East Nusa Tenggara // Sunquist S.W., Sing W.C., Chea J. C. H. (eds). A Dictionary of Asian Christianity. Cambridge, 2001. P. 611.

[411] *Boelaars Huub J. W. M.* Indonesianisasi: dari gereja Katolik di Indonesia menjadi gereja Katolik Indonesia. Yogyakarta: Kanisius, 2005. H. 69.

Правитель Ларантуки играл также роль лидера в религиозных делах в дополнение к делам административным. Король Лоренцо II, например, занявший трон в 1887 г., был воспитан как иезуитский священник[412]. Этот титул королей использовался до Дома Лоренцо III DVG в третьем десятилетии XX в.[413]

Дом Лоренцо II

В начале XVII в. голландцы начали наступление на португальские территории. В 1613 г. они захватили португальский форт на Солоре, острове к востоку от Ларантуки. Захват Солора сделал Ларантуку центром столкновений между Нидерландами и Португалией, тем более что Ларантука стала местом, куда устремились португальцы с других территорий, захваченных голландцами. Когда голландцы завоевали Малакку в 1641 г., многие португальцы перебрались в Ларантуку. Вновь прибывшие разместились в двух деревнях — Вуре и Конга. То же произошло и при нападении голландцев на Макассар в 1660 г. Португальцы брали себе в жены местных женщин, но сохраняли португальскую родословную. Их потомков назвали топасами — «люди в шляпах», так как они носили плетённые из полос

[412] *Barnes R. H.* Raja Lorenzo II: A Catholic Kingdom in the Dutch East Indies. International Institute for Asian Studies, Newsletter № 47, 2008. P. 24-25.

[413] *Barnes R. H.* Raja Servus of Larantuka, Flores, Eastern Indonesia // Moussons, 16, 2010. P. 33-34.

листа лонтаровой пальмы шляпы, имитирующие португальские, но сами себя они называли ларантукейрос — жителями Ларантуки. Голландцы называли их Zwarte Portugeesen — «черные португальцы»[414].

Государство Ларантука не составляло единую компактную территорию, но оставалось могущественным государством в регионе, которое контролировало владения на островах Флорес, Солор, Адонара и Лембата. Основной ячейкой было объединение Ларантуки с Вуре и Конга. Формально она подчинялась Португалии, но на практике была свободной. У нее не было португальской администрации, и она не платили налогов; послания лиссабонского правительства игнорировались. Долгие годы между влиятельными кланами да Кошта и де Орне велась кровопролитная борьба за власть. В конце концов они разделили власть. ларантукийцы заключили также «союз» с коренными народами Флореса и Тимора.

В конце XVII в. государство поддерживало политику закрытых портов для посторонних[415]. Осуществлялось также некоторое взаимодействие с соседним султанатом Бима, султан которого в 1685 г. установил свой сюзеренитет над частью Западного Флореса[416]. Части территории государства были разделены владениями нескольких менее крупных государств, некоторые из которых были мусульманскими[417]. Официальным языком стал португальский[418]. Языком торговли был малайский язык, который понимали на близлежащих островах.

Таким образом, португальцы пользовались поддержкой Ларантуки. С другой стороны, голландцы тоже были не одиноки. Голландская Ост-Индская компания (ОИК) получала поддержку других территорий Восточной Нуса-Тенггары, которые были враждебны португальцам, особенно союзные исламские государства, входившие в альянс Ватан Лема или Лима Пантей (пять берегов): Адонара, Теронг, Ламахала на о. Адонара и Лохаёнг и Ламакераха на о. Солор.

Война между этими лагерями длилась довольно долго. Одно из крупнейших сражений произошло в 1749 г. в битве при Пенфуи (гора возле Купанга)[419]. Совместные португальско-ларантукские войска при поддержке части жителей Тимора (главным образом «черных португальцев» — потомков смешанных браков) общей численность в 40 000 человек атаковали голландский форт Купанг — и первоначально успешно. Но жители Тимора затем перешли на сторону голландцев. Так Тимор оказался разделенным на две части (западную — голландскую и восточную — португальскую[420]).

Это поражение ослабило португальцев и Ларантуку. А Нидерланды становились все более влиятельными в западном Тиморе и начали завоевывать Флорес. Энде был завоеван в 1838 г., а год спустя нападению подверглась Ларантука.

---

[414] *Daus Ronald*. Die Erfindung des Kolonialismus. Wuppertal: Hammer, 1983. P. 327.
[415] Ibid. P. 60.
[416] *Hägerdal Hans*. Op. cit. P. 177.
[417] *Barnes R. H*. Raja Lorenzo II: A Catholic Kingdom... Op. cit. P. 47.
[418] *Daus Ronald.* Op. cit. P. 331.
[419] *Hägerdal Hans*. Op. cit. P. 364.
[420] Португальская часть острова, известная как Восточный Тимор, в 1975–1999 гг. была под оккупацией Индонезии. В настоящее время там находится суверенное государство Тимор-Лешти. См. *Урляпов В. Ф*. Восточный Тимор: тернистый путь к независимости. М.: Гуманитарий, 2005.

Шаткое положение Ларантуки в сочетании с ослаблением португальцев вынудило их пойти на переговоры с голландцами, которые начались в 1851 г. 20 апреля 1859 г. по Лиссабонскому соглашению португальцы передали территорию острова Флорес, включая Ларантуку, голландцам. С тех пор Ларантука стала находиться под властью Нидерландов, сохраняя, однако, определенную автономию.

Договор также устанавливал, что и под властью протестантских Нидерландов жители региона останутся католиками; при этом голландцы согласились направить туда священников-иезуитов, чтобы они могли заниматься миссионерской деятельностью. Миссионеры открыли католические школы и стали оказывать медицинскую помощь населению[421].

Власть Нидерландов была представлена лишь одним офицером, который поселился в небольшом форте[422].

В 1905 г. правительство Ларантуки было упразднено, и этим государством стала управлять непосредственно администрация Нидерландской Ост-Индии. Таким образом, история Ларантуки как первого католического государства на архипелаге закончилась, хотя до сих пор живы потомки правителей, сохраняющие свои ларантукско-португальские титулы.

Несмотря на то, что Флорес стал частью Нидерландской Ост-Индии, его католическое население (в большинстве своем автохтонного австронезийского происхождения) продолжало вести активную борьбу против голландских колонизаторов, сохраняя приверженность португальским традициям. Значительное количество португальских слов вошло в оборот речи местных аборигенов.

Голландцы вели ожесточённую борьбу с португальским языком, культурой и католицизмом. Попытки достижения малейшей независимости пресекались. Когда в 1904 г. король Лоренцо II захотел взимать налоги в соседнем государстве Сикка, считавшимся его вассалом, его отправили в ссылку на остров Яву, где он скончался 10 лет спустя. В 1911 и 1912 гг. на Флоресе вспыхивали антиголландские восстания[423].

Особенность католицизма государства Ларантуки составляет необыкновенно сильный культ Богородицы. Деву Марию почитают как божество, царицу небесную. Жители поклоняются Деве Марии, устраивают в ее честь праздники и жертвоприношения. Более того, 8 сентября 1887 г. правитель Дом Лоренцо Диас Вьера де Годиньо II символически передал Ларантуку под защиту Богородицы, изменив название страны на «Королева Розария». С тех пор на празднествах поют «Ларантука, Ларантука — город Королевы Марии».

Широко отмечается «Страстная неделя» (Семана Санта) накануне Пасхи. Празднование сосредоточено вокруг двух религиозных статуй — Иисуса Христа и Девы Марии, привезенных португальскими миссионерами Гаспаром ду Эспириту Санту и Агостиньо де Мадалена в 16 в. Эти статуи хранятся в двух раздельных часовнях и представляются верующим только раз в год, на Пасху.

Праздник начинается в среду перед Пасхой, известной как «Среда в кандалах» (Рабу Трева), в память о предательстве Иуды Искариота, которое привело к аресту

---

[421] *Barnes R. H.* A Temple, a Mission, and a War: Jesuit Missionaries and Local Culture in East Flores in the Nineteenth Century // Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde. 165 (1), 1 January 2009. P. 32-61.

[422] *Daus Ronald.* Op. cit. P. 336.

[423] *Hägerdal Hans*. Op. cit. P. 175.

и распятию Иисуса. Верующие собираются возле часовни Туан Ана в Ларантуке, где хранится статуя Иисуса, кричат на латыни, оплакивая арест Иисуса римскими солдатами. Верующие собираются также возле часовни Туан Ма в соседней деревне Лохайонг, где хранится статуя Девы Марии.

В Великий четверг верующие проводят ритуал «установления свечей вдоль дороги» (тикам туро), который предшествует семикилометровой процессии на следующий день. После того как свечи установлены, члены религиозного братства, известного как Конфрерия Рейна Розария (Братство Королевы роз), проводят ритуал омовения статуй Иисуса и Марии (мунда туан). Используемая святая вода впоследствии считается особой и сохраняется для лечения больных детей и помощи женщинам, имеющим родовые осложнения.

Утром в Страстную пятницу раджа Ларантуки открывает дверь часовни Туан Ма, давая возможность верующим войти в нее. Его семья вступает первой, за ней следуют члены братства и остальное население. Прихожане целуют статую Марии и молятся о божественной милости per Mariam ad Jesum (через Марию к Иисусу).

Между тем из часовни в Ларантуке выносится статуя Иисуса и переносится семикилометровой процессией по суше и морю. Участники процессии делают по пути восемь остановок по числу основных кланов Ларантуки (Мулавато, Саротари, Амакален, Капитан Джентера, Фернандес да Гомес, Диас Похон Сирих и Диас Виейра де Годиньо). На каждой остановке есть небольшая часовня, где совершаются молитвы. Когда статуи Иисуса и Марии воссоединяются, их переносят в кафедральный собор «Королева Розария», где проходит главная служба Страстной пятницы, длящаяся всю ночь.[424]

Праздник в честь Богородицы

[424] *Markus Makur*. NTT gearing up for ‘Semana Santa’ // The Jakarta Post. 28.03.2013.

До настоящего времени Флорес — единственный остров, где практически полностью все население исповедует католицизм в такой преимущественно исламской стране, как Индонезия; хотя для большей интеграции сюда уже в независимый период были направлены мусульманские переселенцы с запада страны (программа трансмиграции в Индонезии)[425].

Кафедральный собор «Королева Розария»

С течением времени даже символическая власть правителей Ларантуки сошла на нет. В 1962 г. индонезийское правительство окончательно отменило монархические структуры в стране, за исключением Джокьякарты, где сохраняется династия

[425] *Погадаев В. А.* Указ. соч. С. 682.

султанов Хаменгкубувоно[426]. 16 сентября 2013 г. в возрасте 93 лет в своем дворце скончалась королева Дона Мартина Кинена Ксименес ди Силва Диас Виера де Годиньо — жена последнего правителя Ларантуки Дома Лорнцо III, правившего в 1938–1962 гг.[427]

Дона Мартина Кинена Ксименес ди Силва Диас Виера де Годиньо

[426] В XX в. наибольшую известность получил Хаменгкубувоно IX (1912–1988), который в 1973–1979 гг. был вице-президентом Индонезии. С 1989 г. на троне находится Хаменгкубувоно X, который, являясь султаном, выполняет роль губернатора.

[427] *Syarifah Sifah*. Ribuan Pelayat Antar Permaisuri Kerajaan Larantuka yang Meninggal // “Pos Kupang”, 19.09.2013.

doi:10.48647/z8921-0888-7908-g

Ульянов М. Ю.

Глава 11.
БРЕМЯ ПЕРВЫХ: ЖИЗНЬ И ТРУДЫ ГОТТЛОБА БРЮКНЕРА (1783–1857), АВТОРА ПЕРВОГО ПЕРЕВОДА «НОВОГО ЗАВЕТА» НА ЯВАНСКИЙ ЯЗЫК[428]

... yet it lay not in my power
to change the circumstances...
Mr. Brieckner to Dr. Bogue[429]

Введение. Изучение истории и культуры восточных народов обычно начинается с изучения их языков, поэтому каждое направление классического востоковедения предполагает наличие надежного лингвистического фундамента, прежде всего, в виде словарей, грамматик и учебных пособий. В условиях Нового времени формирование такого фундамента начиналось путем решения не столько академических, сколько религиозных задач, связанных с миссионерским делом, а также с переводом Священного писания. По этой причине в востоковедении столь большое внимание уделяется истории этих переводов и биографиям переводчиков, многие из которых являлись священнослужителями и занимались миссионерской деятельностью. Яванистика — не исключение[430].

Перевод Библии как основополагающего памятника европейской (христианской) культуры на какой-либо восточный язык — задача сложнейшая, которая требует досконального знания этого языка. Поэтому в выработке подходов к переводу верный путь удавалось нащупать далеко не сразу: в выборе стиля, в понимании различий между нормативным языком и диалектами, в усвоении правил грамматики, в отборе лексики при передаче основных религиозных и культурных понятий, а также исторических реалий, которыми наполнены библейские тексты. В процессе перевода возникали многочисленные вопросы, что побуждало переводчиков попутно вести работу по составлению грамматик и словарей.

Переводческая деятельность представителей религиозных кругов предшествовала складыванию научной среды, на начальном же этапе развития науки деятельность священников в сфере изучения языка стала большим подспорьем для

---

[428] Автор благодарит Екатерину Владимировну Терешко — прекрасного преподавателя нидерландского языка, знатока истории и культуры Нидерландов и Бельгии.

[429] *Briekner G. [Brückner]*, letter to Dr. Bogue, 24 February 1816, Rembang // The American Baptist Missionary Magazine and Missionary Intelligencer. New Series, № 2. March, Vol. 1. 1817. P. 59.

[430] Яванистика — важнейшее направление индонезиеведения, связанное с изучением истории и культурного наследия крупнейшего в Индонезии этноса, яванцев. Именно она составляет основное классическое направление в индонезийских исследованиях. Ее фундамент был заложен европейскими, прежде всего, голландскими ориенталистами в первой половине XIX в. См. *Кукушкина Е. С., Ульянов М. Ю.* Нужна ли яванистика индонезиеведам: о месте яванистики в индонезиеведении // Вестник МГУ. Серия 13. Востоковедение. 2020, № 3. С. 11.

светских ориенталистов. И если задача миссионеров состояла в переводе Библии на конкретный восточный язык, то ученые-востоковеды занимались изучением памятников письменности на восточных языках и их переводом на свой родной европейский язык. И то, и другое требовало постоянного углубления в изучении языка.

Историография. В данной статье рассмотрим сведения о **Готтлобе Брюкнере** (Gottlob Brückner, 1783–1857), авторе первого перевода «Нового завета» на яванский язык, составителе первой грамматики и первого учебного пособия по этому языку.

Специальных работ о зарождении яванистики и о биографии Г. Брюкнера сравнительно немного. Наиболее полные данные о его жизни содержатся в монографии историка миссионерства в Индонезии Яна Свелленгребеля (1909–1984) «По стопам Лейдеккера: полтора века переводов Библии и изучения индонезийских языков» (1974). Автор работал в архиве Нидерландского библейского общества, где есть фонд Г. Брюкнера (portefeuille 15, № 28)[431]. Миссионерской деятельности Г. Брюкнера посвящена статья Томаса Уйи «Готтлоб Брюкнер (1783–1857): этнический немец, который служил в английской баптистской миссии на Яве (с 1816 по 1847 гг.)[432]. Важные факты о его жизни собраны в книге Эрнста Пэйна «К юго-востоку от Серампора»[433]. Дополнительные сведения можно найти в статье американского баптистского деятеля Уильяма МакЭлрата с выразительным названием «Упрямый саксонский сеятель» (1987)[434].

Некоторые сведения о Г. Брюкнере и его времени содержатся в общих работах по истории яванистики. Важнейшей является статья 1932 г. нидерландского теолога и историка миссионерства в Индонезии Хендрика Кремера (1888–1965) «Институт яванского языка в Суракарте»[435]. Хотя в ее названии упомянута только школа яванского языка в Суракарте, на самом деле ее содержание значительно шире. В ней охвачен весь ранний этап становления яванистики в начале XIX в. О трудах по переводу Священного писания авторов XIX в. говорится в развернутой статье Х. Х. Миллиса (Hendrik Christiaan Millies, 1810–1868) «Переводы Библии на яванский», в которой обобщены данные о первых переводах Священного писания и дана их краткая характеристика[436]. Об истории яванистики, особенно о ее филологической составляющей, сказано в статье японского яваниста Кэндзи Цутия (*Kenji Tsuchiya.* Javanology and the Age of Ranggawarsita: an Introduction to Nineteen-Century Javanese Culture / Reading Southeast Asia. Ithaca,

---

[431] *Swellengrebel J. L.* In Leijdeckers voetspoor: Anderhalve eeuw bijbelvertaling en taalkunde in de Indonesische talen. I: 1820–1900. ‘S·Gravenhage, 1974.

Нам оказались недоступны две работы Э. А. Пэйна с данными о Г. Брюкнере, поэтому их содержание мы передаем по монографии Яна Свелленгребеля: см. *Payne Em. A.* Onze zending in Oost-Indië. Vergeten hoofdstukken uit de geschiedenis van onze Baptist Missionary Society // De Opwekker, 83/8, 1938. P. 325-349; *Payne Em. A.* South-East of Serampore. London, 1945.

[432] *Oey T.* Gottlob Brückner (1783–1857): an Ethnic German who Served as an English Baptist Missionary in Java (1816 to 1847) // Journal of European Baptist Studies. Vol. 16, №. 3, May 2016.

[433] *Payne Em. A.* South-East from Serampore: More Chapters in the Story of the Baptist Missionary Society. London, 1945.

[434] *McElrath W. N.* Stubborn Saxon Seed Sower: Gottlob Bruckner of Germany and Indonesia / Bold Bearers of His Name. Nashville, 1987. http://oreoplace.wordpress.com/2011/05/11/ some-of-us-are-stubborn/ (дата обращения: 15. 05 2021).

[435] *Kraemer H.* Het Instituut voor de Javaansche Taal te Soerakarta // Djawa, 12, 1932.

[436] *Millies H. C.* De Javaansche Bijbelvertaling // De Gids. Jaargang 17, 1853.

1990). Г. Брюкнер упомянут и в обзорной работе Е. Уленбека 1964 г., в которой кратко излагается история изучения сунданской, яванской, мадурской литератур[437]. Об общем положении дел в миссионерской деятельности и об истории христианских общин в Индонезии нового времени рассказано в обстоятельной монографии Яна Аритонанга и Карла Стеенбринка «История христианства в Индонезии» 2008 г.[438]

Особенности становления яванистики в Нидерландской Ост-Индии

Становление яванистики началось в первые десятилетия XIX в., значительно позднее малаистики.

В XVII–XVIII вв. когда господство Нидерландов закрепилось в большей части Индонезии и почти на всей Яве, голландские священнослужители миссионерской деятельностью среди яванцев почти не занимались, поэтому задача по переводу Библии на яванский язык не ставилась. Это объясняется и тем, что в отличие от католиков (португальцев и испанцев), в нидерландской реформатской церкви (*нидерл*. Nederlandse Hervormde Kerk) в Ост-Индии не было устойчивой миссионерской структуры[439]. Ч. Боксер писал, что «*Было бы неразумно ожидать, что директора Вест- и Ост-Индской компаний стали бы серьезно утруждать себя проблемами миссионерства, которые фактически игнорировались самими отцами-основателями протестантизма*»[440].

Нидерландских священнослужителей (в основном кальвинисты) в Ост-Индии было немного, они были подчинены колониальной администрации, а не каким-либо церковным институтам. К тому же их постоянно переводили с одного места служения на другое, поэтому они не успевали выучивать местные языки[441]. Среди них было невозможно найти тех, кто мог бы вести службу, читать проповеди и тем более переводить Священное писание на яванский язык[442].

В течение XVII–XVIII вв. роль языка внутри региональной коммуникации, в том числе между голландскими чиновниками и местным населением, выполнял малайский язык (в ходу оставался и португальский). Церковное служение для обращенных в протестантство индонезийцев с открытием храма на о. Амбон в 1614 г., где находилась первая ставка нидерландской Ост-Индской кампании, ве-

[437] *Uhlenbeck E. M.* A Critical Survey of Studies on the Languages of Java and Madura. S·Gravenhage, 1964.

[438] *Aritonang J. S., Steenbrink K.* A History of Christianity in Indonesia. Leiden, Boston, 2008. P. 99, 104-105.

[439] В Нидерландах был распространен кальвинизм (Нидерландская реформатская церковь), внутри которого было несколько течений, из которых длительное время самым влиятельным было контрремонстранство (гомаристы).

[440] *Боксер Ч.* Голландское господство в четырех частях света. XVI–XVIII вв. Торговые войны в Европе, Индии, Южной Африке и Америке. М., 2019. С. 159.

[441] См. *Боксер Ч.* Указ. соч. С. 161-163.

[442] Например, в период с 1822 по 1843 гг. в Батавии и в некоторых других городах трудились всего только три миссионера Лондонского миссионерского общества (LMS): Вильям Милн (William Milne), Роберт Моррисон (Robert Morrison), Вальтер Хенри Медхюрст (Walter Henry Medhurst). При этом, они планировали переехать в Китай и проводили много времени с китайской общиной в Батавии и других городах (вскоре Медхюрст покинет Индонезию и окажется в Китае). См. *Aritonang J. S., Steenbrink K.* Op. cit. P. 640.

лось на малайском языке; также и в Батавии, где первая служба на этом языке была проведена 26 декабря 1621 г.[443]. В результате к концу XVIII в. малайский язык уже был неплохо изучен и описан, были составлены словари, дорабатывались и переиздавались переводы Библии, стали появляться переводы литературных произведений[444]. Яванский же язык был тогда еще малознаком. В случае необходимости для нидерландской администрации перевод обеспечивали несколько «индо» — детей от смешанных браков.

В начале XIX в. состояние нидерландской протестантской церкви в Ост-Индии было, по словам Хендрика Кремера, столь же упадочным, как и состояние всей Ост-Индии[445]. Только в период французского и английского владычества (1808–1816 гг.) было осознано, что Ява — это наиболее значимое с экономической точки зрения колониальное приобретение, и основным производителем и налогоплательщиком является яванский крестьянин, а управление им эффективнее осуществлять, используя яванских аристократов. Соответственно, были поставлены задачи реформирования всей системы управления и ведения хозяйства. Кроме того, властями было заявлено, что для эффективного управления колонией понадобятся чиновники-европейцы, владеющие не только малайским, но и яванским языком[446].

Был поставлен вопрос и о миссионерской деятельности среди яванцев. Еще в конце XIX в. появилось Нидерландское миссионерское общество (*het Nederlandsch Zendelinggenootschap*, 1797), которое имело свои учебные центры в Роттердаме и в английском городе Госпорт. Несколько позднее было создано Британское библейское общество. В самой Индонезии в **1814** г. под патронажем британского губернатора Ост-Индии С. Т. Раффлза (1781–1826) было организовано Яванское отделение библейского общества (Java Auxiliary Bible Society)[447]. Оно появилось вслед за Индийскими отделениями в Калькутте (1811), Коломбо (1812), Бомбее (1813), опиралось на их опыт и возможности подготовки специалистов и публикации их трудов[448]. Тогда же было образовано и Нидерландское библейское общество (Netherlands Bible Society, НБО).

Особых усилий в изучении яванского языка англичане не предпринимали, их устраивало использование малайского языка. Деятельность Британского библейского общества была нацелена на переводы и публикацию Священного писания на этом языке. Однако активизация в Нидерландской Ост-Индии миссионерских структур создавала условия для перевода Библии и на яванский язык. Но для того, чтобы воплотить такую задачу в жизнь, нужен был энтузиаст и подвижник. Им и оказался Готтлоб Брюкнер.

---

[443] *Aritonang J. S., Steenbrink K*. Op. cit. P. 99, 104-105, 120.

[444] О переводах Библии на малайский язык см. *Погадаев В. А.* Проблема перевода Библии на малайский язык и ее влияние на межрегиональные отношения в Малайзии // Христианство и общество в странах Азии: история и современность. М., 2019.

[445] *Kraemer H*. Het Instituut voor de Javaansche Taal te Soerakarta // Djawa, 12, 1932. P. 265.

[446] Ibid. P. 263-264.

[447] The social world of Batavia: Europeans and Eurasians in colonial Indonesia. Wisconsin, 2009. P. 101.

[448] Report of the British and Foreign Bible Society, Выпуски 11-13, 1816. P. 207.

Готтлоб Брюкнер и его труды

Г. Брюкнер родился в лютеранской семье в небольшом городке Линда (к югу от Лейпцига). С 1803 г. в течение полутора лет он учился в Берлине у известного немецкого теолога Иоганна Янике (Johannes Jänicke, 1748–1827), основателя первой в Европе миссионерской школы[449]. Там он получил специальное миссионерское образование. С 1808 г. по приглашению Нидерландского миссионерского общества проходил обучение в Нидерландах, сначала в Роттердаме, затем в небольшом городе Зейст. Это было время наполеоновских войн. Поэтому, чтобы завершить образование, он с двумя сотоварищами Джозефом Кэмом (Joseph Kam) и Джоном Саппером (John Supper) обходными путями, переодевшись рабочими, через Гамбург и Гётеборг перебрался в Англию, где продолжил учебу в одной из структур Лондонского миссионерского общества[450]. Там он прошел подготовку для отправки в ост-индскую колонию, которая перешла в руки англичан.

1814–1818 гг. Приезд на Яву. Знакомство с яванским языком

В **1814** г. он и два его товарища прибыли в Ост-Индию. Их встречал сам генерал-губернатор, С. Т. Раффлз. Они должны были наладить регулярное богослужение. Джон Саппер получил назначение на о. Амбон, Джозеф Кэм был направлен в Батавию, а Г. Брюкнер был определен пастором нидерландской церкви в Семаранге. Там он начал служить в качестве представителя Лондонского миссионерского общества (London Missionary Society). Его прихожанами были не столько голландцы, сколько дети от смешанных браков и яванцы. И поскольку голландский язык для многих был непонятен, то он начал осваивать знакомый всем малайский язык. Тогда же он женился, взяв в жены дочь бывшего пастора Сурабаи по фамилии Адденс (Ds. J. Addens), у них родилось восемь детей, из которых выжило четверо. Так, обзаведясь семьей, он окончательно осел на Яве.

В **1815** г. Готтлоб Брюкнер совершил поездку в Суракарту и Джокьякарту. Знакомясь с жизнью кратонов, он мог составить представление о том, насколько богата и сложна яванская культура. В мае 1815 г. в Семаранг из Англии приехал баптистский священник *Томас Траут* (Thomas Trowt, 1784–1816), который сыграет важную роль в его жизни.

1816 г. стал переломным в жизни Г. Брюкнера. В самом начале этого года на его душевные страдания из-за того, что не удавалось найти общий язык (в прямом и переносном смыслах) с прихожанами, наложились страдания физические — он заболел дизентерией. Тогда же перед отплытием из Индонезии в Семаранге побывал Т. С. Раффлз, который, встретившись с Г. Брюкнером, поддержал его в миссионерской работе[451].

---

[449] *Ledderhose K. F.* Johann Jänicke der evangelisch-lutherische Prediger an der böhmischen oder Bethlehems-Kirche zu Berlin. Nach seinem Leben und Wirken dargestellt. Berlin, 1863. P. 110-130.

[450] *McElrath W. N.* Stubborn Saxon Seed Sower: Gottlob Bruckner of Germany and Indonesia // Bold Bearers of His Name. Nashville, 1987. http://oreoplace.wordpress.com/2011/05/11/ some-of-us-are-stubborn/ (дата обращения: 15. 05 2021).

[451] *Payne Em. A.* Op. cit. P. 67.

Пережив тяжелый недуг и прослужив еще некоторое время, в марте 1816 г. он публично высказал недовольство некоторыми сторонами организации религиозной жизни Нидерландской церкви в Семаранге и прервал свое пасторское служение там[452]. А в феврале во многом под влиянием бесед с Т. Траутом Г. Брюкнер принял решение стать баптистом[453]. Седьмого апреля он был перекрещен Т. Траутом по баптистскому обряду и начал сотрудничать с британским Баптистским миссионерским обществом (Baptist Missionary Society). С тех пор и до ухода на покой в 1847 г. он оставался миссионером Английской баптистской миссии (English Baptist missionary) на Яве.

Подробнее о том, что не нравилось Г. Брюкнеру, можно узнать из его слов, сказанных в 1846 г. баптистскому священнослужителю Л. Я. ван Рейну (L. J. Van Rhijn), который во время своего путешествия по Ост-Индии побывал в Семаранге и встретился с ним. В своем дневнике ван Рейн записал его слова: «*Его беды не прекращались, с того времени как в 1816 г. он по убеждению вступил в Английское баптистское общество. До этого, когда он осуществлял пасторское служение в Семаранге, начались крещения незаконнорожденных детей европейцев, появившихся на свет от туземных матерей. Находясь на государственной службе [в Нидерландской Ост-Индии], он был вынужден совершать это [таинство], но при этом испытывал такое отвращение, что это побудило его отказаться от служения по соображениям совести. В конце концов, он перешел в Баптистское общество (het Baptisten-Genootschap). В самом деле, как человек с чистой совестью мог относиться к крещению младенцев, когда люди из правительства требовали от него крестить всех детей подряд, включая детей родителей-нехристиан*»[454].

В своей деятельности Готтлоб Брюкнер совмещал подход немецких миссионеров-лютеран XVIII в., восходивший к теологической традиции города Галле, который получил название «пиетизм» (Pietism), с современным на тот момент «моравским» течением (Moravians), которое возглавлялось жившим в Бенгалии (г. Серампор) известным баптистским миссионером Уильямом Кэри (William Carey, 1761–1834)[455].

Продолжая пасторское служение среди яванцев, Готтлоб Брюкнер убедился в необходимости перевода Библии на яванский язык. И где-то с середины **1817** г.

---

[452] *Oey T.* Gottlob Brückner (1783–1857): an Ethnic German who Served as an English Baptist Missionary in Java (1816 to 1847) // Journal of European Baptist Studies. Vol. 16, №. 3, May 2016. P. 8.

[453] Об этом можно судить из его писем Джону Риланду (John Ryland), директору Британского миссионерского общества, и своему лондонскому преподавателю по фамилии Бог (Bogue). См. *Trout T.* Samarang. April 10, 1816 // The American Baptist Missionary Magazine and Missionary Intelligencer. New Series, № 3. May, Vol. 1. 1817. P. 101.

[454] См. *Rhijn L. J. van*. Reis door den Indischen archipel in het belang der Evangelische Zending. Rotterdam, 1851. P. 110.

[455] *Oey T.* Gottlob Brückner (1783–1857): an Ethnic German who Served as an English Baptist Missionary in Java (1816 to 1847) // Journal of European Baptist Studies. Vol. 16, №. 3, May 2016. P.5.

См. *Стасюк Л. А.* Философская рефлексия пиетизма и его соотношение с протестантской ортодоксальной теологией // Система ценностей современного общества. № 31, 2013; *Еремеева Н. В.* Просвещение и пиетизм: к истории трансформации нравственных требований протестантизма // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2016, т. 17, № 1. С. 215-223.

Кэри Уильям — английский баптистский миссионер, организатор Баптистского миссионерского общества, один из первых санскритологов, переводил Библию на санскрит и бенгали. Оказал очень большое влияние на баптистское миссионерское движение в Южной и Юго-Восточной Азии. См. История баптизма. Сборник. Вып. 1. Одесса, 1996. С. 91-95, 102-105.

он начал его серьезное изучение. Вместе с яванскими учителями он практиковался в разговорном языке и читал тексты. Правда, тогда в его распоряжении были в основном поэтические сочинения. Вскоре он начал пробовать писать по-явански, но это оказалось сложнее, чем он думал, поскольку под рукой не было произведений, которые могли бы послужить образцом. Однако через некоторое время он уже смог написать по-явански несколько небольших богословских сочинений (нид. tractaatjes), которые быстро расходились среди верующих яванцев. Тогда же он направил в баптистский центр в индийском городе Серампор заметки о яванском языке и указал на то, что трудится над переводом «Евангелия от Матфея»[456].

Стимулом для работы над переводом стала поддержка со стороны жившего в Сурабае известного священнослужителя, лютеранина и подвижника своего дела, Йоханнеса Эмде (Johannes Emde, 1774–1859) — также немца по происхождению. Готтлоб Брюкнер по мере готовности пересылал ему фрагменты своего перевода, которые тот вместе с женой-яванкой переписывал и распространял среди верующих яванцев[457].

В то время руководство Нидерландской Ост-Индией попыталось наладить обучение чиновников яванскому языку в школах при кратонах в Джокьякарте и Суракарте (1819). Но среди представителей колониальной бюрократии желающих учиться было крайне мало.

1819–1831 гг. Перевод и издание «Нового завета»

В **1819** г. после заключения англо-нидерландского договора и передачи британских владений на Суматре голландцам произошли изменения и в организации религиозных структур. Суматранские и яванские филиалы Библейского общества были объединены и получили название Библейского общества нидерландской Ост-Индии (Nederlands Oost-Indisch Bijbelgenootschap, БООИ), которое было подчинено Нидерландскому библейскому обществу.

Тем временем Г. Брюкнер продолжал свой труд. В 1819 г. был вчерне завершен перевод четырех Евангелий, а к **1820** г. был в основном закончен перевод всего «Нового Завета», но он еще требовал доработки. В **1821** г. Г. Брюкнер продолжал его редактировать, высказав намерение «лучше адаптировать его для использования туземцами». Для этого он переехал в Салатигу (50 км к югу от Семаранга), где жил и работал в течение нескольких лет. Там он преподавал в местной школе, и часто бывая в окрестных деревнях, пытался как можно больше общаться с местными людьми, совершенствовать свое владение яванским языком[458].

Из переписки Г. Брюкнера с НБО можно узнать о его подходах к переводу. В письме от 26 февраля 1821 г. он писал, что, переводя в соответствии со своими способностями, он старался добиваться максимальной ясности и при этом оста-

[456] *Swellengrebel J. L.* In Leijdeckers voetspoor: Anderhalve eeuw bijbelvertaling en taalkunde in de Indonesische talen. I: 1820-1900. ‘S·Gravenhage. 1974. P. 40.

[457] Lembaga_Alkitab_Indonesia (Индонезийское библейское общество), см. https://sejarah.co/sejarah/bio_emde.htm (дата обращения 18.03.2021). Его жизнеописание см. *Nortier C. W.* Een horlogemaker en een landheer: de eerste Christus-getuigen in Oost-Java. Den Haag. 1954.

[458] *Swellengrebel J. L.* Op. cit. P. 40.

ваться верным оригинальному тексту. Для этого он сверялся с греческим текстом, а неясные для него места сопоставлял с переводами на немецкий, нидерландский и английский языки. Новые переводы он брал с собой в пастырские поездки и зачитывал их яванцам, желая убедиться в том, что они понимают написанное. Он решил, что когда в «Новом завете» следует текст от лица автора, то он будет использовать яванский язык уровня *нгоко* (литературный, но в речевом этикете — низкий уровень), а не *кромо* (высокий уровень)[459].

Предполагается, что в **1823** г. перевод «Нового завета» на яванский язык был подготовлен к печати. Почти одновременно три религиозные организации начали предлагать ему опубликовать перевод именно у них. Местные баптисты предлагали ему отпечатать перевод литографическим способом в г. Бенкулен; Нидерландское библейское общество запросило Лондон, сообщив о намерении опубликовать рукопись перевода, а Библейское общество Ост-Индии намеревалось за свой счет отпечатать его в Батавии.

В этих условиях Г. Брюкнер решил прибегнуть к помощи Библейского общества Ост-Индии[460]. Правление БООИ выразило желание (поддержанное в НБО), чтобы перевод был прочитан несколькими знатоками яванского языка, один из которых должен был быть «приведенным к присяге переводчиком» (beëdigde tolk) яванского языка из Совета правосудия (de Raad van Justitie) Семаранга. Г. Брюкнер согласился и предложил запросить мнение двух экспертов. Известно, что рукопись читали П. Стеккингер (P. Stekkinger) и Г. Фредерикс (G. Frederiksz), а также некий яванец. Их услуги были оплачены самим Г. Брюкнером.

Все это время работа Г. Брюкнера была на виду, за ней ревностно наблюдали представители католической церкви. О переводе высказал мнение живший в Индии католический миссионер аббат Жан Дюбуа (Abbé J. A. Dubois, (1765–1848), автор известной книги *Letters on the State of Christianity in India* (1823), в которой он делился идеями по поводу перевода Библии на восточные языки[461]. В частном письме руководителям Библейского общества Ост-Индии аббат высказал упрек в том, что рукопись прочитали два европейца, а не назначенный для этого яванец. На что ему возразили, что яванец также тщательно прочитал текст и в целом отозвался положительно, сказав, что перевод был «хорошим, внятным и изящным» (*нидерл*. goed, verstaanbaar en fraai), хотя и отметил несколько неопределенно, что «стиль уступает восточному изыску» (*нидерл*. de stijl minder in de Oosterse smaak). В целом, по мнению руководства БООИ, все известные переводы Библии несут на себе печать несовершенства. С этим выводом согласилось и руководство НБО, отразив его в своем годовом отчете[462].

В **1824** г. Г. Брюкнер получил от рецензентов благоприятные отзывы. 13 августа Библейское общество Ост-Индии одобрило перевод к публикации. Но издан он был через несколько лет (частично в 1829 г., полностью в 1831 г.). Сам же Г. Брюк-

---

[459] *Swellengrebel J. L.* Op. cit. P. 45.

[460] Ibid. 1974. P. 40.

[461] В частности он указывал на необходимость отличного знания грамматики восточного языка и строгого соблюдения ее правил. И в целом очень критично отозвался о деятельности баптистов из Серампора, считая, что они пренебрегают многими требованиями. См. *Dubois J. A*. Letters on the State of Christianity in India. London, 1823. P. 35-38, 26. В целом, для него характерно критическое отношение к переводам не католиков.

[462] *Swellengrebel J. L.* Op. cit. P. 41.

нер почти сразу после завершения «Нового завета» приступил к переводу «Ветхого завета». К **1826** г. был завершен перевод части «Книги чисел»[463].

Заминка с публикацией была вызвана тем, что в **1825–1830** гг. шла жестокая Яванская война, которая охватила большую часть Центральной Явы[464]. Тогда все силы были брошены на подавление войска принца Дипонегоро и его сторонников. Одновременно среди европейцев росло понимание значимости прямого общения с яванским обществом, которое было немыслимо без изучения яванского языка. В то время эта задача предполагала расширение миссионерской деятельности, а значит, и перевод Библии. Очевидно, что работавший на британскую институцию провинциальный священнослужитель-баптист Г. Брюкнер доверия в Батавии не вызывал и не мог рассматриваться руководством Ост-Индии как структурообразующая фигура, которой можно было бы доверить столь важную государственную задачу как налаживание системы изучения и преподавания яванского языка.

Поиск подходящей кандидатуры привел к тому, что в конце **1826** г. Нидерландским библейским обществом на Яву был направлен **Иоганн Герике** (Johann Friedrich Carl Gericke, 1798–1857), также немец по происхождению, который получил образование в рамках Нидерландского библейского общества, учился у разных специалистов, в том числе у учителя Г. Брюкнера — берлинского миссионера Янике[465]. Ему было предписано изучить яванский язык (он уже владел арабским, ивритом и малайским языками, с яванским был лишь немного знаком), начать перевод Библии и заняться составлением грамматики и словаря. Будучи представителем второго поколения яванистов, он внес большой вклад в развитие яванистики, посвятив себя переводу Библии и академическому изучению яванского языка.

К тому времени стали давать свои плоды и административные попытки наладить изучение яванского языка. Так появились двое специалистов-яванистов: Филипп Питер Роорда ван Эйсингга (Philippus Pieter Roorda van Eysingga, 1796–1856) и Адриан Давид Корнетс де Гроот (A. D. Cornets de Groot, 1804–1829). Однако их деятельность на Яве не была продолжительной. Первый в 1828 г. был отправлен в Нидерланды на преподавательскую деятельность, а второй, исключительно способный молодой человек, умер в 1829 г.[466] Тогда же начал заниматься преподаванием и изучением яванского языка Карел Фредерик Винтер (Carel Frederick Winter, 1799–1859), сначала как переводчик (он был ребенком от смешанного брака — «евразийцем» или «индо»), как ассистент и помощник И. Герике, педагог и исследователь[467]. Все они были светскими людьми.

---

[463] *Swellengrebel J. L.* Op. cit. P. 41.

[464] *Мовчанюк П. М.* Яванская народная война. 1825–1830 гг. М., 1969.

[465] *Swellengrebel J. L.* Op. cit. P. 49.

[466] О Корнетс де Грооте известно крайне мало. Из рассказа профессора У. Г. Лаутса (U. G. Lauts, 1787–1865), опубликованного в 1843 г. в журнале *Algemeene Konst- en Letterbode*, можно узнать, что в 1819 г. в возрасте 15 лет Корнетс де Гроот стал «учеником» («élève») и начал учить яванский язык под присмотром голландского резидента при дворе Сусухунана Пакубувоно IV в Суракарте. Умер в возрасте 25 лет. Составил грамматику яванского языка *Javaansche spraakkunst* (Яванская грамматика), которая была опубликована после его смерти, в 1833 г. См. *Kraemer H.* Het Instituut voor de Javaansche Taal te Soerakarta // Djawa, 12, 1932. P. 265.

[467] Родился в Джокьякарте, умер в Суракарте, всю жизнь прожил на Яве. Его отец работал переводчиком в Суракарте с 1806 г. Винтер вырос во дворцовой среде. В 1818 г. стал помощником переводчика

В **1827** г. И. Герике прибыл на Яву, поселился в Суракарте и приступил к углубленному изучению яванского языка. В том же 1827 г. в одном из постановлений администрации Нидерландской Ост-Индии прозвучала идея о том, что учебные заведения для чиновников надо создавать на родине в Нидерландах, набирать в них молодых людей, а не пытаться переучивать чиновников, уже работающих в Ост-Индии[468].

И уже в **1828** г. в Королевской военной академии (Koninklijke Militaire Academie) в г. Бреда началось преподавание малайского языка будущим офицерам колониальных войск[469]. Для работы в ней в 1828 г. в Нидерланды был командирован живший на Яве *Роорда ван Эйсингга*, один из немногих знатоков яванского, специалист по малайскому языку и литературе. Благодаря его деятельности в академии возникла институция, в которой началось формирование академической среды, необходимой для развития и яванистики.

Тогда же, в **1828** г., выяснилось, что предложенная Г. Брюкнеру Библейским обществом Ост-Индии типографская печать будет низкого качества. К тому же его стали побуждать и дальше создавать небольшие богословские труды, но при этом требовали, чтобы цитаты из «Ветхого завета» были заменены на более понятные яванцам цитаты из Корана[470]. Война еще не завершилась, и нидерландские власти опасались любых проявлений недовольства среди яванцев-мусульман. Г. Брюкнеру эти требования были не по душе, и он их не принял. Тогда недовольное руководство Библейского общества Ост-Индии предложило ему самому поехать в Индию, в Серампор (Бенгалия) и там самостоятельно добиваться издания перевода «Нового завета».

Его это не остановило, и в начале **1828** г. Г. Брюкнер уехал в Калькутту. Ему пришлось найти изготовителя типографского шрифта для печати книги яванским письмом. Там его подстерегали сложности с финансированием. Он известил руководство БООИ, что общие расходы по изготовлению шрифта и печати 2000 экземпляров составят 6090 Sicca Ropyen (ок. 9520 нидерландских флоринов). Произошла задержка, но подключилось Британское библейское общество, и средства удалось собрать[471].

В 1**829** г. шрифт был изготовлен (позже выяснится, что он имел особенности, характерные для Семаранга, а не для стандартного суракартского написания) и рукопись была сдана в набор. В этот момент Г. Брюкнер тяжело заболел, но он все же находил в себе силы не только читать гранки, но и переводить свои богословские сочинения на яванский язык**.** Одно из таких сочинений называлось «Наставление о слове Божьем» («Onderwijzing uit Gods Woord») и включало обсуждение и разъяснение десяти заповедей известной Нагорной проповеди Иисуса

(adjunct-translateur), а в 1825 г. получил назначение на пост переводчика. Краткая биография К. Винтера изложена в статье: *Kolff S.* Een Baanbreker voor ‘t Javaansch // *Djawa*, 1, 1922. P. 75-82; Encyclopedie van Nederlandsh-Indië, Vol. 4. 1921. P. 786-787.

[468] *Kraemer H.* Op. cit. P. 265.

[469] *Teeuw A.* Bijdragen and the study of Indonesian languages and literatures / Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde, 150 Volumes of Bijdragen; A Backward Glimpse and a Forward Glimpse 150, № 4, Leiden. 1994. P. 668.

Об этой академии и ее преподавателях см. *Steijn G. van*. Koninklijke Militaire Academie. Gedenkboek 1828-24 november 1928. Breda. 1928.

[470] *Swellengrebel J. L.* Op. cit. P. 41.

[471] Ibid. P. 42.

Христа. По наблюдению Яна Свелленгребеля, это сочинение было опубликовано в той же типографии, что и перевод «Нового завета»[472]. Название другого его сочинения — «Небольшое поучение для ищущих спасения тела и души» («Kleine onderwijzing voor mensen die heil zoeken voor lichaam en ziel»). Оно было отпечатано арабской графикой *пегон* (*pégon*), которая использовалась для записи яванского языка[473].

Считалось, что полный перевод «Нового завета» на яванский язык был опубликован в 1829 г. Но расследование Яна Свелленгребеля показало, что это не так. Действительно, на титульном листе книги, которая называется сначала по-гречески: «Hē Kainé Ḍiaṭéké» (Новый завет), а затем по-явански: «Tegesipun sakaṭah ing seratipun Prajanjiyan ingkang Anyar menggah ing maagusti Yésus Kristus» (Изложение посланий «Нового завета» о всемогущем Иисусе Христе), указан 1829 г.[474]. На самом деле в этом году было опубликовано всего несколько экземпляров перевода четырех «Евангелий» и «Деяний апостолов». Ян Свелленгребель, основываясь на письме Г. Брюкнера от 4 апреля 1830 г. о том, что вся книга выйдет только через шесть или семь месяцев, пришел к выводу, что на самом деле финальный тираж полного перевода следует датировать **1831** г.[475]

Находясь в Индии, **Г. Брюкнер** упорно продолжал переводить и «Ветхий завет». Известно, что к 1829 г. им были переведены первые пять книг. Перевод был передан БООИ, там он пролежал до 1832 г., когда его передали в батавскую типографию Lands drukkerij, но на этом все остановилось, так как батавские власти разрешение на печать не дали, в результате чего этот перевод так и не увидел свет[476].

Тем временем в **1830** г. в том же Серампоре была опубликована подготовленная Г. Брюкнером *Proeve eener Javaansche spraakkunst* («Пробная грамматика яванского языка»)[477]. Судя по тому, что предисловие автора датировано августом 1823 г., этот труд был написан ранее. Это говорит о том, что, находясь в Индии и ожидая выхода перевода «Нового завета», он продолжал изучать яванский язык и систематизировал сведения о яванской грамматике. При этом он понимал, что написание классической грамматики — процесс длительный, поэтому назвал ее «пробной».

Писавший об истории изучения яванского языка Хендрик Кремер достаточно резко заметил, что это было «*первой, несколько неуклюжей попыткой рассказать что-то о яванском языке, опираясь на наши грамматические категории*»[478].

---

[472] Он был написан в 1829 г. Его экземпляр хранится в архиве Нидерландского библейского общества в фонде Г. Брюкнера (portef. 13). *Swellengrebel J. L.* Op. cit. P. 42, 238.

[473] Яванское название сочинения: Poenika pamoelang kang sakedik, katoer dateng tiejang kang ngadjeng hang ngoelaric hing karah hardjaning, hawasoekmanie. Возможно, также перу Г. Брюкнера принадлежит сочинение на яванском «Слова пророка Моисея, которые могут быть отнесены и к Иисусу Христу» (Woorden van den profeet Mozes die betrekking hebben op Jezus Christus). Многие их этих сочинений позже были конфискованы, и видимо, уничтожены властями нидерландской Ост-Индии, но некоторые сохранились в частном собрании Х.Х. Миллиса. См. *Troostenburg de Bruijn, Caspar Adam Laurens van*. Biographisch Woordenboek van Oost-Indische Predikanten. Nijmegen. 1893. P. 64.

[474] Hē Kainé Ḍiaṭéké: tegesipun sakaṭah ing seratipun Prajanjiyan ingkang Anyar menggah ing maagusti Yésus Kristus. Gottlob Brückner. Srirampor (Serampore). 1829.

[475] *Swellengrebel J. L.* Op. cit. P. 42.

[476] Ibid. P. 41.

[477] *Brückner G.* Proeve eener Javaansche spraakkunst. Serampore, 1830.

[478] *Kraemer H.* Op. cit. P. 267-268.

Нам такая оценка представляется слишком критической. Ведь других грамматик яванского языка тогда еще не было, этот труд был первым, соответственно, автор должен был создавать его сам, не опираясь на предшественников, поэтому он был абсолютно новаторским. В этой грамматике заметен поиск наиболее оптимального способа подачи материала. Автору удалось осветить все аспекты грамматики. Это, безусловно, облегчало второму поколению яванистов знакомство с языком и позволяло им ставить более сложные задачи[479].

В **1831** г. увидел свет первый полный перевод на яванский язык «Нового завета». Летом (12 июля) Г. Брюкнер вернулся из Индии на Яву. Он привез более двух тысяч экземпляров перевода. Предполагается, что всего было издано 3000 экземпляров, 2000 оказалось в распоряжении БООИ, а еще 1000 — Британского баптистского библейского общества. Самому Г. Брюкнеру досталось 210 экземпляров.

Также он привез с собой 12 000 экземпляров отпечатанных переводов на яванский язык его небольших богословских сочинений. Именно их он начал бесплатно распространять среди верующих яванцев. Тогда Г. Брюкнер, по мнению Яна Свелленгребеля, еще не приступил к распространению имевшихся у него 210 экземпляров перевода «Нового завета». Одна из причин заключалась в том, что он собирался их продавать, но долго не мог решить, по какой цене. Он успел распределить примерно половину тиража своих богословских трудов, когда на это обратили внимание местные власти, которые, вмешавшись, запретили их дальнейшее распространение и конфисковали оставшиеся экземпляры. Прошел всего год после завершения кровопролитной яванской войны (1825–1830), крупного антиголландского выступления во главе с принцем Дипонегоро, и голландская администрация опасалось провоцировать яванцев, среди которых было много мусульман[480].

Встал вопрос и о переводах «Нового завета». Его рассматривала особая комиссия в Батавии, которая в результате обратилась с запросом к самому генерал-губернатору Ван де Босху. Вскоре пришел категоричный ответ — из-за крайне неблагоприятной внутриполитической ситуации, которая сложилась сразу после окончания яванской войны, распространение христианской литературы среди яванцев невозможно[481].

Руководство БООИ должно было согласиться с таким положением дел, указав Г. Брюкнеру на недопустимость распространения экземпляров «Нового завета» без особого распоряжения властей. В письме от 2 февраля 1832 г. в совет НБО руководство докладывало, что «*оно с уважением отнесется к этому распоряжению и согласится с ним*»[482]. В результате почти все привезенные на Яву экземпля-

---

[479] Грамматика Г. Брюкнера замечательна во многих отношениях. Она носит прикладной, практический характер. Для современного яваниста важно, что в ней зафиксировано состояние языка в конкретное историческое время — начало XIX в. В первой главе говорится о яванской письменности, то есть автор и не думал о латинизации, напротив, знакомство с языком, по мысли Г. Брюкнера, должно было сразу сопровождаться знакомством и с письмом *чаракан* — на нем надо уметь читать и писать. Во второй — о такой сложной части яванской грамматики как морфология; в частности, автор пишет о словообразовании (им приведены все конфиксы). В третьей части он касается аспектов синтаксиса — строения предложения. А четвертая часть содержит тексты писем и рассказов и образцы их переводов.

[480] *Bentley-Taylor D.* Java Saga: The Weathercock's Reward. L., 1967. P. 51.

[481] *Swellengrebel J. L.* Op. cit. P. 43; *Cox F. A.* History of the Baptist Missionary Society, from 1792 to 1842. Vol. 1. London, 1842. P. 353, 428-429.

[482] *Swellengrebel J. L.* Op. cit. P. 43.

ры «Нового завета», включая те, которые принадлежали Библейскому обществу Ост-Индии, оказались в Батавии[483]. Еще 900 экземпляров оставалось у издателя в индийском городе Серампоре[484].

В том же **1831** г. в Батавии было издано учебное пособие И. Герике «Первоосновы яванского языка» (см. Приложение), который, как видим, следуя по стопам Г. Брюкнера, предпочел сначала изучить и описать яванский язык, а уже затем браться за перевод Священного писания[485].

Сохранились отклики современников на переводы Г. Брюкнера «Нового завета» и его богословских работ. Их реакцию можно узнать из отзыва рецензентов, из комментария **1830** г. яваниста Карела Винтера на одно из богословских сочинений Г. Брюкнера на яванском языке; из отдельных замечаний Иоганна Герике, сделанных им в письмах в Нидерландское библейское общество (1831, 1836) и генерал-губернатору (1846).

Рецензенты сошлись во мнении, что язык и стиль перевода вполне удовлетворительный, они согласились с использованием Г. Брюкнером языка уровня *нгоко*. И отметили, что перевод «*в целом яванцам понятен, за исключением тех мест, которые требуют особых толкований, поскольку яванский читатель не мог иметь представления о таких понятиях как: рожденный от Бога, является праведником перед Богом*». Иными словами они указали на то, что некоторые богословские понятия, которые встречаются в тексте, требуют пояснения. Оба рецензента выдвинули свои предложения по улучшению перевода. Многие из них были приняты Г. Брюкнером; внося правки, он серьезно переработал всю рукопись[486].

И. Герике и К. Винтер сошлись на мысли, что в переводах много северояванских диалектизмов и высказали мысль, что в данном случае следует прибегнуть к считавшемуся нормативным языку Суракарты, и предпочтительнее на уровне *кромо*, а не *нгоко*. Они также указали на некоторые фактические неточности в словоупотреблении и ошибки в словообразовании[487].

Ян Свелленгребель резонно заметил, что И. Герике и его помощник, критикуя подход Г. Брюкнера, несколько перестарались. Семарангский диалект не так уж сильно отличался от стандартного суракартского, он был вполне понятен яванцам из разных областей острова. К тому же надо принимать во внимание, что Г. Брюкнер использовал тот язык, который слышал вокруг себя и с помощью которого общался со своими слушателями и читателями. То есть, как миссионер он выполнял свою прямую задачу — переводил Библию на язык своей паствы. Что касается *нгоко*, то позже и сам И. Герике в своем переводе Библии предпочтет подход, выработанный Г. Брюкнером[488].

В 1831 и 1832 гг. до и после издания небольшие фрагменты перевода «Нового завета» по просьбе руководства НБО были прочитаны европейски образованным

---

[483] Эти книги были упомянуты в записках Л. ван Рейна, который видел их в 1846 г. Он отметил: «Они печально стоят в больших шкафах португальской церкви Буйтенкерк в Батавии, где становятся жертвой насекомых и губительного климата». См. *Rhijn L. J. van.* Reis door den Indischen archipel in het belang der Evangelische Zending. Rotterdam. 1851. P. 109-110.

[484] *Swellengrebel J. L.* Op. cit. P. 44.

[485] *Gericke J. F. C.* Eerste gronden der javaansche taal. Batavia. 1831.

[486] *Swellengrebel J. L.* Op. cit. P. 45-46.

[487] Ibid. P. 46-47.

[488] Ibid. P. 46-47.

яванским художником Раденом Салехом (1807/1811–1880). Он сообщил, что перевод Г. Брюкнера ему как яванцу понятен, но встречаются некоторые недостатки: иногда нарушены правила грамматики, местами перевод излишне буквален[489].

Конечно, критические замечания были обоснованы, но надо учитывать и то, что, когда Г. Брюкнер начинал эту работу, традиция такого рода переводов еще не сложилась, не было опыта и не было необходимых справочных материалов. К тому же недостатки не препятствовали пониманию содержания самого «Нового завета». На протяжении более двадцати лет верующие яванцы именно благодаря этому переводу получали представление об этой важнейшей для христиан-протестантов части Библии[490]. Публикации Г. Брюкнером перевода «Нового завета» и грамматики стали настоящим прорывом в яванистике.

1832–1846 гг. Продолжение пастырского служения, написание учебного пособия по яванскому языку

В **1832** г. по инициативе администрации генерал-губернатора Иоганна ван ден Босха (1830–1833) был основан Институт яванского языка в Суракарте (*Instituut der Javaansche Taal te Soerakarta*) — первое научное и педагогическое учреждение в Нидерландской Индии, в котором преподавался яванский язык. Решение об открытии института было принято 27 февраля 1832 г.[491] 29 октября **1832** г. И. Герике был назначен его директором и вынужден был прилагать колоссальные усилия для налаживания работы института. Из-за этого перевод Библии ощутимо замедлился[492]. Одновременно он выполнял обязанности заместителя руководителя Нидерландского библейского общества. Как видим, правительство ему вполне доверяло и оказывало содействие.

С созданием института началось формирование яванистики как отдельного научного направления. За последующие десять лет в науку вошло целое поколение специалистов. На этом этапе большую роль играл Карел Винтер, который с **1832** г., то есть, с самого открытия института, начал работать там как исследователь, а с **1834** г. стал директором института и основным преподавателем яванского языка[493]. Благодаря их педагогической деятельности стали появляться ученые-яванисты третьего поколения, среди которых заметное место заняли такие ученые как Иоганн Вилькенс (Johannes Albertus Wilkens, 1813–1888*),* Дж. А. Пальм (J. A. Palm, ?–1837). Надо отметить, что в то же время в Нидерландах шло профессиональное становление одного из крупнейших яванистов, Тако Роорды (Taco Roorda, 1801–1874).

---

[489] Handelingen der Algemene Vergadering van het NBG (Протоколы общего собрания НБО), 1832. P. 44v. О жизни Р. Салеха в Европе в эти годы см. *Демин Л. М.* Загадочный принц (Раден Салех и его время). М., 1990. С. 55-65.

[490] *Swellengrebel J. L.* Op. cit. P. 48-49.

[491] Его история изложена в статье Х. Кремера, опубликованной в журнале *Джава* в 1932 г. См. *Kraemer H.* Op. cit.

[492] *Kenji Tsuchiy*a. Javanology and the Age of Ranggawarsita: an Introduction to Nineteen-Century Javanese Culture // Reading Southeast Asia. Ithaca, 1990. P. 80; Encyclopedie van Nederlandsh- Indië, Vol. 1. 1917. P. 783. *Kraemer H*. Op. cit. P. 265, 272.

[493] *Kraemer H*. Op. cit. P. 272.

В целом в 1830-е гг. произошло немало важных для развития яванистики событий. Отметим только, что в **1834** и **1835** гг. в Амстердаме увидели свет первые труды Роорды ван Эйсингга[494]. Они были латинизированы, то есть яванские слова были записаны не аксарами яванского письма *ханачаракан*, а латинскими буквами. Тогда это было непривычно, но в будущем такой подход возобладал, поскольку облегчал задачу изучения языка и использования справочной литературы. Через год, в **1836** г. он стал первым нидерландским профессором малайского языка и изучения «Страны и народной культуры Нидерландской Индии» (*Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indie)*[495].

В начале **1837** г. И. Герике побывал в Семаранге и имел беседу с Г. Брюкнером, они говорили в том числе и о его переводе: Г. Брюкнер посетовал, что поскольку у него на руках не было образцов яванских прозаических текстов, то ему изначально приходилось переводить на свой страх и риск[496]. В конце этого года И. Герике уехал (до 1840 г.) в отпуск Нидерланды, где продолжил работу над переводами «Ветхого» и «Нового заветов», ее промежуточным результатом стал выход в свет книги для чтения на яванском языке фрагментов из «Ветхого» и «Нового заветов» (См. Приложение)[497].

1842 г. в истории яванистики стал рубежным. Тогда на базе Королевской академии в г. Делфт было открыто отдельное направление страноведческого обучения чиновников. Теперь в Нидерландах были две институции для подготовки служащих колонии в Ост-Индии: школа в г. Бреда и академия в г. Делфт. Еще через год, в **1843** г., к всеобщему сожалению был закрыт Институт яванского языка в Суракарте. Но такова была общая установка, поскольку опыт подтвердил, что обучать чиновников для работы в Ост-Индии гораздо продуктивнее в Нидерландах, чем в Индонезии[498].

Все эти годы Готтлоб Брюкнер продолжал обобщать накопившийся у него материал. В **1842** г. он издал пособие по яванскому языку: *Een klein woordenboek der Hollandsche, Engelsche, en Javaansche Talen* («Малый словарь голландского, английского и яванского языков»)[499]. Книга имеет ряд очевидных достоинств. Хотя ее название включает слова «словарь», в ней приведены важнейшие сведения о письменности и о грамматике яванского языка, а также помещены образцы текстов с переводами. Она двуязычна: на голландском и английском и, в целом, очень удобна в использовании[500].

---

[494] *Roorda van Eysinga P. P.* Algemeen Nederduitsch en Javaansch Woordenboek, in de Kromo-, Ngoko-, Modjo- en Kawische taal. Amsterdam. Kampen by Van Hulst. 1834; *Roorda van Eysinga P. P.* Algemeen Javaansch en Nederduitsch Woordenboek in de Kromo-, Ngoko-, Modjo- en Kawische taal, met aanhalingen uit verschillende schrijvers. Amsterdam. Kampen by Van Hulst. 1835.

[495] *Teeuw A*. Bijdragen and the study of Indonesian languages and literatures / Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde, 150 Volumes of Bijdragen; A Backward Glimpse and a Forward Glimpse 150, № 4, Leiden. 1994. P. 668.

[496] *Swellengrebel J. L.* Op. cit. P. 47.

[497] *Gericke J. F. C.* Leesboek voor de Javanen, tezamengesteld uit stukken deds ouden en nieuwen verbonds. Haarlem, Bij. Joh. Enschedé en Zonen, 1841.

[498] Видимо, по этой причине летом 1843 г. И. Герике за его академические заслуги присудили *honoris causa* (без защиты) докторскую степень. См. Utrechtsche provinciale en stadscourant: algemeen advertentieblad. 05.06. 1843 г., лист 1.

[499] *Brückner G*. Een klein woordenboek der Hollandsche, Engelsche, en Javaansche Talen. Batavia 1842.

[500] Она содержит краткий очерк грамматики, а также список распределенных по темам слов. Это напоминает словари на различных индонезийских языках, опубликованные английским резидентом

Данных о событиях в жизни самого Г. Брюкнера того времени немного, поэтому можно отметить, что в том же 1842 г. он совершил поездку на Восточную Яву, чтобы навестить Иоганна Эмде, а также встретиться с группой верующих яванцев. Проведя с ними беседы, он пришел к выводу, что они еще не готовы к крещению.[501] Это свидетельствует о том, что и спустя столько лет он не поменял своего строгого и ответственного отношения к обряду крещения.

Биограф Г. Брюкнера Ян Свелленгребель обратил внимание на одно из писем, которое хранится в архиве НБО, а именно письмо священника ван Ламменса (van Ds. Lammens), направленное 28 июня 1842 г. священнику по фамилии Туренбург (Toorenburg), который служил в Семаранге. Из его содержания следует, что, несмотря на запрет, в Семаранге в обращении среди яванцев было несколько экземпляров перевода «Нового завета».

В **1846** г. в Семаранге побывал совершавший инспекторский объезд всей Ост-Индии высокопоставленный представитель Нидерландского миссионерского общества священнослужитель **Л. Я. ван Рейн** (L. J. van Rhijn), который в своем опубликованном дневнике рассказал о встрече с Г. Брюкнером. Это, пожалуй, самое яркое описание его как человека, в котором он предстает как истинный священнослужитель. Приведем ее перевод:

*«По утрам я обычно прогуливался по городу и его ближайшим окрестностям; а днем брат **Брюкнер** возил меня в своей коляске…. Посещение лазарета, расположенного менее, чем в часе езды от города, произвело на меня более сильное впечатление; невыразимо леденящие душу примеры человеческих страданий, вызванные лепрой (проказой), слоновой болезнью и сифилисом, можно было увидеть в большом количестве; в некоторых невозможно было узнать человека.*

*Чтобы предотвратить заражение, впереди несли горящий кусок ароматной древесины. Мы прошли через ряды этих несчастных вместе с братом Брюкнером, их давним знакомым и утешителем, с одними он поговорил, а другим подал немного денег. Среди них были те, кто мог заниматься ручным трудом и действительно делал это на благо приюта. **Брюкнер** и еще один господин, который заботился о них, были полны решимости предоставить им более подходящую работу. Я приложил все усилия, чтобы больше узнать о его тридцатилетнем опыте служения в Индии в качестве проповедника Евангелия. Он уроженец Силезии, приехал в Роттердам из [миссионерской] школы благочестивого Янике в Берлине, в которую был определен еще в 1814 г.*[502] *Поселившись в Самаранге, он полностью посвятил себя трудному яванскому языку. Он был первым, кто подготовил*

в Семаранге Дж. Крауфордом. См. *Crawfurd J.* History of the Indian Archipelago, v. II. London, 1820. P. 125-191; *Payne Em. A.* Onze zending in Oost-Indië. Vergeten hoofdstukken uit de geschiedenis van onze Baptist Missionary Society // De Opwekker, 83/8. 1938. P. 344. Ян Свелленгребель обратил внимание на то, что ранее Дж. Крауфорд предоставил некоторые свои материалы Т. Троуту, близкому другу Г. Брюкнера. По наблюдению исследователя, на выбор формы словаря могло повлиять знакомство с ними. См. *Swellengrebel J .L.* Op. cit. P. 44.

[501] В первой половине 1840-х гг. он также трижды навещал жившую на Калимантане в Поэлопетаке (Poelopétak) старшую дочь, которая в 1839 г. вышла замуж за известного миссионера Дж. Ф. Беккера (1811–1849), проповедовавшего среди *даяков нгаджу* (распространены в центральной части Калимантана). См. *Swellengrebel J. L.* Op. cit. P. 44, 98. Это говорит о том, что священнослужители старались находить жен в своей среде. Заметим, что в том же 1842 г. Библейским обществом был опубликован перевод «Евангелия» на языке *даяков нгаджу*.

[502] Здесь ошибка. См. выше. В 1814 г. он уже закончил учебу.

и даже опубликовал его грамматику и словарь, а также перевел на яванский язык «Новый завет» и написал на нем множество богословских сочинений. Эта работа потребовала постоянных упражнений и колоссального терпения. Когда перевод «Нового завета» был завершен, он сам отправился в Бенгалию, чтобы напечатать его там, в крупном баптистском миссионерском издательстве в Серампоре.

После долгих усилий и забот в 1831 г. он вернулся с бесценным изданием "Нового завета" на яванском языке; но правительство конфисковало эти книги, оставив ему лишь несколько экземпляров. Я видел, как они печально стоят в больших шкафах [португальской] церкви Буйтенкерк в Батавии, где они становятся жертвой насекомых и губительного климата. Таким образом, этому человеку мешали и чинили препятствия в его основной работе, и у него не получилось из-за запрета правительства собирать вокруг себя туземцев. ...

Но вернемся к брату Брюкнеру. Пусть ему и не удалось создать общину из яванцев, его труд, тем не менее, не был напрасным. Во многом благодаря его деятельности сотни людей на Восточной Яве уже приняли веру в единственного Спасителя мира. И скоро, как мы надеемся, за ними последуют тысячи и десятки тысяч»[503].

Из этого сообщения можно узнать о том, что Г. Брюкнер все эти годы продолжал пастырское служение в Семаранге. В частности опекал лазарет для больных, страдающих тяжелыми недугами, и занимался обычной пасторской деятельностью.

1847–1857 гг. Визиты путешественников

Академическая яванистика усилиями И. Герике, Т. Роорды и их коллег продолжала развиваться. Еще одним важным рубежом стал **1847** г., когда увидел свет большой яванско-нидерландский словарь[504]. Он был составлен в основном И. Герике, а доведен до конца и опубликован усилиями Тако Роорда[505]. Словарь выдержал четыре переиздания и не утратил своего значения до настоящего времени.

А Г. Брюкнер продолжал заниматься своими обыденными делами священника. Он стал своего рода достопримечательностью Семаранга и был интересен тем, кто приезжал знакомиться с Явой и Индонезией. Все его знали и уважали как автора первого перевода «Нового завета» на яванский язык, печальная судьба которого никого не могла оставить равнодушной.

Так, в **1847** г. в Сурабае побывал ставший в будущем видным политическим деятелем Вольтер Роберт ван Хоёвелл (Wolter Robert van Hoëvell, 1812–1879), который в своей книге «Путешествие по Яве, Мадуре и Бали в середине 1847 г.» («Reis over Java, Madura en Bali in het midden van 1847») упомянул о посещении баптистской общины в этом городе. Из этой книги мы узнаем, что Г. Брюкнер

---

[503] См. *Rhijn L. J. van*. Reis door den Indischen archipel in het belang der Evangelische Zending. Rotterdam. 1851. P. 109-110, 115-116; *Kraemer H*. Op. cit. P. 268.

[504] *Gericke J. F. C., Roorda T.* Javaansch-Nederduitsch Woordenboek. Amsterdam, 1847.

[505] Javanese English dictionary / by Stuart Robson and Singgih Wibisono with the assistance of Yacinta Kurniasih, [Hong Kong]: Periplus, 2002. P. 6.

продолжал бывать в Сурабае: «*Несколько раз среди них был Брюкнер, миссионер из Семаранга, который в течение многих лет проповедовал учение Христа, и его имя часто с почтением упоминается в их скромных хижинах*»[506].

Очевидно, что в Сурабае и в соседнем поселке Виджунг (Wijoeng) на руках у населения было несколько экземпляров перевода на яванский язык «Нового завета»[507]. Там также оставались в ходу и копии рукописных вариантов перевода, отправленных еще в 1827 г. Г. Брюкнером его товарищу Иоганну Эмде[508]. Сам В. ван Хоёвелл в одном из домов: «… *[увидел] небольшой стол, на котором лежал экземпляр яванского "Нового завета" Брюкнера и некоторые богословские сочинения*»[509]. В целом: «*Число распространенных копий было невелико; но польза от их чтения возрастала в десятки раз, поскольку их читали днями и ночами*» [510].

Вернувшись в Батавию, Вольтер ван Хоёвелл попытался побудить власти снять запрет на распространение перевода «Нового завета», но у него ничего не получилось: «*Вскоре после моего возвращения [в Батавию] я обратился в нидерландское Библейское общество Ост-Индии с просьбой передать более 300 экземпляров перевода "Нового завета" Брюкнера нашим яванским братьям в Сурабае. В библиотеке этого Общества хранились несколько тысяч экземпляров, которые не нашли своего читателя, потому что по мнению правительства, могла ли распространяться свободно такая опасная книга как Библия на яванском языке?*»[511]. В последней фразе проскользнула печальная ирония.

В **1848** г. энергичному **Вольтеру Хоёвеллу** удалось добиться разрешения правительства Ост-Индии на распространение 300 экземпляров перевода «Нового завета» Г. Брюкнера среди яванцев — членов сурабайской христианской общины, но при этом строгий надзор властей сохранялся и остальные экземпляры так и оставались под запретом[512].

Тем временем в том же **1848** г. вышел перевод «Нового завета», подготовленный И. Герике[513]. Нидерландские власти способствовали его распространению, считая, что он должен заменить перевод Г. Брюкнера. Сам Г. Брюкнер, которому тогда исполнилось 65 лет, смиренно написал: «*В течение двадцати лет мой перевод был в обращении среди яванцев, но теперь его заменил лучший перевод, сделанный моим любимым собратом г-ном Герике*»[514].

Примерно в это же время руководство Баптистского миссионерского общества пришло к выводу, что дальнейшая миссионерская работа в том районе Явы, где жил Г. Брюкнер, бесперспективна, и предложило ему переехать в какое-либо другое место Ост-Индии. Но Г. Брюкнер не мог пойти на это и принял предписание

---

[506] *Hoëvell W. R. v.* Reis over Java, Madura en Bali in het midden van 1847. D. I . Amsterdam, 1849. P. 192.

[507] Ян Свелленгребель ссылается на материалы архива НБО (portf. 13, no. 212a). См. *Swellengrebel J. L.* Op. cit. P. 43, 238.

[508] *Nortier C. W.* Van zendingsarbeid tot zelfstandige kerk op Oost-Java. Hoenderloo. 1939, p. 2, nt. 1.

[509] *Hoëvell W. R. v.* Reis over Java, Madura en Bali in het midden van 1847. D. I . Amsterdam, 1849. P. 193.

[510] Ibid. P. 189-190.

[511] Ibid. P. 199.

[512] *Swellengrebel J. L.* Op. cit. P. 43-44; *Aritonang J. S., Steenbrink K.* A history of Christianity in Indonesia. Leiden, Boston, 2008. P. 640.

[513] *Gericke F.* Sakathahipun sĕrrat Prajangjeyan Enggal. Harlem, 1848.

[514] *Payne Em. A.* South-East of Serampore, London, 1945. P. 78. Цит. по *Swellengrebel J. L.* Op. cit. P. 44.

об увольнении. «*Общество не могло поступить иначе*», — напишет он снисходительно[515].

Однако это поставило его в затруднительное материальное положение. И Нидерландское миссионерское общество, и Нидерландское библейское общество оказали ему помощь, выделив значительную сумму. Но через некоторое время И. Герике, который поддерживал контакт с Г. Брюкнером, сообщил, что тот снова оказался без средств[516]. Зная его характер, можно предположить, что он потратил эту помощь совсем не на свои личные нужды.

Тем временем продолжалось развитие академической яванистики. В **1851 г.** в Делфте, который оставался центром по подготовке колониальных чиновников, был основан Королевский институт языка, государства и этнологии (*Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde,* KITLV). А с **1853** г. в этом институте начал издаваться замечательный научный журнал «*Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*» («Журнал по языкознанию, страноведению и этнографии»). Все это позволило значительно расширить число специалистов и круг исследуемых тем в изучении Нусантары.

Работа по переводу Библии, составлению словарей и грамматик продолжалась, она шла одновременно и становилась все более и более интенсивной. В **1854** г. увидел свет выполненный И. Герике перевод всей Библии: «Ветхого» и «Нового заветов». А в **1855** г. был издан его последний прижизненный труд: *Iki Tjarita Satus Papat: pepetikan saka ing Pradjang-djejan Lawas lan saka ing Pradjangdjejan Anjar* — отдельные повествования из «Нового» и «Ветхого заветов», снабженные многочисленными иллюстрациями. В том же **1855** г. увидела свет академическая грамматика яванского языка Т. Роорды[517]. Книга вышла в двух томах: первый содержал систематизированное описание яванского языка, второй — материалы для чтения на яванском языке в яванской графике. Однако, судя по всему, сам Г. Брюкнер был далек от этого. Он явно не стремился стать частью формирующейся академической среды яванистов. Да его, видимо, никто и не приглашал.

В **1855** г., спустя четверть века после завершения Яванской войны 1825–1830 гг., Г. Брюкнер узнал, что все экземпляры его яванского перевода «Нового завета», которые ранее были конфискованы и хранились в Батавии, «амнистированы» и вводятся в обращение. К их числу можно отнести и 900 экземпляров, с 1831 г. хранившиеся в индийском городе Серампоре[518].

Известно, что в то время он вновь испытывал нужду. В ноябре 1855 г. главное управление Нидерландского библейского общества, наконец, постановило выделять ему 25 флоринов в месяц, «учитывая его многолетний труд и радение о переводе Библии на яванский язык». Но деньги, судя по всему, не всегда доходили до адресата, например, когда через месяц или два казначея спросили о том, были ли переведены средства, то выяснилось, что не были[519].

В **1857** г., в один и тот же год, по воле судьбы оба корифея яванистики ушли из жизни: 10 января в Лейдене не стало Иоганна Герике, а полгода спустя, 9 июля

---

[515] *Swellengrebel J. L.* Op. cit. P. 44.
[516] Ibid.
[517] *Roorda T.* Javaansche grammatica en leesboek. Amsterdam, D. I-II, 1855.
[518] *Swellengrebel J. L.* Op. cit. P. 44.
[519] Ibid. P. 44-45.

в Семаранге скончался Готтлоб Брюкнер. Незадолго до своей смерти он написал: «*Я прожил достаточно долго, чтобы увидеть наступление Его Царства на этом острове, и мне была дарована милость внести свой вклад в это*»[520].

С их уходом завершилась эпоха становления яванистики и началась эпоха ее бурного развития.

Заключение

Первый перевод Библии («Нового завета» и частично «Ветхого») на яванский язык был выполнен в начале XIX в. Г. Брюкнером, баптистским священником, получившим миссионерское образование в Германии, Нидерландах и Англии. Вся его жизнь была отдана пастырскому служению среди яванцев, которое для него было немыслимо без использования яванского языка. Г. Брюкнер был первым, кто стал его изучать и применять в профессиональной деятельности. Его возможности были ограничены малой изученностью языка, отсутствием грамматики и словаря, которые позволяли бы избегать ошибок. Их еще надо было создать, и Г. Брюкнер, как многие миссионеры, переводившие Библию, взялся и за решение этих задач.

Особенность становления яванистики и ее отличие, например, от малаистики, заключалось в том, что решение миссионерских задач началось лишь на 10-15 лет ранее научного направления. Это произошло в течение 30-х — 40-х гг. XIX в. С его представителями у Г. Брюкнера если и были контакты, то скорее личные (как с И. Герике), но не академические — участия в научной и преподавательской работе он не принимал. Продолжая изредка публиковать работы о языке, основное внимание он уделял пасторскому служению.

Основное различие между Г. Брюкнером и И. Герике в том, что первый был и оставался практикующим священником, погруженным в дела своей общины, избегавшим публичности и дистанцировавшимся от колониальных властей, а И. Герике, также получивший миссионерское образование, рукоположен не был, пасторским служением не занимался. Он стал крупным ученым, педагогом и организатором науки, углубленным в решение академических задач, поддерживающим связи с батавской администрацией и выполнявшим поставленные перед ним задачи по преподаванию и изучению яванского языка. Во многом именно благодаря работам Г. Брюкнера И. Герике мог сначала досконально изучить и описать язык, а затем уже во всеоружии приступить к переводу Библии.

Следующее поколение яванистов все дальше отдалялось от решения религиозных задач. Работа над переводом Библии продолжалась, но не это задавало основной тон развитию яванистики. Например, Тако Роорда, хотя по первому образованию являлся богословом и специалистом по «Новому завету», был уже вполне светской фигурой, университетским профессором и общественным деятелем.

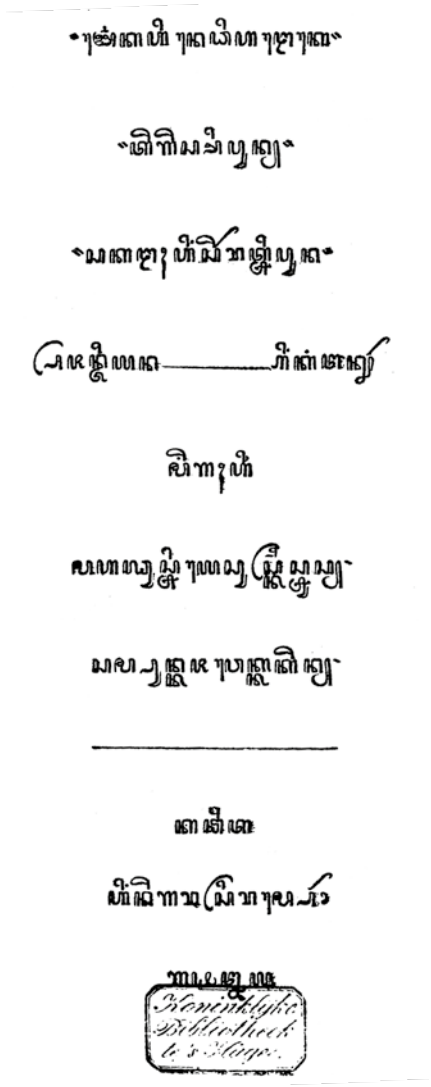
Личная драма Г. Брюкнера в том, что с большим трудом изданный им перевод «Нового завета», простояв на полках почти два десятилетия, по большей части так и не дошел до читателя. Его официально разрешили распространять только тогда, когда был издан перевод И. Герике (1848 г.). Однако труд этот не был напрасным

[520] *Payne Em. A.* Onze zending in Oost-Indië. Vergeten hoofdstukken uit de geschiedenis van onze Baptist Missionary Society // De Opwekker, 83/8. 1938. P. 348.

(хотя сам Г. Брюкнер мог думать иначе). Те немногие экземпляры перевода, которые оказались на руках у верующих яванцев, позволяли им знакомиться с содержанием «Нового завета», а яванисты следующих поколений, выполнявшие новые переводы Священного писания, могли учитывать имеющиеся недостатки и решать более сложные задачи.

Не будет преувеличением сказать, что Г. Брюкнер опередил свое время — его работы по яванскому языку появились еще до того, как возникла академическая яванистика. В каждой своей работе, в переводе Священного писания, в написании грамматики и словаря, он выступал как новатор. Он был первым и вполне заслуживает права считаться «предтечей» нидерландской яванистики.

1. Г. Брюкнер

Титульный лист перевода «Нового завета» на яванский язык: Hē Kainé Ḍiaṭéké: tegesipun sakaṭahing seratipun *Prajanjiyan ingkang Anyar* menggah ing maagusti Yésus Kristus. Srirampor (Serampore). 1829 (1831)	Первая грамматика яванского языка. Титульный лист Gottlob Brückner Proeve eener Javaansche spraakkunst Serampore, 1830
	PROEVE EENER JAVAANSCHE SPRAAKKUNST DOOR GOTTLOB BRUCKNER. ZENDELING. GEDRUKT TE SERAMPORE IN DE MISSIONS-DRUKKERY 1830.

Первые словари яванского языка Ф. Роорды ван Эйсингги

Roorda van Eysinga P.P. Algemeen Nederduitsch en Javaansch Woordenboek, in de Kromo-, Ngoko-, Modjo- en Kawische taal. Amsterdam. Kampen by Van Hulst. 1834	*Roorda van Eysinga P.P.* Algemeen Javaansch en Nederduitsch Woordenboek in de Kromo-, Ngoko-, Modjo- en Kawische taal, met aanhalingen uit verschillende schrijvers. Amsterdam Kampen by Van Hulst. 1835
ALGEMEEN NEDERDUITSCH EN JAVAANSCH WOORDENBOEK, IN DE Kromo-, Ngoko-, Modjo- en Kawische taal, MET GRAUTHOGRAPHIEERDE TAFEL, DOOR P. P. Roorda van Eijsinga, *Voormaals belast met het Departement van Inlandsche Zaken op Java, thans als Secretaris der Residentie Bantam, met verlof in Nederland.* *Te KAMPEN, bij* K. VAN HULST. MDCCCXXXIV.	ALGEMEEN JAVAANSCH EN NEDERDUITSCH WOORDENBOEK, IN DE Kromo-, Ngoko-, Modjo- en Kawische taal, *MET AANHALINGEN UIT VERSCHILLENDE SCHRYVERS,* TOT GEMAK VAN EEN IEGELYK MET ITALIAANSCH KARAKTER, NAAR DE NEDERLANDSCHE ALPHABETISCHE VOLGORDE, GERANGSCHIKT DOOR P. P. Roorda van Eijsinga, *Voormaals belast met het Departement van Inlandsche Zaken op Java, thans als Secretaris der Residentie Bantam, met verlof in Nederland.* *Te KAMPEN, bij* K. VAN HULST. MDCCCXXXV.

Словарь яванского языка Г. Брюкнера

Gottlob Brückner. Een klein woordenboek der Hollandsche, Engelsche, en Javaansche Talen — Batavia 1842

EEN KLEIN WOORDENBOEK

DER

HOLLANDSCHE, ENGELSCHE EN JAVAANSCHE

TALEN.

A VOCABULARY

OF THE

DUTCH, ENGLISH, AND JAVANESE

LANGUAGES.

DOOR G. BRUCKNER.

BATAVIA:

GEDRUKT TE PARAPATTAN.

MDCCCXLII.

215

CONTENTS.

	Blad: Page.
God, de natuur, de hoofdstoffen, enz.	1
God, nature, the elements, &c.	„
Over den mensch, zijn geslacht, en zijne bloedverwantschap.	9
Of man, his kindred, and affinity	„
Over het ligchaam en zijne deelen.	14
Of the human body and its parts.	„
Ziekten, hulpmiddelen, enz.	24
Diseases, remedies, &c.	„
Van beesten en hunne deelen.	31
Of animals and their parts.	„
Van mineralen, enz.	40
Of minerals, &c.	„
Van kleeding.	42
Of clothing.	„
Van voedsel, huismiddelen, enz.	44
Of food, utensils, &c.	„
Van huizen, meubels, enz.	47
Of houses, furniture, &c.	„
Van een tuin, en planten.	52
Of a house, and plants.	„
Van landbouw, handwerk, koophandel, enz.	59
Of husbandry, trades, commerce, &c.	„
Van een schip, enz.	69
Of a ship, &c.	„
Van een leger, oorlog, enz.	71
Of an army, warfare, &c.	„
Van het gemoed en deszelfs werking.	75
Of the mind and its operations.	„
Van justitie, regtsgeleerde woorden, enz.	82
Of justice, legal terms, &c.	„
Van regeering, enz.	85
Of government, &c.	„
Van godsdienst, enz.	90
Of religion, &c.	„

2. Иоганн Герике

Johann Friedrich Carl Gericke (1798–1857)	Johann Friedrich Carl Gericke. Eerste Gronden der Javaansche Taal (Первые основания яванского языка) Batavia, 1831
	EERSTE GRONDEN DER JAVAANSCHE TAAL.

GERICKE, J.F.C. *Leesboek voor de Javanen, tezamengesteld uit stukken deds ouden en nieuwen verbonds. Haarlem, Bij. Joh. Enschedé en Zonen, 1841*	

LEESBOEK

VOOR DE JAVANEN,

TEZAMENGESTELD

UIT STUKKEN DES OUDEN EN NIEUWEN VERBONDS;

VERZAMELD EN VERTAALD

DOOR

J. F. C. GERICKE;

UITGEGEVEN

OP LAST VAN HET NEDERLANDSCH BIJBELGENOOTSCHAP.

GEDRUKT TE HAARLEM,

BIJ JOH. ENSCHEDÉ EN ZONEN.

1841.

I N H O U D.

I. *Schepping en val van het eerste menschenpaar.* Gen. II: 7-9, 15-18, 21-25 en III: 1-19. Fol. 1, verso.

II. *Noach of de Zondvloed.* Gen. VI: 9-22, VII en VIII: 1-19. . . . . Fol. 3, v.

III. *De ondergang van Sodom.* Gen. XVIII: 1-8, 16-33 en XIX: 1-30. . . . . Fol. 6, recto.

IV. *Beproeving van Abraham.* Gen. XXII: 1-13 en 15-19. . . . . Fol. 9, v.

V. *Jakob te Haran.* Gen. XXIX, XXX: 1-25, XXXI: 17, XXXV: 16-20 en 23-26. . . . . Fol. 11, r.

VI. *Verraderlijk gedrag van Jozefs broeders.* Gen. XXXVII: 2-35. . . . . Fol. 15, r.

In plaats van *Israël* is in dit en de volgende stukken *Jakob* gezet, om de verwarring voorkomen, die uit de naamverwisseling zou kunnen ontstaan.

VII. *Lotgevallen van Jozef in Egypte.* Gen. XXXIX-XLI. . . . . Fol. 17, v.

VIII. *Wederontmoeting van Jozef en zijne broeders.* Gen. XLII-XLV. . . . . Fol. 24, r.

IX. *Jakobs togt naar Egypte.* Gen. XLVI: 1-7, 28-34 en XLVII: 1-12. . . . . Fol. 34, r.

X. *Mozes geboorte en goddelijke bewaring.* Exod. I-II: 22. . . . . Fol. 35, v.

XI. *Goddelijke roeping van Mozes.* Exod. II: 23-25, III-IV: 18, 20 en 27-31. . . . . Fol. 38, v.

XII. *Eerste verschijning van Mozes en Aäron voor Farao.* Exod. V-VI: 13. . . . . Fol. 42, r.

XIII. *Wonderen door Mozes en Aäron verrigt. De tien plagen van Egypte.* Exod. VII-X en XI: 4-10. Fol. 44, v.

XIV. *Uittogt der Israëliten uit Egypte.* Exod. XII, XIII: 17-22 en XIV. . . . . Fol. 54, r.

XV. *Wetgeving op Sinai. De tien geboden.* Exod. XIX-XX: 21. . . . . Fol. 60, r.

doi:10.48647/e2722-4226-0756-d

Зайцев И. А.

Глава 12.
ДВУЯЗЫЧНЫЕ ХРИСТИАНСКИЕ ЭПИТАФИИ В БИРМЕ XVIII в.: ОПЫТ ИССЛЕДОВАНИЯ

Понятие «эпитафия» многозначно; оно берет свое начало со времен античной Греции. Традиционно под эпитафиями следует понимать изречение, сочиняемое на случай чьей-либо смерти и используемое в качестве посмертной надписи, выполненной на надгробии. В различных культурных традициях погребальные надписи могли носить формализованный характер и содержать обязательную «некрологическую» информацию, отражавшую ключевые сведения о судьбе погребенного[521].

Жанр эпитафий не получил большого распространения на территории государственных образований, возникавших на территории Бирмы, в течение ее долгой истории. Это было связано с преобладанием буддийского посмертного обряда кремации человеческого тела, что фактически сводило к минимуму потребность в изготовлении надписей такого рода[522].

Из числа эпитафий, выполненных в предшествующие XVIII столетию эпохи, стоит выделить погребальные надписи с именами правителей на керамических урнах эпохи Пью, индо-буддийской урбанистической культуры, преобладавшей в долине р. Иравади и прилегающим к ней районам на протяжении в I тыс. н.э[523]. С момента упадка материальной культуры Пью, который датируется VIII–IX вв. н.э., а также миграции тибето-бирманских народов в долину р. Иравади и полного утверждения буддизма течения тхеравада, традиция изготовления погребальных надписей была забыта на многие века.

Возвращением к некогда забытой практике изготовления эпитафий в истории Бирмы можно считать XVIII в. Этому процессу способствовали такие факторы, как: рост числа иностранцев-европейцев в Бирме; миссионерская деятельность христиан-католиков[524], а также нахождение определенного числа европейцев-христиан на военной службе у бирманских правителей.

---

[521] К примеру, в русской культуре см. Авдеев А. Г. Эпитафия как объект чтения в Московской Руси // Вспомогательные исторические дисциплины, 2019. С. 238-254.

В китайской культуре также тексты погребальных надписей являлись формализованными. См. *Schottenhammer A*. Grabinschriften in der Song–Dynastie. Heidelberg: Edition Forum, 1995; *Davies T*. Entombed Epigraphy and Commemorative Culture in Early Medieval China: A History of Early Muzhiming. Leiden: Brill, 2015.

[522] В буддизме распространение получил обряд кремации, что сводило к минимуму необходимость в создании погребальной надписи.

[523] См. *Hudson B*. The Origins of Bagan. The archaeological landscape of Upper Burma to AD 1300. Thesis submitted in fulfilment of requirements for admission to the degree of Doctor of Philosophy. University of Sydney, 2004.

[524] До XIX в. зафиксировано прибытие лишь римско-католических миссий. Первые католические миссионеры из монашеских орденов францисканцев и доминиканцев появились в Бирме в начале XVI в. и вели проповедническую деятельность среди европейских торговцев. В 1699 г. Святой Престол учредил апостольский викариат Сиама, Авы и Пегу, куда входила территория Бирмы.

В реалиях пребывания вдали от своей исторической родины некоторые христианские священники, а также миряне не отказывались от традиционной практики погребений и изготовлений посмертных надписей на близких им по культуре языках (латынь или родной язык), что подчеркивало их отличия от местной культуры и способствовало единению и дальнейшему сохранению немногочисленного христианского сообщества. В случае захоронения на далеких от исторической родины землях, эпитафии христиан могли одновременно дублироваться на погребальной стеле на двух языках: на местном языке, а также на языке, близком усопшему по культурной традиции (латынь или родной язык).

К известному примеру христианской эпитафии, записанной одновременно на двух языках, можно отнести посмертную надпись знаменитого иезуитского миссионера Маттео Риччи (1552–1610), расположенную на кладбище Чжалань в Китае. Этот памятник представляет собой декорированную мемориальную стелу, на поверхности которой выгравирован один и тот же текст на двух языках: латинском и китайском[525].

В настоящей работе автор обращается к рассмотрению двух христианских погребений с надписями, датируемыми XVIII в. Надписи расположены в двух разных географических районах Бирмы: в пригороде г. Таньлин (нижняя Бирма), а также на территории хранилища надписей в Мандалайском дворце, г. Мандалай (верхняя Бирма). Тексты эпитафий были высечены на следующих языках: португальский и бирманский в первом случае, латынь и бирманский во втором случае. Помимо эпитафий, на поверхности обоих памятников изображены элементы декора, характерные для христианских погребений эпохи (XVI–XVIII вв.).

В настоящей главе эпитафии рассматриваются как широкое культурное явление, свойственное не только странам христианской культуры, но и регионам, на территории которых христиане исторически составляли численное меньшинство. В таком контексте отправной точкой для описания оговоренных эпитафий и сравнения их с иным материалом послужил каталог христианских погребений, расположенных на в пригороде г. Малакки, бывшего форпоста христиан в Юго-Восточной Азии[526]. При написании главы были также использованы материалы по декоративным и содержательным особенностям католических и протестантских эпитафий Нового Света и Европы в период XVII–XIX вв[527].

Обращаясь к истории католицизма в Бирме, автор привлекал исследования португальского историка А. М. Гедеш, а также работу бирманского исследователя У Ка, опубликовавшего статью, посвященную разбору содержательных особенностей погребальной стелы П. Милара, в 1915 г[528].

---

[525] *Дубровская Д. В.* Эпитафия Маттео Риччи (1552–1610) на пекинском кладбище Чжалань: памятник эпиграфики и краткое резюме жизни миссионера. Эпиграфика Востока. № XXXIV. 2019 (2). С. 73-79.

[526] *Bland R.* Historical tombstones of Malacca mostly of Portuguese origin, with the inscriptions in detail and illustrated by numerous photograph. London: Elliot stock, 1905.

[527] *Richards B.* Hier Leydt Begraven: A Primer on Dutch Colonial Gravestones// Northeast Historical Archaeology: Vol. 43. 2014. P. 4-26; *Mytum H.* Mortality Symbols in Action: Protestant and Catholic Memorials in Early-Eighteenth-Century West Ulster // Historical Archaeology. 2009. Vol. 43. P. 160-182.

[528] *Guedes Maria Ana Marques.* Inteiferencia e Integrario dos Portugueses na Birmania ca 1580-1630, Lisboa: Fundas;ao Oriente. 1991; *U Ka.* Tombstone of the Chevalier Milard, 1778 // Journal of Burma Research Society, XV, part I. 1915. P. 73.

Онлайн-публикация о католическом храме в Танльине: http://www.myanmar.gov.mm/Perspective/persp1996/10-96/old.htm

Эпитафия Марии Диаш, матери португальского священника

Данное погребение расположено в отдельном здании-хранилище вблизи руин старого католического храма неподалеку от г. Танльин в нижней Бирме. Помимо интересующего нас памятника, в хранилище находится иная двуязычная эпитафия, выполненная на латинском и армянском языках. Текст источника свидетельствует о том, что католический храм был построен в честь святой девы Марии в 1750 г., на средства христианина-католика Николая де Агилара и его супруги[529].

а *б*

Рис. 1. Два надгробия неподалеку от католического храма[530]

Погребение расположено по центру хранилища (Рис. 1а). На его поверхности последовательно выгравированы два текста на португальском и бирманском языках, свидетельствующих, что в данном месте покоится мать местного католического священника, скончавшаяся в возрасте 48 лет. Левая часть гроба повреждена, что препятствует целостному прочтению текста обеих надписей. Вероятно, такое повреждение могло быть вызвано плохими условиями хранения, а также возможной неаккуратной транспортировкой гроба.

Текст первой надписи на португальском языке выполнен большим курсивным шрифтом и растянут на девять строк. Его публикация и перевод на английский

[529] См. онлайн-публикацию о католическом храме в Танльине: http://www.myanmar.gov.mm/Perspective/persp1996/10-96/old.htm

[530] Фотографии опубликованы в онлайн-статье А. М. Гедеш: http://www.myanmar.gov.mm/Perspective/persp1996/10-96/old.htm

язык были ранее выполнены португальским историком А. М. Гедеш[531]. В интерпретации автора перевод выглядит следующим образом:

1. Здесь покоится
2. .....Мария Диаш
3. являющаяся матерью
4. Антонио Фернанде
5…. Скончалась
6. в возрасте 48 лет
7. ... 6-го
8. ...марта 1732 года
9. .... R.I.P.

Текст настоящей посмертной надписи не является сложным. Его суть можно передать в нескольких словах: в настоящем погребении покоится мать Антонио Фернанде, которая скончалась в 1732 г. Текст не содержит какой-либо детальной биографической информации об усопшей.

Завершается надпись латинской аббревиатурой R.I.P. (лат. *Requiescat in pace*), означающей «Да упокоится с миром», наличие которой типично для традиции католических и протестантских погребений периода XVII–XVIII вв.[532] Можно сказать, что употребление таких формульных конструкций подчеркивает общность широкой традиции христианских захоронений, вне зависимости от пребывания покойного и его захоронения в отличной от христианства культурной среде.

Текст бирманской надписи выполнен стандартными округлыми буквами, характерных для текстов, записанных после XVI в. Перевод источника гласит:

1. Среда, 2-й день убывающей луны Дэбаун
2. В ти Чо [женщина], родившая наставника Йанэй…
3. В возрасте 48 лет скончалась.

Как и предыдущая надпись, рассматриваемый источник не содержит какой-либо уточняющей информации из биографии покойного и отличается предельной краткостью и лаконичностью. В обеих надписях присутствует информация о возрасте усопшей и ее родственном отношении к священнику местного католического храма. В бирманском тексте сан священника выражается словом *hsaya,* (бирм. наставник). В текстах более ранних эпиграфических памятников XII–XV вв. таким образом обозначали исключительно буддийских монахов.

Обе надписи обладают рядом специфических черт. Так, например, надпись на бирманском языке начинается с указания даты по бирманскому летоисчислению, что является типичным для памятников бирманской эпиграфики более ранних периодов[533]. По всей видимости, эта датировка уточняет момент смерти матери

[531] Перевод опубликован в онлайн-заметке. См.: http://www.myanmar.gov.mm/Perspective/persp1996/10-96/old.htm

[532] Подробнее см. *Gould James B., Walls Jerry L.* Understanding Prayer for the Dead: Its Foundation in History and Logic. Cambridge, United Kingdom: The Lutterworth Press., 2016.

[533] За датой по бирманскому летоисчислению должен следовать год по двенадцатиричному циклу. В настоящей надписи информация об этом отсутствует из-за повреждения левой части текста.

Подробнее о структуре бирманских надписей см. *Frash Tilman.* Myanmar Epigraphy — Current State and Future Tasks. Writing for Eternity: A Survey of Epigraphy in Southeast Asia. Études thématiques». EFEO. Paris. 2018.

священника, что указывает на отличия в структурных особенностях обоих текстов[534].

Надпись на португальском языке занимает большее пространство на поверхности носителя, чем надпись на бирманском языке. Такое расположение текста является не случайным; оно было обусловлено желанием заказчика погребения выделить свою этническую и конфессиональную принадлежность среди чуждой по духу культуры[535].

Наличие декоративных элементов на лицевой стороне гроба — флористического орнамента, обрамлявшего текст надписей, а также изображения черепа с двумя скрещенными костьми на фоне песочных часов (Рис. 1б) стоит интерпретировать как символ смерти. Песочные часы, расположенные по бокам от черепа, символизируют время человеческой жизни, неумолимо идущее вперед к своему завершению. По мнению автора, помещение такой символики в изголовье надписи могло способствовать улучшению визуального восприятия текста.

В католической традиции погребений эпохи контрреформации, нанесение барельефов с изображением символов смерти являлось распространенной практикой[536].

Эпитафия Пьеру Милару

Рассмотрим иной памятник — погребальную стелу с двумя эпитафиями на латинском и бирманском языках, посвященными французскому военному специалисту, Пьеру Милару, находившемуся на службе у нескольких бирманских правителей династии Конбаунов (1752–1885)[537].

Фигура этого человека, как и его судьба, наложила свой отпечаток на социальную и военную истории Бирмы второй половины XVIII в. Пьер Милар являлся членом французского военного экспедиционного корпуса, направленного на помощь монскому королевству Хантавади, атакованному войсками бирманского правителя Элаунминтайи (1752–1760).

В 1755 г. бирманцам удалось сломить сопротивление монов, а также захватить судно, перевозившее французский экспедиционный корпус, вместе с вооружением и находившимися на службе солдатами. Впоследствии эти военнопленные были определены на военную службу бирманским государям. Пьер Милар стал одним

---

[534] В надписи на бирманском языке после упоминания даты и года по двенадцатиричному циклу, следуют сведения об имени усопшей, ее родственных связях со священником и возрасте.

В надписи на португальском языке дата смерти покойной упоминалась в финальной части текста, перед аббревиатурой R.I.P.

[535] Некоторые исследования в области особенностей человеческого внимания демонстрируют первоначальную фокусировку внимания на центральном объекте, который способен выделяться на общем фоне. В рассматриваемом случае в роли такого объекта может выступать надпись на португальском языке, поскольку ее текст занимает наибольшее пространство на всем носителе с учетом соблюдения значительных межстрочных интервалов, а буквы выгравированы особым курсивным шрифтом.

Подробнее см. *Kosslyn S. M, Shin L.*, Visual Mental Images in the Brain // Proceedings of the American Philosophical Society. 1991, Vol. 135, no 4. P. 527.

[536] *Richards B*. Hier Leydt Begraven: A Primer on Dutch Colonial Gravestones // Northeast Historical Archaeology: 2014. Vol. 43. P. 4-26.

[537] Последняя королевская династия Бирмы.

из немногих, кому не только удалось прожить долгую жизнь на чужбине, но и построить неплохую служебную карьеру при конбаунском дворе[538].

Будучи военным консультантом и начальником подразделения личной королевской охраны, Милар активно способствовал строительству католических храмов и частных христианских школ, что позволяет говорить о нем, как о человеке, ревностно относившемуся к христианству[539].

Рассмотрим сам памятник. Его изначальное расположение территории административной области Сикайн, на месте погребения самого Милара откуда в 1923 г. был перевезен сотрудниками департамента археологии Бирмы в г. Мандалай. Сегодня стела находится на территории хранилища Мандалайского дворца под номером 623[540].

Памятник представляет собой прямоугольную стелу с ровным основанием и треугольным навершием, на поверхности которого выгравировано изображение латинского креста, пересеченного двумя мушкетами (Рис. 2). По нашему мнению, такое иконографическое изображение может свидетельствовать о принадлежности погребенного к христианскому сообществу.

Прямо под иконографическим изображением располагается погребальная надпись на латинском языке, выделенная специальной рамкой.

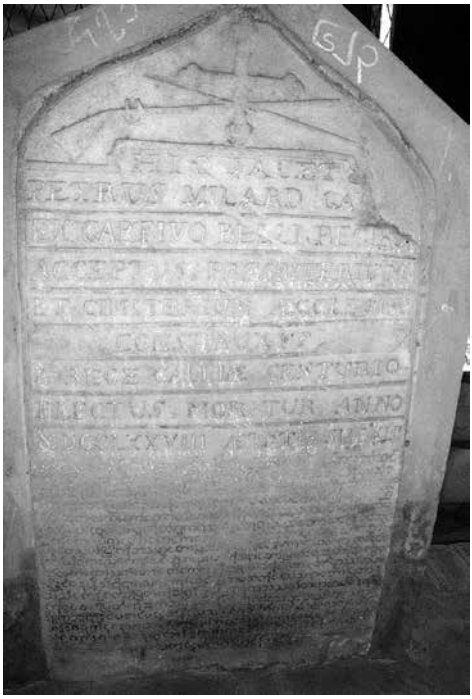


Рис. 2. Эпитафия Пьеру Милару[541]

[538] *Harvey G.* History of Burma, London: Longmans. 1925. P. 231; *Findlay R., O'Rourke K.* Power and Plenty: Trade, War, and the World Economy in the Second Millennium. Princeton University Press. 2007. P. 277.

[539] *James H.* Governance and Civil Society in Myanmar. London: Routledge. 2009. P. 91.

[540] *U Ka.* Tombstone of the Chevalier Milard, 1778 // Journal of Burma Research Society. 1915. Vol. XV, part I. P. 73.

[541] Фотография из личного архива автора статьи.

Текст надписи на латинском языке выполнен большим ровным шрифтом с соблюдением разлиновывания строк. Объем надписи составляет девять строк. В интерпретации автора перевод выглядит следующим образом:

Здесь покоится
Пьер Милар
Захваченный в результате войны
И принятый
на службу
Памятник сконструирован
Правящим королем
В год
1778

Текст настоящей надписи не является сложным; он передает основные сведения об усопшем при перечислении минимальных данных из его биографии: имени усопшего, его социальном статусе (служащий), дате смерти, а также тому факту, что изготовление погребальной стелы было заказано самим правящим государем, что напрямую указывает на высокий социальный статус покойного.

Рассмотрим текст второй погребальной надписи на бирманском языке. Текст выполнен стандартными круглыми буквами, что характерно для памятников эпиграфики рассматриваемой нами исторической эпохи. Объем надписи составляет 17 строк, однако размер букв и межстрочных интервал представляется меньше, чем в верхнем документе, что позволило уместить бóльший по объему текст на меньшей площади[542].

Перевод надписи выглядит следующим образом[543]:

> *Господин Пьер Милар, французский военнослужащий, был захвачен во время переезда на корабле, [в то время, когда] государь-Будда Элаунминтэйа покорил Хантавади. Был освобожден государем в 1117 (1755[544]) году и отправлен в [местность] под превосходной Швейсэдо. Во времена правления государей-Будд Элаунминтэйи[545] и Бачжидо[546] выполнял военные обязанности в Хантавади, Аютии (Йоудийа[547]) и других местах. Государь Схинбьющин[548], определил его на службу в ранге офицера в подразделение личной царской охраны. Получил в награду от государя город Тэ и [титул] Йазайа, затем Йазайа Чотхин, затем Тири Йазатуйачотхин. Во времена правления государя-Будды [Сингу Мина] служил в ранге командира подразделения личной царской охраны. Получил в награду от государя город Табэ и титул Нэймьоу Тирийазату Чотхин. Сказал: «Хочу умереть, [совершая] благие деяния государю!». Не был освобожден от временной службы.*

[542] Данная оценка является приблизительной и требует проверки в будущем.
[543] Перевод выполнен автором статьи.
[544] По христианскому летоисчислению.
[545] Правил в 1752–1760 гг.
[546] Правил в 1760–1763 гг. Речь идет о правителе Наундочжи.
[547] Дословное название Аютии.
[548] Правил в 1763–1776 гг.

[Родился] [в] среду, 10-й день прибывающей луны Дэбаун, 1097 год эры Саккарадж (1735[549]). Скончался в возрасте 43 лет в пятницу, 7-й день полнолуния Вагаун, 1140 года эры Саккарадж (1778[550]).

Текст надписи на бирманском языке не только превосходит латинскую надпись по объему и содержанию, но и является более информативным. Подробно передаются некоторые детали биографии Пьера Милара, в частности, история его попадания в Бирму в 1755 г. как члена французской военной экспедиции. Большая часть текста рассказывает о служебной карьере покойного в качестве военного советника при дворе нескольких бирманских государей из династии Конбаунов. Заканчивается надпись упоминанием продолжительности жизни усопшего — сорока трех лет, что передается двояко: с помощью записи даты рождения и смерти Милара по бирманскому календарю, а также точным указанием продолжительности жизни.

Причина, по которой объем и информативность бирманской надписи значительно превышают латинскую, могла заключаться в том, что бирманский язык являлся государственным языком Бирмы династии Конбаунов, а, следовательно, и основным языком делопроизводства, что предусматривало широкое распространение официальных документов на этом языке. Латынь в рассматриваемом случае следует интерпретировать как древний язык культурной христианской традиции, к которой принадлежал усопший. Ее наличие скорее подчеркивает его вероисповедание и культурную принадлежность.

Информация о награждении Милара санскритскими царскими титулами (санскр. raja — царь; rajasura — царский герой) за его воинские свершения представляет особый интерес. В истории Бирмы более ранних периодов, государи регулярно обращались к практике награждения придворных почетными титулами, что обеспечивало их политическую лояльность действующему суверену, а также повышало их собственный социальный статус при дворе[551]. Эпоха Конбаунов, рассматриваемая нами в рамках текущей статьи, не являлась исключением. Как отмечает американский бирманист У. Кенинг, служащие государя в этот исторический период пользовались широкой царской поддержкой, что выражалось в раздаче почетных титулов, роскошных домов, а также в гарантии пышных похорон[552].

Погребальная надпись Пьера Милара подтверждает такую точку зрения и напрямую указывает на существование практики награждений служилого сословия. Фактически источник указывает на присуждение санскритских царских титулов иностранцу, а также человеку, вероисповедание которого было отлично от буддизма тхеравады. По мнению автора, такая особенность во многом обуславливается тем, что на территории Бирмы вплоть до колониальной эпохи, не существовало каких-либо реальных альтернатив тхераваде в культурном и политическом контексте. Это предполагало весьма лояльное отношение к представителям иных конфессий со стороны власти.

---

[549] По христианскому летоисчислению.

[550] По христианскому летоисчислению.

[551] *Frasch T.* Pagan: Stadt und Staat. Stuttgart: F. Steiner, 1996. S. 160.

[552] *Koenig W.* The Burmese Polity, 1752–1819: Politics, Administration, and Social Organization in the Early Kon-baung Period. The University of Michigan, Center for South and Southeast Asian Studies, 1990. P. 148.

После смерти Милара и его похорон была изготовлена настоящая погребальная стела с двумя надписями-эпитафиями и соответствующей символикой, указывающей на вероисповедание усопшего и его профессиональную принадлежность. По нашему мнению, нанесение на поверхность стелы христианской символики в виде латинского креста, а также погребальной эпитафии на латыни напрямую подчеркивали культурную и религиозную принадлежность усопшего.

* * *

Христианские эпитафии, располагавшиеся на территории Бирмы, невзирая на свою малочисленность, являются важным источником по социальной и религиозной истории страны в рассматриваемый нами период времени.

Тексты эпитафий передают любопытные сведения о социальном положении и особенностях жизни христиан на территории Бирмы в XVIII в. В настоящей главе нами рассматривались эпитафии, посвященные двум людям — матери португальского священника и иностранному военному специалисту на службе у бирманского двора. Особый интерес вызывают способы описания социального статуса иностранцев-христиан в текстах эпитафий. В первом случае, сан священника передается словом hsaya, что синонимично обозначению буддийского монаха. Во втором случае, христианин, находящийся на государевой службе, получает почетные палийские титулы в качестве награды за свою службу бирманским государям.

За исключением текстового компонента, эпитафии, равно как и их носители, рассматриваются и как памятники материальной культуры своего времени. Таким образом, традиция создания и декоративного украшения христианских погребений и надгробий Бирмы XVIII в. не развивалась обособленно и по ряду параметров повторяла общие тренды, характерные для широкой традиции христианских погребений XVIII столетия.

doi:10.48647/p9731-6016-1211-j

Новакова О. В.

Глава 13.
ВЬЕТНАМСКИЙ МОИСЕЙ, БРАТ МАРСЕЛЬ ВАН. К ВОПРОСУ О НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ КАТОЛИКОВ. XX в.

Марсель Ван[553] родился 15 марта 1928 г. в одной из деревень Северного Вьетнама. Его отец был портным, мать трудилась в поле, выращивала рис и одновременно работала акушеркой. В семье было семь человек детей. В возрасте семи лет Ван покидает родной дом. Его мать приводит его в приходскую школу Хыубанг, но там сложилась неблагоприятная атмосфера: один из катехистов делает из Вана мальчика для битья в буквальном смысле, не дает ему молиться и т.д. Священник-вьетнамец больше занят не духовными проблемами, а тем, как устроить себе комфортную жизнь. Эти годы стали для Вана мучительными годами страданий, физическими и моральными. Он пытается вернуться домой, но отец плохо принимает его, и мать вновь отводит Вана в ту же школу. Он чувствует себя очень одиноким, а главное — думает, что он оставлен Богом. Главным его прибежищем в духовном плане становится Дева Мария, Богородица: Ван знает, что она никогда его не покинет. Приближается Рождество Христово, Вану 12 лет, и он в эту Рождественскую ночь понимает, что у него есть миссия, данная ему Богом: превращать страдания людей в счастье[554].

Уже в раннем детстве у Марселя Вана проявляются необыкновенные черты характера: боль и переживания за ближних, повышенная чувствительность. Вместе с тем, в этом же возрасте Марсель Ван впервые испытывает глубокие мистические переживания, видения. Его любимой святой становится Святая Тереза из Лизьё[555].

На детство Марселя Вана глубокое влияние, в том числе и религиозное, оказала его мать. Он испытывал большую духовную близость с ней. Будучи сама глубоко религиозной, она с детства, как это принято у католических семей Вьетнама, приучала его к молитвам, а затем к чтению Евангелия и посещению храма, что в очень большой степени способствовало религиозности Вана. Христианское смирение и благочестие — вот две характерные черты его матери. Когда ее муж, отец ее детей стал поднимать на нее руку, ее дети утешали ее, но она не жаловалась, а только говорила детям, что надо больше молиться за отца[556]. Большое внимание уделялось милосердным заботам о бедных семьях.

Между тем Ван вместе со страной переживает тяжелую японскую оккупацию, находясь в небольшой семинарии в Хыубанге, разбомбленной японцами. Для

[553] Полное имя — Marcel Nguyễn Tân Văn (Марсель Нгуен Тан Ван).

[554] *El. Nguyễn Thị Thu Hồng, Olivier de Roulhac*. Un message.Versailles, 2017. P. 10.

[555] Лизьё (фр. Lisieux) — коммуна на северо-западе Франции, находится в регионе Нормандия, департамент Кальвадос.

[556] *El. Nguyễn Thị Thu Hồng, Olivier de Roulhac.* Op. cit. P. 43.

продолжения занятий Ван был определен в приход Детей Иисуса имени Святой Терезы в Куангиене. Там он находит книгу «История одной души, жизнь одной из кармелиток из Лизьё» — это было житие Св. Терезы. Она оказалась настолько созвучной его религиозным чувствам и переживаниям, что становится его настольной книгой, а Св. Тереза — любимой святой. По мере того, как Марсель Ван читает житие Св. Терезы, он все больше проникается мыслью о том, что избран Богом не для того, чтобы стать священником, но «тайным апостолом любви», чтобы посвятить себя Церкви, то есть монашеской жизни[557].

17 октября 1944 г. Ван становится редемптористом[558] в монастыре в Ханое, где получает церковное имя брат Марсель Ван. У него появляется духовный наставник, о. Антонио Буше, который останется им до конца жизни Вана. Они много беседуют, и позднее о. Антонио напишет, что он должен смиренно признаться, что брат Марсель Ван научил его, о. Антонио, духовной жизни даже в большей степени, нежели это мог сделать сам о. Антонио[559]. О. Антонио бережно собирал рассказы брата Марселя о его духовной жизни, его видениях, его стихи. Позднее, по просьбе о. Антонио брат Марсель Ван будет описывать ему в письмах свою жизнь. Вернувшись на свою родину в Канаду, о. Антонио проведет много часов, переводя на французский язык это, по его собственным словам, духовное сокровище[560].

Канадские редемптористы (франкофоны) появились во Вьетнаме в 1925 г. Они принимали брата Вана в 1944 г. в монастыре в Ханое. По обычаю именно тогда ему присвоили новое имя — Марсель, как знак вступления в монашеское братство. Как видно из биографии брата Марселя Вана, помимо японской оккупации Вьетнама, ему пришлось пережить эпоху Второй мировой войны, августовскую революцию и провозглашение Демократической Республики Вьетнам (ДРВ), а затем войну против Франции. Многие годы этого периода Марсель Ван проживал в стенах монастыря — как бы вне всех событий, происходивших во Вьетнаме в эти бурные годы.

Жизнь брата Марселя Вана с молодости была отмечена страданиями, его повышенной чувствительностью к восприятию несправедливости мира и к тому, что происходило с его родственниками. Но он ни разу не поколебался, не усомнился в вере, надежде и в любви к Богу. Во взрослом возрасте со всей полнотой проявляются такие черты характера Марселя Вана как правдивость и христианское смирение, стремление к просвещению христианским учением. Он был также призван свидетельствовать о Господе Иисусе Христе в тюрьме перед заключенными, тюремщиками, перед неверующими, он подбадривал христиан в стойкости и мужестве[561]. Его жизненное кредо, сутью которого была глубокая религиозность, удивляют: это Молитва, Евхаристия, Прощение, Любовь к христианским святым, Радость, Любовь к Иисусу Христу, Надежда и доверие Богу, Священство. Он ощутил еще в молодости этот призыв служения Богу и с радостью откликнулся. Но Вану суждено было стать не священником, а сотрудником, помощником священ-

[557] *Marcel Van*. Autobiographie. Tome I, Paris, 2017. P. 649.

[558] Редемптористы — официальное название Конгрегация Святейшего Искупителя, лат. C.Ss.R/CSsR, католическая мужская монашеская конгрегация. Основана святым Альфонсом де Лигуори в 1732 г. для проповеди Благой Вести самым бедным и отверженным людям.

[559] *El. Nguyễn Thị Thu Hồng, Olivier de Roulhac.* Op. cit. P. 11.

[560] Ibid.

[561] Ibid. P. 12.

ника. При каждом жизненном испытании у Вана первый импульс был взять четки и начать молиться, пока не будет обретен душевный мир.

Весь христианский мир признает, что главное оружие в битве с врагом, физическим, или виртуальным — это молитва, что во всех событиях мировой истории победа духовного сражения всегда предшествовала вооруженным битвам. Это было зафиксировано в Пасторальном письме Второго Ватиканского Собора[562]. Для своей любимой младшей сестры Анны перед ее отъездом в Канаду после окончания войны против Франции и Женевских соглашений 1954 г., Ван сочинил специальную молитву о Вьетнаме[563].

Марсель Ван был патриотом. Он не принимал французский колониализм, но так же и марксистскую идеологию как не соответствующую евангельскому учению, так как главным ее содержанием была забота о материальных благах.

Обращает на себя внимание оценка Марселем Ваном поведения французских чиновников во время японской оккупации и его мнение о французских миссионерах. Он был возмущен поведением чиновников по отношению к вьетнамцам, но сохранял глубокое уважение и почтение по отношению к французским священникам, так как видел их христианскую преданность в служении вьетнамской пастве. Создается такое впечатление, что Ван даже несколько этим удивлен: «Миссионеры, будучи одной нации с колонизаторами, не имеют ничего общего с ними по духу. Они французы, но полностью преданы Вьетнаму, до такой степени, что их вполне можно называть отцами вьетнамского народа. Их жертвы поистине можно назвать великими»[564]. В целом, в частичном изменении восприятия Марселем Ваном Франции в положительном ключе особую роль сыграли французские миссионеры.

В 1945 г. Ван обучался в духовной семинарии в Лангшоне, на севере Тонкина, но она закрылась из-за японской оккупации. В 1950 г. его отсылают в Сайгон на отдых. Для Вана это было колоссальным переживанием, так как он оказался разлученным со своим духовным наставником о. Антонио Буше.

В 1954 г. после поражения Франции родная деревня Вана, как и многие католики северных деревень Вьетнама[565], в полном составе снялась с места и отправилась на Юг, за 17-ю параллель, где при поддержке США было создано другое государство — Республика Вьетнам (РВ).

14 сентября 1954 г. Ван находился в Сайгоне после окончания Женевского совещания и подписания Соглашений, положивших конец почти 9-летней войне против Франции, а также разделивших Вьетнам на две части по 17-й параллели для передислокации военных подразделений двух воевавших сторон: Франции и фронта Вьетминь. Он взял билет на последний самолет, улетавший в Ханой.

Несколько недель спустя он был арестован и приговорен к 15 годам заключения. Он был помещен в лагерь, где существование было сносным. Но Марсель Ван недаром вступил в братство редемптористов, призванных облегчать страдания ближних. Он все время размышлял о том, как раздобыть необходимые предметы для главного таинства христиан — евхаристии, так как в этом лагере было много католиков. И он бежал из лагеря в соседнюю деревню к знакомому католику и по-

[562] Lettere Pastorali sulle orme de Concilio Vatiano II. P. 26.
[563] *El. Nguyễn Thị Thu Hồng, Olivier de Roulhac*. Op. cit. P. 83.
[564] *Marcel Van*. Autobiographie. Tome I, Paris, 2017. P. 626.
[565] *El. Nguyễn Thị Thu Hồng, Olivier de Roulhac*. Op. cit. P. 46.

просил его отправиться к ближайшему священнику за просфорой и освященным вином для причастия. Его знакомый ушел, а Ван остался его ждать. Но уже спустя несколько часов его нашла лагерная охрана и отвела обратно в лагерь, но теперь уже в карцер. Ван скончался в лагерном карцере 10 июля 1959 г. от истощения и от болезней. Процедура его беатификации[566] началась 27 марта 1997 г. во Франции — в Арсе — под председательством епископа Ги Мария Баньяр[567].

Духовное наследие брата Марселя Вана было собрано и переведено, как сказано выше, его духовным отцом Антонио Буше; оно стало известно в разных странах мира также благодаря его любимой младшей сестре Анне.

Духовное наследие Марселя Вана включает четыре тома его произведений, выпущенных на английском, итальянском, испанском и немецком языках, а также несколько работ — записей Вана теологического свойства в коллекции «Необыкновенная миссия»[568]. Важным дополнением служит работа о. Антонио Буше «Маленькая история Вана»[569], переведенная на многие языки, в том числе и на русский язык.

Четыре тома произведений Марселя Вана озаглавлены следующим образом: Т. 1. Автобиография (2000, 2005, 2014, 2017; 458 стр.); Т. 2. Беседы (2001, 2006, 2014, 2017; 474 стр.); Т. 3. Корреспонденция (2006, 2014, 2017; 580 стр.); Т. 4. Другие произведения (2014; 364 стр.).

В начале 1990-х годов младшая сестра Вана Анна выступила с инициативой создания «Ассоциации друзей Вана», которая признана как «частная ассоциация верных». Сферы ее деятельности включают спонсорскую поддержку семинаристов во Вьетнаме; публикацию произведений Вана на разных языках; подготовку документов процедуры беатификации Марселя Вана.

В истории жизни Марселя Вана и его семьи как в капле воды отражается история вьетнамских католиков и вьетнамской церкви в колониальном северном Вьетнаме, а затем судьба католиков в ДРВ. Эта жизнь, семейные отношения показаны как бы изнутри. Марселя Вана можно назвать вьетнамским Моисеем: как и Моисей (когда-то ответивший египетскому Фараону, что кто-то же должен освободить его народ из египетского рабства), Ван отправился добровольно на смерть со словами, что должна же там, в Ханое, быть хотя бы одна душа, любящая Бога[570] Библейский Моисей, как известно, умер на пороге земли обетованной, завещанной Богом богоизбранному народу. Для брата Вана и многих вьетнамских католиков до обретения такой земли оставалось полвека.

Личность брата Марселя Вана представляет интерес, в том числе и потому, что он был родом из одной из северных деревень Тонкина, где еще в XVII в. миссионерами Ордена иезуитов были созданы отдельные вьетнамские христианские общины, а затем приходы и епархии. История и деятельность этих христианских общин составляет один из наиболее примечательных и уникальных аспектов истории

---

[566] Беатификация (лат. beatificatio) — акт причисления того или иного лица к лику блаженных; своеобразная первая ступень в процессе подготовки канонизации — непосредственного причисления к сонму святых. Процесс беатификации завершается обрядом причисления к лику блаженных, который обычно проходит в соборе святого Петра. Новейшие реформы процесса причисления к лику блаженных определены Вторым Ватиканским Собором (1963–1965).

[567] *El. Nguyễn Thị Thu Hồng, Olivier de Roulhac*. Op. cit. P. 12.

[568] Collection “Une mission extraordinaire”. Paris, 2014.

[569] *Boucher Antonio.* Petite histoire de Van. Paris, 2017.

[570] *El. Nguyễn Thị Thu Hồng, Olivier de Roulhac*. Op. cit. P. 12.

христианизации и самой истории Вьетнама. Там в XX в. продолжали существовать так называемые Божьи дома, созданные миссионером Александром де Родом еще в XVII в., где катехисты, а затем первые вьетнамские священники проживали совместно с миссионерами[571]. Брат Ван также проживал в таких домах в молодости, когда проходил учебу — в Хыубанге, затем в Тхайнгуене, где служили испанские миссионеры.

В наибольшей степени христианские общины утвердились и развились к середине XVII в. в Тонкине. Они сосредотачивались в основном на побережье и постепенно становились духовно-религиозными и социально-экономическими центрами жизни вьетнамских католиков[572]. В христианских общинах создавалось иное общество, параллельное традиционному, и это было впервые в истории Вьетнама. Поэтому очевидно, что для таких маргинальных слоев и групп христианство становилось неожиданной альтернативой и предлагало вместо насилия и жестокости другую, длительную перспективу жизни и конкретное покровительство. И действительно, миссионерская деятельность привела к тому, что там, где традиционная община исключала, «выбрасывала» за бамбуковую изгородь беднейшее и бесправное население, рядом с ней миссионеры создавали другую, христианскую, общину — новую, параллельную социально-экономическую организацию. Миссионеры зачастую брали на себя решение и задач экономического управления христианскими общинами. Они приобретали земли, участвовали в распределении имущества, давали деньги в долг[573]. Все это вело к упорядочению социально-экономической сферы жизни христианской общины, повышало ее материальный уровень по сравнению с нехристианскими общинами и в конце концов также способствовало приобретению ощущения избранности христианами.

Христианские общины стали настоящими бастионами вьетнамской католической церкви; они удивляли своей многочисленностью и нравственным образом жизни ее членов. Характеризуя христианские общины Вьетнама в целом, можно сказать, что они представляют собой организованную общность, обладающую большой жизненной силой, несмотря на то, что остаются в численном меньшинстве в своей стране. И в этом церковном обрамлении для вьетнамских католиков был заключен большой жизненный смысл, так как на протяжении веков они оставались одними из самых бедных социальных слоев, очень редко фигурировали среди тех, кого принято называть элитой. Принадлежность же к христианской общине открывала перед молодыми и интеллектуальными ее членами значительные перспективы в будущем. Поэтому вся жизнь отдельных христианских общин и семей (система образования, религиозная жизнь, поощрения, награды и т.д.) была другим миром, существовавшим параллельно со старым традиционным миром.

Вьетнамские католики с детства получали солидное образование и знания в области религии, на протяжении своей жизни они приобретали опыт участия в пышных и торжественных церемониях, возглавляемых эрудированными священниками. На протяжении веков все способствовало формированию сильного и цельного

---

[571] *Marini Jean Philippe, de.* Histoire nouvelle et curieuse des royaumes de Tunquin et de Lao... Paris 1666, in-4o. Цит. по *Bonifacy (Lt.-Col)*. Les débuts du Christianisme au Annam. HN. 1930. P. 56–57.

[572] *Cao Thế Dung*. Viêt Nam. Công giáo sử (1553–2000). Quyển I. Th. ph. H. C. M., 2002. tr. 500-506. (*Као Тхе Зунг*. Вьетнам. История католицизма (1553–2000). Книга I. Г. Хошимин, 2002).

[573] *Forest A*. Catholicisme et sociétés asiatiques: quelques réflexions // Catholicisme et sociétés asiatique. Paris, 1988. P. 216-217.

религиозного чувства и веры среди вьетнамских католиков, ставящих потребность в религиозной вере на первое место среди основных духовных и социальных потребностей (99,4% опрошенных), в то время, как некатолическтие группы (интеллигенция и представители «простого народа») помещают потребность в религии на последнее (13 из 13 предложенных вопросов)[574].

На второе место среди основных ценностей католики помещают социальную справедливость (86,4% опрошенных), оба эти показателя — потребность в религии и социальная справедливость присутствуют на данном высоком уровне независимо от пола, возраста, профессии и уровня школьного образования[575].

Основной причиной создания обособленных христианских общин именно в Тонкине была большая плотность населения, перенаселенность этой части Вьетнама, существование многочисленных традиционных нехристианских общин с устоявшимися вековыми обрядами и обычаями, с существенной ролью этих общин как основы государственной власти Вьетнама. Отношение некатолического населения зачастую было враждебным, иногда происходили нападения на католиков, уничтожение их домов и имущества.

Будучи численным меньшинством в стране, вьетнамские католики на протяжении веков испытывали необходимость поддержания религиозной идентичности своей группы ради ее сохранения и выживания. Это было главной причиной и мотивом всех видов деятельности католиков и католических семей в Северном Вьетнаме после 1945 г.[576].

При создании отдельных христианских общин главной целью миссионеров (общества ИМП, Франция) было образование новой христианской вьетнамской нации, а не довеска к культурно-образовательной модели французской нации, и не корпуса будущих младших чиновников и секретарей для французской колониальной администрации; то есть цели ставились совершенно противоположные.

Следует отметить, что там, где начиная с XVI в. христианство затронуло достаточно глубоко азиатские общества, миссионеры старались выработать манеру христианского поведения «очень традиционного» по отношению к западной модернизации, но одновременно и отстраненного по отношению к традициям данного азиатского общества; это непосредственно относится и к Вьетнаму.

Французские миссионеры не стали применять, как можно было ожидать, внедрения культурной модели своей нации через преподавание французского языка и французских культурных ценностей. Их замыслы были совсем иными. Предполагалось создать новую элиту вьетнамского общества, христианскую и вьетнамскую одновременно, чтобы в будущем ее представители смогли занять высшие и средние эшелоны государственного управления[577]. Как известно, этим целям не суждено было осуществиться в силу определенных разногласий между администрацией Протектората Тонкина и Аннама и миссионерами Общества иностранных миссий Парижа.

---

[574] *Đang Nghiêm Van*. Religion and Beliefs in Vietnam // Social compass. Vol. 42, № 3. Universite catholique de Louvain, Belgique, septembre, 1995. P. 345.

[575] Ibid. P. 362-363.

[576] *Новакова О. В*. Религиозная жизнь вьетнамского общества и католическая церковь в XXI в. (Проблемы интеграции и адаптации) // Индокитай на рубеже веков (политика, идеология). М.: ИСАА МГУ, 2001. С. 150.

[577] *Burel L*. Le contact protocolonial franco-vietnamien en centre et nord Vietnam (1856–1883). Paris, 1997. Ch. IV. P. 7.

В Кохинхине же изначально положение католиков было иным, там не было создано подобных отдельных христианских общин. На Юге образовались многочисленные богатые семьи землевладельцев, целые кланы, принявшие католичество в самом начале появления во Вьетнаме миссионеров. Они обладали большим влиянием, в том числе и политическим. Некоторые семьи Сайгона были богаче, чем император Бао Дай[578]. В колониальный период стало традицией для императоров династии Нгуен жениться на дочерях из этих богатых семей, несмотря на их католическую веру. Один из примеров — императрица Нам Фыонг, супруга последнего императора Бао Дая.

Христианство невольно аккумулировало те главные силовые линии, вокруг которых организовывалось на протяжении веков вьетнамское общество, и тем самым становилось ему оппозиционным, что косвенно подрывало существовавшие основные системы государственного устройства Вьетнама, одновременно обнажая их непрочность и происходившие в них изменения[579].

Отсюда возникали гонения и преследования христиан. Вьетнамская монархия и вся система власти, выстроенная вертикально, рассматривала христианское учение как угрозу своему существованию. Надо помнить, что христианство во Вьетнаме развивалось в совершенно чуждой среде — в обществе, где господствующей идеологий было конфуцианское учение, а также, где существовала тесная системная связь государственной власти с культом предков и с тремя традиционными религиями Вьетнама — буддизмом, даосизмом, конфуцианством при их взаимодополняемости[580]. Надо отметить, что все эти три религии представляют собой религии без Бога; их скорее можно назвать религиозно-философскими учениями[581].

Культурно-идеологическая основа
вьетнамской государственности

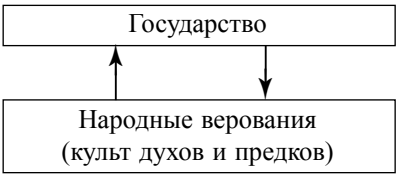


Схема № 1. Культурно-идеологическая основа вьетнамской государственности. Взаимосвязь государственной власти с культом предков (составитель — О. В. Новакова).

После окончания войны Сопротивления против Франции (1946–1954) около 1 млн вьетнамских католиков перешли в Южный Вьетнам, опасаясь, что компартия Вьетнама, атеистическая по определению, может наложить ограничения на свободу вероисповедания[582]. Марсель Ван также оказался в Южном Вьетнаме, где

[578] Saigon's Favourite Churches — Huyện Sỹ Church — HISTORIC: http://www.historicvietnam.com

[579] *Новакова О. В.* Крест и Дракон. У истоков вьетнамской католической церкви. XVI–XVII вв. М., 2012. С. 193.

[580] *Мартынов А. С.* Государство и религия на Дальнем Востоке // Буддизм и государство на Дальнем Востоке. М., 1987. С. 5.

[581] *Новакова О. В.* Указ. соч. С. 257.

[582] *Новакова О. В.* Вьетнамская католическая церковь... Указ. соч. С. 134-146; *Hansen P.* The Virgin Heads South: Northern Catholic Refugees in South Vietnam. 1954–1964, Melburne, 2004.

его жизни и вере ничто не угрожало. Более того, положение католиков — переселенцев с Севера в РВ было привилегированным: им были предоставлены места в выборных руководящих органах, в госаппарате, армии, где католики зачастую преобладали в численном отношении. Но жизненная позиция Марселя Вана — позиция христианина, выросшего в христианской семье и христианской общине Тонкина, — определила его дальнейшую судьбу. Она была необычной, но Марсель Ван, судя по его словам, произнесенным при отъезде в Ханой, считал, что он поступает, следуя своему долгу христианина, — не более того.

Брат Марсель Ван

Ватикан же, начав процедуру беатификации, тем самым отдал ему почести и признал исключительность духовного подвига брата Марселя Вана. Соотечественники и родственники, стремясь сохранить память Марселя Вана, собирают, переводят и издают его религиозные труды и распространяют их в разных странах. Особенно в этом отношении выделяется младшая сестра Вана — Анна, с которой Вана связывали близкие и созвучные религиозные чувства. Создание Анной Ассоциации «Друзей Вана» — большой шаг в деле сохранения и популяризации его памяти и духовного подвига. Характерно, что работу «Un message», вышедшую в 2017 г. во Франции с описанием жизни Марселя Вана, в соавторстве с Оливье де Рулхак написала Елизавета Нгуен Тхи Тху Хонг, старшая сестра известного вьетнамского кардинала Франсуа Ксавье Нгуена Ван Тхуана.

Исход почти одного миллиона католиков из Северного Вьетнама в Южный после Женевы (1954 г.). Епархия Буитю

Памятник мученикам за христианскую веру вьетнамским католикам и миссионеру (в центре композиции). Расположен в Вунгтау (120 км от г. Хошимина). Фото О. В. Новаковой

В историческом плане в Южном Вьетнаме не было той обстановки враждебности, недоверия и преследований, в которой жили католики на севере почти до конца XIX в. При этом в Северном Вьетнаме речь шла об идентификации христиан в условиях их проживания в стране во враждебном окружении как численного меньшинства.

В РВ большое значение придавалось созданию новых епархий — основных церковных подразделений римско-католической церкви. С 1963 г. в Южном Вьетнаме их было создано 5, и таким образом их общая численность была доведена до 15[583]. Впервые количество южных епархий превысило таковое на Севере, где их было 10. Это стало возможным в результате массового перехода католиков с Севера на Юг. В целом к периоду разделения страны в 1954 г. во Вьетнаме общая численность католиков составляла 1 900 000 человек, из них 520 тысяч (27,4%) проживали в южных территориях. К концу переселения около 1 170 000 (61,6%) католиков находились к югу от 17-й параллели[584].

Исход около 1 млн. католиков в Республику Вьетнам, к тому же возглавляемую президентом-католиком, был воспринят руководством ДРВ довольно болезненно и способствовал только усилению неприязни к вьетнамским католикам.

Однако в наступившем XXI в. наблюдаются большие изменения в либеральную сторону в религиозной политике руководства Вьетнама. Это, прежде всего, принятие Закона о религиях и народных верованиях (вступил в силу 1 января 2018 г.). Впервые в истории независимого Вьетнама появился подобный документ, поставивший всю религиозную политику на юридическую основу. Еще одним выдающимся событием стало разрешение властей на открытие нового католического университета г. Хошимина в 2016 г. Сама церемония передачи документа о разрешении открытия католического Университета происходила в очень торжественной обстановке в г. Хошимине в присутствии кардинала Его Высокопреосвященства Пьера Нгуен Ван Ньона (назначен Ватиканом в 2015 г.) и представителей властей — Комитета по делам религий при правительстве Вьетнама и Отечественного

[583] *The Hung, Phong Hien* et autres. Les catholiques et le mouvement national. HN, 1980. P. 117, 118.
[584] *Hansen P.* Op. cit. P. 2.

фронта Вьетнама. Затем состоялась инаугурация вновь рукоположенных епископов нового католического Университета; более 150 епископов, священников, верующих присутствовали на церемонии. Это стало важнейшим событием в жизни католической церкви, в том числе и потому, что оно связано с решением кадровых вопросов.

Ватикан и Вьетнам

Ватикан и Вьетнам в 2019 г. согласовали статус постоянного папского представителя: было достигнуто соглашение об «основных принципах регламентации статуса» постоянного папского представителя в этой азиатской стране[585].

Этому событию предшествовало завершение в Ватикане работы восьмой встречи рабочей группы по проблемам взаимоотношений между Святым престолом и Социалистической Республикой Вьетнам. В ходе двухдневного заседания были рассмотрены проблемы, связанные с развитием и углублением двусторонних отношений, в том числе некоторые аспекты жизни и деятельности католической церкви во Вьетнаме. Члены вьетнамской делегации были приняты папой Римским Франциском и провели встречу с государственным секретарем Ватикана кардиналом Пьетро Паролино.

Важнейшим вопросом, обсуждавшимся на переговорах, стало возможное открытие миссии постоянного папского представителя во Вьетнаме, которое должно состояться в ближайшее время. Предполагалось, что это могло произойти во время предстоявшего в 2020 г. визита госсекретаря Паролино в СРВ.

Обсуждается вопрос об установлении дипломатических отношений с Ватиканом, происходит обмен делегациями, то есть от конфронтации предыдущих лет наблюдается переход к диалогу, что способствует улучшению непростых отношений между Коммунистической партией Вьетнама и Вьетнамской католической церковью[586].

[585] Сообщение службы печати Святого престола. 23.08.2019.

[586] Дипломатические отношения между Ватиканом и Вьетнамом до настоящего времени не установлены.

doi:10.48647/l0873-4466-1561-y

Старикова Е. О.

Глава 14.
ОСОБЕННОСТИ ПОЧИТАНИЯ ПРЕДКОВ И ХРИСТИАНСКИХ СВЯТЫХ СРЕДИ ВЬЕТНАМСКИХ КАТОЛИКОВ

Культ предков является важнейшим элементом культуры для стран так называемого конфуцианского ареала, в число которых входит Вьетнам. В XVII–XVIII вв. споры о том, допустимо ли адаптировать католичество к местным традициям, закончились радикальным запретом Ватикана на локальные религиозные практики, касавшиеся в основном Китая. После двухсот лет запрета в 1939 г. почитание предков было разрешено декретом “Plane Compertum est”. Позиция Святого Престола по отношению к местным верованиям стала существенно более лояльной после Второго Ватиканского собора, состоявшегося в 1962–1965 гг., в ходе сессий которого обсуждалась роль Церкви в современном мире, вопросы экуменизма, религиозной свободы, отношения Церкви к нехристианским религиям. В современном Вьетнаме католичество продолжает адаптироваться.

Проповеднические методы культурной адаптации применявшиеся миссионерами-иезуитами в обеих частях Вьетнама и дававшие такие положительные результаты, представляют собой большой интерес, поскольку принимавшим христианскую веру вьетнамцам приходилось отказываться практически от своей прошлой жизни, от многовековой практики главного верования — культа предков на семейном и общинном уровнях и на государственном — от культа правителя, а также от традиционных «трех религий» — буддизма, даосизма и конфуцианства. Но миссионеры строго следили, чтобы эта адаптация не заходила слишком далеко, опасаясь (и не без оснований) искажений христианских догматов веры. Происходило использование Александром де Родом, а затем и другими миссионерами-иезуитами, методов культурной адаптации католицизма к местным реалиям и обычаям — без нарушения принципов христианской веры. Зачастую два типа праздников — традиционные и христианские — сосуществовали друг с другом. Но миссионеры строго следили за тем, чтобы в местные праздники не вкрались многочисленные суеверия. Можно сказать, что традиционные праздники, сохраняя свою форму, наполнялись христианским содержанием[587]. Таким образом, процесс адаптации привел к тому, что давний культ предков трансформировался в христианизированный культ духа-покровителя общины[588].

В данной главе мы рассмотрим особенности почитания предков среди вьетнамских католиков как на начальном этапе распространения христианства, так и в

[587] *Новакова О. В.* Крест и Дракон. У истоков вьетнамской католической церкви. XVI–XVII вв. М., 2012. С. 186.
[588] Там же. С. 189.

современном Вьетнаме, а также почитание 117 святых вьетнамских мучеников, канонизированных в 1988 г. Римским папой Иоанном Павлом II. Данная тема представляется особенно актуальной, учитывая, что особенности почитания вьетнамских мучеников пока очень мало освещены в научной литературе.

«Ссора из-за китайских ритуалов» и её значение для вьетнамских католиков

«Ссора из-за китайских ритуалов» была вызвана расхождением иезуитов и доминиканцев в вопросе отношения к обрядам конфуцианского толка в Китае. Маттео Риччи, один из самых знаменитых проповедников Ордена иезуитов, а затем и остальные миссионеры были склонны признавать китайские ритуалы, включавшие поклонение Конфуцию и предкам, светскими традициями, «возможно, несколько осложненными предрассудками, но вполне отделимыми от них»[589], тогда как для доминиканцев и францисканцев была неоспорима религиозная суть этих практик.

Эти споры стали одним из самых острых конфликтов внутри Римско-католической церкви в Новое время. Синолог Анри Бернар, например, считал, что это противостояние можно назвать самым крупным за всю длинную историю Римско-католической церкви, учитывая продолжительность, количество участников и его накал[590]. Споры закончились решением папы Климента XI о том, что китайские обряды должны быть запрещены и его буллой 1715 г. “Ex illa die”, в которой миссионерам под страхом отлучения от церкви было предписано подчиниться указанию Святого Престола, а китайские ритуалы признавались несовместимыми с христианством[591].

Интересен вклад в дискуссию о ритуалах папского легата К. А. Меццабарбы, который был отправлен в Пекин в 171 г., с целью урегулирования спора о ритуалах. Меццабарба поначалу был доброжелательно принят императором Китая, однако вскоре этот прием сменился его гневом, и в 1721 г. папский легат покинул Пекин. В его пастырском письме, разосланном миссионерам с указанием не переводить его на маньчжурский или китайский языки, объяснялись «Восемь разрешений» по поводу ритуалов, которые он представил императору[592]. Эти уступки в отношении ритуалов включали разрешение поклонения Конфуцию, возжигание благовоний на похоронах, содержание дома ритуальных табличек с именами умерших, совершение перед ними земных поклонов (*коутоу*) в первый день нового года и в дни церемоний и делать подношения в виде пищи и фруктов[593].

Оговорки в отношении китайских ритуалов трактовались каждой местной церковью по-разному. Опасаясь, что позиция, предполагающая компромиссы по

---

[589] *Дубровская Д. В.* Миссия иезуитов в Китае. Маттео Риччи и другие. 1552–1775 гг. М., 2001. С. 160.

[590] *Rule Paul*. The Chinese Rites Controversy: A Long Lasting Controversy in Sino-Western Cultural History // Pacific Rim Report. №. 32, February 2004.

[591] *Дубровская Д. В.* Указ. соч. С. 173.

[592] *Anderson Gerald H.* (ed.) Biographical Dictionary of Christian Missions. New York: Macmillan Reference, 1998.

[593] *Tran Anh Q*. Gods, Heroes, and Ancestors. An Interreligious Encounter in Eighteenth-Century Vietnam. Oxford University press, 2018. P. 42.

вопросам суеверных практик, подорвёт авторитет Ватикана, в 1735 г. Климент XII отозвал «Восемь разрешений», а в 1742 г. его преемник папа Бенедикт XIV повторно утвердил запрет на китайские ритуальные практики, а также обязал миссионеров и священников приносить присягу, запрещающую им обсуждать данный вопрос, буллой “Ex quo singulari”[594].

Последствия «ссоры из-за китайских ритуалов» были разрушительны для всех, кто был в нее вовлечен: миссии иезуитов в Китае (а также во Вьетнаме, в основном, в Тонкине) был нанесен значительный удар. В дальнейшем именно эта «ссора» привела к запрещению Ордена иезуитов в 1773 г. и закрытию его представительства в Китае[595].

Местные верования жителей Вьетнама, включающие поклонение предкам, становились объектом внимания миссионеров, которые направлялись в эту страну. Выдающийся миссионер-иезуит Александр де Род писал: «Во всем свете не сыщется другой нации, которая бы уделяла столько внимания и уважения душам и телам покойных, чем жители Аннама»[596]. Несколько глав в его труде «История королевства Тонкин» посвящены ритуальным практикам, связанными с культом предков: глава 22 «О церемониях, которые тонкинские колдуны проводят в отношении умерших», глава 23 «О многочисленных суевериях, которые практикуются на похоронах и в местах упокоения», глава 24 «О пиршествах, которые организуют частные лица и сам король, в память об умерших», глава 25 «О прочих суевериях, которые практикуются в отношении умерших»[597]. Придерживаясь, в целом, нейтрального тона, де Род с этнографической точностью описывает всевозможные ритуалы, временами, однако, позволяя себе иронию: «Можно только удивиться глупости тонкинцев, которые, прибегая к помощи колдунов в вопросах исцеления больных родителей и детей, продолжают обращаться к ним же и после смерти родных, позволяя им практиковать в их отношении вздорные суеверия»[598].

Миссионеры в Тонкине и Кохинхине испытывали затруднения в отделении гражданских ритуалов от религиозных, принимали собственные решения в отношении различных практик или обращались за разъяснениями к Святому престолу.

В 1717 г. священник апостолического викариата Кохинхины Джамбаттиста Санна распространил среди своей паствы письмо, в котором разрешал верующим нести погребальные флаги (cờ gia triệu) во время траурных церемоний при условии, если на них будет надпись «Да помилует Господь душу Н. и примет её в рай» (Rogamus Dominum caeli ut adjuvet hanc animam N., et deducat in paradisum)[599]. Кроме того, в этом письме миссионер изложил допустимые практики в соответствии с «Восемью разрешениями», предложенными К. А. Меццабарбой. О разрешении нести флаги священник Пьер Этт писал в штаб Общества заграничных миссий: «Что касается разрешения носить флаги (gia triau)[600], нужно пояснить, что они собой представляют. Это большая рама, покрытая красным лаком и позолотой, с изо-

[594] *Tran Anh Q.* Op. cit. P. 42.
[595] *Новакова О. В.* Указ. соч. С. 425.
[596] *Rhodes Alexandre de*. Histoire Du Royaume De Tunquin Lyon. 1651. P. 80.
[597] Ibid. P. 77-92.
[598] Ibid. P. 77.
[599] Đỗ Quang Chính. Vấn Đề Cúng Bái Tổ Tiên (ở Việt Nam) (Проблема поклонения предкам во Вьетнаме) [http://www.simonhoadalat.com/HOCHOI/Phungvu/ 77CungBaiToTien.htm].
[600] В цитате сохранена орфография отца Этта.

бражениями змей и растительных орнаментов, которую язычники несут во время похорон; на этой раме лежат один или два куска материи с надписью на китайском: “Пусть идол перенесет душу Н. в место упокоения”. […] Все отцы-иезуиты разрешили сохранить этот обычай». Далее в письме отец Этт выражает сомнение, что суеверие всё-таки остается, несмотря на предложенную Дж. Санной замену надписи на христианскую, поскольку далеко не все жители Кохинхины умеют читать иероглифы, а из тех, кто умеет, лишь меньшинство обращает внимание на замену. Кроме того, не христиане могут счесть, что дух умершего пребывает во флаге как во вместилище, что характерно для языческого осмысления этого ритуала[601].

В 1755 г. епископ Луи Нэз, апостолический викарий Западного Тонкина, обратился к священникам и прихожанам с пастырским письмом, в котором разрешил верующим простираться перед гробом во время похорон, а также совершать поклонение предкам при условии отсутствия ритуальных табличек с именами умерших или других признаков суеверия[602].

В 1753 г. апостолический викарий Восточного Тонкина задал вопрос Конгрегации евангелизации народов (*Propaganda Fide*), могут ли определенные обычаи почитания умерших считаться гражданскими актами? Письмо 1757 г. содержало вопрос об уместности преклонения колен, зажигания свечей и воскурения благовоний перед гробом при условии, что все, что предполагало суеверие, отметалось. В 1773 г. епархия Восточного Тонкина подняла вопрос о том, уместно ли падать ниц перед носилками, при условии, что поблизости было распятие и не было намека на суеверие. Ответы на все эти вопросы были отрицательными, со ссылкой на предыдущие указы без дополнительных объяснений. Как пишет исследователь Ань К. Чан, вопросы относительно ритуалов в отношении умерших продолжали непрерывно поступать в Священную конгрегацию в течение следующих ста лет — в 1783, 1785, 1820, 1837, 1840, 1841, 1843, 1851, 1855, 1856, 1879 и 1889 гг.[603]

Количество таких запросов даёт возможность предполагать, что отделить «суеверия» от «гражданских церемоний» было очень непростой задачей. Уважение к предкам, потребность почитать память о них являются важной частью вьетнамской идентичности, и запрет на суеверия не вносил ясности в вопрос, как христианину подобает почитать и поминать усопших, в частности, как поминать усопших родных, которые не были христианами.

Вероятно, в середине восемнадцатого столетия решение не поднимать вопрос о местных практиках и не поддерживать диалог на эту тему выглядело оптимальным для Ватикана. Однако полагаем, что для вьетнамских и китайских католиков, а также для миссионеров-священнослужителей, работавших в этих странах, этот вопрос вовсе не переставал быть актуальным. Любое важное событие в жизни семьи, включая похороны, заключение брака, праздники календарного цикла, любые изменения статуса и социального положения во Вьетнаме тесно сопряжены с ритуалами почитания предков. Миссионеры запрещали принявшим христианство вьетнамцам практику культа предков в силу «языческой» природы этого культа, противоречившего христианскому учению о душе[604]. Приняв христианство, вьет-

[601] Ibid.
[602] *Tran Anh Q*. Op. cit.. P. 45.
[603] Ibid.
[604] *Новакова О. В.* Указ. соч. С. 187.

намец отрекался от своей семьи, своих родственников все по той же причине — так как он отказывался исполнять культ предков своего рода[605].

Но в реальной жизни полный разрыв католика со своими родственниками был редок. Оставались дружеские связи в виде солидарности и помощи, что во многом объясняет случаи защиты католиков перед властями во время гонений. Поэтому скорее можно говорить не о полном разрыве, но о частичной замене существовавших ранее отношений. К тому же, среди нехристианского населения мужчины предпочитали брать в жены женщин-христианок, в виду высоко ценившейся их нравственности, но при условии сохранения традиционных семейных норм[606].

Многочисленные запросы миссионеров говорят о большой запутанности вопроса и противоречивости документов Ватикана и Лиссабона. Мы склонны полагать, что полностью отказаться от почитания предков вьетнамские католики не могли, и многочисленные запросы миссионеров в Конгрегацию доктрины веры подтверждают эту мысль.

Почитание предков после выхода декрета "Plane Compertum Est"

Спустя двести лет после буллы "Ex quo singulari" Святой Престол изменил отношение к культу предков и ритуалам конфуцианского толка. В 1939 г. по указанию папы Пия XII был издан новый декрет под названием "Plane Compertum est", который разрешил китайским католикам отправлять культ предков. Он начинался следующими словами: «Совершенно ясно, что на Востоке некоторые обряды, хотя и бывшие в древние времена частью языческих ритуалов, со сменой обычаев и мышления в течение минувших столетий сохранили только светское значение почитания предков, любви к родине или учтивости по отношению к соседям»[607].

Это положение самое главное в историческом документе Второго Ватиканского собора — Декларации от 25 ноября 1964 г. — "Nostra aetate" — об отношении Церкви к нехристианским религиям[608].

Несмотря на то, что декрет "Plane Compertum est" вышел в 1939 г. и относился ко всем странам «конфуцианского мира», включая Вьетнам, вьетнамские епископы запросили у Святого Престола разрешение на право применять его только в 1964 г. Запрос был удовлетворен 2 октября 1964 г. Время обращения вьетнамских епископов совпадает с проведением Второго Ватиканского собора (1962–1965 гг.), который в значительной мере был посвящен межкультурному диалогу в лоне церкви и выработке нового подхода в отношении нехристианских религий.

В 1965 г. Конференция католических епископов Вьетнама[609] опубликовала документ под названием «Почитание предков, национальных героев и погибших на во-

---

[605] *Новакова О. В.* Указ. соч. С. 187.

[606] Там же. С. 188-189.

[607] *Koschorke K., Ludwig F., Delgado M.* (eds) A History of Christianity in Asia, Africa and Latin America, 1450–1990: A Documentary Sourcebook. William B. Eerdmans Publishing Company, 2007. P. 100.

[608] *Новакова О.* В. Указ. соч. С. 253.

[609] Конференция католических епископов Вьетнама — высший коллегиальный орган церковно-административного управления Римско-Католической церкви во Вьетнаме. Была основана в 1960 г. и изначально объединяла иерархов Южного Вьетнама. В 1980 г., после объединения страны, в состав конференции вошли и епископы Северного Вьетнама Đào Trung Hiệu Phanxicô X. Lm. Tỏa sáng ngọc quý Nước Trời — Những bước thăng trầm Giáo hội Việt Nam 60 năm (Сияющий небесный свет — взлёты

йне», в котором были определены нормы отправления культов, которые удовлетворяли требованиям Конгрегации евангелизации народов Ватикана (*Propaganda fide*). Епископы выделили три вида ритуалов: светские и патриотические, выражающие гражданское уважение и почтение по отношению к предкам, национальным героям и погибшим на войне; религиозные ритуалы, противоречащие католической вере, которые отправляют в специально отведенных местах; и амбивалентные по своей природе ритуалы. Первые не только разрешаются, но и поощряются, вторые попадают под запрет, а третьи подлежат дополнительному рассмотрению, в случае если они могут быть признаны не религиозными, они могут быть разрешены[610].

В 1974 г. Конференция епископов Вьетнама опубликовала ещё один документ, содержащий подробный перечень допустимых практик:

1) алтарь, посвященный предкам, может быть размещен под алтарем, посвященным Господу, но на алтаре предков не должно быть ничего, относящегося к суевериям и предрассудкам, например, запрещается такое суеверие как *хонбать*[611];

2) возжигание свечей и благовоний перед алтарем или могилой предков разрешается, поскольку это жест сыновьей почтительности;

3) в дни поминок верующим разрешается поминать предков в соответствии с местными обычаями, однако следует воздерживаться от суеверий, таких как сожжение ритуальных денег. Следует сократить количество подношений предкам, а также заменить их на те, что помогут более точно выразить идею благодарности и почтения по отношению к предкам, например, цветы, фрукты и свечи;

4) в дни бракосочетаний жених и невеста могут совершить обряд поминовения предков перед семейным алтарём или в месте упокоения предков, поскольку это жест сыновней почтительности и уважения по отношению к предкам;

5) в дни похорон верующим разрешается возжигать благовония и совершать движения двумя руками перед телом умершего с зажженной палочкой в руках в соответствии с местными обычаями;

6) верующим разрешается участвовать в церемониях поклонения духам-покровителям места (вьетн. *тханьхоанг* thành hoàng), которые проходят в общинных домах, чтобы отдать дань уважения и благодарности героям, которые имеют заслуги перед народом, однако следует воздерживаться от предрассудков, связанных со страхом перед злыми духами[612].

Вьетнамским католикам было разрешено не только отправлять культ предков перед домашним алтарём, но и поминать предков в католических храмах. Поминовение предков было внесено в евхаристическую молитву: вместо обычной формулы «Помяни, Господи, также братьев и сестёр наших, усопших в надежде воскресения, и всех почивших в Твоей благодати» во вьетнамском богослужении используется формула «Помяни, Господи, верующих, братьев и сестёр наших, усопших в надежде воскресения, и умерших, которые могут только уповать на

и падения Вьетнамской церкви за 60 лет) [https://hdgmvietnam.com/chi-tiet/toa-sang-ngoc-quy-nuoc-troi-nhung-buoc-thang-tram-giao-hoi-viet-nam-60-nam-41624#_Toc66956385].

[610] *Phan Peter C.* Vietnamese-American Catholics, Paulist Press New York / Mahwah N. J., 2005. P. 122.

[611] *Хонбать* (вьетн. hồn bạch, досл. «белая душа») — кусок белой материи, как правило шелка, который клали на грудь умирающему или только что усопшему человеку, чтобы превратить его во вместилище души. Впоследствии эту материю помещали на алтарь предков.

[612] Quyết nghị của các Giám mục Việt Nam về Lễ nghi Tôn kính Ông Ba Tổ tiên (Решение Епископов Вьетнама о Церемониях поклонения предкам).

Твою милость. Помяни, Господи, предков наших, родителей и друзей наших, покинувших этот мир»[613].

Вьетнамские епископы также разработали особые мессы для торжеств по случаю празднования вьетнамского Нового года по лунному календарю (вьетн. Tết Nguyên Đán), главного вьетнамского праздника. Празднованию Нового года епископы посвятили пять месс, четвертую из которых служат во второй день нового года, традиционно посвященный родителям и предкам, то есть, эта месса также отчасти посвящена предкам[614].

Согласно данным социологических опросов, проведенных среди верующих нескольких приходов во Вьетнаме в 2008–2014 гг., 98,6% католиков совершают обряды поклонения предкам в дни Нового года по лунному календарю, 98% католиков — в дни похорон и поминовения усопших, 92,6% — в дни бракосочетаний, 76% — по случаю важных событий в семье (например, если ребенок получил высшее образование или член семьи отправляется работать за рубеж), 95% — в День всех усопших верных (2 ноября). 100% опрошенных сказали, что во время бракосочетания жених и невеста должны поклониться предкам с обеих сторон[615].

Особо отметим, что в документе, подготовленном Конференцией епископов, широко используется конфуцианский термин «сыновняя почтительность» (кит. *сяо* 孝, вьетн. hiếu). Кроме того, вьетнамские священники сопоставляют идею гражданского почитания предков с христианской заповедью «Почитай отца твоего и матерь твою». Это очень созвучно как с идеями Маттео Риччи, так и с последующими попытками миссионеров, работавших во Вьетнаме и Китае, адаптировать христианство к местным традициям, отыскав точки соприкосновения с местной культурой. Более того, можно заметить, что указания Конференции епископов очень близки к «Восьми разрешениям», предложенными К. А. Меццабарбой в XVIII в.

Почитание предков католиками и приверженцами традиционных верований имеет и различия. По христианскому учению верующие католического вероисповедания знают, что предкам в загробном мире не нужны деньги и никакие предметы быта, которыми потомки якобы должны их обеспечивать. Сжигание вотивных предметов, включающих бумажные деньги, дома, средства транспорта и прочие материальные вещи, широко распространенное во Вьетнаме на протяжении веков, неприемлемо для католиков. Как указывает исследователь Ле Дык Хань, социологические опросы Института изучения религии, которые проводились в 1995–2007 гг., показывают, что приблизительно одна пятая часть опрошенных отправляют культ предков, в том числе из-за боязни кары, которую могут навлечь на них предки за недостаточное почтение[616]. В христианском мировоззрении предки не могут напрямую влиять на счастье или несчастье потомков, поэтому, совершая

[613] *Pham Paul*. The Liturgical inculturation of The Cult of Ancestors in Vietnam. University of Portland, 2008. P. 3.

[614] *Phan Peter C.* Op. cit. P. 124.

[615] Lê Đức Hạnh, Thờ cúng tổ tiên của người Công giáo Việt Nam // Tạp chí Khoa học xã hội Việt Nam, số 1 (98), 2016 (Почитание предков среди вьетнамских католиков // Вьетнамский журнал социальных наук, №1 (98), 2016).

[616] Lê Đức Hạnh, Thờ cúng tổ tiên của người Công giáo Việt Nam // Tạp chí Khoa học xã hội Việt Nam, số 1 (98), 2016 (Почитание предков среди вьетнамских католиков // Вьетнамский журнал социальных наук, №1 (98), 2016).

обряды перед семейным алтарём, католики не просят предков о каких-то благах или милости.

Документ Конференции епископов 1974 г. широко распространяется священнослужителями во Вьетнаме и во вьетнамских приходах Римско-католической церкви за рубежом. Он доступен на многих сайтах католических приходов и порталах, посвященных католичеству. На него ссылаются священники, отвечая на вопросы прихожан. В сети Интернет можно найти немало информации по вопросам почитания предков, ориентированной на католиков вьетнамского происхождения, как в формате лекций, так и в формате вопросов и ответов[617]. Очевидно, что верующим и сегодня, спустя 50 лет после получения официального разрешения Ватикана, нужна информационная поддержка по вопросам допустимых для католиков практик, связанных с почитанием предков.

Немаловажной, на наш взгляд, деталью является то, что предки, которых поминают в формуле «Помяни, Господи, предков наших, родителей и друзей наших, покинувших этот мир», а те, кого поминают у семейных алтарей, вовсе не обязательно должны быть католиками. Документ, разработанный Конференцией епископов, намеренно использует общий термин «предки», не разделяя крещеных и некрещеных предков.

Адаптация католичества помогает вьетнамским католикам не разрывать связь с семьями, в которых не все члены являются христианами. Почитание предков является важным элементом культурной идентичности для вьетнамцев, и ценность возможности не быть оторванным от традиции особенно велика для вьетнамских католиков-эмигрантов, для которых особенно остро стоит вопрос сохранения собственной идентичности как части вьетнамского и католического сообществ.

Почитание святых вьетнамских мучеников

Инкультурация католичества проявляется не только в адаптации культа предков в религиозную практику вьетнамских католиков, но и в возникновении церемонии почитания местных святых. В 1988 г. Святой престол канонизировал 117 вьетнамских мучеников, пострадавших в XVIII-XIX вв. в годы гонений на христиан.

Самым известным из них был Андрей Зунг Лак, катехист, казненный в 1644 г. Губернатор провинции приговорил его к смерти, и Андре был казнен в тот же день. Александр де Род пытался его спасти, затем присутствовал при его казни, взял все его религиозные реликвии (крест, одежду, иконы) и отослал в миссию в Макао. Он так же сохранил его отрубленную голову, затем отвез ее в Рим[618]. Де Родом была также написана отдельная работа о первом мученике Кохинхины Андре и его религиозной деятельности в качестве катехиста[619] .

---

[617] Например, «Почему нужно иметь алтарь дома?»: на вопрос прихожанки отвечает священник Иосиф Нгуен Нгок Бить [https://www.youtube.com/watch?v=CfXq260coxU]; «Разрешено ли католикам поклоняться предкам?» — лекция священника Петра Нгуен Ван [Кхама https://www.youtube.com/watch?v=QdxgmzeV-os] и многие другие.

[618] *Rhodes Alexandre de*. Divers voyages et missions. P. 173.

[619] *Rhodes Alexandre de*. La glorieuse mort d'André, catéchiste de la Cochinchine qui a le premier versé son sang pour la querelle de Jésus Christ en cette nouvelle Eglise, par le Père Alexandre de Rhodes, de la Compagnie de Jésus, qui a toujour été présent a cette histoire. Paris. 1653.

Вьетнамских мучеников называют «Андрей Зунг Лак и 116 сподвижников». Из 116 канонизированных насчитывается 8 европейских епископов, 49 священников и 57 мирян, 95 вьетнамцев, 11 испанцев и 10 французов[620]. Канонизация состоялась после того, как кардинал Чинь Ван Кан, занимавший должность председателя Конференции епископов Вьетнама, направил в 1985 г. Римскому папе Иоанну Павлу II соответствующий запрос[621]. Торжественная церемония причисления к лику святых 117 вьетнамских мучеников состоялась 19 июня 1988 г. на площади перед собором святого Петра в Риме. Это количество одномоментно причисленных к лику святых оставалось наибольшим в истории Римско-католической церкви вплоть до 2000 г., когда были канонизированы 120 китайских мучеников. В ходе торжественной церемонии Иоанн Павел II обратился к верующим даже на вьетнамском языке.

Канонизация вьетнамских мучеников стала одной из церемоний причисления к лику святых мучеников стран Азии, состоявшейся в 1980-х годах — в 1984 г. был канонизирован 101 корейский мученик, а в 1987 г. 16 японских мучеников.

Идея канонизации вьетнамских святых встретила сопротивление Коммунистической партии Вьетнама. В марте 1987 г. вьетнамские власти начали кампанию против канонизации, созвав вьетнамских епископов на встречу с главой Комитета по делам религий при правительстве СРВ. Глава Комитета, Нгуен Куанг Хюи, заявил, что вопрос причисления вьетнамских мучеников к лику святых не является внутренним делом Римско-католической церкви, поскольку он затрагивает вопросы национальной истории, национального суверенитета и престижа, а также что канонизация «искажает историю нации, отрицательно влияя на единство народа»[622].

Причиной такого протеста вьетнамских властей, наряду с очевидной настороженностью по отношению к возможному влиянию Ватикана, явилось то обстоятельство, что среди будущих святых оказалось значительное количество иностранцев — испанских и французских священников. Намерение канонизировать тех, кто в колониальный период занимал позицию угнетателей, по мнению руководства КПВ, выглядела как пересмотр и переоценка истории. Однако, несмотря на кампанию против канонизации, развернутую в прессе, и попытки повлиять на вьетнамских епископов с целью отменить запланированную церемонию, канонизация состоялась.

Сегодня несколько католических храмов во Вьетнаме и в США освящены в честь мученика Андрея Зунг Лака, и во многих вьетнамских храмах можно найти его скульптурные или живописные изображения, а также иконы, посвященные всем 117 мученикам. Один из самых известных мемориалов, посвященных 117 мученикам, расположен в Лаванге (Центральный Вьетнам, провинция Куангчи), на территории храмового комплекса в честь явления Богоматери Лавангской. Он представляет собой позолоченные барельефы святых, над ними помещено изображение Иисуса Христа. Перед барельефами расположена скульптура Богоматери

[620] Saints canonized by Pope John Paul II // Non-profit website aimed at providing comprehensive and useful information of the Universal Catholic Church for all Catholics in the world [http://www.gcatholic.org/saints/jpii-saints2.htm].

[621] *Ninh Thien-Huong T.* Race, Gender, and Religion in the Vietnamese Diaspora, Christianities of the World, Springer International Publishing, 2017. P. 71.

[622] *Crossette B.* Sainthood for 117 outrages Vietnam // New York Times. May 29, 1988 [https://www.nytimes.com/1988/05/29/world/sainthood-for-117-outrages-vietnam.html].

из белого камня, оплакивающей Христа. Другой интересный архитектурный комплекс, посвященный 117 мученикам, расположен в Монастыре Непорочного сердца Богоматери в Мика (провинция Кханьхоа). На территории монастыря сделана так называемая Аллея мучеников, которая по форме напоминает карту Вьетнама. Статуи святых расположены с юга на север в зависимости от расположения места, в котором они приняли мученическую смерть[623].

Почитание вьетнамских святых мучеников очевидным образом перекликается с культом предков: мученики, пострадавшие в годы гонений на христианство воспринимаются как предки сегодняшних католиков. Первым эту идею озвучил кардинал Иосиф-Мария Чинь Ван Кан в 1985 г. на встрече вьетнамских епископов с министром общественной безопасности Май Ти Тхо, в ходе которой обсуждалась возможность отмены канонизации, в ответ на выпад министра он произнёс: «Не позволю оскорблять наших предков!»[624]. Или например, на официальном сайте архиепархии г. Хошимина, в статье, посвященной 117 вьетнамским святым, сказано: «Отмечая праздник, установленный в честь мучеников, мы гордимся тем, что мы их потомки. Мы счастливы, что наши предки прожили свою жизнь достойно»[625]. Культ предков во Вьетнаме подразумевает почитание не только личных предков конкретной семьи, но и национальных героев и выдающихся исторических личностей, таких как, например, сёстры Чынг[626] или полководец Чан Хынг Дао[627]. Святые мученики, пострадавшие за веру, оказываются концептуально близки к этой традиционной форме народных верований, поэтому этот элемент адаптации католичества не только проявляется в народных формах почитания этих святых, но и становятся элементом риторики священнослужителей.

В 2014 г. Совет по делам семьи Конференции епископов Вьетнама выпустил книгу священника Чанг Тхап Ты[628] под названием «Пятьдесят лет почитания предков — благая весть для всех семей». Три главы в этой книге посвящены святым вьетнамским мученикам: «Из каких родов происходят святые вьетнамские мученики», «Путешествия на родину святых», «Необходимо назначить дату праздника в честь святых вьетнамских мучеников». Чанг Тхап Ты подчеркивает, что во многих вьетнамских семьях на алтаре предков можно увидеть портреты вьетнамских мучеников, поскольку верующим важно почитать память не только предков по крови, но и предшественников по вере[629].

---

[623] Công trình đặc biệt về các thánh tử đạo Việt Nam (Уникальный комплекс, посвященный святым вьетнамским мученикам) [http://www.cgvdt.vn/cong-giao-viet-nam/cong-trinh-dac-biet-ve-cac-thanh-tu-dao-viet-nam_a7748].

[624] *Nguyễn Hữu Vinh*. 30 năm Đại lễ phong 117 Thánh tử đạo Việt Nam: Giáo hội vẫn bị bách hại — Phần I (30 лет со дня канонизации 117 святых вьетнамских мучеников: Церковь по-прежнему страдает от гонений, ч. 1) [https://www.rfa.org/vietnamese/news/blog/30-year-anniversary-of-canonization-of-117-vn-saints-06222018090523.html].

[625] *Lê Văn Chính*, Phêrô Lm. Các Thánh Tử Đạo Việt Nam (Святые вьетнамские мученики) [http://tgpsaigon.net/baiviet-tintuc/20161107/36780].

[626] Сёстры Чынг (вьетн. Hai Bà Trưng) — вьетнамские национальные героини, предводительницы восстания против китайского нашествия в 40–43 гг. н.э.

[627] Чан Хынг Дао (вьетн. Trần Hưng Đạo) — легендарный вьетнамский полководец, возглавлявший оборону страны во время монгольского вторжения в 1287–1288 гг.

[628] Чанг Тхап Ты (вьетн. Trăng Thập Tự) — творческий псевдоним священника Иоанна Петра Во Та Кханя.

[629] Там же. С. 154.

Священник предлагает установить в каждом приходе праздник для носителей каждой фамилии[630], выбрав в качестве праздничного день святого однофамильца, а если среди святых нет носителей нужной фамилии, выбрать святого покровителя произвольно. Кроме того, он предлагает сделать праздники каждого святого одновременно праздниками для всех носителей фамилии святого во всей стране[631]. Однофамильцы в этом контексте однозначно выступают как представители одного рода, кровные родственники, т.е. прямые потомки святых мучеников.

Сложно судить, будет ли реализована эта идея, для нас же интерес представляет сама риторика священнослужителя в издании, опубликованном под началом Комитета по делам семьи Конференции епископов Вьетнама. Процесс инкультурации христианства, поиска пути совмещения традиционных культурных ценностей и христианского вероучения во Вьетнаме по-прежнему идёт, и в настоящее время вопрос формирования новых христианских традиций оказывается очень актуальным.

В современном Вьетнаме продолжается культурная адаптация христианства к местным традициям и верованиям, начатая ещё первыми миссионерами-иезуитами. Священники и богословы предпринимают сознательные усилия к тому, чтобы 117 вьетнамских святых мучеников воспринимались как предки современных верующих, адаптируя почитание мучеников под традиционные формы почитания национальных героев.

[630] Во Вьетнаме около 90% жителей носят одну из 14 распространённых фамилий, т.е. однофамильцы — крайне распространенное явление.

[631] Там же. С. 112-117.

doi:10.48647/a3601-8869-8501-o

Зайков А. С.

Глава 15.
ПРОТЕСТАНТИЗМ В УСЛОВИЯХ ФРАНЦУЗСКОГО КОЛОНИАЛЬНОГО РЕЖИМА ВО ВЬЕТНАМЕ

Введение. Прежде чем непосредственно перейти к рассмотрению истории и проблем данного периода, необходимо определить отличительные особенности конфессии **протестантизма** и течения **евангеликализма**[632], что необходимо для понимания истории распространения протестантской веры во Вьетнаме.

В классической теологии протестантизма выделяются три догмы:

1. Библия — единственный боговдохновенный и аутентичный словам Господа Иисуса Христа источник христианских доктрин[633];

2. Иисус Христос является единственным посредником между Богом и человеком, спасение возможно только через веру в Него;

3. Человек должен почитать только Бога и поклоняться только Ему, так как спасение даруется только и единственно через Его волю и действия — не только дар Искупления Иисуса на кресте, но также дар веры в это Искупление, созданной в сердцах верующих Святым Духом[634].

Эти положения важны для понимания исключительно важной роли Священного Писания в протестантском учении и его особом акценте на монотеизме, который создавал трудности для распространения религии во Вьетнаме с его повсеместным культом предков и верой в духов, которые никак не сочетались с двумя вышеупомянутыми догмами протестантизма.

Евангеликализм — это течение в протестантских церквях Великобритании и Северной Америки, получившее распространение в XVIII–XIX веках. Среди его характерных черт нужно отметить следующие:

1. Позиция христианской активности, выражаемая через миссионерскую деятельность и общение внутри христианской общины[635];

2. Убеждённость в важности христианского духовного роста.

В контексте французского колониального Вьетнама это важно, поскольку значительная часть миссионеров-протестантов и пасторов были американскими гражданами, и их принадлежность к США, а также исповедование евангеликализма наложили свой отпечаток на распространение протестантизма во Вьетнаме.

---

[632] Направление американского протестантизма, подчёркивающее распространение Благой вести через евангелизм и необходимость личностной связи с Богом через веру в Иисуса Христа. Отличается бóльшим вниманием к социальным проблемам.

[633] *Май К Да*. Формирование термина «Тинлань» (Tin Lanh) в ходе распространения протестантизма во Вьетнаме в начале XX века // Тамбов: Грамота. №12 (86): в 5-ти ч. Ч. 3, 2017. С. 117.

[634] См. [https://www.britannica.com/topic/priesthood-of-all-believers].

[635] *Май К Да*. Идейные источники философско-теологической мысли протестантизма во Вьетнаме // Социум и власть. №2 (70), 2018. С. 90.

Контекст исторической эпохи

Период колониализма во Вьетнаме (1858–1945) пришёлся на революцию 1870–1871 гг. во Франции и провозглашение Третьей республики, в идеологии которой господствовали идеи антиклерикализма и лаицизма[636]. Однако в отличие от метрополии религиозная политика в колониях была иной. В частности, в 1876 г. французский государственный деятель Л. Гамбетта заявил, что «антиклерикализм» не может быть экспортируемым в колонии[637]. Более того, в 1905 г. во Франции был принят закон об отделении церкви от государства, однако во Французском Индокитае он не был ратифицирован. Это говорит о том, что колониальные власти справедливо полагали, что атеизм в колониальных странах, где христианские миссии пользовались большим авторитетом среди местного населения, может привести к волнениям. В колониальном Вьетнаме католики оставались численным меньшинством, а для страны в целом был характерен религиозный синкретизм и взаимодополняемость местных религий. Таким образом, с одной стороны протестантизму приходилось внедряться в условиях религиозной конкуренции, с другой — у его сторонников имелась возможность распространять данную конфессию относительно свободно, в условиях отсутствия религиозной цензуры.

Особенности появления протестантизма во Вьетнаме

Впервые на территории Вьетнама протестантизм появился благодаря протестантам-французам уже после колониального завоевания. В 1884 и 1902 гг. в Хайфоне, а позже в Ханое и Сайгоне соответственно были основаны первые храмы. Предназначались они исключительно для «протестантов-европейцев»[638]. Более того, Протестантское общество евангелизации французских колоний (*La Société protestante d'évangélisation des colonies françaises*) посылает пасторов в основные города Вьетнама (Сайгон, Ханой, Хюэ), для сопровождения протестантов-мирян[639]. Такое положение дел, когда первые протестанты во Вьетнаме не были нацелены на распространение этой конфессии среди местного населения, возможно по нескольким причинам.

Во-первых, крепкие позиции католицизма и католических миссионеров, которые появились во Вьетнаме еще в начале XVII в., а также их хорошие отношения в первые десятилетия колониализма (1880–1890-е годы) с властями, определялись тем, что миссионеры хорошо знали местность, обычаи и традиции населения, зачастую выполняли функцию переводчиков. Католическим миссионерам конкуренция со стороны другой конфессии была совершенно не нужна.

---

[636] Лаицизм — движение за освобождение общества от влияния религии и создание светского государства. Понятие антиклерикализм носит в себе больший оттенок критики общественной роли церкви.

[637] *Keith C*. Protestantism and the Politics of Religion in French Colonial Vietnam // French Colonial History. Vol. 13, 2012. P. 141.

[638] *Lê Hoàng Phu*. Lịch sử Hội Thánh Tin Lành Việt Nam (1911–1965), Hà Nội: Nhà xuất bản tôn giáo, 2010, tr. 85. (Ле Хоанг Фу. История Евангелической церкви Вьетнама (1911–1965). Ханой: Религия, 2010.С. 85).

[639] *Faba J.-F*. Des protestants français en Indochine: Ulysse Soulier et Paul Monet, 2016 [https://defap-bibliotheque.fr/expositions/des-protestants-francais-en-indochine/].

Во-вторых, у французских пасторов-протестантов не имелось перевода Библии ни на письменности тьы ном (вьетнамской иероглифики), ни на куок-нгы (латинизированной вьетнамской письменности), не говоря уже о знании этих языков.

В-третьих, в 1874 г. был подписан Сайгонский договор между Францией и Вьетнамом, гарантировавший, помимо всего прочего, свободу исповедования католицизма, который по факту воспринимался именно как разрешение только на исповедование этой конфессии.

Вопрос об основании протестантской миссии во Вьетнаме французами-протестантами решался очень долго и формализовано. В 1899 и 1910 гг. пастор Адольф де Ришмон (1870–1915) писал из Ханоя пастору Альфреду Бонье, директору Общества евангелических миссий в Париже, с просьбой посодействовать в основании полноценной Французской протестантской миссии (*Mission protestante française*), однако конкретных ответов он не получил[640].

Начало деятельности Христианского миссионерского альянса (ХМА) на территории Вьетнама

Инициативу по распространению протестантизма взял на себя ХМА, который был основан в 1887 г. в США; его целями были миссионерская работа и распространение Евангелия по всему миру[641]. Большое значение в деятельности Альянса имела его активность. Основатель организации Альберт Б. Симпсон в одном из первых номеров журнала Альянса «Слово, работа и мир» заявил, что «Индокитайский полуостров забыт, и его нужно рассматривать как площадку для миссионерской деятельности»[642] (имелись в виду намерения ХМА в отношении этого региона — распространение Евангелия, крещение местного населения и перевод Библии на местный язык, несмотря на то, что долгое время не было ясно, какой именно).

В течение нескольких лет американские миссионеры не могли закрепиться во Вьетнаме из-за слабого знания местности, языка, ритуалов и обычаев вьетнамцев, а также из-за определенных сложностей в отношениях с французскими властями Протектората. К американским протестантам французская администрация относились с недоверием, и один из французских друзей А. Б. Симпсона, работавший во Французском Индокитае, предупреждал его, что у американских миссионеров будут сложности[643].

Но уже в 1911 г. в Дананге начали проповедовать первые англоязычные протестантские миссионеры — канадец Роберт Э. Джеффрей, американцы Пол Хоснер и Дж. Лойд Хьюз — все члены ХМА. Нередко именно эта дата считается началом распространения протестантизма во Вьетнаме, поскольку члены этого общества пер-

---

[640] *Faba J.-F.* Op. cit.

[641] *Май К Да*. Идейные источники... Указ. соч. С. 90.

[642] *Lê Hoàng Phu*. Lịch sử Hội Thánh Tin Lành Việt Nam (1911–1965), Hà Nội: Nhà xuất bản tôn giáo, 2010, tr. 95. (Ле Хоанг Фу. История Евангелической церкви Вьетнама (1911–1965). Ханой: Религия, 2010. С. 95).

[643] *Ho Thanh Tam*. The Propagation of Protestantism to the Central Highlands Vietnam 1925–1954:A Perspective, 2014 [https://cehitam.wordpress.com/2014/02/09/the-propagation-of-protestantism-to-the-central-highland-vietnam-1925-1954-a-perspective/].

выми начали крестить вьетнамцев[644]. В том же Дананге в 1912 г. пастор Хослер провёл первые обряды крещения. Известно, что первым крещёным протестантом стал Нгуен Ван Фук[645]. Однако начало Первой мировой войны обозначило новый виток напряжённости по отношению к протестантизму со стороны французской администрации: в 1915 г. пять из девяти американских миссионеров-протестантов были высланы из Французского Индокитая из-за своего немецкого происхождения. Однако после окончания войны ХМА смог вновь активизировать свою деятельность. Уже в 1918 г. миссионеры Джон Олсен и Ирвинг Стеббинс прибыли в Дананг, а затем в Сайгон, чтобы начать распространение протестантизма в Кохинхине.

1920–1930-е годы: французский и американский пути распространения протестантизма во Вьетнаме

В 1920-е годы вновь активизировалась деятельность французских протестантов во Вьетнаме, пытавшихся конкурировать с американскими протестантами. Лейтмотивом послужила конференция Христианской ассоциации студентов (*Association chrétienne d'étudiants*), проходившая в 1920 г. в Лозанне, где пастор Даниэль Кув (Daniel Couve), один из директоров французского Евангелического общества, призывал миссии протестантов максимально дистанцироваться от национальных и экономических интересов метрополии и не путать христианизацию с навязыванием социальных ценностей и моделей западной цивилизации; более того миссионеры должны были защищать интересы своей паствы в колониях против колониальных властей[646].

«Важно, чтобы поистине денационализированные христианские миссии, имели бы смелость всегда оставаться на стороне справедливости и зачастую без колебания вставать на сторону местных против белых»[647], — это высказывание стало наставлением относительно принципов проповедования протестантизма в колониях с учётом новых реалий после Первой мировой войны. Очевиден призыв к пасторам и миссионерам полностью отказаться от политизации и думать только о религиозных вопросах[648].

Уже в марте того же года была создана комиссия с целью основания протестантской миссии в Индокитае[649]. В неё, помимо членов Евангелического Общества во Франции, входили Поль Моне (Paul Monet), публицист, журналист и писатель, миссионер, работавший в Индокитае; Улисс Сулье (Ulysse Soulier); и ветераны ПМВ — вьетнамцы Луи Зыонг (Louis Dương) и Самюэль Ву Там Тхат (Samuel Vu Tam That),

---

[644] Имеется в виду крещение пасторами-протестантами, первые же крещения вьетнамских христиан состоялись уже в начале XVII в. монахами Ордена иезуитов.

[645] *Lê Hoàng Phu*. Lịch sử Hội Thánh Tin Lành Việt Nam (1911–1965), Hà Nội: Nhà xuất bản tôn giáo, 2010, tr. 100. (Ле Хоанг Фу. История Евангелической церкви Вьетнама (1911–1965). Ханой: Религия, 2010. С. 100).

[646] Extraits de l'appel de Daniel Couve. Lausanne, Association chrétienne d'étudiants de la Suisse romande, 1921 [https://defap-bibliotheque.fr/expositions/des-protestants-francais-en-indochine/denationaliser-les-missions/].

[647] Ibid.

[648] *Faba J.-F*. Op. cit.

[649] Commission d'étude en vue de la fondation d'une Mission protestante française en Indochine [https://defap-bibliotheque.fr/expositions/des-protestants-francais-en-indochine/].

которые стали протестантами во время войны и теперь активно выступали за распространение этой конфессии во Вьетнаме. Особенно отличился Луи Зыонг, который в ноябре 1917 г. написал письмо Жану Бланки, директору Общества иностранных протестантских миссий. В нём содержалась резкая критика католицизма и миссионеров за их упрощение и вульгаризацию протестантизма, что отталкивает от него вьетнамцев-католиков, которые якобы «были бы рады выйти из своей конфессии ради протестантизма». Луи Зыонг уверял, что «вьетнамцы жаждут Евангелия»[650].

По итогам работы комиссии была выпущена брошюра «Призыв Французского Индокитая за Христа — через Францию — в Индокитае» (*L'appel de l'Indochine française pour le Christ — par la France — en Indochine*), где давалось напутствие к созданию миссии. Примечательна обложка брошюры, где территория Французского Индокитая наложена на изображение метрополии, а в центре изображен крест с драконом, по бокам же иероглифами написаны цитаты из Евангелия, что говорит о стремлении протестантизма к адаптации, к определенному синкретизму[651].

Эти инициативы протестантов вызвали реакцию со стороны самого Нгуен Ай Куока (в будущем Хо Ши Мина), написавшему в сентябре 1921 г. два письма Улиссу Сулье, где в целом высказал поддержку деятельности Сулье и Моне. Однако Нгуен Ай Куок подчеркивал, что народ Вьетнама в первую очередь угнетён материально, а не духовно, как отмечали протестанты Сулье и Моне в своей брошюре. Более того, выражая свою оценку, Нгуен Ай Куок советовал избавиться от прилагательного «французский» в контексте Индокитая, чтобы деятельность протестантов не ассоциировалась с колониализмом. Во многом его мысли в то время были схожи с мыслями Даниэля Кува, так как французские протестанты считали своей первоочередной задачей сосредоточиться на образовательной и просветительской деятельности, а не религиозной[652].

Так, Поль Моне (1884–1941) создал в Ханое Кружок для студентов-аннамитов (*Foyer des Etudiants Annamites*) — своего рода культурный центр для вьетнамской молодёжи. Вдохновением для него послужило открытие подобных просветительских кружков для французских солдат во время Первой Мировой войны американским миссионером-протестантом Джоном Моттом. Журналист несколько лет в 1920-х годах ездил по городам Индокитая с лекциями и конференциями, собирая деньги на работу этого кружка. К концу 1923 г. он собрал 25 тысяч долларов. Целью центра было объяснение исторического и морального значения восточных и западных учений Лао-цзы, Будды, Конфуция, Иисуса Христа и т.д. Поль Моне был представителем так называемого либерального и секулярного протестантизма. Его позиция сходна с взглядом официальных колониальных властей на лаицизм во

---

[650] Lettre de Louis Duong à Jean Blanquis, Directeur de la SMEP du 9 novembre 1917, p. 239 [https://defap-bibliotheque.fr/expositions/des-protestants-francais-en-indochine/].

[651] *Bourdeaux P.* Note sur une lettre inédite de Hô Chi Minh à un pasteur français (8 septembre 1921) ou l'art de porter la contradiction à l'évangélisation // Institut protestant de théologie, «Études théologiques et religieuses». T. 87, 2012. P. 301.

[652] Lettre de Hô Chi Minh à un pasteur français // Bourdeaux P. Note sur une lettre inédite de Hô Chi Minh à un pasteur français (8 septembre 1921) ou l'art de porter la contradiction à l'évangélisation // Institut protestant de théologie, «Études théologiques et religieuses». T. 87, 2012. P. 311.

Характерно название статьи французского автора об этом письме Нгуен Ай Куока, раскрывавшего его цель: внесение разногласий в проповедь христианства во Вьетнаме разными конфессиями — католицизмом и протестантизмом.

Вьетнаме, который заключался в мирном сосуществовании множества этических, моральных и религиозных традиций[653].

Активность французских протестантов встретила сопротивление со стороны части католиков: в 1922 г. французский католический миссионер Гюстав Юэ опубликовал памфлет против протестантизма. Он обвинял эту конфессию в опоре только на священные тексты, бедности исторического наследия и ритуалов, неприглядности взглядов сообщества, которое объединено только общей неприязнью к католицизму[654]. Миссионер также утверждал, что протестантизм слишком легко растворяется в национальных обычаях, а тенденция к «сектантству» ведёт к притеснению других религий[655].

В ответ протестанты заняли более агрессивную позицию по отношению к католицизму. В 1925 г. уже упоминавшийся Поль Моне выпустил книгу «Французы и аннамиты» (*Les Français et les Annamites*), где подверг критике роль католических миссий во Вьетнаме за сосредоточение земельной собственности в их руках, лоббирование своих интересов и интересов Римской католической церкви. Такая оценка уже звучала ранее в работе 1905 г. К. Париса и А. Барзанти «Миссионеры Азии». Однако в труде Моне 20 лет спустя добавилась критика католиков, которые «уничтожали алтари их предков и сжигали их священные книги», а также выступали за разрыв культурных связей вьетнамских католиков с их «истинными» предками — Конфуцием, Лао-цзы и Буддой[656].

Данный пассаж служит подтверждением того, что протестантизм способствовал формированию национальной идентичности Вьетнама в условиях французского колониализма, поиска и изобретения традиций и символов на фоне социально-экономических перемен колониального периода.

В 1920-х годах деятельность ХМА продолжает активизироваться. В 1920 г. были основаны Евангелическая типография в Ханое (четой Уильяма и Грэйс Кэдмен) и первая Библейская школа Альянса (*CMA Bible School*) в Туране (Дананге). Следствием этого стало организованное издание религиозной литературы и её перевод на письменность куок-нгы — например, книги Уильяма Спайсера «Наш день в свете пророчества» (*Our Day in the Light of Prophecy*). Значительная часть материалов завозилась из Китая. Священники-протестанты критиковали католицизм как таковой, который, по их мнению, нарушал как христианские заповеди и предписания Священного Писания[657], так и действующий режим Франции в Индокитае. К примеру, в мае 1922 г. французский чиновник в провинции Садек (дельта Меконга) доложил об американском миссионере Стеббенсе, который утверждал, что «переход Индокитая к Америке всего лишь вопрос времени», и что все обращённые в протестантскую веру получат удостоверение личности, которое освободит их от французских налогов, а также пообещал денежное вознаграждение[658]. За собраниями и действиями американских миссионеров стала активно следить французская тайная полиция Сюртэ.

---

[653] *Faba J.-F.* Op. cit.
[654] *Keith C.* Op. cit. P. 145.
[655] Ibid.
[656] Ibid. P. 161.
[657] В этой критике и заключалась основная причина возникновения конфессии протестантизма в целом в XV в. (93 Тезиса Мартина Лютера на дверях Рейнского собора).
[658] *Keith C.* Op. cit. P. 145.

В 1928 г. 30 пасторов имели официальное разрешение от властей Индокитайского союза на проповедь[659]. Под их управлением находилось 60 вьетнамских пасторов и 4 тыс. обращённых в протестантизм вьетнамцев. С середины 1920-х годов протестанты-миссионеры начинают активно проповедовать на территории протекторатов Аннама, Тонкина, Камбоджи и Лаоса. Это явление связано с особенностями колониального законодательства: на территориях колоний (Кохинхина — заморская территория Франции) действовали законы метрополии, отчасти гарантировавшие свободу слова и свободу совести, поэтому возможности для репрессий против протестантов были ограничены, а в протекторатах продолжали действовать вьетнамские законы, где по факту обеспечивалась свобода совести только для католиков в соответствии с Сайгонским договором 1874 г.

Протестанты решили, что им нужно охватывать проповедью новую паству и действовать в обход ограничений. В 1924 г. ХМА впервые упомянули о необходимости вести религиозную работу среди горных народностей, таких как таи в Лаосе и мои в Аннаме[660].

Первые удачные попытки по обращению представителей горных народностей были осуществлены в 1925 г. пастором Хоанг Чонг Тхыа, который крестил людей в местности к западу от Дананга, и в 1926 г. пастором Робинсоном, который по пути из Сайгона в Тхузаумот окрестил 40 человек[661].

Члены ХМА вели активную типографскую работу. Они тысячами печатали и раздавали населению переводы Нового Завета, религиозные брошюры и катехизисы. К 1926 г. был полностью осуществлён перевод Библии на письменность куок-нгы Уильямом Кэдменом совместно с супругой Грэйс и Джоном Драндж Олсеном (1893–1954) при содействии вьетнамского интеллектуала и журналиста Фан Кхоя (1887–1959). Поначалу текст параллельно переводили и на иероглифическую письменность тьы ном, но в 1920 г. было окончательно принято решение переводить и издавать Библию только на латинизированной письменности куок-нгы[662].

Более того, в марте 1927 г. усилиями ХМА в Туране (Дананге) была проведена первая конференция сформированной Евангелической церкви Вьетнама, где участвовали делегаты от Тонкина, Аннама и Кохинхины. Место конференции было выбрано не случайно, поскольку окрестности городов Дананга, Хюэ и Хойана в центральном Вьетнаме были основным центром активности протестантов. Обсуждались административные и финансовые вопросы организации, был принят и в 1928 г. утверждён её первый устав. Название на вьетнамский язык было переведено как *Hội Tin Lành Đông Pháp* (Евангелическая церковь Французского Индокитая). Важно, что с основанием этого общества стало закрепляться название протестантской конфессии на вьетнамском языке «Тин лань», т.е. «благая весть», что также примечательно, поскольку большая часть религий и конфессий во вьетнамском языке имеет слог «зяо» (*giáo* — «учение»). Из них *тинлань* ярко выделялась своей звучностью и отражением сути учения. С начала 1930-х годов это обозначение стало общеупотребительным

[659] *Fath S.* Des protestants au Vietnam? 2015 [https://regardsprotestants.com/francophonie/des-protestants-au-vietnam/].

[660] *Ho Thanh Tam*. The Propagation of Protestantism to the Central Highlands Vietnam 1925-1954: a Perspective, 2014 [https://cehitam.wordpress.com/2014/02/09/the-propagation-of-protestantism-to-the-central-highland-vietnam-1925-1954-a-perspective/].

[661] Ibid.

[662] *Май К Да.* Формирование термина «Тинлань»... Указ. соч. С. 118.

среди протестантов. Свою роль в этом сыграла «Библейская газета» — первый печатный орган протестантской прессы в Индокитае[663].

В мае 1935 г. французский католический епископ Поль-Мари Рамон послал французскому резиденту провинции Хоабинь жалобу на то, что вьетнамский пастор-протестант в своих проповедях обвинял католицизм в «лживости, изобретательстве и ошибках»[664]. В этом отразилась обеспокоенность католических священников ростом популярности протестантизма, особенно среди национальных меньшинств, в частности мыонгов, которые составляли в Хоабине значительную часть населения.

Однако эти успехи и в 1930-е годы оставались исключительно локальными. В конце 1920-х годов пастор Хэйзел А. Джексон основал пасторскую школу в Далате, в которой к 1933 г. училось 30 детей пяти различных народностей национальных меньшинств плато Тэйнгуен. В этот же год была основана миссия в Буонматхуоте, где усилиями Гордона Х. Смита также в округе стали крестить местное население десятками человек[665].

Таким образом, позиция французских протестантов заключалась в продвижения протестантизма через тенденции к секуляризму, к защите свободы совести, образования и просвещения, а ХМА — непосредственно через распространение Евангелия и протестантского учения в целом.

Противники и сторонники протестантизма в 1920–1930-х годах

Ранее уже был упомянут памфлет французского миссионера Гюстава Юэ. Он был представителем главного оппонента протестантизма — Вьетнамской Католической Церкви (ВКЦ). В январе 1927 г. члены императорского Тайного совета (Cơ mật viện) вьетнамской монархии в Хюэ высказали французскому резиденту своё «полное» неприятие распространению протестантизма в Аннаме. Дело в том, что в Совет в то время входили такие влиятельные сановники-католики как Нгуен Хыу Бай (Nguyễn Hữu Bài) и Хо Дак Чунг (Hồ Đắc Trung), которые не принимали протестантизм; остальные два члена Совета также были против, из-за неприятия западных учений как таковых.

Это было отражением восприятия протестантизма многими вьетнамцами, особенно католиками, вследствие чего эта конфессия получала такие прозвища как «дао ми» (*đạo Mỹ*) — «американская религия» и «дао жой» (*đạo rối*) — «запутанная религия»[666].

Позже, в ноябре 1927 г., в Аннаме под влиянием императорского двора и придворных сановников французским верховным резидентом Аннама было издано постановление, формально запрещавшее «любые проявления протестантского культа»[667]. Это была небольшая уступка императорскому двору, отношения с которым после смерти императора Кхай Диня в 1925 г. осложнились, так как двор

[663] *Май К Да.* Формирование термина «Тинлань»... Указ. соч. С. 119.
[664] *Keith C.* Protestantism and the Politics of Religion in French Colonial Vietnam // French Colonial History. Vol. 13, 2012. P. 145.
[665] *Ho Thanh Tam.* The Propagation of Protestantism... Op. cit.
[666] *Май К Да*. Формирование термина «Тинлань»... Указ. соч. С. 118.
[667] *Keith C*. Op. cit. P. 152.

Хюэ и администрация Протектората имели разные взгляды на судьбу и правление нового императора Бао Дая. Можно сказать, что это был компромиссный шаг, который по факту мало что менял, так как на остальных территориях Индокитайского союза эта директива не действовала.

В ответ протестанты активизировали критику по отношению колониального режима Франции и обвинили власти в лоббировании интересов Ватикана. В следующем году вышла статья в журнале ХМА «Эффективность!», отмечающая, что у миссионеров-протестантов на границе с Камбоджей есть автомобиль (что было совершенно недоступно для миссионеров-католиков) для того, чтобы быстрее передвигаться по стране и проповедовать[668].

На основании таких статей и преувеличенных донесений от агентов Сюртэ, у католических миссионеров формировался гипертрофированный образ богатства и обеспеченности миссионеров-протестантов, которые к тому же были американцами по национальности. В свою очередь США до Великой депрессии, помимо того что были богатейшей страной в мире, производили впечатление абсолютного достатка и изобилия. Во Франции и в самом Индокитае отношение к протестантам-миссионерам становилось все более настороженным, их стали считать агентами политического влияния США и опасались, что завозимые ими из Китая материалы могли подогревать у вьетнамского населения протестные настроения националистического толка. В этих материалах нередко заходила речь о социальных проблемах Индокитая (нехватка школ, низкий уровень медицинского обслуживания, бедность и нищета основной массы населения и т.д.). Однако и откровенной вражды тоже не было. Зачастую французские чиновники в протекторатах смотрели на деятельность протестантов-миссионеров сквозь пальцы. Дальше слежки и единичных задержаний дело не заходило[669].

Однако этого было достаточно, чтобы власти Протектората подверглись волне критике за преследования религии со стороны международных организаций и либеральной прессы. В 1928 г. Лига Прав человека во Франции завела дело, в котором обвиняла власти во Вьетнаме в дискриминации протестантов, после того как один из вьетнамских священников-протестантов был отправлен в тюрьму. Дело передали депутату Марку Рюкару, который был протестантом и так же, как и Моне, защищал свободу исповедования протестантизма через усиление тенденции секуляризма и обвинил французскую администрацию в предпочтении интересов католицизма. М. Рюкар начал кампанию в прессе за более либеральную религиозную политику во французских колониальных владениях. Его основным идеологическим противником был депутат от Кохинхины, убеждённый католик Э. Утре. Через год Лига Прав человека направила министру Колоний Франции письмо с требованием отменить ограничения по исповедованию протестантизма и учения буддийской секты Каодай во Вьетнаме[670].

В результате протестантизм и каодаизм на некоторое время стали союзниками. Протестанты и многие французские левые политические деятели видели в каодаи-

---

[668] *Keith C.* Op. cit. P. 148.

[669] *Lê Hoàng Phu.* Lịch sử Hội Thánh Tin Lành Việt Nam (1911-1965), Hà Nội: Nhà xuất bản tôn giáo, 2010, tr. 166. (Ле Хоанг Фу. История Евангелической церкви Вьетнама (1911–1965). Ханой: Религия, 2010. С. 166).

[670] *Keith C.* Op. cit. P. 165.

зме тот самый пример синкретизма азиатских религий с христианством, который может помочь Индокитаю достигнуть гармоничного развития. В свою очередь, лидеры секты Каодай воспринимали известных французов-протестантов (например, Поля Моне, который вёл переписку с руководителями секты Каодай и бывал на их ритуалах) как людей, способных оказывать влияние на французскую администрацию, создавать положительный имидж этого учения и возбуждать общественный резонанс в обществе в случае её притеснений. Их общим идейным противником вновь стал католицизм. ВКЦ пугало не только появление новой религиозной секты, что ещё больше осложняло распространение христианства в его католической форме, но и заимствование каодаизмом некоторых элементов церковной иерархии католической церкви в виде папы, кардинала, архиепископа и т.д., а также почитание Иисуса Христа как пророка среди святых и Рождества в качестве праздника[671].

Через пару лет враждебность официальных властей к протестантизму сошла на нет, верховный резидент Аннама принял новое постановление, по которому американские миссионеры могли проповедовать в Аннаме при наличии официального разрешения, формальный запрет на протестантизм в Аннаме был снят. В 1930 г. Тайный совет вьетнамской монархии принял такое же решение по Тонкину, где протестанты тоже получили свободу проповеди [672].

Тем не менее, критика католиками протестантизма сохранялась и в более поздние годы: например, в 1935 г. журналом молодёжной католической организации «Евангельский поход» (*Nghĩa bình Thánh thể*) был проведён конкурс эссе по теме «Почему еретическая вера не является настоящей верой в Иисуса Христа?» Победитель конкурса написал, что «протестантизм даёт каждому свободу анализировать и толковать Библию в соответствии со своими убеждениями; вера и служба не имеют единой основы». Особо был выделен тот факт, что основные фигуры, стоящие у истоков протестантизма — Мартин Лютер, Жан Кальвин, Генрих VIII — не были канонизированы как святые[673].

Протестантизм во Вьетнаме в период Второй мировой войны

Начало Второй мировой войны, приход к власти Петена во Франции осложнили положение протестантизма в Индокитае, поскольку сам Петен и генерал-губернатор Индокитая Деку были убеждёнными католиками. Японская оккупация также не способствовала стабильности положения, поскольку японцы относились негативно к европейцам в принципе. Протестантские миссионеры, как могли, подстраивались под ситуацию. В 1942 г. название организации «Евангелическая церковь Французского Индокитая» было заменено на «Евангелическая церковь Индокитая» в связи с оккупацией Индокитая Японией. В том же 1942 г. миссионер Олсен передал пост директора Библейской школы в Дананге вьетнамскому пастору Онг Ван Хюйену (*Ông Văn Huyên*)[674]. Тем самым ХМА постепенно поручал

[671] *Keith C.* Op. cit. P. 165.
[672] *Lê Hoàng Phu.* Lịch sử Hội Thánh Tin Lành Việt Nam (1911-1965), Hà Nội: Nhà xuất bản tôn giáo, 2010, tr. 166. (Ле Хоанг Фу. История Евангелической церкви Вьетнама (1911–1965). Ханой: Религия, 2010. С. 166).
[673] *Keith C.* Op. cit. P. 145.
[674] Ibid. P. 176.

дальнейшее распространение протестантизма самим вьетнамцам. Этому невольно помогала Япония, которая, например, в апреле 1943 г. приказала взять под стражу всех протестантских пасторов в провинции Митхо. Однако репрессивные меры распространялись в основном на европейских пасторов, вьетнамцев же активно не задерживали[675].

* * *

Протестантизм стал для Вьетнама очень двойственным и неоднозначным явлением, где инициатива принадлежала не французам, а американской организации ХМА. С одной стороны, это вызывало определённые политические и общественные трудности для протестантизма как христианской конфессии, который уже пришёл на освоенное католицизмом, конфуцианством, буддизмом и даосизмом религиозное поле. Однако протестантизму удалось внедриться в первую очередь за счёт религиозного энтузиазма и упорства ХМА, миссионеры которого строго следовали своим принципам распространения Евангелия, перевода Библии для местного населения, что требовало сильных лингвистических способностей, которые агенты Сюртэ отмечали у многих протестантских пасторов и миссионеров. Уже самими вьетнамскими пасторами была создана основа в виде Евангелической церкви и Библейской школы для дальнейшего распространения протестантизма среди вьетнамцев, приходы были основаны во многих вьетнамских провинциях, и численность протестантов медленно, но верно, росла, особенно среди нацменьшинств, которые ранее были мало затронуты проповедью католических миссионеров. Отношение к вьетнамским традициям и культуре со стороны протестантских пасторов также было двойственным: с одной стороны методы адаптации, подлаживание под интересы местного населения, с другой — необходимо было сохранять христианские догмы, входящие в прямое противоречие с вьетнамским менталитетом, чтобы не потерять лицо религии. Как бы то ни было, в настоящее время протестантизм является самой быстрорастущей конфессией во Вьетнаме: от 180 тыс. человек в 1975 г. до более чем 1 млн человек в 2010-е годы; почти 2/3 из них составляют нацменьшинства[676].

---

[675] *Ho Thanh Tam*. The Propagation of Protestantism... Op. cit.

[676] *Martin J.* Phu Luc 3: Thống Kê Số lượng Các Dân Tộc Thiểu Số Việt Nam Tin Chúa. Tin lành tại Việt Nam (Приложение 3: Статистика по числу верующих среди национальных меньшинств Вьетнама. Протестантизм во Вьетнаме) [https://web.archive.org/web/20140423000642/http://sachcodoc.com/?m=book_online&view=detail&cat=0&id=17].

doi:10.48647/f8668-4983-8172-w

Гордиенко Е. В.

Глава 16.
ПЕРВЫЙ ПРАВОСЛАВНЫЙ ПРИХОД ВО ВЬЕТНАМЕ: ПРИХОД КАЗАНСКОЙ ИКОНЫ БОЖЬЕЙ МАТЕРИ В РУССКОМ МИКРОРАЙОНЕ г. ВУНГТАУ

Введение. Первый православный приход был зарегистрирован во Вьетнаме в 2002 г. Действовал он внутри русской диаспоры, компактно проживающей в городе Вунгтау на юге страны. С 2002 по 2018 гг. приход оставался без постоянного священника. Все это время непрерывно велись службы так называемым мирским (или мирянским) чином, т.е. самостоятельно мирянами. Старостой прихода все эти годы являлся его основатель, выпускник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета Игорь Михайлович Булкин. Он написал очерк об истории прихода для первого сборника «Христианство в Южной и Восточной Азии: история и современность»[677].

Наше исследование прихода в некотором смысле продолжает этот очерк, но предлагает внешний взгляд на деятельность прихода, прихожан и верующих за его пределами, поскольку нами использовались социологические методы, применяющиеся при изучении религиозных практик: в частности, посещение служб и праздников, исследование уровня религиозности верующих с помощью анкетирования и интервьюирования. Мы проводили исследование прихода в 2016 и 2017 гг., т.е. еще до приезда постоянного священника (он прибыл в Вунгтау в октябре 2018 г.). Также мы имеем возможность онлайн-общения с прибывшим в Вунгтау священником и можем делать некоторые выводы об изменениях в приходе за последние годы. Кроме того, мы опишем перспективы развития православного прихода в контексте религиозной политики вьетнамского государства.

Город Вунгтау и русский микрорайон

Приморский город Вунгтау на юге Вьетнама — крупный промышленный порт в устье реки Сайгон и в то же время курортный город благодаря своей близости к г. Хошимину, расположенному вдали от моря. С 1981 г. Вунгтау является нефтегазовой столицей Вьетнама: здесь находится российско-вьетнамское предприятие «Вьетсовпетро», добывающее нефть и газ на вьетнамском морском шельфе. Для своих российских сотрудников компания построила закрытый микрорайон, в котором и действует православный приход.

[677] *Булкин И. М.* Православный приход во Вьетнаме // Христианство в Южной и Восточной Азии: история и современность. М, 2016. С. 191-194.

Вунгтау выделяется сложным этноконфессиональным составом, поскольку вьетнамцы освоили южные земли лишь в XVII–XVIII вв. и соседствуют здесь с иными культурами (кхмерской, чамской). А в настоящее время религиозная жизнь города стала еще более разнообразной благодаря постоянному притоку вьетнамцев и иностранцев со всего мира, приезжающих сюда на работу.

Перечислим религиозные практики, характерные для Вунгтау.

Вьетнамцы являются последователями различных, традиционных для Вьетнама религий. В рамках народной религии процветает культ духов, в том числе покровителей местности, почитаемых в общинных домах и храмах[678]. Буддийские храмы многочисленны в Вунгтау, причем распространенная повсеместно во Вьетнаме махаяна соседствует здесь с тхеравадой (религией кхмерского меньшинства на юге страны). Кроме того, Вунгтау является крупным католическим центром. В прилегающем к Вунгтау городе Бариа в 2005 г. была основана новая католическая епархия — впервые после 1975 г.[679] При этом иностранцы посещают храмы вместе с вьетнамцами или организуют свои религиозные практики. Например, филиппинская община организовала в Вунгтау приход протестантской харизматической церкви Jesus is Lord Church — Vietnam (или JIL Vietnam) с проповедью на филиппинском и английском языках[680].

Сложность религиозного ландшафта, на наш взгляд, предопределила лояльное отношение к православию местного населения и властей Вунгтау. Именно в этом городе русской диаспоре удалось согласовать с вьетнамскими властями проект строительства православного храма.

Русская (а точнее, русскоязычная) диаспора Вунгтау — это по большей части сотрудники «Вьетсовпетро» и их семьи, проживающие в русском микрорайоне, представляющем собой огороженный, охраняемый квартал с 11 пятиэтажными домами, русской школой, столовой и другими учреждениями инфраструктуры. Население микрорайона составляет около 500 специалистов с семьями, приезжающими работать преимущественно из различных регионов РФ, в меньшей степени — из стран СНГ, крайне редко — из Москвы или Санкт-Петербурга. Несмотря на этноконфессиональное разнообразие, сообщество микрорайона представляет собой высоко интегрированную и несколько замкнутую социальную группу. Во многом это результат кадровой политики руководства компании (для обеспечения безопасности и упрощения управления персоналом). Устойчивые подгруппы внутри микрорайона образуются по принципу землячества и в меньшей степени по профессиональной принадлежности.

---

[678] Так, в общинном доме района Тхангтам почитаются дух основателя поселения этой местности в начале XIX в., дух кита, покровительствующий рыбакам (кости китов сложены за алтарями храма), и множество других духов, в том числе женские духи (китайского и чамского происхождения). В последние годы праздник в честь духа кита превратился в городской фестиваль, привлекающий в Вунгтау туристов. *Гордиенко Е. В*. Деревенские духи в городе: вьетнамский культ духов-покровителей деревенских общин в условиях современного города (по материалам полевых исследований в г. Вунгтау, Вьетнам) // Кунсткамера. № 2 (12), 2021. СПб: МАЭ РАН им. Петра Великого (Кунсткамера).

[679] Епархия действует в границах провинции Бариа-Вунгтау. Об истории епархии см. статью на ее официальном сайте: Lược Sử Giáo Phận Bà Rịa (История епархии г. Бариа). URL: https://www.giaophanbaria.org/giao-phan/qua-trinh-hinh-thanh-va-phat-trien-giao-phan-ba-ria

[680] Информацию о деятельности вьетнамских приходов церкви JIL Vietnam см. URL: https://www.facebook.com/jilvietnam06/

Приход и служба мирским чином

История прихода началась с приезда во Вьетнам патриарха Московского и всея Руси Кирилла. Он посетил Вьетнам в ноябре 2001 г. еще в сане митрополита Смоленского и Калининградского, в должности председателя Отдела внешних церковных связей Московского патриархата. Прибыв во Вьетнам и узнав о существовании русского микрорайона в Вунгтау, он встретился с верующими и пообещал направить священника во Вьетнам. Уже весной 2002 г. в Вунгтау на несколько дней прибыли священники для проведения пасхальных служб, а летом 2002 г. Священный Синод официально зарегистрировал первый приход во Вьетнаме, освященный в честь иконы Казанской Божьей Матери. С тех пор и до 2018 г. службы в приходе велись мирянами, а священники посещали Вунгтау раз в год на Пасху[681].

Приход расположен в квартире одного из жилых домов русского микрорайона (см. цв. вкладку). Он оформлен как домовая церковь с ориентацией алтаря на юго-восток, поскольку дом расположен по диагонали к сторонам света. В приходе есть небольшой иконостас и различная церковная утварь. Иконостас не в полной мере соответствует храмовому, поскольку высота потолка не позволяет выстроить все необходимые ряды. На аналоях находятся иконы местного чина — Иисус-Пантократор и справа от него Казанская икона Божьей Матери, в честь которой освящен приход. В подсобном помещении хранятся запасы святой воды и просфор, освящаемых приезжающими из России священниками.

Службы в приходе (еще до его регистрации) начались с чтения книги «Воскресная служба для тех, кто не может быть в храме», изданной главным редактором издательства Данилова монастыря «Даниловский благовестник», драматургом В. Ю. Малягиным[682]. Главная особенность богослужения мирским чином состоит в том, что в воскресенье тексты читаются не полностью — без возгласов, которые должен произносить только священник[683]. В остальном службы соответствуют церковным. Основное содержание служб — общинные чтения канонов и акафистов, молитвослова, песнопения на 2-3 голоса, а также чтение положенных отрывков из Евангелия. Причащение велось из запасов освященных на Пасху святой воды и просфор.

Служба мирским чином, как нам кажется, открывает прихожанину возможность глубокого погружения в содержание богослужения, понимание текстов и ритуалов. В Вунгтау чтение текстов на всех службах прихода осуществлялось поочередно прихожанами, что помогало им быстрее разобраться в содержании молитв и богослужебных книг. Те, кто посещал приход регулярно, выучивал службы наизусть и постепенно осваивал чтение на старославянском языке. Благодаря энтузиазму старосты И. М. Булкина и нескольких наиболее активных прихожан службы ве-

---

[681] *Булкин И.* М. Указ. соч. С. 191-192.

[682] *Малягин В. Ю.* Воскресная служба для тех, кто не может быть в храме. М.: Даниловский благовестник, 2003.

[683] Служба, читаемая вместо литургии, называется Обедницей, или Изобразительными. *Малягин В. Ю.* Указ. соч.

лись регулярно (с учетом запрета на проведение служб в рабочее и ночное время со стороны руководства компании «Вьетсовпетро»)[684].

Приезд священника на Пасху всегда становился событием для жителей микрорайона. В апреле 2017 г. службы в предпасхальную седмицу и пасхальные службы с последующим выполнением таинств и треб привлекали большое количество верующих, не посещающих приход, а также русскоязычных паломников из других городов Вьетнама. Для проведения служб приход временно переместился из квартиры в более просторный культурный центр русского микрорайона. Самое массовое пасхальное мероприятие — освящение пасхальной снеди — проходило на улице с участием многих жителей русского микрорайона, причем не только верующих (см. цв. вкладку).

Кульминацией Пасхальных служб стал Крестный ход по главным улицам русского микрорайона (маршрут длиной почти 1 км), в котором участвовало несколько десятков человек. Шествие сопровождалось пением акафиста Казанской иконе Божией Матери, регулярно исполняемого прихожанами на службах.

Прихожане и верующие за пределами прихода

После пасхальных служб, проходивших в апреле 2017 г., нами было проведено социологическое исследование уровня религиозности верующих с помощью анкетирования и интервьюирования (Анкета в приложении)[685]. В анкетах о своих убеждениях заявили женщины и мужчины от 27 до 55 лет с доминированием возрастной группы 30–39 лет (их абсолютное большинство в компании).

Почти две трети людей, принявших участие в опросе (как мужчины, так и женщины), заявили, что периодически посещали храмы в России и продолжают это делать в отпусках. Но меньше трети всех опрошенных посещает приход в Вунгтау. Кроме того, большинство верующих женщин никогда не посещают храмы других религий, большинство же верующих мужчин заходят в храмы других религий из туристического интереса. Абсолютное большинство опрошенных не соблюдают постов. Некоторые верующие женщины соблюдают Великий пост частично. Лишь одна женщина соблюдает все посты[686]. Молитвы женщин более сложные, разнообразные и регулярные, чем молитвы мужчин, которые нередко молятся своими словами. Больше половины опрошенных не читали Библию, но некоторые читают детскую Библию со своими детьми, четверть опрошенных читали фрагменты Евангелия и лишь один человек читает Евангелие ежедневно. Вопрос о догматике

[684] Рядовые службы проходили в среду (18:30-21:00), субботу (18:30-21:00) и воскресенье (8:00-10:30). Дополнительные службы по случаю праздников в рабочие дни могли проводиться только в вечернее время.

[685] Мы не проводили опросы в фокус-группах, поскольку этот метод неэффективен в исследования религиозности: часто мнение одного-двух участников становится доминирующим в деликатных вопросах веры.

[686] Для сравнения приведем данные опросов «Левада-Центра». В России в 2017 г. Великий пост собирались соблюдать полностью лишь 2% опрошенных, еще 4% планировали поститься только в предпасхальную седмицу, 18% были готовы соблюдать пост частично, 73% не собирались поститься. URL: https://www.levada.ru/2017/02/27/velikij-post-i-maslenitsa/

(о филиокве[687]) поставил в тупик лишь треть респондентов, тогда как еще треть опрошенных ответили в соответствии с православным догматом и еще треть — в соответствии с католическим (вероятно, по наитию, исходя из собственных ощущений)[688].

На основе обобщения данных анкет выделим три уровня религиозности верующих русского микрорайона:

1. постоянно посещающие приход — 6% (посещают большинство служб прихода, соблюдают посты, читают религиозные тексты);
2. периодически посещающие приход[689] — 22% (посещают приход в праздники, иногда посещают службы, частично постятся);
3. верующие, не посещающие приход:
   a) читающие и/или постящиеся — 25% (читают молитвы и знакомы с Библией и/или частично постятся, в России иногда посещали храм);
   b) верующие в душе — 47% (крещеные, верят в Бога).

Как мы видим, почти половина опрошенных (последняя категория) считают себя верующими, но не испытывают нужды в каких-либо религиозных практиках. Еще почти половина верующих (категории 2 и 3a), по нашему мнению, могли бы приблизиться к церкви или стать более активными прихожанами при наличии постоянного священника и храма. Кроме того, небольшое число верующих (первая категория) относится к числу людей, разделяющих важнейшую идею христианства о том, что церковь — это не только священники, но и прихожане. Благодаря их участию в службах существует приход, а также создана почва для развития православной общины, строительства храма и евангелизации многочисленных верующих, не участвующих в жизни прихода, возможно, даже вьетнамцев.

В продолжение анкетирования были проведены интервью с некоторыми респондентами, пожелавшими подробнее рассказать о своих религиозных убеждениях (из категорий 2, 3a и 3b). Отметим, что они охотно делились своими взглядами. Все они пришли к вере после пережитых потрясений и утрат (*«Я взмолилась у больничной койки, пообещала ходить в храм»; «я крестился второй раз во взрослом возрасте, чтобы “осознанно” принять христианство»*). Они ищут в вере утешения и поддержки, однако двое из трех не ассоциируют эти поиски с посещением храма или прихода. Респонденты демонстрируют разную степень приверженности к религиозным практикам (от иконки в кошельке до соблюдения постов), но постоянными участниками служб себя не видят (*«Я никогда не бью челом в церкви, хотя храм — это то место, где действительно чувствуешь себя ближе к Богу»*). С жизнью Христа многие знакомы лишь по детской Библии (*«[в Евангелии] все пи-*

---

[687] Филиокве (*лат*. Filioque) — «и от Сына» — добавление, принятое Римской церковью в XI в. в догмате о Троице: об исхождении Святого Духа не только от Бога-Отца, но «от Отца и от Сына». Оно стало одним из поводов для разделения церквей, поскольку Православная церковь не признает это добавление.

[688] Соцопрос о филиокве проводился в России в 2016 г. и дал следующие результаты: 69% православных ответили в соответствии с католическим догматом, 10% выбрали догмат, принятый в православии, 3% заявили, что оба варианта неверные, лишь 18% затруднились с ответом. См.: Вышегородский Е. Социология Святого Духа: в душе — православный, разумом — католик (как русские стали католиками, сами того не заметив). URL: https://capost.tilda.ws/page456830.html

[689] В России внутри церкви эту категорию также определяют как «захожане», или приверженцы «облегченного Православия». См. статью митрополита Саратовского и Вольского Лонгина (Корчагина) «Прихожане, захожане и верующие». URL: https://foma.ru/prixozhane-zaxozhane-i-veruyushhie.html

шут не для простых людей, а ведь главное — верить»). Кроме того, при искренней вере в Бога, в мировоззрении респондентов присутствуют нехристианские элементы: встречаются недоверие библейскому тексту, склонность к псевдоправославным теориям, оккультизму, вера в переселение душ.

В целом, проведенное исследование показывает крайнюю неоднородность православных русского микрорайона. Религиозные воззрения понимаются как частное дело каждого верующего и в совокупности с мировоззрением и жизненными ориентирами людей представляют полифонию идей и убеждений. Также для русской диаспоры характерны длительная отдаленность от Родины и полное отсутствие православной среды. Кроме того, большинство сотрудников компании — люди 35–50 лет, тогда как обычно более религиозными являются пожилые люди, в микрорайоне не проживающие.

Приезд священника

В октябре 2018 г. в микрорайон прибыл постоянный священник иерей Евгений (Цукало), что вызвало оживление религиозной жизни в русской диаспоре. По телефону отец Евгений рассказал (в январе 2020 г.), что на регулярных службах присутствуют уже от 20 до 52 человек (вместо 5–15 человек, ходивших на службы мирским чином). Однако, когда раз в месяц отец Евгений покидает Вунгтау и проводит воскресную службу в Ханое, в приходе вновь проходит служба мирским чином с участием не более 7 человек. Отец Евгений говорил о привыкании людей к существующему положению вещей и нежелании меняться: *«Люди часто оправдываются: в приход не ходили, потому что священника не было; приехал священник — храма нет; построят храм — скажут, что священник слишком молодой»*.

После двух лет служб отца Евгения в приходе произошли некоторые подвижки. В своем почти часовом интервью радио «Вера» (в декабре 2020 г.) он рассказал об изменениях в жизни православной общины Вунгтау: *«Приход поначалу состоял из людей старшего возраста. Я думаю, что сейчас он обновился процентов на 50, потому что у нас семья, трое детей, и, естественно, когда видят священника семейным, тогда и как-то семьи тоже больше готовы прийти в храм. В обычные выходные дни около 30 человек приходит на службу. А бывает тесновато, потому что у нас две комнаты — это сам храм, и одна комната, когда мы приехали, мы ее переоборудовали в трапезную, в которой после службы мы чаевничаем, общаемся. В этой же трапезной мы с детьми проводим какие-то занятия, встречи. Прихожан, наверное, три процента, как и в целом, как у всех, не такой большой процент, как хотелось бы, но они постоянные. Естественно, бывает грустно, когда у людей заканчивается контракт, и они уезжают»*[690].

Отец Евгений периодически проводит службы еще в двух приходах, недавно зарегистрированных во Вьетнаме, — приходе Покрова Пресвятой Богородицы в Хошимине и приходе Блаженной Ксении Петербургской в Ханое. Кроме того, он совершает литургии в туристическом городе Нячанге, где также проживает рус-

[690] «Православие во Вьетнаме». Священник Евгений Цукало. Программа «Светлый вечер» на радио «Вера» (24.12.2020). URL: https://radiovera.ru/pravoslavie-vo-vetname-svjashhennik-evgenij-cukalo.html#

ская диаспора, хотя ее численность значительно сократилась со спадом туризма в 2020 г.

Перспективы

В последние годы РПЦ обратила особое внимание на Юго-Восточную Азию. В 2019 г. были созданы Сингапурская епархия (в пределах Сингапура, Малайзии и Индонезии), Таиландская епархия (расположенная в Таиланде, Камбодже, Лаосе и Мьянме) и Филиппинско-вьетнамская епархия, базирующаяся в Маниле[691]. Летом 2019 г. в юрисдикцию РПЦ были приняты новые приходы, в том числе вьетнамские приходы в Ханое и Хошимине (о которых говорилось выше) в составе Филиппинско-вьетнамской епархии[692].

Для сравнения скажем, что в приходах на Филиппинах и в Таиланде, помимо русских, появились и местные священники, ведущие службу на своих языках. Издаются переводы священных текстов на национальные языки. Таким образом, деятельность этих приходов рассчитана не только на окормление русских прихожан, но и на евангелизацию местного населения. На Филиппинах, в Таиланде и в Камбодже уже построены полноценные храмы. В Таиланде православный храм по особым случаям посещают представители королевской семьи[693].

Что касается Вьетнама, то разрешение на строительство храма в русском микрорайоне Вунгтау было получено от местных властей уже к 2016 г.[694] Однако православный приход сталкивается с проволочками со стороны вьетнамских властей. По словам отца Евгения, к марту 2021 г. документы все еще находятся на подписи, продолжается согласование. Кроме того, проповедь разрешена только на русском языке и только в пределах русского микрорайона, что создает ограничения в деятельности прихода (и в будущем — храма) в связи со строгим пропускным режимом в русском микрорайоне.

Задержки и проволочки связаны с незаинтересованностью центральных и местных властей в появлении нового для Вьетнама религиозного учреждения. И для вьетнамцев, и для иностранцев провозглашенная свобода вероисповедания на практике означает осуществление религиозных практик под надзором властей. После отмены антирелигиозной политики в 1980–1990-е годы мы наблюдаем расцвет религиозных практик во Вьетнаме, но государство — с опорой на законодательную базу — жестко контролирует религиозную ситуацию в стране. Согласно Закону о религиях и верованиях[695], принятому во Вьетнаме в 2016 г. и вступившему в силу с 2018 г., разрешена свободная деятельность всех религиозных организаций, относящихся к «традиционным» религиям и верованиям Вьетнама (в частности, государственный культ духов, буддизм, католицизм) с условием всесторонней

---

[691] См. официальный сайт Филиппинско-вьетнамской епархии. URL: http://phvieparchy.org/ru/

[692] См. статью на сайте Московского Патриархата «Синод принял решения по ряду зарубежных епархий и приходов Русской Православной Церкви в Европе и Азии». URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/5468118.html

[693] См. репортаж «Православие в Таиланде» на телеканале «Спас» (23.12.2021). URL: https://youtu.be/mQGXPuFQ-sU

[694] *Булкин И. М.* Указ. соч. С. 194.

[695] Luật tín ngưỡng, tôn giáo (Закон о религиях и верованиях). Luật số: 02/2016/QH14 ngày 18.11.2016.

отчетности этих организаций местным органам власти, включая согласования состава духовенства и учебных программ, различные проверки и участие чиновников в религиозных практиках. Также серьезные ограничения касаются международных связей верующих вьетнамцев с иностранными религиозными организациями, например, взаимоотношений Вьетнамской католической церкви с Ватиканом, в которых вьетнамское государство выступает посредником[696].

Православие не является «традиционной» для Вьетнама религией, поэтому деятельность православной общины еще более затруднена. И все же православные приходы во Вьетнаме признаны властями. Они существуют во многом благодаря авторитету России как участника совместного предприятия «Вьетсовпетро» и значительному количеству русских, работающих в Вунгтау и создавших самый первый из приходов — приход Казанской иконы Божьей Матери. Он существует и развивается усилиями прихожан, которые годами вели службы мирским чином, а также с прибытием священника, служение которого изменило формат религиозных практик прихода и привлекло в него новых верующих. Среди них могут появиться и вьетнамцы, но только, как нам кажется, при условии успешного экономического сотрудничества Вьетнама и России и при условии лояльного отношения властей к новым для Вьетнама религиозным практикам.

Приложение

Анкета

Ваш возраст и пол

□ мужской □ женский □ 20-29 лет □ 30-39 лет □ 40-49 лет □ старше 50 лет

Сколько лет Вы живете в г. Вунгтау?

□ менее года □ 1-3 года □ 4-9 лет □ более 10 лет

Ходите ли Вы в церковь в России?

□ Нет, только на крестины, венчание и т.п., если приглашают
□ Да, но только на большие праздники (например, на Пасху)
□ Хожу в церковь иногда
□ Посещаю регулярно

Посещаете ли Вы приход Вунгтау?

□ Нет, участвую только в крестинах и Пасхе, когда приезжает священник из России
□ Да, но крайне редко (несколько раз в год)
□ Да, посещаю иногда (примерно раз в месяц)
□ Посещаю регулярно (каждую неделю)

[696] *Новакова О. В.* Политика Коммунистической партии Вьетнама по отношению к Вьетнамской католической церкви в годы политики «обновления» (1986–2016) // Юго-Восточная Азия: Актуальные проблемы развития. Выпуск 35, 2017. С. 206-226.

Посещаете ли Вы храмы Вунгтау (католические, буддийские)?
□ Нет, хожу только в православные храмы
□ Да, иногда захожу в храмы в Вунгтау из любопытства
□ Да, бываю в храмах Вунгтау, потому что Бог един, он услышит
□ Да, меня привлекает католичество/буддизм

Соблюдаете ли Вы Великий Пост и другие посты?
□ Нет
□ Частично соблюдаю
□ Соблюдаю только Великий Пост
□ Соблюдаю все посты

Читаете ли Вы молитвы дома?
□ Нет, молюсь своими словами только в трудные минуты
□ Да, знаю одну или несколько молитв и иногда читаю их
□ Да, знаю несколько молитв и ежедневно молюсь
□ Да, ежедневно молюсь и читаю Молитвослов

Читаете ли Вы Библию?
□ Нет, но знаком с содержанием
□ Да, читал Евангелия
□ Да, регулярно читаю Евангелие
□ Да, читаю Евангелие и Ветхий Завет

Как Вы считаете, от кого исходит Святой Дух?
□ От Бога-Отца
□ Одновременно от Бога-Отца и Бога-Сына
□ Не задавался этим вопросом

БИБЛИОГРАФИЯ[697]

СЕВЕРО-ВОСТОЧНАЯ АЗИЯ

Источники

Архимандрит Авраамий. Первый Благовестник Православия в Японии, архиепископ Николай (Касаткин) // Архимандрит Сергий (Старгородский). По Японии (записки миссионера). Крутицкое Патриаршее Подворье. Общество любителей церковной истории. М., 1998. [https://azbuka.ru/otechnik/Sergij_Stargorodskij/po-japonii-zapiski-missionera/#0_42].

ВКП(б), Коминтерн и национально-революционное движение в Китае. Документы. Т. I. 1920–1925. М.: АО «Буклет», 1994.

Канэко Хакуму. Тайкэн-но сю:кё: [Религия опыта]. Токио: Кю:бунся, 1922.

Кирисутокё: то буккё: [Христианство и буддизм]. «Фукё: синдзицу», № 2. Киото: Хōдзōкан, 1899.

Курата Хякудзō сэнсю: [Избранные труды Курата Хякудзо]. В 5 томах. Токио: Сюндзю:ся, 1963.

Николай (Касаткин Иван Дмитриевич; архиеп. Японский; 1836–1912). «Я здесь совершенно один русский…»: Письма Ревельского епископа Николая (Касаткина) из Японии. СПб.: Коло, 2002.

Одзима Санэхару. Ки-буцуронсэн [Христианско-буддийские дебаты]. Токио: Синрансия, 1932.

«Рикугō дзасси», № 114/1890; № 190/1896.

Смоленский С. В. Эпистолярное наследие С. В. Смоленского. Переписка с С. А. Рачинским, 1833–1902. Москва: Изд. дом ЯСК, 2018.

Цзяньчи чжунгохуа фансян, хунъян айго айцзяо чуаньтун, бань хао синь шидай дэ Чжунго цзяохуэй — Чжунго цзидуцзяо фаци саньцзы айго юньдун 70 чжоунянь (2020 нянь 9 юэ 23 жи Сюй Сяохун муши сюаньду) [Придерживаться направления китаизации, развивать традицию любви к государству и любви к религии, хорошо управлять китайской церковью новой эпохи — к 70-летию начала патриотического движения трех самостоятельностей китайского протестантизма (выступление пастора Сюй Сяохуна 23 сентября 2020 г.)] [http://www.ccctspm.org/specialinfo/830].

Научные статьи и монографии

Åmell Katrin. Contemplation et dialogue: Quelques exemples de dialogue entre spiritualités après le Concile Vatican II. Uppsala: The Swedish Institute of Missionary Research, 1998.

Anesaki M. History of Japanese Religion. Charles E. Rutland. Vt. & Tokyo Japan: Tittle Company, Rutland, 1923.

Bodiford William. Zen and the Art of Religious Prejudice: Efforts to Reform Tradition of Social Discrimination. «Japanese Journal of Religious Studies», 23/1–2 (1996).

[697] Редакционная коллегия благодарит Екатерину Асташину за помощь в составлении библиографического списка и технической подготовке рукописи к изданию.

Breen John. Shinto and Christianity. A History of Conflict and Compromise / Handbook of Christianity in Japan. Edited by Mark R. Mullins. // Handbook of Oriental Studies, Section 5, Japan ; V. 10. Brill, Leiden-Boston, 2009.
Chow A. Chinese Public Theology: Generational Shifts and Confucian Imagination in Chinese Christianity. Oxford: Oxford University Press, 2018.
Cooper Michael (ed.). They Came to Japan: An Anthology of European Reports on Japan, 1543–1640. Berkeley: University of California Press, 1965.
DeForest Charlotte B. The Evolution of a Missionary: A Biography of John Hyde DeForest. New York: Fleming H. Revell Co., 1914.
Deneckere Mick. New Light on the Japanese Enlightenment. Ghent University, 2017 [https://nomadit.co.uk/conference/eajs2017/p/5639].
Dumoulin Heinrich.Christianity Meets Buddhism. LaSalle, Ill.: Open Court, 1974.
Elison George. Deus Destroyed: The Image of Christianity in Early Modern Japan. Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1973.
Garon Sheldon. Molding Japanese Minds: The State in Everyday Life. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1997.
Gluck Carol. Japan's Modern Myths: Ideology in the late Meiji Period. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1985.
Greene Evarts Boutell. A New-Englander in Japan: Daniel Crosby Greene. Boston: Houghton Mifflin Co., 1927.
Griffis William Elliot. Verbeck of Japan: A Citizen of No Country. New York: Fleming H. Revell Co., 1900.
Handbook of Christianity in China. Volume Two: 1800 to the Present. Ed. by R. G. Tiedemann. Leiden, Boston: Brill, 2010.
Hardacre Helen. Shinto and the State, 1868–1988. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1989.
Holtom D. C. Modern Japan and Shinto Nationalism. New York, Paragon, 1963.
Irie Yukio. A Quaker View of Interfaith Dialogue // «Japanese Religions», 10/4, 1979.
Kisala Robert. Prophets of Peace: Pacifism and Cultural Identity in Japan's New Religions. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1999.
Lassalle H. M. Enomiya. Zen Meditation for Christians. La Salle, Ill.: Open Court, 1974.
Latourette K. S. A History of Christian Missions in China. New York: The Macmillan Company, 1929.
Lloyd Arthur. Shinran and His Work: Studies in Shinshu Theology. Tokyo: Kyōbunkwan, 1910.
Nishitani Keiji. Religion and Nothingness. Berkeley: University of California Press, 1982.
Nitta Hitoshi. Shinto as a Non-religion: The Origins and Development of an Idea // John Breen and Mark Teeuwen (eds). Shinto in History: Ways of the Kami. Richmond: Curzon Press/University of Hawai'i Press, 2000.
Ōсио Киёноскэ. Кё:дан-но цуми то кокухаку [Грехи и их признание религиозными организациями]. «Фукуин то сэкай», № 9, 1983.
Ōхара Ясуо. Ясукуни-дзиндзя то синтō сирэй [Святилище Ясукуни и управление синто] // Очерки о Ясукуни. Под ред. Этō Дзюн и Кобори Кэйитиро. Токио: Нихонкōбунся, 1986.
Reville J. C. Saint Francis Xavier: Apostle of India and Japan. NY., 1959.
Schurhammer Georg S. J. Francis Xavier: His Life, His Time. Volume IV: Japan and China 1549–1552. Rome: The Jesuit Historical Institute, 1982.
Scottornola Franco. Seimeizan 1987–1992: Five Years of Interreligious Experience // «The Japan Missionary Journal», 1993.
Shōji Tsutomu. Japanese Religions and Discrimination against Buraku People.«Japanese Religions» 12/3, 1982.

Swyngedouw Jan. Japanese Religions and the Anti-Nuclear Movement. «Japanese Religions», 12/3, 1982.

Thelle Notto R. Barthian Thinker between Buddhism and Christianity: Takizawa Katsumi. «Japanese Religions, 8/4, 1975.

Thelle Notto R. Buddhism and Christianity in Japan: From Conflict to Dialogue, 1854–1899. University of Hawai'i Press, 1987.

Thelle Notto R. Prospects and Problems of the Buddhist-Christian Dialogue.«Japanese Religions», 10/4, 1979.

Thelle Notto R. The Christian Encounter With Japanese Buddhism // Handbook of Christianity in Japan. Edited by Mark R. Mullins / Handbook of Oriental Studies, Section 5, Japan ; V. 10. Brill, Leiden-Boston, 2009.

Thomsen Harry. The New Religions of Japan. Rutland, Vermond: Charles E. Tuttle Co., 1963.

Wakabayashi Bob Tadashi. Anti-foreignism and Western Learning in Early Modern Japan: The New Theses of 1825. Cambridge, Mass.: Council on East Asian Studies, Harvard University Press, 1986.

Waldenfels Hans. Absolute Nothingness: Foundations for a Buddhist-Christian Dialogue. New York: Paulist Press,1980.

Вада Ёити. Тэйкё:-но мондай: Сэндзика-но кирисутося, дзию:сюгися-но сисэй ни канрэн ситэ [Проблемы сопротивления: Относительно позиции христиан и либералов в Японии военного времени] // Дōсися дайгаку дзимбун кагаку кэнкю:дзё [Исследовательский центр гуманитарных наук университета Досися], вып. «Сэндзика тэйкō-но кэнкю: кирисутося, дзию:сюгися-но баай», [Исследования сопротивлений военного времени: инциденты с христианами и либералами»]. Токио: Мидзусу сёбō, 1969.

Ван Чжэньжэнь. Цзидуцзяо чжунгохуа мяньлин дэ вэньти цзи дуйцэ [Проблемы китаизации христианства и их решение] // Чжунъян шэхуэйчжуи сюэюань сюэбао. 2017, № 4 [URL: https://www.zysy.org.cn/article/3m1gfdPjkPN].

Гонои Такаси. Нихон кирисутокё:си [История христианства в Японии]. Токио: Ёсикава кōбункан, 1990.

Далин С. А. Китайские мемуары. 1921–1927. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1982. 2-е изд.

Дои Тэруо. Санкё: кайдō: сэйдзи, сю:кё:, кё:икутоканрэнниойтэ [Конференция трех вероучений: политика, религия и образование] // «Кирисутокё: сякаймондайкэнкю:» [«Исследования проблем христианского сообщества»], № 14/15, 1969.

Достоевский Ф. М. Мысли. Высказывания. Афоризмы. Париж: Пять континентов, 1975.

Ёсида Кю:ити. Нихон киндай буккё: сякайси кэнкю: [Исследования социальной истории буддизма в Японии Нового времени]. Токио: Ёсикава кōбункан, 1964.

Из истории религиозных, культурных и политических взаимоотношений России и Японии в XIX–XX веках. СПб: Фонд по изуч. истории правосл. церкви, 1998.

Касивабара Юсэн, Фудзии Манабу. Кинсэй Буккё:-но сисō. Нихон сисō тайкэй [Буддийская мысль начала Нового времени. Очерки японской мысли], Т. 57. Токио: Иванами сётэн, 1973.

Катаяма Юкити. Дзэнтэки кирисутокё: [Дзэн-христианство]. Хакодатэ, 1944.

Кодзаки Хиромити. Кокка то сю:кё: [Государство и религия]. Токио: Кэйсэйся сётэн, 1913.

Лим С. Ч. История образования в Японии. М.: ИВРАН, 2000.

Мещеряков А. Н. Император Мэйдзи и его Япония. М.: Наталис, 2006.

Молодяков В. Э. Консервативная революция в Японии: идеология и политика. М.: Вост. лит., 1999.

Мураока Цунэцугу. Хирата Ацутанэ-но сингаку ни окэру ясокё:-но эйкё: [Влияние христианства на теологию Хирата Ацутанэ] // Нихон сисōси кэнкю: [Исследования истории японской мысли]. Токио: Иванами сётэн, 1940.

Нисимура Тэи. Кириситан то садō [Христианство и Путь чая]. Осака: ДзэнкокуСёбō, 1948.

Новакова О. В. Крест и Дракон. У истоков вьетнамской католической церкви. XVI–XVII вв. М., 2012.

Прасол А. Ф. Становление образования в Японии. Владивосток: Дальнаука, 2001.

Прасол А. Ф. Японское образование в эпоху Мэйдзи (1868–1912). Владивосток: Дальнаука, 2002.

Проблемы Просвещения в мировой литературе. М.: Наука, 1970.

Салтыков-Щедрин М Е. История одного города [https://quote-citation.com/topic/prosveshhenie/page/2].

Святитель Николай Японский. Видна Божия воля просветить Японию. Сретенский монастырь, 2009.

Симура Тацуя. Кё:кай хива [Курьезные рассказы Церкви]. Токио: Сэйбо-но кисися, 1991.

Скворцова Е. Л., Луцкий А. Л. Духовная традиция и общественная мысль в Японии XX века. М., 2014.

Сю:кё: тōкэй тё:са : Бумбу кагаку сё: [Религиозная статистика:Министерство образования, культуры, спорта, науки и технологии Японии] [https:// www.mext.go.jp/b_menu/toukei/chousa07/ shuukyou/1262852.htm].

Такидзава Кацуми. Буккё: то кирисутокё: [Буддизм и христианство]. Киото: Хōдзōкан, 1964.

Такэда Киёко. Касиваги Гиэн-но симмин кё:ику хихан [Критика Касиваги Гиэн [системы] образования подданных] // Нингэнкан-но сё:коку [Конфликты внутри человеческого сообщества]. Токио: Кōбундō, 1965.

Тамамуро Тайдзё:. Нихон буккё: си [История японского буддизма]. Т. 3: Кинсэй киндайхэн [Начало нового времени и период Нового времени]. Киото: Хōдзōкан, 1975.

Тао Фэйя. Гунчань гоцзи дайбяо юй Чжунго фэйцзидуцзяо юньдун [Представители Коминтерна и китайское антихристианское движение] // Цзиньдайши яньцзю. 2003, № 5.

Туйцзинь «цзидуцзяо чжунгохуа» дэ сы гэ кэнэн лусян [Четыре возможных направления продвижения «китаизации христианства»] // Шэньси цзидуцзяо. 2020, № 1 [URL: http://www.sxjdj.org/showw_news.asp?id=1922].

Цудзи Дзэнноскэ. Нихон буккё: си [История японского буддизма]. Т. 9: Кинсэйхэн [Начало Нового времени]. Tokyo: Иванами сётэн, 1970.

Черевко К. Е. Россия на рубежах Японии, Китая и США (2-я половина XVII — начало XXI в.). М.: Институт русской цивилизации, 2010.

Чжунго цзидуцзяо цзичу чжиши [Основные знания о китайском протестантизме]. Ред. Чжо Синьпин. Пекин: Цзунцзяо вэньхуа чубаньшэ, 2005.

Чжунго цзидуцзяо цзянь ши [Краткая история китайского протестантизма]. Пекин: Цзунцзяо вэньхуа чубаньшэ, 2000.

Эбисава Аримити. Кириситансё, Хайясё [Христианские трактаты; Антихристианские трактаты]. Токио: Иванами Сётэн, 1970; Elison 1973.

Эбисава Аримити. Кокугаку ни окэру тэнсюкё:гаку сэссю [Приспособление католического вероучения к национальной науке] // Намбан гакуто-но кэнкю: [Исследования линии учения южных варваров]. Токио: Сё:бунся, 1958.

Этō Дзюн то *Кобори Кэйитиро* хэн. Ясукуни ронсю:: Нихон-но тинкон-но дэнтō-но тамэ ни [Очерки о Ясукуни: к традиции умиротворения духа. Под ред. Этō Дзюн и Кобори Кэйитиро]. Токио: Нихон кōбунся, 1986.

Яги Сэйити. Буккё: то кирисутокё:-но сэттэн [Точки соприкосновения между буддизмом и христианством]. Киото: Хōдзōкан, 1975.
明治期日本の啓蒙思想における「自由　平等」--福沢諭吉、西周、加藤弘之をめぐって Категории «Свобода, равенство…» в просветительской идеологии эпохи Мэйдзи (Фукудзава Юкити, Ниси Аманэ, Като Хироюки и др.) [https://ci.nii.ac.jp/naid/120005681475].

Интернет-ресурсы

https://quote-citation.com/topic/prosveshhenie/page/2
https://klassika.ru/read.html?proza/dostoevskij/prestup.txt&page=108
dic.academic.ru/dic.nsf/enc_Japan/701/Сётоку

ЮЖНАЯ АЗИЯ

Источники

A Collection of Treaties, Engagements and Sanads, relating to India and neighboring countries / Comp. by C. U. Aitchison, 5-th ed. Vol. I. The Treaties & Relating to the Punjab, the Punjab States and Delhi. Calcutta, 1931.
Bhāratendu granthāvalī. Bhāg 3. Vārāṇasī, 1950–1953.
Buchanan C. Memoir of the Expediency of an Ecclesiastical Establishment for British India. London, 1805.
Burnes A. Travels into Bokhara; being the account of a Journey from India to Cabool, Tartary, and Persia; also, Narrative of a Voyage on the Indus, from the Sea to Lahore, with presents from the King of Great Britain; performed under the orders of the supreme Government of India, in the years 1831, 1832, and 1833: in III vols. Vol. I. L., 1834.
Calcutta. Census, 1881. Report on the Census of the Town and Suburbs of Calcutta, Taken on the 17th February, 1881 [https://jstor.org/stable/10.2307/saoa.crl.25057670].
Carey W. An Enquiry into the Obligations of Christians, to Use Means for the Conversion of the Heathens. In Which the Religious State of the Different Nations of the World, the Success of Former Undertakings, and the Practicability of Further Undertakings, Are Considered. Leicester, 1792.
Cunningham J. D. A History of the Sikhs. From the Origin of the Nation to the Battles of the Sutlej. L., 1849.
Gandhi M. K. An Autobiography or The Story of My Experiments with Truth. New Haven: Yale University Press, 2018.
Gandhi M. K. What Jesus Means To Me. Compiled by R. K. Prabhu, 1959.
Gandhi, and Rajendra Prasad. Young India, 1924–1926. Madras: S. Ganesan, 1927.
Gardner A. H. Soldier and traveler; memoirs of Alexander Gardner, Colonel of Artillery in the service of Maharaja Ranjit Singh. Edinburgh, 1898.
Grant Ch. Observations on the State of Society among the *Asiatic* Subjects of *Great Britain*, particularly with respect to Morals; and on the means of improving it. Written Chiefly in the Year 1792. Ordered by the House of Commons to be printed, 15 June 1813.

Hugel Ch. Travels in Kashmir and the Panjab, containing a particular account of the Government and Character of the Sikhs, translated from German by Major T. B. Jervis. L., 1845.

Indian Constitutional Documents (1771–1915) (ed. Mukherji P.). Calcutta: Thacker Spink & Co, 1915.

Lowrie J. C. Two Years in Upper India. (By John C. Lowrie, one of the secretaries of the Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church.). NY, 1850.

Macaulay T. B. Minute by the Hon'ble T. B. Macaulay, dated the 2nd February 1835. From Bureau of Education. Selections from Educational Records, Part I (1781–1839). Ed. H. Sharp. Calcutta: Superintendent, Government Printing, 1920. Reprint. Delhi: National Archives of India, 1965. P. 107-117 [http://www.columbia.edu/itc/mealac/pritchett/00generallinks/macaulay/txt_minute_education_1835.html].

Marshman J. C. The Life and Times of Carey, Marshman, and Ward. Embracing the History of the Serampore Mission. Vols 1-2. L., 1859.

McGregor W. L. The History of the Sikhs; Containing Lives of the Gooroos; The History of the independent Sirdars, or Missuls, the Live of the Great Founder of the Sikh Monarchy, Maharajah Runjeet Singh. In II vols. Vol. I. L., 1846.

Osborne W. G. The Court and Camp of Runjeet Sing, with an introductory Sketch of the Origin and Rise of Sikh State. L., 1849.

Pearson Hugh. Memoirs of the Life and Writings of the Rev. Claudius Buchanan, D. D. Philadelphia: Benjamin & Thomas Kite, 1817.

Prasād Jayśaṅkar. Granthāvalī. Tīsrā khaṇḍ. Upanyās. Dimond publication, 2004.

Premcand. Raṅgbhūmi. Sarasvati Press, Benares, 1936.

Rāmcandra śukla granthāvalī. Bhāg 6 [https://www.hindisamay.com/].

[*Scott-Warring*]. Vindication of the Hindoos From the Aspersions of the Reverend Claudius Buchanan, M.A. Part I. London: Brettel & Co., 1808.

Suri Lala Sohan Lul. An outstanding original source of Panjab history. Umdat-ut-Tawarikh. Daftar 3 Pt. (1-5): Chronicle of the reign of Maharaja Ranjit Singh, 1831–1839 A.D. Delhi, 1961.

The Law Relating to India, and the East-India Company; With Notes and an Appendix. Second Edition. London: Wm. H. Allen & Co., 1841.

The Parliamentary Debates from the Year 1803 to the Present Time. Vol. XXVI (11.05–22.07. London, 1813.

Twining Thomas. A Letter, to the Chairman of the East India Company, On the Danger of Interfering in the Religious Opinions of the Natives of India; and on the Views of the British and Foreign Bible Society, as Directed to India. Second edition. London, 1807.

United Provinces of Agra and Oudh. Census, 1881. Report on the Census of the N.-W.P. and Oudh, and of the Native States of Rampur and Native Garhwal... [and Supplement]. 1881 [https://jstor.org/stable/10.2307/saoa.crl.25057673].

Wolff J. Researches and missionary labours among the Jews, Mohammedans, and other Sects. L., 1835.

Wolff J. Travels and adventures of the Rev. Joseph Wolff, D. D., LL. D: Vicar of Ile Brewers, near Taunton; and late missionary to the Jews and Muhammadans in Persia, Bokhara, Cashmeer, etc. L., 1861.

Ziegenbalg B. Alte Briefe aus Indien. Unveröffentliche Briefe von Bartholomäus Ziegenbalg 1706–1719. Berlin, 1955.

Научные статьи и монографии

Бочковская А. В. «Восхождение утренней звезды»: американские пресвитериане в Панджабе (первая половина XIX в.) // Христианство и общество в странах Азии: история и современность (коллективная монография). М.: Ключ–С, 2019.

Ванина Е. Ю. «Посланник» и другие: английские дебаты о миссионерах в Индии (начало XIX в.) // Под небом Южной Азии. Хула и хвала: коммуникативные модальности исторического и культурного своеобразия. М.: Наука — Восточная литература, 2017.

Ванина Е. Ю. Индия: история в истории. М.: Наука; Восточная литература, 2014.

Гаврюшина Н. Д. Премчанд и роман хинди XX века. М.: Институт востоковедения РАН, 2006.

Демичев К. А. Лев и крест: особенности восприятия христиан и христианских миссионеров при сикхском дворе махараджи Ранджита Сингха // Христианство и общество в странах Азии: история и современность (коллективная монография). М.: Ключ–С, 2019.

Демичев К. А. Маршрут и этикет: дорогами Пятиречья к махарадже // Под небом Южной Азии. Движение и пространство: парадигма мобильности и поиски смыслов за пределами статичности (рук. проекта И. П. Глушкова, отв. ред. С. Е. Сидорова). М.: Наука — Восточная литература, 2015.

Демичев К. А. От общины к империи: сикхские модели территориального устройства XVI – первой половины XIX вв. // Проблемы истории, филологии, культуры, 2017. № 4 (58).

Дубянская Т. А. Художественная структура романа Джайшанкара Прасада «Труп» // Восток: история, филология, экономика. М.: ИСАА при МГУ, 1999.

Искушеніе / Православная богословская энциклопедія. Т. 5. Донская епархия — Ифика. Редактор: Лопухин А. П. Петроград, 1904.

Никольская К. Д. Дети Транкебара // Восточный курьер. 2020, № 3-4.

Никольская К. Д. Миссионеры Транкебара и языки индийского Юга // Вестник МГУ. Серия 13. Востоковедение. 2021, № 1.

Рыбаков Р. Б. Буржуазная реформация индуизма. М., 1981.

Сидорова С. Е. К вопросу о постановке начального образования в Инлии в XIX в. // «В России надо жить долго…»: памяти К. А. Антоновой (1910–2007). М.: Восточная литература, 2010.

Скороходова Т. Раммохан Рай, родоначальник Бенгальского Возрождения. Спб.: Алетейя, 2008.

Annotated Bibliography for Tamil Studies conducted by Germans in Tamilnadu during 18th and 19th Centuries: A Virtual Digital Archives Project. Compiled by Prof. *C .S. Mohanavelu*. New Delhi, 2010.

Cambridge History of Christianity, Volume 8: World Christianity's c.1815–c.1914 / Ed. by S. Gilley, B. Stanley. (The Cambridge History of Christianity. 8.). Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Carson P. An Imperial Dilemma: The Propagation of Christianity in Early Colonial India // The Journal of Imperial and Commonwealth History. 1990. Vol. 18 (2).

Carson P. The East India Company and Religion 1698–1858. Woodbridge: Boydell Press, 2012.

Chancey K. The Star in the East: Controversy over the Christian Missions to India, 1805–1813 // The Historian, 1998. Vol. 60 (3).

Chandra Sudhir. Premchand and Indian Nationalism. // Modern Asian Studies. 1982, Vol. 6, №. 4 [http://www.jstor.org/stable/312161].

Chinnian P. The Vellore Mutiny, 1806: The First Uprising Against the British. Madras: P. Chinnian, 1982.

Claerhout Sarah. Gandhi, Conversion, and the Equality of Religions: More Experiments with Truth // Numen. 2014, Vol. 61, № 1 [http://www.jstor.org/stable/24644717].
Cutts E. H. The Background of Macaulay's Minute // The American Historical Review. 1953, Vol. 58 (4).
Das Sisir K. A History of Indian Literature 1911–1956: Struggle for Freedom: Triumph and Tragedy. Sahitya Akademy, 2015.
Davidson A. K. Evangelicals and Attitudes to India, 1786–1813: Missionary Publicity and Claudius Buchanan. Oxfordshire: Sutton Courtenay Press, 1990.
Dharmapal-Frick G. Indien im Spiegel deutscher Quellen der Frűhen Neuzeit (1500–1750). Tűbingen, 1994.
Dharwadker Vinay. The Historical Formation of Indian-English Literature // Literary Cultures in History. University of California. 2003.
Dutta M. Political Turbulences and the Rebelliousness of the Madras Presidency Army // Indian Historical Review. 2016, Vol. 43 (1).
Edwardes M. Bound to Exile: The Victorians in India. N.Y., 1969.
Fisch J. A Pamphlet War on Christian Missions in India 1807–1809 // Journal of Asian History. 1985, Vol. 19 (1).
Frykenberg R. E. Christianity in India: From Beginnings to the Present. Oxford, 2008.
Gaeffke Peter. Hindi Literature in the Twentieth Century. Otto Harrassowitz Verlag, 1978.
Griffin L. H. Ranjit Singh and the Sikh barrier between our Growing Empire and Central Asia. Oxford, 1905.
Hind R. J. William Wilberforce and the Perceptions of the British People // Historical Research. 1987, Vol. 60 (143).
Jeyaraj D. Bartholomäus Ziegenbalg, the Father of Modern Protestant Mission: An Indian Assessment. New Delhi, 2006.
Kopf D. British Orientalism and the Bengal Renaissance. The Dynamics of Indian Modernization, 1773–1835. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1969.
Lehman A. Es begann in Tranquebar. Die Geschichte der ersten evangelistischen Kirche in Indien. Berlin, 1955.
Narain Kirti. Press, Politics, and Society: Uttar Pradesh, 1885–1914. New Delhi: Manohar, in association with the Book Review Literary Trust, 1998.
Nazareth Pascal Alan. Gandhi, Christ and Christianity [https://www.mkgandhi.org/articles/gandhi_christ.html].
Oddie G. A. Imagined Hinduism. British Protestant Missionary Constructions of Hinduism, 1793–1900. New Delhi: Thousand Oaks; London: Sage Publications, 2006.
Orsini Francesca. The Hindu Public Sphere, 1920–1940: Language and Literature in the Age of Nationalism. New Delhi: Oxford University Press, 2002.
Pandey Geetanjali. How Equal? Women in Premchand's Writings // Economic and Political Weekly.1986, Vol. 21, № 50 [www.jstor.org/stable/4376441].
Rawat Ramnarayan S. Reconsidering Untouchability: Chamars and Dalit History in North India. Bloomington: Indiana University Press, 2011.
Robinson Bob. Christians Meeting Hindus: An Analysis and Theological Critique of the Hindu-Christian Encounter in India. Oxford, UK: Regnum Books International, 2004.
Sarmā K.S. Titlī // Prāsad kā jīvan-darśan, kalā aur kṛtitva. Sampādak A. Mahavir. Dilli, 1955.
Tamcke M. Koexistenz und Konfrontation. Beiträge zur jüngerer Geschichte und Gegenwartslage der orientalischen Christen. Münster, Hamburg, London, 2003.
Webster J. Punjabi Christians // Journal of Punjab Studies. 2009, Vol. 16, № 1.

Интернет-ресурсы

https://www.catalogus-professorum-halensis.de
https://www.hindisamay.com/
www.mkgandhi.org
http://www.foreningen-trankebar.dk/45933983
http://192.124.243.55/digbib/hb.htm

ЮГО-ВОСТОЧНАЯ АЗИЯ

Источники

Benigne O. 20 ans en Annam ou Memoires de Pere Benigne. Paris, 1884.

Borri Chistoforo. Relation de la nouvelle mission des Peres de la Compagnie de Iesus au royaume de la Conchinchine. 1631 // B.A.V.H. 1930. № 3. Juiller-septembre. Les européens qui ont vu le vieux Hue: Cristoforo Borri.

Bourges de, Mgr. Aux directeurs du Séminaire de M.E. 15 novembre 1696. Arch. M.E. Vol. 652.

Briekner G. [Brückner], letter to Dr. Bogue, 24 February 1816, Rembang // The American Baptist Missionary Magazine and Missionary Intelligencer. New Series, № 2. March, Vol. 1. 1817.

Commission d'étude en vue de la fondation d'une Mission protestante française en Indochine [https://defap-bibliotheque.fr/expositions/des-protestants-francais-en-indochine/].

Công giáo và Dân tộc. № 1282, th. ph. HCM (Журнал «Католицизм и нация», г. Хошимин).

Dubois J. A. Letters on the State of Christianity in India. London, 1823.

Extraits de l'appel de Daniel Couve. Lausanne, Association chrétienne d'étudiants de la Suisse romande, 1921.

Handy Black. Natrah. Nostalgia Tragedi Berdarah (Натра. Воспоминания о кровавой трагедии) [https://www.youtube.com/watch?v=g092NJwPmUE].

Hē Kainé Ḍiaṭéké: tegesipun sakaṭah ing seratipun Prajanjiyan ingkang Anyar menggah ing maagusti Yésus Kristus. Gottlob Brückner. Srirampor (Serampore), 1829.

Hoëvell W. R. v. Reis over Java, Madura en Bali in het midden van 1847. D. I. Amsterdam, 1849.

Kasih Sayang (фильм «Любовь и преданность», реж. Пх. Маджумдар) [https://www.youtube.com/watch?v=AL2vMi_jW20 (1957)].

Lettere Pastorali sulle orme de Concilio Vatiano II. Libreria Editrice Vaticana, 2013.

Lettre de Hô Chi Minh à un pasteur français // *Bourdeaux P.* Note sur une lettre inédite de Hô Chi Minh à un pasteur français (8 septembre 1921) ou l'art de porter la contradiction à l'évangélisation // Institut protestant de théologie, «Études théologiques et religieuses». T. 87, 2012.

Lettre de Louis Duong à Jean Blanquis, Directeur de la SMEP du 9 novembre 1917 [https://defap-bibliotheque.fr/expositions/des-protestants-francais-en-indochine/].

Marcel Văn. Tome 1. Autobiographie. 2017.

Marcel Văn. Tome 2. Colloque. 2017.

Marcel Văn. Tome 3. Correspondances. 2014.

Marini Jean Philippe de. Histoire nouvelle et curieuse des royaumes de Tunquin et de Lao... Paris 1666, in-4o. Цит. по Bonifacy (Lt.-Col). Les débuts du Christianisme au Annam. HN, 1930.
Pulanglah Natrah / Ummu Imran. Have a Lot to Say, to Share [http://mrshalem.blogspot.com/2009/08/pulanglah-natrah.html].
Reglement des “Amantes de la Croix”: Arch. M.E. Vol. 278.
Report of the British and Foreign Bible Society, Выпуски 11-13. 1816.
Rhodes Alexandre de. Histoire du royaume du Tonkin. Lyon, 1651.
Rhijn L. J. van. Reis door den Indischen archipel in het belang der Evangelische Zending. Rotterdam, 1851.
Samad Said A. Balada Hilang Peta (Баллада о потерянной карте) / Balada Hilang Peta. Kuala Lumpur, Dewan Bahasa dan Pustaka, 1993. Ms. 38-48.
Trout T. Samarang. April 10, 1816 // The American Baptist Missionary Magazine and Missionary Intelligencer. New Series, № 3. May, Vol. 1, 1817.
Utrechtsche provinciale en stadscourant: algemeen advertentieblad. 05.06. 1843 г., лист 1.

Памятники материальной культуры

Эпитафия Марии Диаш. Погребение в г. Танльин.
Эпитафия Пьеру Милару. Стела № 623 из Мандалайского дворца, г. Мандалай.

Научные статьи и монографии

Авдеев А. Г. Эпитафия как объект чтения в Московской Руси // Вспомогательные исторические дисциплины, 2019.
Благочестивая служанка // Вестник Ингушского Исламского университета, № 1 (49), февраль 2016.
Боксер Ч. Голландское господство в четырех частях света. XVI–XVIII вв. Торговые войны в Европе, Индии, Южной Африке и Америке. М., 2019.
Булкин И. М. Православный приход во Вьетнаме // Христианство в Южной и Восточной Азии: история и современность. М, 2016.
Гордиенко Е. В. Деревенские духи в городе: вьетнамский культ духов-покровителей деревенских общин в условиях современного города (по материалам полевых исследований в г. Вунгтау, Вьетнам) // Кунсткамера. № 2 (12), 2021.
Демин Л. М. Загадочный принц (Раден Салех и его время). М., 1990.
Дубровская Д. В. Миссия иезуитов в Китае. Маттео Риччи и другие. 1552–1775 гг. М., 2001.
Дубровская Д. В. Эпитафия Маттео Риччи (1552–1610) на пекинском кладбище Чжалань: памятник эпиграфики и краткое резюме жизни миссионера. Эпиграфика Востока. № XXXIV. 2019 (2).
Еремеева Н. В. Просвещение и пиетизм: к истории трансформации нравственных требований протестантизма // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. Т. 17. №1, 2016.
История баптизма. Сборник. Вып. 1. Одесса, 1996.

Кукушкина Е. С. Возможность христианизации малайцев в XXI в.: вымысел или реальность? (по материалам СМИ и художественной литературы Малайзии) // Христианство и общество в странах Азии: история и современность. Москва, Ключ-С, 2019.

Кукушкина Е. С. Роман А. Самада Саида «Утренний дождь»: нераскрытая тайна малайского характера // Малайско-индонезийские исследования, т. 18, 2008.

Кукушкина Е. С., Ульянов М. Ю. Нужна ли яванистика индонезиеведам: о месте яванистики в индонезиеведении // Вестник МГУ. Серия 13. Востоковедение, № 3, 2020.

Мазур Л. Н. Образ прошлого: формирование исторической памяти // Известия Уральского федерального университета. Серия 2, Гуманитарные науки, №3 (117), 2013.

Май К Да. Идейные источники философско-теологической мысли протестантизма во Вьетнаме // Социум и власть. № 2 (70), 2018.

Май К Да. Формирование термина «Тинлань» (Tin Lanh) в ходе распространения протестантизма во Вьетнаме в начале XX века // Тамбов: Грамота. № 12 (86): в 5-ти ч. Ч. 3, 2017.

Малягин В. Ю. Воскресная служба для тех, кто не может быть в храме. М.: Даниловский благовестник, 2003.

Мартынов А. С. Государство и религия на Дальнем Востоке // Буддизм и государство на Дальнем Востоке. М., 1987.

Мовчанюк П. М. Яванская народная война. 1825–1830 гг. М., 1969.

Новакова О. В. Вьетнамская католическая церковь в период разделения страны (1954–1975 гг.) // Христианство и общество в странах Азии: история и современность. М., 2019.

Новакова О. В. Крест и Дракон: у истоков вьетнамской католической церкви (XVI–XVII века). М., 2012.

Новакова О. В. Национальные ценности, вызовы модернизации и религиозная ситуация во Вьетнаме в XXI в. // Независимый Вьетнам: национальные интересы и ценности. М.: ИДВ РАН, 2021.

Новакова О. В. Некоторые аспекты жизни современной католической общины Вьетнама. Роль религиозных орденов в ее создании // Ломоносовские чтения. Секция «Востоковедение». ИСАА МГУ, 2005.

Новакова О. В. Политика Коммунистической партии Вьетнама по отношению к Вьетнамской католической церкви в годы политики «обновления» (1986–2016) // Юго-Восточная Азия: Актуальные проблемы развития. Выпуск 35, 2017.

Новакова О. В. Религиозная жизнь вьетнамского общества и католическая церковь в XXI в. (Проблемы интеграции и адаптации) // Индокитай на рубеже веков (политика, идеология). М.: ИСАА МГУ, 2001.

Погадаев В. А. Малайский мир: Бруней, Индонезия, Малайзия, Сингапур. М.: Восточная книга, 2012.

Погадаев В. А. Проблема перевода Библии на малайский язык и ее влияние на межрегиональные отношения в Малайзии // Христианство и общество в странах Азии: история и современность. М., 2019.

Стасюк Л. А. Философская рефлексия пиетизма и его соотношение с протестантской ортодоксальной теологией // Система ценностей современного общества. № 31, 2013.

Урляпов В. Ф. Восточный Тимор: тернистый путь к независимости. М.: Гуманитарий, 2005.

Abdurachman Paramita R. Bunga Angin Portugis di Nusantara: jejak-jejak kebudayaan Portugis di Indonesia (Легкий ветер Португалии в Нусантаре: следы португальской культуры в Индонезии). Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2008.

Aljunied Syed Muhd Khairuddin. Rethinking Riots in Colonial Southeast Asia. The Case of Maria Hertogh Controversy in Singapore, 1950–1954 // Southeast Asia Research, Vol. 18, Iss. 1, 2010.

Aljunied Syed Muhd Khairuddin. The Aftermath of Maria Hertogh Riots in Colonial Singapore (1950–1953). A Thesis Submitted for the Degree of Doctor of Philosophy (PHD), Department of History, School of Oriental and African Studies (SOAS), University of London, 2008.

Andaya Leonard Y. Applying the Seas Perspective to Indonesia // Early Modern Southeast Asia, 1350–1800. Routledge, 2015.

Anderson Gerald H. (ed.) Biographical Dictionary of Christian Missions. New York: Macmillan Reference, 1998.

Aritonang J. S., Steenbrink K. A History of Christianity in Indonesia. Leiden, Boston, 2008.

Barnes R. H. A Temple, a Mission, and a War: Jesuit Missionaries and Local Culture in East Flores in the Nineteenth Century // Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde. 165 (1), January 2009.

Barnes R. H. Raja Lorenzo II: A Catholic Kingdom in the Dutch East Indies // International Institute for Asian Studies, Newsletter № 47, 2008.

Barnes R. H. The Majapahit Dependency Galiyao // Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde Deel 138, 4de Afl. 1982.

Barnes Robert H. Raja Servus of Larantuka, Flores, Eastern Indonesia // Moussons, 16, 2010.

Bentley-Taylor D. Java Saga: The Weathercock's Reward. L., 1967.

Bland R. Historical tombstones of Malacca mostly of Portuguese origin, with the inscriptions in detail and illustrated by numerous photograph. London: Elliot stock, 1905.

Boelaars Huub J. W. M. Indonesianisasi: dari gereja Katolik di Indonesia menjadi gereja Katolik Indonesia (Индонезиация: от католической церкви в Индонезии до индонезийской католической церкви). Yogyakarta: Kanisius, 2005.

Boone A. Th. Bekering en beschaving: De agogische activiteiten van het Nederlandsch Zendelinggenootschap in Oost-Java (1840–1865). Zoetermeer, 1997.

Boucher Antonio. Petite histoire de Van. Paris, 2017.

Bourdeaux P. Note sur une lettre inédite de Hô Chi Minh à un pasteur français (8 septembre 1921) ou l'art de porter la contradiction à l'évangélisation // Institut protestant de théologie, « Études théologiques et religieuses». T. 87, 2012.

Brückner G. Een klein woordenboek der Hollandsche, Engelsche, en Javaansche Talen. Batavia, 1842.

Brückner G. Proeve eener Javaansche spraakkunst. Serampore, 1830.

Burel L. Le contact protocolonial franco-vietnamien en centre et nord Vietnam (1856–1883). Paris, 1997. Ch. IV.

Cao Thế Dung. Viêt Nam. Công giáo sử (1553–2000). Quyển I. Th. ph. H. C. M., 2002. (*Као Тхе Зунг*. Вьетнам. История католицизма (1553–2000). Книга I. г. Хошимин. 2002).

Collection "Une mission extraordinaire", edition de Jubile. Paris, 2014.

Công trình đặc biệt về các thánh tử đạo Việt Nam (Уникальный комплекс, посвященный святым вьетнамским мученикам) [http://www.cgvdt.vn/cong-giao-viet-nam/cong-trinh-dac-biet-ve-cac-thanh-tu-dao-viet-nam_a7748].

Crawfurd J. History of the Indian Archipelago, v. II. London, 1820.

Crossette B. Sainthood for 117 outrages Vietnam // New York Times, May 29, 1988 [https://www.nytimes.com/1988/05/29/world/sainthood-for-117-outrages-vietnam.html].

Daily Ch. A. The New Approach to Missions: Gosport Academy and David Bogue's Strategy // Robert Morrison and the Protestant Plan for China. Hong Kong, 2013.
Đang Nghiêm Van. Religion and Beliefs in Vietnam // Social compass. Vol. 42, № 3. Universite catolique de Louvain, Belgique, septembre, 1995.
Đào Trung Hiệu Phanxicô X. Lm. Tỏa sáng ngọc quý Nước Trời — Những bước thăng trầm Giáo hội Việt Nam 60 năm (Сияющий небесный свет — взлёты и падения Вьетнамской церкви за 60 лет) [https://hdgmvietnam.com/chi-tiet/toa-sang-ngoc-quy-nuoc-troi-nhung-buoc-thang-tram-giao-hoi-viet-nam-60-nam-41624#_Toc66956385].
Daus Ronald. Die Erfindung des Kolonialismus. Wuppertal: Hammer, 1983.
Davies T. Entombed Epigraphy and Commemorative Culture in Early Medieval China: A History of Early Muzhiming. Leiden: Brill, 2015.
Đỗ Quang Chính. Vấn Đề Cúng Bái Tổ Tiên (ở Việt Nam) (Проблема поклонения предкам во Вьетнаме) [http://www.simonhoadalat.com/HOCHOI/Phungvu/77CungBaiToTien.htm].
El. Nguyễn Thị Thu Hồng, Olivier de Roulhac. Un message.Versailles, 2017.
Faba J.-F. Des protestants français en Indochine: Ulysse Soulier et Paul Monet, 2016 [https://defap-bibliotheque.fr/expositions/des-protestants-francais-en-indochine/].
Fath S. Des protestants au Vietnam? 2015 [https://regardsprotestants.com/francophonie/des-protestants-au-vietnam/].
Findlay R., O'Rourke K. Power and Plenty: Trade, War, and the World Economy in the Second Millennium. Princeton University Press. 2007.
Forest A. Catholicisme et sociétés asiatiques: quelques réflexions. Catholicisme et sociétés asiatique. Paris, 1988.
Frasch T. Pagan: Stadt und Staat. Stuttgart: F. Steiner, 1996.
Gericke F. Sakathahipun sĕrrat Prajangjeyan Enggal. Harlem, 1848.
Gericke J. F. C. Leesboek voor de Javanen, tezamengesteld uit stukken deds ouden en nieuwen verbonds. Haarlem. 1841.
Gericke J. F. C., Roorda T. Javaansch-Nederduitsch Woordenboek. Amsterdam, 1847.
Gericke J. F. C. Eerste gronden der javaansche taal. Batavia, 1831.
Guedes Maria Ana Marques. Inteiferencia e Integrario dos Portugueses na Birmania ca 1580–1630, Lisboa: Fundas;ao Oriente. 1991.
Hägerdal Hans. Lords of the Land, Lords of the Sea: Conflict and Adaptation in Early Colonial Timor, 1600–1800. Leiden: Brill, 2012.
Handelingen der Algemene Vergadering van het NBG (протоколы общего собрания НБО), 1832.
Hansen P. The Virgin Heads South: Northern Catholic Refuges in South Vietnam. 1954–1964. Melburne, 2004.
Harvey G. History of Burma, London: Longmans. 1925.
Ho Thanh Tam. The Propagation of Protestantism to the Central Highlands Vietnam 1925–1954: A Perspective, 2014 [URL: https://cehitam.wordpress.com/2014/02/09/the-propagation-of-protestantism-to-the-central-highland-vietnam-1925-1954-a-perspective/].
Hudson B. The Origins of Bagan. The archaeological landscape of Upper Burma to AD 1300. Thesis submitted in fulfilment of requirements for admission to the degree of Doctor of Philosophy. University of Sydney, 2004.
Hussin Nordin. Malay Press and Malay Politics: The Hertogh Riots in Singapore // Asia Europe Journal, № 3, 2005.
Iszahanid Hafizah. Mengangkat Kisah Natrah. "Namaku Bukan Maria" rakam kemanisan hidup gadis Belanda Bersama Keluarga Muslim // Berita Harian, 19 April, 2013. Hlm. 7.

James H. Governance and Civil Society in Myanmar. London: Routledge. 2009.
Javanese English dictionary / by Stuart Robson and Singgih Wibisono with the assistance of Yacinta Kurniasih, [Hong Kong]: Periplus, 2002.
Keith C. Protestantism and the Politics of Religion in French Colonial Vietnam // French Colonial History. Vol. 13, 2012.
Kenji Tsuchiya. Javanology and the Age of Ranggawarsita: an Introduction to Nineteen-Century Javanese Culture // Reading Southeast Asia. Ithaca, 1990. P. 80. Encyclopedie van Nederlandsh- Indië, Vol. 1, 1917.
Koenig W. The Burmese Polity, 1752–1819: Politics, Administration, and Social Organization in the Early Konbaung Period. The University of Michigan, Center for South and Southeast Asian Studies, 1990.
Kolff S. Een Baanbreker voor 't Javaansch // *Djawa,* 1. 1922. P. 75-82; Encyclopedie van Nederlandsh-Indië, Vol. 4, 1921.
Koschorke K., Ludwig F., Delgado M. (eds) A History of Christianity in Asia, Africa and Latin America, 1450-1990: A Documentary Sourcebook. William B. Eerdmans Publishing Company, 2007.
Kosslyn S. M, *Shin L*. Visual Mental Images in the Brain // Proceedings of the American Philosophical Society. 1991. Vol. 135, № 4.
Kraemer H. Het Instituut voor de Javaansche Taal te Soerakarta // Djawa, 12, 1932.
Kukushkina E. S. Fictive Textual Sources as an Element of Plot in Malaysian Prose and Its Relation to the Identity Problem // Esei Penghargaan kepada Prof. V. I. Braginsky. Mengharungi Laut Sastera Melayu (Festcshrift in Honour of Professor Emeritus V. I. Braginsky). Kuala Lumpur, DBP, 2013.
Larantuka: Mutiara Iman dari Timur (Ларантука: жемчужина веры с Востока) // "Kompas", 23.01.2012.
Lê Đức Hạnh, Thờ cúng tổ tiên của người Công giáo Việt Nam // Tạp chí Khoa học xã hội Việt Nam, số 1(98), 2016 (Почитание предков среди вьетнамских католиков // Вьетнамский журнал социальных наук, №1(98), 2016).
Lê Hoàng Phu. Lịch sử Hội Thánh Tin Lành Việt Nam (1911–1965), Hà Nội: Nhà xuất bản tôn giáo, 2010. (Ле Хоанг Фу. История Евангелической церкви Вьетнама (1911–1965). Ханой: Религия, 2010).
Lê Văn Chính, Phêrô Lm. Các Thánh Tử Đạo Việt Nam (Святые вьетнамские мученики) [http://tgpsaigon.net/baiviet-tintuc/20161107/36780].
Ledderhose K. F. Johann Jänicke der evangelisch-lutherische Prediger an der böhmischen oder Bethlehems-Kirche zu Berlin. Nach seinem Leben und Wirken dargestellt. Berlin, 1863.
Leveau A. Les Amantes de la Croix et l'*Évangélisation du Vietnam,des origines de la congrégation à 1975. Université Paris X,* 1996.
Louis Evelyn Teresa. Religious Harmony in Singapore. A Thesis Presented in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy in Religious Studies at Massey University, 1998.
Luật tín ngưỡng, tôn giáo 2016 — Luật tín ngưỡng, tôn giáo (Закон о религиях и верованиях). Luật số: 02/2016/QH14 ngày 18.11.2016.
Markus Makur. NTT gearing up for 'Semana Santa' // The Jakarta Post, 28.03.2013.
Martin J. Phu Luc 3: Thống Kê Số lượng Các Dân Tộc Thiểu Số Việt Nam Tin Chúa. Tin lành tại Việt Nam (Приложение 3: Статистика по числу верующих среди национальных меньшинств Вьетнама. Протестантизм во Вьетнаме) [https://web.archive.

org/web/20140423000642/http://sachcodoc.com/?m=book_online&view=detail&cat=0&id=17].

McElrath W. N. Stubborn Saxon Seed Sower: Gottlob Bruckner of Germany and Indonesia / Bold Bearers of His Name. Nashville, 1987 [http://oreoplace.wordpress.com/2011/05/11/some-of-us-are-stubborn/].

Millies H. C. De Javaansche Bijbelvertaling // De Gids. Jaargang 17, 1853.

Mohamed Osman M. N. The Islamic Conservative Turn in Malaysia: Impact and Future Trajectories // Contemporary Islam: Dynamics of Muslim Life, Vol.11, Iss. 1, April 2017.

Mohd Yusof Noraini, Hashim Rusy Suliza. History into Fiction: Re-visioning the Past in Isa Kamari's Novel, *Atas Nama Cinta* // Malay Literature Journal, Vol. 23, № 2, 2010. Ms. 1-17.

Muhamad Zuber Nuraslinda. Singapore Malay Identity: A Study of Dominant Perceptions of Islam in Post-Independence Singapore. A Thesis Submitted for the Degree of Doctor of Philosophy, Department of Malay Studies, National University of Singapore, 2010.

Mytum H. Mortality Symbols in Action: Protestant and Catholic Memorials in Early-Eighteenth-Century West Ulster // Historical Archaeology. 2009. Vol. 43.

Nguyễn Hữu Vinh. 30 năm Đại lễ phong 117 Thánh tử đạo Việt Nam: Giáo hội vẫn bị bách hại — Phần I (30 лет со дня канонизации 117 святых вьетнамских мучеников: Церковь по-прежнему страдает от гонений, ч. 1) [https://www.rfa.org/vietnamese/news/blog/30-year-anniversary-of-canonization-of-117-vn-saints-06222018090523.html].

Ninh Thien-Huong T. Race, Gender, and Religion in the Vietnamese Diaspora, Christianities of the World. Springer International Publishing, 2017.

Nortier C. W. Een horlogemaker en een landheer: de eerste Christus-getuigen in Oost-Java. Den Haag, 1954.

Nortier C. W. Van zendingsarbeid tot zelfstandige kerk op Oost-Java. Hoenderloo, 1939.

Oey T. Gottlob Brückner (1783–1857): An Ethnic German Who Served as an English Baptist Missionary in Java (1816 to 1847) // Journal of European Baptist Studies. V. 16, №. 3, May 2016.

Payne Em. A. Onze zending in Oost-Indië. Vergeten hoofdstukken uit de geschiedenis van onze Baptist Missionary Society // De Opwekker, 83/8, 1938.

Payne Em. A. South-East of Serampore: More Chapters in the Story of the Baptist Missionary Society. London, 1945.

Pham Paul. The Liturgical Inculturation of The Cult of Ancestors in Vietnam. University of Portland, 2008.

Phan Peter C. Vietnamese-American Catholics, Paulist Press New York / Mahwah N. J., 2005.

Richards B. Hier Leydt Begraven: A Primer on Dutch Colonial Gravestones // Northeast Historical Archaeology. 2014. Vol. 43.

Ricklefs M. C. A History of Modern Indonesia since c. 1300 (2nd ed.). London: Macmillan, 1991.

Roorda van Eysinga P. P. Algemeen Javaansch en Nederduitsch Woordenboek in de Kromo-, Ngoko-, Modjo- en Kawische taal, met aanhalingen uit verschillende schrijvers. Amsterdam Kampen by Van Hulst, 1835.

Roorda van Eysinga P. P. Algemeen Nederduitsch en Javaansch Woordenboek, in de Kromo-, Ngoko-, Modjo- en Kawische taal. Amsterdam. Kampen by Van Hulst. 1834.

Rule Paul. The Chinese Rites Controversy: A Long Lasting Controversy in Sino-Western Cultural History // Pacific Rim Report № 32, February 2004.

Saints canonized by Pope John Paul II // Non-profit website aimed at providing comprehensive and useful information of the Universal Catholic Church for all Catholics in the world [http://www.gcatholic.org/saints/jpii-saints2.htm].

Samad Said A. Berbenihnya Sebuah Puisi (Как зарождается поэзия) / Balada Hilang Peta. Kuala Lumpur, Dewan Bahasa dan Pustaka, 1993. Ms. ix-xix.
Schottenhammer A. Grabinschriften in der Song–Dynastie. Heidelberg: Edition Forum, 1995.
Schrover Marlou. Problematisation and Particularisation: The Bertha Hertogh Story // Tijdschrift voor Sociale en Economische Geschiedenis, 8, nr. 2, 2011.
Steijn G. van. Koninklijke Militaire Academie. Gedenkboek 1828–24 november 1928. Breda, 1928.
Stockwell A. J. Imperial Security and Moslem Militancy, with Special Reference to the Hertogh Riots in Singapore (December 1950) // Journal of Southeast Asia Studies, Vol. XVII, № 2, September 1986.
Sundaram Jomo Kwame, Cheek Ahmed Shabery. The Politics of Malaysia's Islamic Resurgence // Third World Quaterly, Vol 10, № 2, April 1988.
Swellengrebel J. L. In Leijdeckers voetspoor: Anderhalve eeuw bijbelvertaling en taalkunde in de Indonesische talen. I: 1820–1900. 'S·Gravenhage, 1974.
Syarifah Sifah. Ribuan Pelayat Antar Permaisuri Kerajaan Larantuka yang Meninggal (Тысячи верующих проводили в последний путь королеву Ларантуки) // Pos Kupang. 19.09.2013.
Teeuw A. Bijdragen and the study of Indonesian languages and literatures / Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde, 150 Volumes of Bijdragen; A Backward Glimpse and a Forward Glimpse 150, № 4, Leiden, 1994.
The Hung, Phong Hien et autres. Les catholiques et le mouvement national, HN, 1980.
The Social World of Batavia: Europeans and Eurasians in Colonial Indonesia. Wisconsin, 2009.
Tran Anh Q. Gods, Heroes, and Ancestors. An Interreligious Encounter in Eighteenth-Century Vietnam. Oxford University Press, 2018.
Trăng Thập Tự. Năm mươi năm thờ cúng tổ tiên — loan tin mừng cho dòng họ (Пятьдесят лет почитания предков — благая весть для всех семей), Nhà xuất bản Phương Đông, 2014.
Troostenburg de Bruijn, Caspar Adam Laurens van. Biographisch Woordenboek van Oost-Indische Predikanten. Nijmegen. 1893.
U Ka. Tombstone of the Chevalier Milard, 1778 // Journal of Burma Research Society. 1915. XV, part I.
Uhlenbeck E. M. A Critical Survey of Studies on the Languages of Java and Madura. S·Gravenhage, 1964.
Wellem F. D. East Nusa Tenggara // *Sunquist S. W., Sing W. C., Chea J. C. H.* (eds) A Dictionary of Asian Christianity. Cambridge, 2001.

Интернет-ресурсы

Abdul Halim, Nurul Haziqah. The Natrah Riots United the Malays to Uphold Islam: https://www.ukm.my/news/archive/tahun-2014/june-2014/the-natrah-riots-united-the-malays-to-uphold-islam/ (2014).
Aitchinson J. The Maria Hertogh Case: A Cautionary Episode from Colonial Singapore: https://storgy.com/2018/10/18/non-fiction-the-maria-hertogh-case-a-cautionary-episode-from-colonial-singapore-by-james-aitchison/ (2018).
Apa Sebenarnya Yang Terjadi dalam Kes Natrah? (Что на самом деле произошло в деле Натры?): https://www.youtube.com/watch?v=0RZor-oLW0w (2021).
Bustan Ilyana. Book Review: Namaku Bukan Maria: https://patungberuang.blogspot.com/2017/01/book-review-namaku-bukan-maria.html (2017).

Dangerous Times // The Straits Times, 15 July 2015: https://www.straitstimes.com/singapore/dangerous-times (2015).
Days of Rage: https://www.channelnewsasia.com/news/video-on-demand/days-of-rage/nadra-11769918 (2019).
Diary of Nation. Episode 37. Maria Hertogh Riots, 11 December 1950: https://www.youtube.com/watch?v=1AFynSxj6ZI (1988).
Handy Black. Kumpulan Rock Malaysia: https://amp.ms.freejournal.org/613/1/handy-black.html
http://www.myanmar.gov.mm/Perspective/persp1996/10-96/old.htm
I Always Cry When I Think of Her // The Straits Times, 15 July 2015: https://www.straitstimes.com/singapore/i-always-cry-when-i-think-of-her (2015).
Imbasan 67 Tahun Natrah: Polemik Yang Diperdebatkan (Оглядываясь на Год Натры 67 лет спустя: о чем идет спор): https://www.youtube.com/watch?v=YWYi4Z1TBK4 (2017).
Jesus is Lord Church — Vietnam. URL: https://www.facebook.com/jilvietnam06/
Kamari Isa. Sastera dan Kesedaran Sejarah. Mengisikan Kembali Ceritera Singapura (Литература и историческое сознание. Восполняя сингапурские истории): http://isa-kamari.blogspot.com/2012/
Kasih Sayang / Love and Devotion (1957). Singapore Film Locations Archive: https://sgfilmlocations.com/2014/12/01/kaseh-sayang-love-and-devotion-1957/ (2014).
Lee Joshua. Relive the Key Moments of the Maria Hertogh Riots as a Young Malay Man: https://mothership.sg/2016/09/relive-the-key-moments-of-the-maria-hertogh-riots-as-a-young-malay-man/ (2016).
Lembaga_Alkitab_Indonesia (Индонезийское библейское общество): https://sejarah.co/sejarah/bio_emde.htm
Lược Sử Giáo Phận Bà Rịa (История епархии г. Бариа): https://www.giaophanbaria.org/giao-phan/qua-trinh-hinh-thanh-va-phat-trien-giao-phan-ba-ria
Maria Hertogh: https://www.youtube.com/watch?v=S-0KJu4_Fpw (2013).
Painful Lesson // The Straits Times, 15 July 2015: https://www.straitstimes.com/singapore/painful-lesson (2015).
Peristiwa Natrah Bangkitkan Orang Melayu (События вокруг Натры заставили малайцев восстать): https://www.youtube.com/watch?v=7VugQWwKsok (2017).
Peristiwa Rusuhan Natrah atau Tragedi Kemurtadan Natrah (Выступления за Натру или трагедия ее отступничества): https://fitrahislami.wordpress.com/2012/10/07/peristiwa-rusuhan-natrah-atau-tragedi-kemurtadan-natrah-1950/ (2012).
Putri Adi. Rusuhan Natrah 1950: Air Mata Anak Belanda Yang Dirampas dari Keluarga Melayu (Слезы голландской девочки, отнятой у малайской семьи): https://soscili.my/rusuhan-natrah-pada-tahun-1950-pengajaran-besar-buat-malaysia-dan-singapura/ (2020).
Remembering Natrah, Part 1: https://www.youtube.com/watch?v=7VugQWwKsok (2009).
Remembering Natrah, Part 2: https://www.youtube.com/watch?v=DABol-ORtOg (2009).
Remembering Natrah, Part 3: https://www.youtube.com/watch?v=elBRSdrHBTQ (2009).
Sejarah Natrah dan Undang-Undang Keluarga Islam (История Натры и исламское семейное законодательство): https://www.youtube.com/watch?v=NawWrJPtRGM (2020).
Shaiful Bahari Nadia. Selami Kisah Rasulullah Terhidu Bau Wangi Mashitah, Si Penyisir Rambut Anak Firaun sempena Peristiwan Israk dan Mikraj: https://www.mstar.com.my/xpose/addin/2019/04/03/mashitah-israk-mikraj

Singapore Gov't Opens Exhibition on Good Journalism, Bad Journalism. Coconuts Singapore, March 16, 2020: https://coconuts.co/singapore/news/singapore-govt-opens-exhibition-on-good-journalism-bad-journalism-national-library-board/ (2020).

WorldCat Identities. Hertogh, Maria (1937–2009): http://worldcat.org/identities/lccn-nr98003000/

Богослужения по случаю Святой Троицы во Вьетнаме. Российский центр науки и культуры в г. Ханое (02.06.2017): https://vnm.rs.gov.ru/%20%20/news/13590

Великий пост и масленица. Социологический опрос Левада-центра (27.02.2017): https://www.levada.ru/2017/02/27/velikij-post-i-maslenitsa/

Вышегородский Е. Социология Святого Духа: в душе — православный, разумом — католик (как русские стали католиками, сами того не заметив): https://capost.tilda.ws/page456830.html

Издания на кхмерском языке (2020): «Жития святых» и учительский текст «Дидахе». Православная Церковь в Камбодже: https://orthodoxchurchcambodia.org/2020/08/07/новые-православные-издания-на-кхмерс/

Лонгин (Корчагин), митрополит Саратовский и Вольский. Прихожане, захожане и верующие: https://foma.ru/prixozhane-zaxozhane-i-veruyushhie.html

Православие в Таиланде. Телеканал «Спас» (23.12.2021): https://youtu.be/mQGXPuFQ-sU

Православие во Вьетнаме. Священник Евгений Цукало. Программа «Светлый вечер» на радио «Вера» (24.12.2020): https://radiovera.ru/pravoslavie-vo-vetname-svjashhennik-evgenij-cukalo.html#

Синод принял решения по ряду зарубежных епархий и приходов Русской Православной Церкви в Европе и Азии (09.07.2019): http://www.patriarchia.ru/db/text/5468118.html

Филиппинско-вьетнамская епархия РПЦ: http://phvieparchy.org/ru/

АННОТАЦИИ

СЕВЕРО-ВОСТОЧНАЯ АЗИЯ

А. В. Ломанов

***Глава 1.* Китаизация христианства в Китае от 1920-х годов до наших дней**

В современном Китае лозунг китаизации религий является частью официальной политики. Власти намерены активно направлять процесс адаптации религий к жизни социалистического общества. На первое место выходят задачи сокращения внешнего влияния на религиозные общины, стимулирования самостоятельных поисков религиозными деятелями точек соприкосновения с китайской культурной традицией. Антихристианское движение 1922 г., сочетавшее политическую и культурную критику в адрес китайских христиан, побудило церкви встать на путь «китаизации» («отуземливания»). Тема адаптации христианства к запросам китайского общества и китайской культурной традиции является давней и актуальной. Основная трудность остается прежней: церкви недостает кадровых и интеллектуальных ресурсов для решения этой крупномасштабной задачи. В рамках китаизации религий соответствие богослужебной практики и вероучения китайской культуре становится важным условием присутствия религиозной организации в общественной и политической жизни Китая. Главной нерешенной задачей остается проблема культурного сближения.

Ключевые слова: *религия, китайская культура, теология, политика, общество, адаптация*

В. П. Мазурик

***Глава 2.* Педагогика Святителя Николая Японского и С. А. Рачинского и эпоха Просвещения в Японии**

Острейшая проблема кризиса мировой системы современного образования рассматривается в историческом контексте эпохи Просвещения в Европе и на Востоке и в ее соотношении с духовной культурой различных сообществ. В качестве примера успешной педагогической стратегии приведен опыт Токийской духовной семинарии архиепископа Николая Японского и система народного образования, разработанная его другом и земляком, Сергеем Александровичем Рачинским. В итоге сделан вывод о том, что в условиях сегодняшней информационной революции и жесткой международной конкуренции, не только военно-технологической, но и все более культурной, выживут лишь те страны, которые все лучшие живые силы своего общества, а не только финансы, направят в систему образования, особенно на его начальном этапе, когда формируется личность человека.

Ключевые слова: *эпоха Просвещения, образование, педагогика, культурный код, революция, духовная миссия*

Б. А. Малышев

***Глава 3.* Христианство и традиционные религии Японии: от конфронтации к диалогу**

Глава посвящена рассмотрению основных этапов истории и современного состояния межрелигиозного диалога между христианством и традиционными религиями Японии — буддизмом и синто. Особое внимание в исследовании уделяется проблеме восприятия христианами базовых положений учений и мировоззренческих принципов традиционных японских религий на начальном этапе деятельности христианских миссий и их последующему переосмыслению в процессе более фундаментального изучения и погружения в японскую духовную и культурную среду. Важное место в исследовании отведено формам современного диалога между японскими христианами и представителями буддизма и синто, который развивается в атмосфере взаимного уважения, сотрудничества и совместного духовного поиска. При этом каждый из участников диалога остается верным собственным духовным традициям и не выходит за рамки собственной идентичности. В процессе многовекового диалога японские христиане, буддисты и представители синто открыли для себя немало общих ценностей, которые, несмотря на то, что основаны на отличающихся богословско-философских принципах, уже сейчас выполняют роль устойчивых компонентов духовной культуры страны.

Ключевые слова: *Межрелигиозный диалог, христианство, буддизм, синто, духовная культура*

ЮЖНАЯ АЗИЯ

А. В. Бочковская

***Глава 4.* «Нести свет и избавлять от тьмы»: полемика по вопросу миссионерства в Индии (Великобритания, 1793–1813)**

К рубежу XVIII–XIX вв. значительная часть Индии находилась под контролем британской Ост-Индской компании. Будучи ориентированной на торговлю и получение прибыли, Компания изначально не ставила целью ведение прозелитической деятельности в Южной Азии, и вопрос о целесообразности внедрения христианства в Британской Индии стал предметом интенсивной дискуссии лишь с 1790-х годов. Конфликт сторонников и противников евангелизации «туземцев» следует рассматривать в рамках противостояния ориенталистов, понимавших, что навязывание чужеродной веры индийцам могло вызвать самую резкую оппозицию со стороны местных жителей, и утилитаристов, полагавших, что население Индии сплошь состояло из «варваров», которых можно было «спасти» лишь путем приобщения к христианской вере. К рубежу XVIII–XIX вв. позиции утилитаристов в британском обществе и в правлении Ост-Индской компании заметно укрепились.

В самой Великобритании в это время были необычайно сильны противоречия между англиканской церковью и другими направлениями протестантизма. Кроме того, усиливалась борьба между Компанией и Короной, в конечном итоге взявшей на себя полный контроль над Индией, в том числе и в религиозной сфере, в 1858 г. В 1793 г. идея поддержки миссионерской деятельности в Индии не получила одобрения при обсуждении в британском парламенте, но спустя 20 лет в обновленную

хартию Ост-Индской компании было включено положение о создании епископата англиканской церкви в Индии. Фактически это означало разрешение деятельности христианских миссий и еще большее ограничение полномочий Компании.

Ключевые слова: *Индия, Великобритания, Ост-Индская компания, христианство, миссионерская деятельность*

К. А. Демичев

Глава 5. **Искусы «львиного логова»: поведенческие стратегии христианских миссионеров при сикхском дворе в первой половине XIX в.**

В главе рассматривается проблема столкновения христианских миссионеров с чуждой им индийской культурой в целом и придворной сикхской культурой в частности. Обосновывается, что такое столкновение являлось для миссионеров серьезным искушением, испытанием, которое требовало от них как внутренней, так и внешней реакции. Борьба с искушениями порождала выбор определенных поведенческих стратегий, избрание которых становилось результатом, с одной стороны, следования христианским принципам и идеалам, а с другой, желанием не нанести оскорбления сикхам и их правителю Ранджиту Сингху (пр. 1799–1839).

Ключевые слова*: миссионеры, христианство, Панджаб, сикхская империя, Ранджит Сингх*

Т. А. Дубянская

Глава 6. **Преступление, наказание и спасение: о функции героев-христиан в романе хинди 1920-х годов**

Глава посвящена теме христианства в прозе хинди 1920-х годов. Это десятилетие ознаменовалось появлением двух значимых романов на хинди — «Арена» Премчанда (1925) и «Труп» Джайшанкара Прасада (1929), в которых важную функцию исполняют персонажи-христиане. Оба текста обнаруживают схожие черты в трактовке христианских тем и героев, что, очевидно, связано со значительным влиянием на обоих авторов философии неоиндуизма (в первую очередь, Свами Вивекананды) и личности М. К. Ганди. Разбор сюжетных линий, связанных с христианами, анализ их высказываний, действий и авторской характеристики позволяет прийти к выводу о том, что в обоих романах они играли важную идеологическую роль, связанную с опровержением христианских постулатов (прежде всего идеи первородного греха, искупления и отпущения грехов) и утверждением важных для этой эпохи ценностей — в первую очередь идеи личной кармической ответственности за поступки человека. Образ Христа, берущего на себя человеческие грехи, активно использовался миссионерами, стремившимися достичь массового перехода индийцев в христианство; таким образом «кармавад» — учение о карме — вышло на передний план идеологической борьбы как традиционная индийская, но при этом прогрессивная альтернатива чуждой идеологии.

Ключевые слова: *литература хинди, Премчанд, Джайшанкар Прасад, роман хинди, литература Индии XX в., гандизм, христианство в Индии*

К. Д. Никольская

Глава 7. **Датская королевская миссия в Индии: о конфликте лютеранских миссионеров и губернатора Транкебара Йохана Сигизмунда Хассиуса**

Датская Ост-Индская компания была создана в начале XVII в. Город Транкебар (крепость Дансборг) на Коромандельском побережье стал опорным пунктом датчан в Индии. Через столетие там же появились первые лютеранские миссионеры: в Транкебаре отныне действовала Датская королевская миссия, финансировавшаяся королем Фредериком IV. Она состояла главным образом из немцев, выпускников университета саксонского города Галле. Галльские миссионеры проповедовали среди местного населения, изучали языки региона, занимались переводами христианской литературы с последующей ее публикацией в созданной ими же типографии, а также обучали неофитов из числа местных детей. Одним из первых миссионеров в Транкебаре стал пастор Бартоломеус Цигенбальг. Он прожил в Индии с 1706 по 1719 гг. Сведения о деятельности пастора в Датской королевской миссии сохранились в его письмах и отчетах. На протяжении всех лет жизни Цигенбальга в Транкебаре работа Датской королевской миссии сильно осложнялась конфликтом с Йоханом Сигизмундом Хассиусом, комендантом крепости. Статья посвящена истории и причинам этого конфликта.

Ключевые слова: *Индия, Транкебар, Цигенбальг, Датская королевская миссия, христианство, губернатор Хассиус*

ЮГО-ВОСТОЧНАЯ АЗИЯ

Е. С. Кукушкина

Глава 8. **Конфликт ислама и христианства в истории Натры (Хубердины Марии Хертог) глазами малайских поэтов, прозаиков и кинематографистов Малайзии и Сингапура (XX–XXI вв.)**

Глава посвящена бытованию в малайской культуре XX–XXI вв. сюжета о конфликте вокруг Натры Маароф (Хубердины Марии Хертог), переросшем в межрелигиозные и межэтнические столкновения в Сингапуре в декабре 1950 г. Десятилетиями данный сюжет выступает частью национального исторического нарратива, который выстраивается вокруг противостояния ислама и христианства. Ислам традиционно служил главным маркером национальной идентичности малайцев. Проигрыш дела Натры с последующей отправкой ее в Голландию и возвращением в католичество, а также подавление сингапурских выступлений стали большим ударом для малайской общины. Художественным произведениям на эту тему отводится компенсирующая роль, позволяя малайцам видеть в преимущественно положительном свете действия исламской общины в трагических событиях и легче переживать разочарование от поражения выступлений. На разных этапах эта цель достигалась разными стратегиями, от избирательной подачи фактов до обвинительного дискурса и создания альтернативных историй. При этом утверждение верховенства исламского дискурса в подходе к случаю Натры порождает неизбежную явную или скрытую конфронтацию по отношению к христианству.

Ключевые слова: *Натра, Хубердина Мария Хертог, религиозный конфликт, ислам, христианство, малайская литература, малайская популярная культура*

О. В. Новакова

Глава 9. **Первые женщины-христианки во Вьетнаме и их роль в распространении новой веры. XVII в.**

В данной главе рассматривается малоизученный, но важный для понимания истории христианства вопрос о роли женщин в распространении этой веры во Вьетнаме в начальный период. Анализируется нестандартная ситуация, при которой первыми христианство принимали знатные придворные дамы, устанавливая тем самым хорошие отношения с европейскими миссионерами. В главе также исследуется роль ассоциаций «Возлюбленные креста» и женских монашеских орденов во Вьетнаме.

Ключевые слова: *миссионеры, придворные дамы, христианские общины, вьетнамские монашеские ордена*

В. А. Погадаев

Глава 10. **Ларантука — первое католическое государство в Индонезии**

Ларантука была королевством на территории современной индонезийской провинции Восточная Нуса-Тенгара. Это было одно из немногих, если не единственное, местное римско-католическое государство в Нусантаре. Выступая в качестве государства-данника португальской короны, раджа Ларантуки контролировал владения на островах Флорес, Солор, Адонара и Лембата. В результате Лиссабонского соглашения 1859 г. территория оказалась под контролем Голландской Ост-Индской компании, но сохраняла автономию до 1904 г. Несмотря на потерю своего фактического суверенитета после аннексии, королевская семья продолжала номинально находиться у власти до окончательной отмены монархических структур властями Индонезии в 1962 г.

Ключевые слова: *Ларантука, история Индонезии, католицизм в Нусантаре, колониализм, голландско-португальское соперничество в Индонезии*

М. Ю. Ульянов

Глава 11. **Бремя первых: жизнь и труды Готтлоба Брюкнер (1783–1857), автора первого перевода «Нового завета» на яванский язык**

В главе рассмотрена биография первого переводчика «Нового завета» на яванский язык Готтлоба Брюкнера (Gottlob Brückner, 1783–1857). Он был баптистским священником, получившим миссионерское образование в Германии, Нидерландах и Англии. Вся его жизнь была отдана пастырскому служению среди яванцев, которое для него было немыслимо без использования яванского языка. Г. Брюкнер был первым, кто стал его изучать и применять в профессиональной деятельности. Но его возможности были все-таки ограничены малой изученностью языка, отсутствием грамматики и словаря, которые еще надо было создать. И Г. Брюкнер, как многие другие миссионеры, переводившие Библию, взял на себя и эту задачу.

Ключевые слова*: переводы Священного писания, яванский язык, яванистика, Библейское общество, Г. Брюкнер, И. Герике*

И. А. Зайцев

Глава 12. **Двуязычные христианские эпитафии в Бирме XVIII в.: опыт исследования**

В главе рассматривается особый тип лапидарных эпиграфических источников — эпитафии или посмертные надписи, высеченные на поверхности надгробий. На примере исследования надгробных надписей второй половины XVIII в., оставленных христианами-католиками в Бирме эпохи Конбаунов, прослеживается вывод о лояльном отношении правящей элиты того времени к немногочисленным христианским сообществам Бирмы. Примечательно, что элементы декоративного обрамления погребальных стел соответствовали общим особенностям христианских погребений Старого и Нового Света периода XVIII в.

Ключевые слова: *эпитафии, христианство, двуязычная надпись, мать священника, Пьер Милар*

О. В. Новакова

Глава 13. **Вьетнамский Моисей, брат Марсель Ван. К вопросу о национальной идентичности католиков. XX в.**

В главе рассматривается одна из наименее изученных проблем истории католицизма и Римско-католической вьетнамской церкви в XX в. На примере истории жизни католика Марселя Вана (1928–1959) прослеживаются события первой половины XX в. во Вьетнаме — колониальный период, японская оккупация Индокитая, война Сопротивления против Франции и Женевские соглашения 1954 г. по Индокитаю. Участник всех этих непростых событий католик Марсель Ван остается глубоко верующим христианином, патриотом своей родины, переживающим повороты ее судьбы. Но бурные события Вьетнама первой половины XX в. остро ставили перед вьетнамскими католиками вопрос о национальной идентичности в условиях численного религиозного меньшинства.

Ключевые слова: *христианство, любовь к матери, вера, патриотизм, процедура беатификации*

Е. О. Старикова

Глава 14. **Особенности почитания предков и христианских святых среди вьетнамских католиков**

Глава посвящена особенностям почитания предков среди вьетнамских католиков, а также особенностям почитания святых вьетнамских мучеников, канонизированных в 1988 г. Иоанном Павлом II. Ритуалы, связанные с почитанием предков, долгое время были под запретом в Китае и других странах Азии, но в 1939 г. были разрешены декретом “Plane Compertum est”. В 1964 г. по запросу Конференции епископов Вьетнама почитание предков было разрешено вьетнамским католикам, а в 1974 г. Конференция епископов Вьетнама разработала подробные указания о том, какие практики допустимы для христиан, а какие запрещены. Почитание вьетнамских мучеников имеет черты традиционного культа предков, который включает не только почитание прямых родственников, но и поклонение национальным героям и духам.

Ключевые слова: *вьетнамские мученики, культ предков, христианство во Вьетнаме*

А. С. Зайков

Глава 15. **Протестантизм в условиях французского колониального режима во Вьетнаме**

Задачей данной главы является исследование начального периода протестантизма во Вьетнаме, особенностей его распространения в контексте французской колониальной политики, а также на фоне конкуренции с идеями, верованиями и религиями, представленными на территории Тонкина, Аннама и Кохинхины в колониальный период. Хронологические рамки — 1884–1945 гг. Нижняя граница определена подписанием в 1884 г. Договором о протекторате Тонкина и Аннама, официально положившим начало колониального режима на всей территории современного Вьетнама с почти одновременным появлением первых французских протестантов. Верхняя граница обусловлена окончанием Второй мировой войны, Августовской революцией 1945 г. и провозглашением Демократической Республики Вьетнам.

В главе затрагиваются следующие вопросы: специфика протестантизма и евангеликализма; контекст исторической эпохи; особенности появления протестантов и протестантизма во Вьетнаме; начало деятельности Христианского миссионерского альянса (ХМА) на территории Вьетнама; два пути распространения протестантизма во Вьетнаме — французский и американский; противники и сторонники протестантизма в 1920–1930-х годах; протестантизм во Вьетнаме в период Второй мировой войны.

Ключевые слова: *протестантизм, евангеликализм, колониализм, Втьетнам, Христианский миссионерский альянс (ХМА)*

Е. В. Гордиенко

Глава 16. **Первый православный приход во Вьетнаме: приход Казанской иконы Божьей Матери в русском микрорайоне г. Вунгтау**

Данная глава посвящена исследованию первого православного прихода глававо Вьетнаме, расположенного в городе Вунгтау. Он был зарегистрирован РПЦ в 2002 г. и существовал до 2018 г. без священника благодаря активности прихожан, которые вели службы самостоятельно — мирским (мирянским) чином. В статье описан сам приход, расположенный в русском микрорайоне российско-вьетнамского нефтегазового предприятия «Вьетсовпетро», а также его прихожане и верующие, не посещающие приход (все они являются сотрудниками компании, прибывшими во Вьетнам из различных регионов России). С прибытием священника в 2018 г. количество прихожан возросло, а также были зарегистрированы новые приходы, действующие в Ханое и Хошимине. В планах РПЦ — строительство православного храма в Вунгтау для окормления русских верующих, а также вьетнамцев (по примеру Таиланда и Филиппин). Но реализация этих планов сталкивается с сопротивлением властей и их контролем религиозной жизни во Вьетнаме.

Ключевые слова: *Вьетнам, Вунгтау, православие во Вьетнаме, мирской чин, мирянский чин, РПЦ в Юго-Восточной Азии, русская диаспора*

ABSTRACTS

NORTHEAST ASIA

A. V. Lomanov

Chapter 1. **The Sinification of Christianity in China from the 1920s to the Present**

In modern China, the slogan of the Sinification of religions is part of official policy. The authorities intend to actively direct the process of adaptation of religions to the life of a socialist society. In the first place are the tasks of reducing external influence on religious communities, stimulating independent searches by religious leaders for points of contact with the Chinese cultural tradition. The anti-Christian movement of 1922, which combined political and cultural criticism of Chinese Christians, prompted the churches to embark on the path of "Sinification" ("indigenization"). The topic of adapting Christianity to the needs of the Chinese society and the Chinese cultural tradition is long-standing and significant. The main difficulty remains the same: the church lacks the human and intellectual resources to tackle this large-scale task. Within the framework of the Sinification of religions, the conformity of liturgical practices and doctrines to Chinese culture becomes an important condition for the presence of a religious organization in the public and political life of China. The main unresolved task remains the problem of cultural rapprochement.

Key words: *religion, Chinese culture, theology, politics, society, adaptation*

V. P. Mazurik

Chapter 2. **The Pedagogics of Archbishop Nicholas of Japan and S. A. Rachinsky, and the Age of Enlightment in Japan**

The most acute problem of the crisis of the world system of modern education is considered in the historical context of the Enlightenment in Europe and the East and in its relation to the spiritual culture of various communities. As an example of a successful pedagogical strategy, the experience of the Tokyo Theological Seminary of Archbishop Nicholas of Japan and the system of public education developed by his friend and fellow countryman, Sergei Alexandrovich Rachinsky, are cited. The conclusion is that under today's information revolution and tough international competition, not only military-technological, but as well cultural, only those countries will survive that will do their best to produce effective educational system, especially at its initial stage, when a child's personality is being formed.

Key words: *The Age of Enlightenment, education, pedagogy, cultural code, revolution, spiritual mission*

B. A. Malyshev

Chapter 3. **Christianity and Traditional Religions in Japan: From Confrontation to Dialogue**

The chapter is dedicated to the consideration of the main stages of history and the current state of interreligious dialogue between Christianity and the traditional religions of Japan — Buddhism and Shinto. Special attention in the study is paid to the problem of the Christian perception of the basic provisions of the teachings and worldview principles of traditional Japanese religions at the initial stage of the Christian missions and their subsequent rethinking in the process of more fundamental study and immersion in the Japanese spiritual and cultural environment. An important place in the study is given to the forms of modern dialogue between Japanese Christians and believers of Buddhism and Shinto, which develops in an atmosphere of mutual respect, cooperation and joint spiritual search. At the same time, each of the participants in the dialogue remains true to their own spiritual traditions and does not go beyond their own identity. In the process of centuries-old dialogue, Japanese Christians, Buddhists and Shinto representatives discovered many common values, which, despite the fact that they are based on differing theological and philosophical principles, already now serve as stable components of the country's spiritual culture.

Key words: *interreligious dialogue, Christianity, Buddhism, Shinto, spiritual culture*

SOUTH ASIA

A. V. Bochkovskaya

Chapter 4. **«The True Cure of Darkness, Is the Introduction of Light»: Debates on the Missionary Activities in India (Great Britain, 1793–1813)**

At the turn of the XIXth century a vast part of India was controlled by the British East India Company. With its initial focus on trade and profit-making, the Company had not aimed at missionary activities in South Asia, and the expediency of introducing Christianity in British India became a matter of most intensive discussion as late as in the 1790s. The conflict of proponents and opponents of natives' evangelization falls within the framework of confrontation of the Orientalists and the Utilitarians. The former understood that imposing an alien faith in India could result in a strongest counteraction of the locals, while the latter presumed that India's population was entirely "barbarous" and could find salvation in Christianity only.

By the end of the XVIIIth century the dramatic disagreement between Anglicanism and other Protestant branches was obvious in Great Britain. Besides, the opposition of the East India Company and the Crown increased, which resulted in transferring full control of the government of India, including the religious sphere, to the Crown in 1858. In 1793, the idea of authorizing missionary activities in India was not approved during the discussions in the British parliament, but after 20 years, a clause on establishing the Diocese of Calcutta as part of the Church of England was included in the renewed Charter of the East India Company. It actually sanctioned the work of Christian missions and further limited the Company's authority.

Key words*: India, Great Britain, East India Company, Christianity, missionary activities*

K. A. Demichev

Chapter 5. **Temptations of the "Lion's Seat": Behavioral Strategies of Christian Missionaries at the Sikh Court in the First Half of the XIXth Century**

The chapter focuses on the encounters of Christian missionaries with an alien culture: India's culture in general and Sikh royal culture in particular. Such encounters represented a serious allurement for the missionaries, and temptations that required both inner and outer reactions from their side. Countering the temptations needed adopting certain behavioral strategies, which were chosen by the missionaries in order to follow Christian principles and ideals, on the one hand, and not to insult Sikhs and their ruler, Ranjit Singh (1799–1839), on the other hand.

Key words: *missionaries, Christianity, Punjab, Sikh Empire, Ranjit Singh*

T. A. Dubyanskaya

Chapter 6. **Crime, Punishment and Salvation: On the Function of Christian Heroes in the 1920s Hindi Novel**

The chapter analyses two significant Hindi novels, showcasing Christian characters, namely: Premchand's *Raṅgbhūmi* (1925) and Jaishankar Prasad's *Kaṅkāl* (1929). There are some clear similarities in the treatment of Christian themes and characters, due to the significant influence of the teachings of Swami Vivekananda and M. K. Gandhi. The role of Christian characters in the plots, their statements, actions and the author's characterization leads to the conclusion that in both novels they played an important ideological role associated with the refutation of Christian postulates (primarily, the idea of original sin, atonement and absolution). It was important, in the decades before the independence, to emphasise, in the public sphere, the idea of personal karmic responsibility for human deeds. The image of Christ taking away people's sins was actively used by missionaries who sought to achieve mass conversions to Christianity. In this way Karmavad — the doctrine of karma — came to the forefront of ideological struggle as a traditional Indian yet progressive alternative to an alien ideology

Key words*: Hindi literature; Premchand; Jaishankar Prasad; Hindi novel; Indian literature in the 20th century; Mahatma Gandhi; Christianity in India*

K. D. Nikolskaia

Chapter 7. **The Royal Danish Mission in India: On the Conflict of Lutheran Missionaries and Johan Sigismund Hassius, Governor of Tranquebar**

The Danish East India Company was established in the early 17th century. The city of Tranquebar at the Coromandel Coast became a stronghold of the Danes in India. A century later, the first Lutheran missionaries also came there: the Royal Danish mission was established in Tranquebar, funded by King Frederick IV. It consisted mainly of Germans, graduates of the Halle University (Saxony). The missionaries preached among local population, studied the languages of the region, translated Christian literature and then published it in the printing house that they had built. They also taught neophytes from the local children. One of the first missionaries in Tranquebar was Pastor Bartholomäus Ziegenbalg who stayed in India from 1706 to 1719. Information

about Pastor's activities in the Royal Danish mission has been preserved in his letters and reports. Throughout the years of Ziegenbalg's life in Tranquebar, the work of the Danish Royal Mission was greatly complicated by the conflict with Johan Sigismund Hassius, the governor of the fortress. This chapter focuses on the history and causes of their conflict.

Key words: *India, Tranquebar, Ziegenbalg, Royal Danish Mission, Christianity, Governor Hassius*

SOUTHEAST ASIA

E. S. Kukushkina

Chapter 8. **Conflict Between Islam and Christianity as Viewed by Malay Poets, Prose-Writers and Cinematographers of Malaysia and Singapore in the 20th and 21st Centuries**

The discussion is devoted to the conflict around Natrah Ma'arof (Huberdina Maria Hertogh) that in December of 1950 transformed into religious and ethnic riots in Singapore. For decades, this episode has appeared as a part of national narrative built around the clash between Islam and Christianity. Islam has traditionally served as the main attribute of Malay identity. The loss of Natrah's lawsuit leading to her being sent to Holland and restored to Catholicism, as well as the uppression of Singapore rioting were a grievous blow to the Malay community. Products of arts and literature on this topic play a compensatory role, allowing Malays to view actions of Singapore Muslims in this tragic situation as almost exclusively positive, and to put up with a disappointment caused by the defeat of the riots. At different times, this aim was achieved with the use of varying strategies, from selective choice of facts to blaming mode and creation of alternative history. Besides, the affirmation of the supremacy of Islamic discourse in the approach towards Natrah's story inevitably leads to articulated or latent confrontation with Christianity.

Key words: *Natrah, Huberdina Maria Hertogh, religious conflict, Islam, Christianity, Malay literature, Malay cinematography, Malay popular culture*

O. V. Novakova

Chapter 9. **The First Christian Women in Vietnam and Their Role in Spreading the New Faith. XVII century**

The chapter examines an understudied but most important issue for understanding the history of Christianity: the role of women in the initial spreading of the new faith in Vietnam. In focus is a non-standard situation when the first noble ladies of the court adopted Christianity thus establishing good relations with European missionaries. The chapter also explores the role of the Lovers of the Cross Association and women's monastic orders in Vietnam.

Key words: *missionaries, ladies of the court, Christian communities, Vietnamese monastic orders*

V. A. Pogadayev.

Chapter 10. **Larantuka: The First Catholic State in Indonesia**

Larantuka was a kingdom in present-day Indonesian province of East Nusa Tenggara. It was one of the few, if not the only, indigenous Roman Catholic polities in the Nusantara. Acting as a tributary state of the Portuguese crown, the Raja of Larantuka controlled holdings on the islands of Flores, Solor, Adonara and Lembata. As a result of the Lisbon Treaty 1859, the territory came under the control of the Dutch East India Company, but retained autonomy until 1904. Despite losing its effective sovereignty after the annexation, the royal family continued to be nominally in power until the final abolition of monarchical structures by the Indonesian government in 1962.

Key words: *Larantuka, history of Indonesia, Catholicism in Nusantara, colonialism, Dutch-Portuguese rivalry in Indonesia*

M. Y. Ulyanov

Chapter 11. **Burden of Pioneers: Life and Work of Gottlob Brückner (1783–1857), First Translator of the *New Testament* into Javanese**

The chapter dwells on the biography of Gottlob Brückner (1783–1857), the first translator of the New Testament into Javanese. G. Brückner was a Baptist pastor who acquired missionary training in Germany, the Netherlands and England. He dedicated his whole life to pastoral care among the Javanese, and he considered it unthinkable to perform such task without using the Javanese language. G. Brückner was the first to study the language and apply it in his occupational activity. His capabilities were limited due to insufficient knowledge of the Javanese language, absence of any grammar books or dictionaries which could have helped him avoiding mistakes. Those grammar books and dictionaries were yet to be compiled, and G. Brückner, like many other missionaries who translated the Bible, tackled such problems.

Key words: *translations of the Holy Scripture, the Javanese language, Java studies, Bible Society, G. Brückner, I. Gericke*

I. A. Zaitsev

Chapter 12. **Bilingual Christian Epitaphs in the 18th-Century Burma : A Case Study**

This chapter deals with a special type of lapidary epigraphic sources — epitaphs or posthumous inscriptions carved on the surface of gravestones. On the example of the study of gravestone inscriptions of the second half of the 18th century left by Catholic Christians in Burma of the Konbaung era, the conclusion about the loyalty of the ruling elite of that time to the small Christian communities of Burma is traced. Notably, the elements of the decorative framing of the funerary stelas corresponded to the general features of Christian burials in the Old and New Worlds of the 18th century.

Key words**:** *epitaphs, Christianity, bilingual inscription, priest's mother, Pierre Millard*

O. V. Novakova

Chapter 13. **Vietnamese Moses, Brother Marcel Van. On the Issue of the National Identity of Catholics, XX century**

This chapter examines one of the least studied problems in the history of Catholicism and the Roman Catholic Vietnamese Church in the 20th century. The example of the life history of Marcel Van (1928–1959), Catholic by religion, allows tracing the events of the first half of the 20th century in Vietnam — the colonial period, the Japanese occupation of Indochina, the War of Resistance against France, and the 1954 Geneva Agreements on Indochina. A participant in all these complicated events, Catholic Marcel Van remains a deeply believing Christian, a patriot of his homeland, experiencing the twists and turns of its fate. But the tumultuous events in Vietnam in the first half of the XX century sharply raised before the Vietnamese Catholics the question of national identity in the context of a numerical religious minority.

Key words: *Christianity, love for mother, faith, patriotism, beatification procedure*

E. O. Starikova

Chapter 14. **Ancestor Worship and Christian Saints Veneration among the Vietnamese Catholics**

The chapter is devoted to the ancestor veneration among Vietnamese Catholics, and the veneration of the Vietnamese martyrs, canonized in 1988 by John Paul II. The cult of ancestors was banned for a long time in China and other Asian countries, but in 1939 it was allowed by the decree "Plane Compertum est". In 1964, by the request of the Vietnam Bishops' Conference, ancestor veneration was allowed for Vietnamese Catholics, and in 1974 the Vietnam Bishops' Conference developed detailed guidelines on what practices are permissible for Christians and which are prohibited. The veneration of Vietnamese martyrs has the features of the traditional ancestor cult, which includes not only the ancestor veneration, but also the worship of national heroes and spirits.

Key words*: Vietnamese martyrs, cult of ancestors, Christianity in Vietnam*

A. S. Zaikov

Chapter 15. **Protestantism in Vietnam under the French Colonial Regime**

The purpose of this essay is to clarify the first steps of Protestantism in Vietnam, the peculiarities of its spread in the context of French colonial policy, as well as against the background of competition with the ideas, beliefs and religions prevalent in the territory of Tonkin, Annam and Cochinchina during the colonial period. The chronological framework is 1884–1945. The early chronological limit was determined by the Treaty of the Protectorate of Tonkin and Annam signed in 1884, which officially laid the foundation for the colonial regime throughout the territory of modern Vietnam with the almost simultaneous appearance of the first French Protestants. The late chronological limit is explained by the end of World War II and the rise of the Viet Minh organization into the political arena, which also marked a fundamental change in the position of religions in Vietnam.

Key words: *protestantism, evangelicalism, colonialism, Vietnam, Christian missionary alliance (CMA)*

E. A. Gordienko

Chapter 16. **The First Orthodox Parish in Vietnam: The Our Lady of Kazan Parish in the Russian Quarter of Vung Tau City**

The chapter analyses the first Orthodox parish in Vietnam located in Vung Tau city. It was registered by the Russian Orthodox Church in 2002 and existed until 2018 without a priest, thanks to the activity of lay people who conducted brief services on their own (the Typika or Obednitsa service). The article describes the parish itself which is located in the Russian district of the Russian-Vietnamese oil and gas enterprise Vietsovpetro, as well as its parishioners, and believers who do not attend the parish (all of them are company employees who arrived in Vietnam from various regions of Russia). With the arrival of the priest in 2018, the number of parishioners increased, and new parishes were registered in Hanoi and Ho Chi Minh city. The Russian Orthodox Church plans to build a church in Vung Tau city to give guidance to the Russian believers, as well as the Vietnamese (following the example of Thailand and the Philippines). But the implementation of these plans is facing resistance from the Vietnamese authorities and their control of religious life in Vietnam.

Key words*: Vietnam, Vung Tau city, Orthodoxy in Vietnam, Typika, Obednitsa service, Russian Orthodox Church in Southeast Asia, Russian diaspora*

NOTES ON CONTRIBUTORS

Bochkovskaya A. V., PhD (History), Associate Professor, Department of the History of South Asia, Institute for Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University.

Demichev K. A., PhD (History), Associate Professor, Director of the Research Centre of the Nizhny Novgorod Institute of Management, Branch of RANEPA.

Dubyanskaya T. A., PhD (Philology), Invited Lecturer, Institute for Oriental and Classical Studies, Higher School of Economics.

Gordienko E. V. Postgraduate student in Center for the Study of Religion, Russian State University of the Humanities (Moscow, Russia).

Kukushkina E. S., Head of Department of Southeast Asia, Korea and Mongolia, Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University.

Lomanov A. V., Doctor of History, RAS Professor, Deputy Director for Scientific Work, Head of the Center for Asia-Pacific Studies, Primakov National Research Institute of World Economy and International Relations, Russian Academy of Sciences (IMEMO).

Malyshev B. A., historian-orientalist and religious scholar, Senior Lecturer at the Educational and Scientific Center of Religious Studies of the Russian State University for the Humanities, part-time lecturer of the Institute of St. Thomas in Moscow.

Mazurik V. P., Associate Professor at the Department of Japanese Philology, Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University.

Nikolskaia K. D., PhD (History), Associate Professor, Department of South Asian History, Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University.

Novakova O. V., PhD (History), Associate Professor, Department of History, Far East and South-East Asian States, Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University; Head of the Center for the Study of Contemporary Far East and Southeast Asia, Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University.

Pogadaev V. A., PhD (History), Associate Professor, Moscow State Institute (University) of International Relations**; Vice-President of the Nusantara Society, Lomonosov Moscow State University.**

Starikova E. O., Senior Lecturer, HSE University, Saint-Petersburg.

Ulyanov M. Y., Head of Department of Chinese Philology, Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University.

Zaikov A. S., PhD student, Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University.

Zaitsev I. A., PhD student, Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University.

Научное издание

Бочковская Анна Викторовна,
Гордиенко Елена Викторовна,
Демичев Кирилл Андреевич и др.

Христианство и традиционные ценности Южной и Восточной Азии: история и современность

Подписано в печать 08.12.2021
Формат 70x100/16. Усл. печ. л. 16.
Тираж 300 экз. Заказ №

Издательство «Ключ-С»
119180, Москва, ул. Большая Полянка, д. 7/10, стр. 3
Тел./факс: (495) 640-87-93
www.kluch-s.ru

Храмовый комплекс в честь явления Богоматери Лавангской (Лаванг, Центральный Вьетнам, провинция Куангчи). На заднем плане расположены позолоченные барельефы святых, над ними — изображение Иисуса Христа. На переднем плане — скульптура Богоматери, оплакивающей Христа. Фото Е. О. Стариковой

Мемориал, посвященный 117 мученикам, в монастыре Непорочного сердца Богоматери (Мика, провинция Кханьхоа). На территории монастыря создана Аллея мучеников, которая по форме напоминает карту Вьетнама. Статуи святых расположены с юга на север — в зависимости от места, где они приняли мученическую смерть. Фото Е. О. Стариковой

Современная церковь Лаванг. Построена на старой земле поклонения Лаванг (Центральный Вьетнам, провинция Куангчи)

Члены Рабочей группы Вьетнама и Святого Престола
с Папой Римским Франциском.
21 августа 2019 г. (Ватикан СМИ. 21.08.2019)

Встреча монсеньора Антуана Камиллери (папский легат)
и замминистра иностранных дел Вьетнама Буй Тхань Шона.
15 июня 2013 г.
[http://news.chinhphu.vn/Utilities/PrintView.aspx?ID=18114]

Мария-Тереза Нгуен Хоу Тхи Лан (1914–1964), позже ставшая императрицей Нам Фыонг, супругой последнего императора Вьетнама Бао Дая. (Souverains et Notabilites D'Indochine, HN,1943. P. 111)

Его высокопреосвященство кардинал Вьетнама Пьер Нгуен Ван Ньон. Род. 1 апреля 1938 г., Далат. Кардинал с 14 февраля 2015 г.

Католическая церковь, построенная на средства деда императрицы Нам Фыонг (Хюинь Си, г. Хошимин, квартал 1, 1902 г.). Посвящена Святому Апостолу Филиппу. Saigon's Favourite Churches — Huyện Sỹ Church — HISTORIC [http://www.historicvietnam.com]

26 католических епархий Вьетнама. Карта мемориала Лаванг

Приход Казанской иконы Божьей Матери в русском микрорайоне г. Вунгтау.
Вверху: Староста прихода И. М. Булкин.
Внизу: Входная дверь в приход. Тексты и ноты для чтецов.
Фото Е. В. Гордиенко, февраль 2016 г.

Вынос и погребение плащаницы. Служба в Страстную Пятницу в русском микрорайоне. Фото Е. В. Гордиенко, апрель 2017 г.

Священник, прибывший из Владивостокской епархии на Пасху, освящает пасхальную снедь в русском микрорайоне. Фото Е. В. Гордиенко, апрель 2017 г.

Отец Евгений (Цукало), прибывший из Москвы на праздник Троицы в Российском центре науки и культуры в г. Ханое (2017 г.)
Фото: РЦНК в г. Ханое

Издания на кхмерском языке (2020):
«Жития святых» и учительский текст «Дидахе».
Фото: Православная церковь в Камбодже