

270-летию МГУ посвящается



Lomonosov
Moscow State University
Institute of Asian and African Studies

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

Christianity
and Spiritual Culture
in South and East Asia:
History and Modernity

Христианство
и духовная культура
в Южной и Восточной Азии:
история и современность

Publisher «Kluch-S»
Moscow, 2025

Издательство «Ключ-С»
Москва, 2025

Авторы:

Е.А. Бакланова, А.В. Бочковская, К.А. Демичев, Д.В. Дубровская,
О.К. Календарь, Е.С. Кукушкина, К.А. Лесик, Ле Тхи Хонг Фыонг,
С.А. Нижников, К.Д. Никольская, И.В. Новакова, О.В. Новакова, В.А. Погадаев,
Г.В. Сучков, М.А. Сюннерберг, М.Ю. Ульянов, П.Ю. Цветов

Рецензенты:

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

Ответственный редактор О.В. Новакова

Редакционная коллегия:

А.В. Бочковская, Г.В. Сучков

На обложке собор Пресвятого Сердца. 1930, г. Нью-Дели

Фото А.В. Бочковской

Х93 **Христианство и духовная культура в Южной и Восточной Азии: история и современность** : [монография] / Е. А. Бакланова, А. В. Бочковская, 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, Г. В. Сучков. — Москва: Ключ-С, 2025. — 238 с.

ISBN 978-5-6052249-5-2. — doi: 10.56700/z8294-3208-5224-c

Предлагаемая читателю коллективная монография — четвертая в большом проекте «Христианство на Востоке», осуществляемом ИСАА МГУ. В 2016, 2019 и 2021 гг. вышли в свет первые три коллективные монографии — «Христианство в Южной и Восточной Азии: история и современность», «Христианство и общество в странах Азии: история и современность» и «Христианство и традиционные ценности Южной и Восточной Азии: история и современность». Проект реализуется историко-политологическим отделением ИСАА МГУ.

В книге рассматриваются малоизвестные аспекты взаимодействия христианства с культурно-духовными традициями ряда стран Большой Восточной и Южной Азии. Уникальность и научная новизна проекта обусловлены обращением к комплексному исследованию проблем истории христианства, а также новых тенденций во взаимоотношениях христианства с иными религиями и верованиями, в создании национальных церквей разных христианских деноминаций в Азии.

Монография предназначена для историков, филологов, философов, религиоведов, культурологов, социологов, политологов; она будет полезна студентам и аспирантам, обучающимся по направлению «Востоковедение» и «Зарубежное регионоведение», а также всем, кому интересен Восток.

Публикуемые материалы могут не отражать точку зрения редколлегии.

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

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение. *Бочковская А.В., Сучков Г.В.* О проекте «Христианство на Востоке»: итоги десятилетия.....7

ПАМЯТЬ

Глава 1. *Новакова И.В.* Оксана Владимировна Новакова (1939–2023): как формировался ученый.....10

Глава 2. *Сюннерберг М.А.* Слово об Учителе.....20

ЮЖНАЯ АЗИЯ

ИНДИЯ

Глава 3. *Никольская К.Д.* Иоганн Эрнст Грюндлер — миссионер и ученый.....24

Глава 4. *Демичев К.А.* Опыт неслышанных: круг общения и особенности социального взаимодействия христиан в Панджабе в первой половине XIX в.35

Глава 5. *Лесик К.А.* Христианство в современной поэзии хинди: основные тенденции и особенности художественного выражения49

ВОСТОЧНАЯ И ЮГО-ВОСТОЧНАЯ АЗИЯ

КИТАЙ

Глава 6. *Дубровская Д.В.* Иезуитский фигуризм XVII в. в поиске точек соприкосновения христианства, конфуцианства и даосизма.....63

ВЬЕТНАМ

Глава 7. *Новакова О.В.* Христианство и новый конфуцианский мир85

Глава 8. *Сюннерберг М.А.* Воин Христа из страны Дракона: превратности судьбы архиепископа Нго Динь Тхука (1897–1984)94

Глава 9. *Нижников С.А., Ле Тхи Хонг Фыонг.* «Социально вовлеченный буддизм» Тхить Няг Ханя и христианство.....114

Глава 10. *Цветов П.Ю.* Свобода вероисповедания христиан во Вьетнаме и её значение для американо-вьетнамских отношений125

Глава 11. <i>Бакланова Е.А.</i> Феномен Иглесии ни Кристо как религиозной организации Филиппин.....	133
Глава 12. <i>Календарь О.К.</i> Роль христианства в социальной трансформации коренных меньшинств Западной Малайзии.....	156
Глава 13. <i>Кукушкина Е.С.</i> Этнические малайцы-христиане: причины обращения и особенности религиозной жизни.....	167
Глава 14. <i>Погадаев В.А.</i> К вопросу об истории католической церкви в Восточном Тиморе.....	187
Глава 15. <i>Ульянов М.Ю.</i> Нидерландское библейское общество: возникновение и начало деятельности по переводу Священного Писания на языки народов Ост-Индии (1814–1826)	196
Сведения об авторах.....	218
Notes on Contributors.....	220
Аннотации	222
Abstracts	230

ВВЕДЕНИЕ

doi: 10.56700/u9784-2675-2095-i

Бочковская А.В., Сучков Г.В.

О ПРОЕКТЕ «ХРИСТИАНСТВО НА ВОСТОКЕ»: ИТОГИ ДЕСЯТИЛЕТИЯ

Предлагаемая читателю коллективная монография является частью масштабного проекта «Христианство на Востоке», осуществляемого историческим отделением Института стран Азии и Африки МГУ имени М.В. Ломоносова.

Первая подготовленная в рамках проекта книга — «Христианство в Южной и Восточной Азии: история и современность» — увидела свет в 2016 г. В ней комплексно рассматривались различные аспекты распространения христианства на большой территории, охватывающей и две самые многонаселенные страны мира (Индию и Китай). Особое внимание уделялось разнообразию социальных, политических и экономических инструментов, применявшихся западными миссионерами для внедрения христианских ценностей (зачастую в крайне неблагоприятной исторической обстановке). Важным компонентом коллективного исследования стали вопросы интеграции христианского меньшинства в некоторых странах Азии на современном этапе.

На страницах второй монографии («Христианство и общество в странах Азии: история и современность»), опубликованной в 2019 г., получили развитие некоторые обозначенные ранее идеи. На первый план членами авторского коллектива был вынесен широкий спектр вопросов, связанных с историей и трансформацией христианской культуры в различных районах Азии.

В третьей работе — «Христианство и традиционные ценности Южной и Восточной Азии: история и современность» (2021 г.) — акцент был сделан на характере взаимодействия христиан и представителей других религиозных общин в ряде государств Азии. Важное место в книге занимали вопросы формирования социального ландшафта региона под влиянием распространения христианских традиций, а также другие проблемы, в известной степени оказывающие влияние на общественно-политическую динамику в рассматриваемых странах.

В этом, четвертом, коллективном труде, публикуемом в рамках проекта, востоковеды — историки, литературоведы, лингвисты, политологи, философы — продолжают анализировать малоизвестные аспекты взаимодействия христианства с культурно-духовными традициями ряда стран Восточной, Юго-Восточной и Южной Азии.

Изданию каждой монографии предшествовали серьезная подготовка и проведение на базе ИСАА МГУ конференций с участием ведущих специалистов по проблемам восточных культур и религий, представлявших Институт стран Азии и Африки МГУ и другие ведущие вузы и исследовательские центры Российской Федерации. Неизменным вдохновителем и организатором всех конференций и ответственным редактором коллективных монографий была Оксана Владимировна Новакова — кандидат исторических наук, доцент кафедры истории стран Дальнего Востока и Юго-Восточной Азии ИСАА МГУ.

Тонкий знаток прошлого и настоящего Юго-Восточной Азии, Оксана Владимировна всегда отличалась широтой научных интересов, простиравшихся от различных аспектов колониальной истории и культуры до страниц современного развития региона (в фокусе внимания, как правило, находился Вьетнам). Особое место в ее творчестве занимало христианство, что во многом было отражением внутреннего мира и духовного самоощущения. Именно анализ хитросплетений долгого и местами непростого процесса утверждения христианской веры в ряде районов Азии превратился в лейтмотив ее профессиональной деятельности.

Первые работы, связанные с религиозными вопросами, были опубликованы еще на заре творческого пути Оксаны Владимировны. В известной степени венцом многолетних изысканий стал изданный в 2012 г. труд, подробно и многопланово рассказывающий об истории католичества во Вьетнаме: «Крест и Дракон: у истоков вьетнамской католической церкви (XVI–XVII века)». Однако Оксана Владимировна, что было вполне в ее характере, на достигнутом не остановилась и с неиссякаемым упорством продолжила изучение полюбоившихся ей тем. В дальнейшем это вылилось в идею организации специального форума, который должен был объединить востоковедов, заинтересованных в изучении христианства.

В 2015 г. Оксана Владимировна приступила к подготовке такого мероприятия. Любопытно, что эта деятельность, ставшая в последние годы жизни одним из профессиональных приоритетов Оксаны Владимировны, начиналась с весьма скромных задумок: на первых порах планировалось придать начинанию форму круглого стола с опорой исключительно на сотрудников ИСАА МГУ. Однако довольно быстро стало ясно, что живой интерес со стороны коллег предполагал создание более широкой платформы. После некоторых прений было решено провести конференцию с привлечением исследователей из различных научных заведений. Мероприятие успешно прошло в марте 2016 г. и привело к публикации книги, на страницах которой отразились важнейшие идеи докладчиков. Удачный опыт вдохновил организаторов: двумя и четырьмя годами позже ИСАА МГУ вновь становился площадкой для обсуждения различных вопросов, связанных с христианством.

В ноябре 2022 г. состоялась еще одна конференция, к организации которой Оксана Владимировна подошла с присущим ей энтузиазмом. Не исчез он и на новом этапе, когда пришло время сбора и первичного редактирования работ участников мероприятия. Увы, завершить задуманное Оксана Владимировна,

до последнего дня остававшаяся верной себе и работавшая не покладая рук, не успела.

Эта коллективная монография посвящается памяти видного востоковеда Оксаны Владимировны Новаковой (1939–2023).

Как и в трех первых научных трудах, авторы представленного в этой книге южноазиатского блока обращаются прежде всего к истории появления и распространения христианства в разных регионах — на северо-западе (в Панджабе) и на юге (в части Коромандельского побережья) Индостана. На уникальных архивных материалах начала XVII в. рассматриваются ранее неизвестные страницы деятельности первых лютеранских миссионеров в Индии, работавших в Датской королевской миссии в южноиндийском Транкебаре. Анализ относящихся к Панджабу британских ресурсов, датируемых первой половиной XIX в., ориентирован на исследование системы социального взаимодействия различных групп христиан, по тем или иным причинам оказавшихся в сикхском государстве махараджи Ранджита Сингха (правил в 1799–1839 гг.). XX–XXI вв. представлены литературоведческим анализом современной христианской поэзии на языке хинди и ее взаимосвязи с традиционной индийской литературой.

Второй блок включает главы по Китаю и Юго-Восточной Азии, охватывая четыре с лишним столетия. Философско-богословские искания ордена иезуитов в Китае XVII в. рассматриваются через их попытки найти точки соприкосновения между библейской историей и древней историей Китая, отраженной в конфуцианских и даосских канонах. В главах, посвященных Вьетнаму, авторы обращаются к проблемам современного диалога между христианством и конфуцианством (наиболее значимого для тех стран, которые долгое время находились в зоне влияния китайской культуры), анализируют современные интерпретации буддизма и возможные сферы их пересечения с христианской проблематикой, а также исследуют актуальные вопросы свободы вероисповедания в Социалистической Республике Вьетнам. Большое внимание уделяется нюансам, раскрывающим особенности религиозной динамики в Индонезии, Малайзии, Восточном Тиморе и на Филиппинах.

Участники проекта, значимость которого обусловлена обращением к разностороннему изучению христианства в Азии, нацелены на продолжение изучения христианства на Востоке, в том числе и в новых форматах. Планируется проведение совместных конференций и семинаров как в ИСАА МГУ, так и на других площадках, в частности в сотрудничестве с Институтом востоковедения РАН. Есть предварительная договоренность с рядом вузов Республики Индии о совместном исследовании христианской составляющей в социокультурных и религиозных традициях южноазиатского субконтинента. Готовятся к изданию подготовленные сотрудниками ИСАА МГУ индивидуальные монографии по разным аспектам христианской проблематики в странах Азии. С такими планами мы вступаем в новое десятилетие проекта.

Новакова И.В.

Глава 1

**ОКСАНА ВЛАДИМИРОВНА НОВАКОВА (1939–2023):
КАК ФОРМИРОВАЛСЯ УЧЕНЫЙ**

Оксана Владимировна, моя мама, родилась в семье Владимира Самойловича и Гали Александровны Новиковых.

Владимир Самойлович (21.06.1891 – 17.06.1965), экономист по образованию, стоял у истоков формирования отечественной статистической науки и практики. В 1927–1932 гг. работал в Госплане СССР, где занимался вопросами планирования местного хозяйства, вопросами социального среза финансового плана в первой пятилетке. По этим темам он опубликовал ряд работ. В 1932 г. был создан Московский экономико-статистический институт; там Владимир Самойлович работал до 1965 г. В июне 1941 г. он защитил докторскую диссертацию на тему «Ряды динамики в народнохозяйственном планировании», а в сентябре 1942 г. был утвержден ВАК в звании профессора. В годы войны МЭСИ продолжал работу в условиях эвакуации в г. Энгельсе Саратовской области. В 1942 г. Владимир Самойлович был назначен заведующим кафедрой экономической статистики.

Обладая широким научным кругозором, Владимир Самойлович читал лекции по высшей математике, планированию, общей теории статистики и экономической статистике. Также он читал курс «История экономических учений», представлявший критическое исследование формирования экономических взглядов XVIII–XIX вв. с разбором содержания работ известных экономистов (Адама Смита, Кетле, Рикардо и др.).

Преподаватели и аспиранты кафедры с интересом слушали его лекции, а затем на заседаниях кафедры шло оживленное обсуждение. Это было научной школой. Обсуждались различные вопросы: как совершенствовать лекционный курс, как заинтересовать студента и как кратко в первых лекциях сказать о том, что будет изучать студент в данном курсе. Владимир Самойлович ввел правило начинать дискуссию, предоставляя сначала слово самым молодым — аспирантам, а затем более опытным преподавателям. Такая традиция помогала приобретать навыки научного мышления, формировать свое мнение, не прячась за авторитетное мнение старших. Владимир Самойлович создал одну из ведущих кафедр института. На кафедре царила удивительная атмосфера дружбы и слаженности активного творческого труда. Наряду с заведованием кафедрой в течение девятнадцати лет (1942–1961) профессор В.С. Новиков исполнял обязанности заместителя директора МЭСИ по научной работе.

Владимир Самойлович активно руководил работой аспирантов. Под его руководством написали и защитили кандидатские диссертации десятки отечественных и зарубежных — из Венгрии, Румынии, Вьетнама и Китая — соискателей. У них сложились дружеские, неформальные отношения со всеми членами семьи Владимира Самойловича.

Владимир Самойлович также был соавтором ряда учебников по экономической статистике.

Женой Владимира Самойловича стала Гали Александровна Новикова (урожденная Воронец, 29.01.1899 – 23.01.1963). Гали Александровна родилась в Москве в дворянской семье. В 1915 г. она окончила общегимназический курс Московской частной женской гимназии Винклер. Затем поступила в дополнительный восьмой класс и за тот же год прошла курс обучения латинского языка в полном объеме курса мужских гимназий. После этого она училась в МГУ на факультете общественных наук и на Высших женских курсах историко-филологического факультета. Полученное ею образование было лучшим из того, что было доступно для лиц женского пола в России в начале XX в.

Гали Александровна была тонкой и поэтической натурой, увлекалась танцем, очень любила и чувствовала природу, которой восхищалась в своих стихах. Она их писала с двенадцати лет на русском и французском языках, посвящала стихи родным и друзьям. Увлечение балетом было у Гали Александровны серьезным, она выбрала для занятий студию классической гимнастики Алисы Коонен. В 1920-е годы эта студия была одной из ведущих в сфере танцевального искусства в Москве. Гали Александровна отдавала все физические силы и весь душевный порыв своему увлечению. Танец помогал ей раскрыть творческий потенциал, выразить душевные искания.

В 1937 г. она окончила курсы балльных танцев, давшие официальное разрешение работать преподавателем танцев. После возвращения в Москву из эвакуации в 1943 г. прошла курсы повышения квалификации в области хореографии, а после войны несколько лет работала преподавателем балльных танцев для взрослых.

В доме всегда был рояль. Гали Александровна с детства была обучена игре на фортепиано, и она часто играла в четыре руки со своей матерью Любовью Дмитриевной Духовской (урожденная Воейкова, 12.04.1871 – 01.08.1947).

Гали Александровна прекрасно знала классическое оперное и балетное искусство. Ее родители с гимназических лет водили ее на оперные и балетные постановки в Большой театр. Она знала много арий из опер и часто их напевала.

Рождение дочери Оксаны 20 января 1939 г. стало радостным событием для всей семьи. Особенно знаменательным было то, что день рождения мамы пришелся на день девяностолетия ее прабабушки Александры Алексеевны Воейковой (урожденной Страховой, 20.01.1849 – 22.06.1941), которая проживала вместе с семьей Гали Александровны, своей внучки.

Но скоро началась война. Семья уехала в эвакуацию в город Энгельс Саратовской области, куда был переведен МЭСИ. Жизнь была трудной, не

хватало продуктов, одежды. «Оксана сидит дома, гулять не в чем, а купить детские валенки невозможно, они стоят тысячу рублей», — писала Гали Александровна в письмах родным. В 1943 г. снабжение продуктами стало лучше: «Питаемся сейчас хорошо, много едим сметаны, стали оставлять недоеденный хлеб — первый признак того, что отъелись...» (из письма Гали Александровны).

Но родители мамы старались не падать духом и по мере сил помогать другим. Гали Александровна организовала силами детей из эвакуированных семей концерт в госпитале для раненых. Мама тоже выступала: ее поставили на табуретку, и она читала стихотворение. Забинтованные раненые лежали и слушали. Как рассказывала позже Гали Александровна, многие из них плакали, глядя на детей. В благодарность раненые солдаты дарили детям тушенку и шоколад. Мама получила большой кусок колбасы.

В сентябре 1943 г. семья вернулась в Москву, где состоялась радостная встреча с оставшимися в живых родственниками. Центральное отопление в домах тогда еще не проводили. Топили печи и буржуйки. Обязанностью мамы стало помогать своей маме носить дрова из подвала дома. Дрова были замерзшие и скользкие, их было трудно удерживать в руках.

Но несмотря на все сложности военного времени, Владимир Самойлович и Гали Александровна умели радоваться жизни и пытались сохранить семейные традиции. Новый 1944 год встречали в Москве с елкой, которую очень трудно было достать. Игрушки для елки Гали Александровна делала сама.

Посещение театра и домашние спектакли также были поддержанием семейных традиций и системой воспитания. Когда маме исполнилось пять лет, ее повели в МХАТ на известный детский спектакль К.С. Станиславского по пьесе Мориса Метерлинка «Синяя птица». Спектакль произвел на маму неизгладимое впечатление, и она запомнила его на всю жизнь.

Ежегодные домашние рождественские елки тоже были семейной традицией. Гали Александровна каждый год ставила с детьми спектакли, придумывала шарады, дети разыгрывали каждый слог как маленькое представление, а взрослые их отгадывали.

Всю подготовительную работу Гали Александровна проводила сама: писала сценарий, ставила балетные номера, подбирала шарады, репетировала с детьми, мастерил декорации, придумывала и рисовала афиши, шила костюмы и, конечно, готовила праздничный ужин. В постановках принимали участие дети родственников, соседей, знакомых. Во время спектаклей звучала живая музыка: Гали Александровна аккомпанировала на рояле. В семейных альбомах сохранились фотографии и афиши этих праздников.

Традицию семейных праздников Гали Александровна продолжила за своей матерью, Любовью Дмитриевной Духовской, которая каждый год устраивала рождественские елки для детей. Бабушка моей мамы, Любовь Дмитриевна, была глубоко верующим человеком, очень добрым и всю жизнь помогала тем, кто нуждался в помощи. Во время Первой мировой войны она окончила курсы сестер милосердия и работала в госпитале на безвозмездной основе. На фо-

тографии в форме сестры милосердия она написала девиз своей жизни: *Faire bien et laisser dire* («Творить добро и позволить говорить»). Любовь Дмитриевна много времени проводила со своей внучкой Оксаной, играла с ней. Они рассматривали иллюстрации к Библии, бабушка рассказывала внучке о Боге, о рае. Любовь Дмитриевна учила основам православия, пониманию, что такое религия. Они вместе посещали храм Воскресения Словущего на Успенском Вражке в Брюсовом переулке, тогда улица Неждановой. Это было первое знакомство моей мамы с храмом, православием. В этом же храме провели отпевание мамы в 2023 г.

В доме царила атмосфера любви, творчества, заботы друг о друге. Владимир Самойлович и Гали Александровна были очень доброжелательными и гостеприимными людьми. Люди тянулись к ним, получали любовь, внимание и, когда нужно, практический совет. Дом находился в центре Москвы, знакомые и родственники заходили «на огонек», и им всегда были рады. Мама с детства впитала эту атмосферу и образ жизни.

Пришло время подготовки к школе. Владимир Самойлович каждый день давал дочке задания по русскому языку и математике на день, а вечером после работы проверял и ставил оценки. Мама успешно справлялась со всеми заданиями и стабильно получала «пятерки».

Мама пошла в школу в 1946 г. Она училась в школе № 131 с французским языком. До 1917 г. это было училище для мальчиков из бедных семей, построенное купцами Капцовыми в Леонтьевском переулке (в советские годы — улица Станиславского). Во время учебы мамы Гали Александровна ставила танцы на всех праздниках, проводимых в школе. Обучение тогда было отдельным, но когда мама училась в старших классах, произошло объединение, и в классы поступили учиться мальчики из соседней школы.

В школе был сильный педагогический состав. Многие учителя имели гимназическую выучку. Математику вел тогда молодой учитель Леонид Исидорович Мильграм, окончивший ту же школу в 1939 г. Впоследствии он стал почетным гражданином города Москвы, народным учителем СССР. Он воевал во время Великой Отечественной Войны.

Мама училась в школе на отлично. У нее были способности к гуманитарным предметам, хорошая память и интерес к учебе. Когда мама была во втором классе, школьный совет учителей выбрал ее для фотографии на плакат «Учись отлично». В школу приходил фотограф и сделал снимок. Один экземпляр этого плаката хранится в домашнем архиве. Школу мама окончила с медалью.

Французский язык занимал особое место в семье. Гали Александровна учила французский язык в гимназии, а затем в Доме Ученых на улице Пречистенка. Читала французские романы в подлиннике и писала стихи на французском языке. Поэтому еще до школы маму отдали в детскую группу, где игры и общение детей с воспитателями были исключительно на французском языке. В послевоенной Москве была такая форма домашних детских садов: образованные дамы из бывшего высшего сословия, свободно владевшие иностранными языками, организовывали у себя дома детские сады с небольшим количеством

детей с целью обучения языку. Домой также приходила учительница французского языка, которая занималась с мамой.

В школьные годы мама много читала художественную литературу на французском языке. Знание языка было совершенным. В дальнейшем это сыграло определяющую роль в выборе профессии, а также помогло раздвинуть рамки научных исследований и широко использовать научную литературу французских ученых во время учебы в университете и в научной работе.

Гали Александровна хорошо знала русскую литературу, цитировала наизусть много стихов Пушкина и своего любимого поэта Лермонтова. Это увлечение передалось и дочери. Мама много читала художественную литературу, как русскую, так и зарубежную. В доме была обширная библиотека, русская классическая литература была в основном дореволюционных изданий. Мама со своей мамой часто обсуждали прочитанное, дискутировали. Чтение оставалось маминой страстью всю жизнь, всегда у нее на журнальном столике лежала читаемая книга. Мама выписывала журналы «Новый мир» и «Иностранная литература», читала их «от корки до корки» и с нетерпением ждала следующий выпуск.

После окончания школы в 1956 г. мама решила поступить на филологический факультет МГУ. Этому способствовало и то, что Гали Александровна в свое время окончила Высшие женские курсы историко-филологического факультета. Когда мама пришла в приемную комиссию, то, помимо табличек с названиями известных ей факультетов, мама увидела табличку с надписью «Институт восточных языков». Заинтересовавшись этим новым факультетом МГУ, мама подала туда документы. В один момент все планы на будущую жизнь изменились. Мама никогда об этом не жалела и была полностью погружена в свою профессию. Она хотела изучать историю Индии, древнюю загадочную цивилизацию, но так как в школьном аттестате был указан французский язык, то маму определили на изучение Вьетнама.

Медалисты поступали с преимуществами, и маме надо было только пройти собеседование и сдать письменный французский. Собеседование принимал Игорь Михайлович Сырицин, специалист по истории Японии. По французскому языку мама получила пять.

В 1956 г. набор был на шесть направлений: Индия, Китай, Япония, арабские страны, Вьетнам и Индонезия. Вьетнамский язык на первом курсе вела Антонина Николаевна Барина (Ситникова), автор первого учебника по вьетнамскому языку. Затем язык вел Марианн Николаевич Ткачев — блестящий знаток вьетнамского языка и литературы, известный переводчик. После окончания исторического факультета МГУ он работал в интернате для детей-сирот военных вьетнамцев, погибших на войне против Франции. Марианн Николаевич преподавал в интернате русский язык и учил вьетнамский язык. В последующие годы в журнале «Иностранная литература» издавалось много произведений вьетнамских писателей и поэтов в его переводе.

Самое сильное впечатление на маму произвел преподаватель истории Вьетнама Дега Витальевич Деопик. Курс истории Вьетнама начался на вто-

ром курсе. Дега Витальевич развивал у студентов профессиональный интерес к востоковедению, ответственное отношение к преподаванию, учил все время находиться в научном поиске. Дега Витальевич предлагал студентам нестандартно подходить к исследованию вопросов истории. Одной из интересовавших его тем были количественные методы в истории. Когда мама была на третьем и четвертом курсах, она писала курсовые работы по искусству Камбоджи, исследовала искусство храмовых комплексов Ангкор-Вата. В Исторической библиотеке Москвы имеются книги французских ученых по этой теме — фундаментальные труды, описывающие памятники и дающие анализ изображенных фигур и символов. Благодаря знанию французского языка мама могла читать нужную научную литературу. В курсовых работах ей надо было применить количественные методы, то есть изображенную одежду следовало разделить на составляющие части и посчитать, какие элементы сколько раз повторяются, где находятся. Мама чертила таблицу, вносила данные и на их основе делала вывод, какие элементы являются главными, какие — второстепенными. В дальнейшем, уже работая преподавателем, мама самостоятельно применяла количественные методы при изучении истории Вьетнама, пытаясь определить цикличность тех или иных событий в истории.

Группа студентов-вьетнамистов первого набора ИВЯ была яркой. Все оказались очень целеустремленными, впоследствии стали специалистами высокого уровня. Евгений Васильевич Кобелев прекрасно владеет вьетнамским языком, работал синхронным переводчиком, пишет стихи на вьетнамском языке. Работал корреспондентом ТАСС и в ЦК КПСС. Сергей Афонин также работал в ЦК КПСС, а затем корреспондентом ТАСС. Анатолий Зайцев был сотрудником МИД. Марина Глазова после окончания института стала преподавателем вьетнамского языка в ИВЯ. Мама преподавала новейшую историю Вьетнама на кафедре истории стран ДВ и ЮВА.

Кроме интенсивной учебы студентам предлагалось множество различных секций и кружков по интересам. На факультете журналистики, в помещении закрытого храма Святой Татианы, располагался Студенческий клуб МГУ. Мама занималась в фотокружке и танцевальном. Там и познакомились мои родители. Папа — Владимир Дмитриевич Новаков (04.09.1933 – 19.08.1981) был студентом экономического факультета. Папа закончил школу с медалью и с преимуществами поступил в МГУ. Он был очень увлечен учебой на факультете, особенно изучением самого предмета экономики и английским языком. Активно занимался спортом — гимнастикой и боксом. Папа был гибким и выносливым, поэтому с легкостью присоединился к домашним занятиям бальными танцами, которые Гали Александровна продолжала вести с мамой и ее подругами, правда, уже не так интенсивно, как в школьные годы. У мамы появился партнер, и они с папой выполняли поддержки. Летом, отдыхая на Рижском взморье, родители выполняли балетные упражнения и тренировали сложные элементы. Сохранились фотографии, на которых родители застыли в эффектных балетных позах на пляже.

Родители поженились 9 мая 1958 г. Тогда этот день еще не был официальным праздничным днем. Мама поменяла фамилию с Новиковой на Новакову,

то есть изменилась только одна буква в фамилии. Этот факт долго оставался забавной семейной историей.

Во время учебы студенты ездили на стажировку в страну изучаемого языка на один год. На маму эта поездка в 1961 г. произвела сильное впечатление. Путешествие начиналось на вокзале в Москве, ехать надо было на поезде две недели. Сначала через всю нашу страну, затем через Китай и через Вьетнам в Ханой. В Пекине была трехдневная остановка. Студентов поселили в квартиры в посольстве СССР. В Пекине студенты осмотрели весь город. Затем путешествие продолжилось. На китайско-вьетнамской границе была пересадка на поезд, служивший с колониального периода: железнодорожная колея во Вьетнаме оказалась уже, чем в Китае.

Во Вьетнаме маму поражало все: и пальмы, и хаотичное движение на улицах, носильщики товаров с коромыслами, национальные вьетнамские шляпы «ном». Это была встреча с другой цивилизацией. К жаркому и влажному климату трудно было привыкнуть, но и интересная и насыщенная студенческая жизнь отодвигала на второй план все трудности. На стажировку приезжали студенты из других социалистических стран: Болгарии, Польши. У студентов сформировалась интернациональная дружная компания. С некоторыми из них у мамы сохранились дружеские отношения на долгие годы.

Цель стажировки — совершенствовать знание языка и провести знакомство со страной — мамой была достигнута. Уровень знания языка сильно повысился. Общаясь с вьетнамцами, мама узнала, как отмечают национальные праздники в семье, какие блюда и из чего готовят, что такое театр кукол на воде и какие бывают национальные ремесла. Все эти знания пригодились в дальнейшей преподавательской деятельности.

По возвращении в Москву на последнем курсе надо было писать диплом. Научным руководителем был Александр Андреевич Губер — основатель кафедры истории стран Дальнего Востока и Юго-Восточной Азии, созданной в 1956 г. Он был инициатором создания журнала «Вестник. Серия 13. Востоковедение и африканистика», организатором общества «Нусантара». Александр Андреевич стал для мамы Учителем, примером ученого, отдавшего все силы и способности востоковедению. Он поражал широким кругозором и способностью быстро принимать верные решения. Мамина дипломная работа была на тему «Внешняя политика ДРВ». Отечественная вьетнамистика тогда еще только складывалась как наука, и было мало документов и соответствующей литературы по данной теме. Александр Андреевич много ездил на конференции и симпозиумы за рубеж, откуда привозил книги по востоковедению иностранных авторов. Он давал маме работы французских ученых по политической истории Вьетнама 1920-х годов. И снова знание французского языка помогло и стало определяющим при выборе темы исследования. Мама успешно защитила диплом. В институте она, как и в школе, была отличницей и получила красный диплом.

По окончании института мама поступила в аспирантуру ИВЯ. Институту требовались специалисты по истории Вьетнама, и маме предложили остаться

на кафедре. Научным руководителем диссертации также был Александр Андреевич Губер. Тема диссертации — «Колониальная политика и политические партии Вьетнама 1920-х годов». Скоропостижная кончина А.А. Губера была сильным ударом для кафедры и мамы. Она всю жизнь помнила те принципы научной работы, которые он ей передал, чтит его память. А.А. Губер вместе с супругой захоронены на новой территории Новодевичьего кладбища. Каждый раз после посещения могилы маминых родителей и бабушки с дедушкой на Новодевичьем кладбище мы шли с мамой на могилу А.А. Губера поклониться ему. Мама вспоминала эпизоды из заседаний кафедры, когда Александр Андреевич проявлял талант руководителя или, наоборот, моменты, когда шутил, и на кафедре царила атмосфера непринужденного творческого общения.

Учась в аспирантуре, мама читала спецкурс по теме диссертации. Основная литература по истории политических партий Вьетнама была на французском языке. Тема была маме очень интересна. Закончив аспирантуру в 1965 г., она стала преподавать — сначала новейшую историю Вьетнама. По мере приобретения опыта и знаний мама стала читать историю колониального периода, а затем и всего XIX века. Помимо основных курсов по истории были еще и спецкурсы: истории общественной мысли, историография, социальная структура Вьетнама.

Педагогическая нагрузка была очень высокой — 22 часа в неделю. Но мама с увлечением работала и всегда с удовольствием шла на работу. Особый интерес у нее вызывало обсуждение курсовых и дипломных работ со студентами. Мама старалась подобрать актуальные темы, затрагивавшие острые вопросы истории или современности. Живая дискуссия, открытый диалог со студентами были основными методами работы, которые мама применяла. И, конечно, требовательность к качеству работы студента. Многие студенты стали в дальнейшем видными учеными, преподавателями, журналистами. Профессия давала возможность сотрудничать со специалистами высокого уровня с неординарным мышлением и новаторскими идеями.

Активную работу в университете мама гармонично сочетала с семейной жизнью. После окончания университета папа учился в аспирантуре, защитил кандидатскую диссертацию. Темой его исследования была пищевая промышленность США. Благодаря отличному знанию английского языка папа много читал профессиональной литературы по теме своей работы. Дома всегда были американские научные журналы по экономике США. Помимо научной литературы на английском папа часто читал художественную литературу в оригинале. В домашней библиотеке была широко представлена литература на английском языке.

Папа был открыт новым интеллектуальным и иным занятиям. Уже во взрослом возрасте он самостоятельно научился играть в большой теннис. С весны по осень папа ездил на Воробьевы горы (тогда — Ленинские горы) на открытые корты на территории студенческого городка МГУ. Вход был свободным, и там собирались теннисисты-любители и проводили турниры. Иногда папа брал меня с собой, и я «стучала» у стенки. Еще папа сам освоил игру на

виолончели. Папе очень нравился этот инструмент — как он звучит. По вечерам, после работы, и в выходные он музицировал. Папе эти занятия давались легко, скорее это было формой отдыха. При том, что папа сам освоил оба занятия, он достиг довольно высокого уровня мастерства. На теннисных кортах папа часто выигрывал, а на виолончели играл сложные произведения.

Папа также хорошо водил машину, и благодаря этому мы всей семьей совершили несколько автопутешествий. Была интересная поездка в Пушгоры. Там мы провели три дня. Ездили по всей округе, посмотрели все музеи, любовались красивыми парками и аллеей Керн. Потом мы поехали в Новгород и Псков. А затем — в Петербург. На машине мы объездили дворцовые комплексы под Петербургом, побывали на Финском заливе. Путешествие на более дальнее расстояние мы совершили в Крым. По дороге мы проехали и посмотрели разные города: Тулу, Белгород, Харьков, Джанкой, Симферополь. За время летнего отдыха мы много ездили по территории Крыма, посещали города и любовались горными массивами.

Мама написала много научных статей, выступала на конференциях, проводимых в Москве, Санкт-Петербурге и за рубежом. Более шестидесяти лет мама посвятила востоковедению, прежде всего вьетнамистике. И все эти годы интерес к профессии только возрастал, круг научных интересов расширялся, энтузиазм увеличивался. Новой темой, которую мама начала исследовать первой среди российских ученых, стало изучение истории христианства во Вьетнаме. По этому вопросу имеются документы и научная литература французских католических священников и ученых-историков. Мама много работала в архивах библиотек города Хошимина. Ознакомившись с документами и научной литературой на вьетнамском и французском языках, мама подняла целый пласт вопросов и проблем, не исследованных ранее отечественной наукой. Документальные материалы раскрыли массу неизвестных фактов о миссионерской деятельности католических священников и о страшных страданиях вьетнамских католиков.

Тема распространения христианства во Вьетнаме интересовала маму как христианку. Долг каждого христианина — нести слово Божие. Мама написала книгу «Крест и Дракон», в которой подробно изложила историю утверждения католичества во Вьетнаме и попыталась ответить на вопрос, что заставляло вьетнамцев-буддистов отказываться от традиционных верований, принимать учение Христа и идти за это на смерть. В написании такой книги заключается ее христианский долг. Мама не побоялась взяться за совершенно новую тему в отечественной вьетнамистике. Во-первых, было не известно, как встретит научное сообщество столь необычную тему. Во-вторых, раскрывая новый, никем ранее не исследованный научный материал, надо суметь его преподнести и заинтересовать потенциальных исследователей и читателей. Научная смелость была свойственна маме, интерес и любопытство отвергали все сомнения и нерешительность. Написав книгу «Крест и дракон», мама также выполнила свой долг как ученого, открыв новую тему и сделав небольшое научное открытие.

Не раз мама повторяла, что ее профессиональное кредо — порядочность, энтузиазм, стремление к научным исследованиям. Всей своей профессиональной деятельностью она подтверждала свои слова.

За годы работы в Московском государственном университете маме четыре раза была объявлена благодарность (дважды в 1986, в 1999 и 2019 гг.). Мама была награждена медалью «В память 850-летия Москвы» в 1997 г. и юбилейным нагрудным знаком «250 лет МГУ имени М. В. Ломоносова» в 2004 г. В 2019 г. ей была вручена почетная грамота директора Института стран Азии и Африки МГУ. 27 декабря 2023 г. Президент СРВ Во Ван Тхыонг подписал указ о награждении мамы медалью ордена Дружбы — за выдающийся вклад в укрепление единства, дружбы и сотрудничества между Вьетнамом и Россией.

М.А. Сюннерберг

Глава 2
СЛОВО ОБ УЧИТЕЛЕ*Một chữ cũng là thầy, nửa chữ cũng là thầy
Одно слово — учитель; половина слова —
тоже учитель.*

(вьетнамская поговорка)

Рассказы о лично знакомом тебе человеке, как правило, начинаются с момента самого знакомства: с первых впечатлений от общения, внешности и прочего. Наверное, я поступлю так же... с той лишь оговоркой, что знакомство моей группы с Оксаной Владимировной было заочным. И состоялось оно значительно раньше, чем должно было случиться, если следовать тогдашней (вторая половина 1990-х годов) программе обучения студентов-вьетнамистов ИСАА МГУ. Вместо третьего года обучения мы познакомились с Оксаной Владимировной уже на третьем... занятии. Причем по экономике Вьетнама. Вел те лекции один из лучших учеников Оксаны Владимировны — Владимир Моисеевич Мазырин. К тому моменту уже состоявшийся специалист и педагог, он казался нам весьма строгим. И вот примерно на третьем занятии он спросил: «А вы знаете, что через несколько лет у вас будет курс по политсистемам Вьетнама? Вести буду его или я, или, скорее всего, Оксана Владимировна Новакова». Тут мы очень обрадовались, решив, что с ней будет попроще. «Учтите, она очень строгий преподаватель!» — добавил Владимир Моисеевич спустя мгновение, несколько омрачив нашу радость. Но мы ему все равно не поверили. А зря...

Оксана Владимировна, которая начала вести у нас историю Вьетнама на третьем курсе, оказалась действительно строгим преподавателем. И очень требовательным. Наверное, можно было бы привести много примеров этой строгости и требовательности (один зачет по истории Вьетнама с трижды сдававшимся вопросом по 1930-м годам чего стоит!), но хочется отметить, пожалуй, более важное. В не меньшей степени строгой и требовательной Оксана Владимировна была и к самой себе. Причем как в первые годы нашего знакомства, так и, как оказалось, в последние годы ее жизни. А это качество, это поддержание высочайшей планки по отношению к самому себе на самом деле встречается не так уж и часто. Приходить вовремя на занятия, вести их по четко выработанному плану, вдумчиво спрашивать студентов и подолгу обсуждать различные аспекты написания курсовой и дипломной работ многим рано или поздно надоедает, тем более в столь почтенном возрасте. Оксане Владимировне не надоело. И это поражает и восхищает в ней.

Тем для обсуждения было действительно много, ведь Оксана Владимировна читала нам лекции и вела семинарские занятия по многим дисциплинам. Новая и новейшая история Вьетнама, историография («история истории» как она любила ее называть), социально-политическое развитие, история общественной мысли и, конечно же, столь любимый ею предмет, как религии Вьетнама, — надеюсь, ничего не упустил в этом списке. Получается, что если в первые годы обучения исторические дисциплины нам читал довольно широкий круг преподавателей (Д.В. Деопик, В.И. Антощенко, К.Ю. Леонов, А.В. Никитин), то последние два года всё оставалось за Оксаной Владимировной. Но это ни в коем разе не делало учебу скучнее или однообразнее.

Этому способствовало и то, что Оксана Владимировна стремилась постоянно актуализировать читаемые курсы. К примеру, в рамках той же историографии, как я узнавал от студентов недавно выпустившихся групп, ей были учтены актуальные научные работы западных авторов, изданные в 2010-е — начале 2020-х годов.

«Увлеченность вовлечением» студентов — вот так, несколько тавтологично, я бы обозначил одно из главных качеств Оксаны Владимировны как преподавателя. Уже на третьем курсе Оксана Владимировна организовала для нас, вьетнамистов, отдельную секцию в рамках ежегодной конференции «Ломоносов». И впоследствии всегда старалась побудить своих учеников к участию в том или ином научном мероприятии. Она всегда была готова обсудить их выступление так внимательно, как будто это был ее собственный доклад.

Вовлекла Оксана Владимировна меня и в деятельность созданного ею Центра изучения современных проблем Юго-Восточной Азии и Азиатско-Тихоокеанского региона. Само название дополнительно свидетельствует о том, что Оксана Владимировна постоянно, что называется, «держала руку на пульсе» актуального состояния мировой вьетнамистики, выходя за территориальные рамки главной страны специализации. Акцент на современных проблемах и на их региональном рассмотрении — в рамках тогдашней деятельности кафедры это было действительно новаторским шагом. И она сумела сплотить вокруг себя специалистов по самым разным странам и аспектам востоковедения.

Все же приведу один пример — то ли требовательности, то ли вовлеченности моего Учителя... В 2005 г. я, будучи на тот момент уже аспирантом, вместе с Оксаной Владимировной поехал в Санкт-Петербург для участия в Конгрессе по источниковедению и историографии. Доклад у меня был по теме диссертации, то есть изначально неплохо проработанный. Тем не менее весь предшествовавший мероприятию вечер мы провели за весьма интересным обсуждением содержания доклада, расставления акцентов в выступлении и конкретных формулировок ключевых фраз. Оксана Владимировна любила повторять, что «история — это на самом деле ничуть не менее точная наука, чем математика». И от варианта формулировки, казалось бы, одной и той же мысли в восприятии слушателей может поменяться очень многое. Корректировка фразы становится не столько данью стилистике русского языка (что, безусловно, важно, но зача-

стую воспринимается как что-то школьно-ученическое), сколько оттачиванием научного мастерства. Потому мне и показалась особенно уместной приведенная в качестве эпиграфа вьетнамская поговорка о важности тех, кто хоть сколько-то и чему-то учил тебя...

Оттачивание научно-педагогического мастерства — к этому Оксана Владимировна также была открыта на протяжении всей своей жизни. Здесь есть два момента. Первое — Оксана Владимировна была готова выслушать комментарии или замечания к своим текстам, причем даже не от коллег, а от собственных же учеников. Будучи аспирантом и затем уже преподавателем кафедры, я неоднократно обсуждал с ней те или иные ее тексты. Особенно большой опыт выпал на процесс написания главной книги ее жизни «Крест и Дракон», посвященной развитию католичества во Вьетнаме. Оксана Владимировна совершенно спокойно и с интересом относилась к указаниям на какие-то спорные или откровенно неправильные моменты в тексте, была готова выслушать отличную от своей точку зрения и, если понимала ее правильность, то принимала ее.

Второй момент потрясал, уверен, весь коллектив института. Это готовность развиваться в техническом отношении. Оксана Владимировна быстро освоила Интернет и разобралась с ноутбуком. Затем все чаще и чаще стала делать доклады в формате презентаций. При необходимости была готова проводить занятия онлайн по видеосвязи. Конечно, освоить все это было весьма энергозатратно, но было видно, что одновременно ей это было и интересно. И что она считала своим долгом идти в ногу со временем. Требуя от студентов, требовала от себя — как и всегда. На восьмом и девятом десятке лет это действительно вызывает уважение.

...Заключительные строки своего небольшого рассказа о растянувшемся на четверть века периоде знакомства с Оксаной Владимировной я пишу в особенный день. 23 мая 2024 г. в посольстве Вьетнама в России состоялась торжественная церемония награждения российских вьетнамоведов, членов Общества российско-вьетнамской дружбы орденами и медалями Дружбы. Указ о награждении был подписан Президентом Вьетнама. В присутствии бывшего вице-президента Вьетнама г-жи Чыонг Ми Хоа церемонию проводил посол Вьетнама в России г-н Данг Минь Кхой. Среди награжденных медалью была и Оксана Владимировна. Сама церемония началась с минуты молчания о выдающемся российском исследователе истории и религии Вьетнама. В своем выступлении Ирина Владимировна, дочь лауреата, дала ёмкую характеристику основным научным достижениям Оксаны Владимировны и ее вкладу в развитие вьетнамистики.

Оксану Владимировну нельзя назвать человеком равнодушным к признанию собственных заслуг — и, на мой взгляд, это никак не «недостаток скромности», а скорее, неравнодушие к выбранной стезе, своему жизненному пути. Безусловно, Оксана Владимировна была бы очень рада такой награде... Но награду получила ее дочь — в присутствии остальных родственников, в атмосфере признания со стороны коллег и вьетнамских партнеров. Мне кажется,

что совокупность признания и его разделения родственниками — это и есть главное ее достижение.

Оксана Владимировна была очень семейным человеком. Это ощущалось в случайно брошенных фразах из воспоминаний молодости, в более долгих воспоминаниях о родителях или о молодости, в рассказах о дочери и внуках. При этом нельзя сказать, что Оксана Владимировна тем самым «забывала эфирное время», отнимая его от содержания лекции, — вовсе нет. Но все эти эпизодические моменты создали общую атмосферу семейного тепла, которая буквально исходила от моего научного руководителя.

Лично для меня было большой честью быть приглашенным родственниками Оксаны Владимировны разделить с ними столь важное событие как награждение медалью. И здесь я хочу высказать еще одну мысль, которая наверняка приходит в голову многим, кто был вынужден навсегда попрощаться с близким человеком. Каким бы тесным ни было общение с научным руководителем, коллегой, всегда остается своего рода загадкой то время его биографии, когда вы лично еще не были знакомы. Поэтому я очень признателен Ирине Владимировне, что она на сороковицах Оксаны Владимировны словно погрузила присутствующих в своеобразную машину времени, показав в фотопрезентации те фрагменты жизни Учителя, о которых так и не нашлось времени расспросить при личном общении.

И так получилось, что уже только после смерти Оксаны Владимировны я увидел опубликованное развернутое интервью с ней «О.В. Новакова о пути востоковеда, судьбе востоковедения и вьетнамистики». Даже в мемуарном тексте я бы хотел сохранить частицу научности и потому привожу сноску на это замечательное интервью-рассказ Оксаны Владимировны о ее жизни и научном пути¹. Оно вышло в свет всего за год с небольшим до ее кончины и тем самым может рассматриваться как подведение итогов.

А в качестве итога своего знакомства с Оксаной Владимировной хочу выразить радость от того, что наше общение проходило в трех ипостасях — с Учителем, Коллегой и Другом. Спасибо за все это!

¹ О.В. Новакова о пути востоковеда, судьбе востоковедения и вьетнамистики [https://orientaliorossica.com/page/50/1277] 27.05.24.

ЮЖНАЯ АЗИЯ

ИНДИЯ

doi: 10.56700/h8409-2513-0012-z

Никольская К.Д.

Глава 3

ИОГАНН ЭРНСТ ГРЮНДЛЕР — МИССИОНЕР И УЧЕНЫЙ

Пребывание первых лютеранских миссионеров-европейцев на индийском юге обыкновенно ассоциируется в первую очередь с именем пастора Бартоломеуса Цигенбальга (1682–1719), возглавлявшего с 1706 по 1719 гг. христианскую общину в городе Транкебар (примерно в 250 км от современного Ченнаи); она была создана на средства датской короны. Ассоциация эта совершенно ожидаема, так как именно с Цигенбальгом связаны первые страницы в истории европейской тамилистики. Однако с самого начала своей жизни в Индии он работал рука об руку с коллегами и единомышленниками. Первоначально главным его помощником был Генрих Плютшау², с которым пастор в июле 1706 г. прибыл в Транкебар и с которым работал вплоть до 1711 г., когда тот отбыл обратно в Германию. После собственной двухгодичной поездки в Европу (1714–1716) Цигенбальг вернулся вместе с молодой женой, своей бывшей ученицей Марией Доротеей, урожденной Зальцман. До последних дней жизни пастора она оставалась его неизменной спутницей и надежной помощницей в работе с местным населением. Наконец, с определенной периодичностью Транкебарская община пополнялась за счет приезжающих из Европы новых работников миссии. С некоторыми из них отношения Цигенбальга складывались непросто. Так, в драматическом конфликте между миссионерами и губернатором Транкебара Сигизмундом Хассиусом³, сторону последнего принял недавно приступивший к работе И.Г. Бёвинг. Однако большая часть вновь прибывших с благодарностью поминаются в переписке пастора с друзьями и коллегами, оставшимися в Европе.

Среди европейцев, работавших в те годы на благо общины, особая роль принадлежала человеку по имени Иоганн Эрнст Грюндлер, который стал не только ценным сотрудником миссии, но верным другом и единомышленником

Бартоломеуса Цигенбальга. Имя его не слишком хорошо известно, а сведений о жизни и деятельности сохранилось недостаточно. Чаще всего о Грюндлере вспоминают, как о коллеге и товарище Цигенбальга. Иногда — в связи с изучением индийской медицины [Dharmapal-Frick 1994: 106, 151–152]. Однако, учитывая ту роль, которую он сыграл в работе Датской королевской миссии, а также в судьбе ее первого руководителя, представляется правильным попытаться собрать воедино те немногие данные, которые сохранились в документах.

Источники, в которых обнаруживаются сведения о Грюндлере, можно поделить на три неравные группы. К первой, безусловно, следует отнести обширное эпистолярное наследие миссионеров: в архиве идеолога и вдохновителя лютеранской общины Транкебара, профессора А.Г. Франке⁴, сохранилось множество писем как от самого Грюндлера, так и от его коллег, в которых он прямо или косвенно упоминается. Ряд писем из Индии имеют двух авторов одновременно — Цигенбальга и Грюндлера.

Ко второй группе материалов можно отнести регулярно издававшиеся в Галле материалы о работе в Транкебаре: с 1710 г. в Галльском университете выпускалось периодическое издание под заголовком «Подробные отчеты датских королевских миссионеров, присланные из Ост-Индии» («Der Königlich. Dänischen Missionarien aus Ost-Indien eingesandte ausführliche Berichte»)⁵. Начиная с этого времени и далее на протяжении многих лет в нем печатались материалы, присылаемые из Транкебара. Издание выходило большим тиражом вплоть до 1772 г. Все опубликованные документы (а также те, что напечатаны так и не были) хранятся в фонде имени Франке (Francke de Halle Foundation Franckesche Stiftungen). В части отчетов И.Э. Грюндлер выступал как соавтор Б. Цигенбальга.

Наконец, помимо этого, все в том же архиве хранится пространная биография (Lebenslauf) Иоганна Эрнста, составленная уже после его смерти «...частично по его собственным записям, частично по иным документам и сообщениям, достойным доверия» («...theils aus seinem Auffaß, theils aus andern glaubwürdigen Documenten und Nachrichten zusammen getragen»)⁶.

Тексты биографического жанра время от времени публиковались в «Галльских отчетах». По преимуществу это были жизнеописания людей, усилиями которых лютеранская община Транкебара росла и процветала. Часть таких

⁴ August Hermann Francke (1663–1727) — профессор Галльского университета. В 1691 г. получил должность пастора в Глаухау, а затем стал преподавателем греческого и восточных языков в недавно основанном (1694) университете в Галле. В 1698 г. получил должность профессора на теологическом факультете того же университета [Liste von Universitätsprofessoren: <https://www.catalogus-professorum-halensis.de/> 26.06.2024].

⁵ Полное название: Der Königl. Dänischen Missionarien aus Ost-Indien eingesandter Ausführlichen Berichten, Von dem Werck ihres Amts unter den Heyden, angerichteten Schulen und Gemeinen, ereigneten Hindernissen und schweren Umständen; Beschaffenheit des Malabarischen Heydentums, gepflogenen brieflichen Correspondentz und mündlichen Unterredungen mit selbigen Heyden ... Teil 1–9 (Continuation 1–108). См. Die Franckeschen Stiftungen zu Halle/Saale Digitale Bibliothek [<http://192.124.243.55/digbib/hb.htm>] 20.02.2024.

⁶ См. [<https://digital.francke-halle.de/fsdhm/periodical/titleinfo/169949>] 02.10.2024.

² Heinrich Plütschau (1677–1752) — лютеранский миссионер. Родился в Везенбурге (Мекленбург), учился в Галле, принял сан в Копенгагене в 1705 г., откуда и отправился 29 ноября 1705 г. вместе с Бартоломеусом Цигенбальгом в Индию. В Транкебаре жил и работал с июля 1706 по сентябрь 1711 г. В 1711 г. вернулся в Европу. Был пастором Бейенфлиета в Гольштейне, где и скончался 4 января 1752 г. [Annotated Bibliography for Tamil Studies 2010: 27].

³ О конфликте с губернатором Транкебара подробнее см. [Никольская 2021(1)].

заметок выходила при жизни человека. Некоторые же, как, к примеру, и биография Грюндлера, составлялись и публиковались уже после смерти, соединяя таким образом в себе элементы биографии и некролога.

Из жизнеописания И.Э. Грюндлера

Согласно сведениям, изложенным в опубликованном жизнеописании, Иоганн Эрнст Грюндлер «был рожден 7 апреля 1677 года в Вайсензее в Тюрингии. Отец его, господин Балтазар Грюндлер, состоял членом городского совета (Ratskammerer); матерью была Мария Магдалена, урожденная Михаэльсин»⁷. До 14 лет он посещал местную городскую школу, затем был отправлен в Кведлинбург, откуда через 5 лет — в Вайсенфельс⁸, чтобы продолжить свое образование в гимназии этого города. Оттуда Грюндлер направился в университет Лейпцига, затем Виттенберга и, наконец, в 1701 г. оказался в Галле, что определило всю его дальнейшую судьбу.

Сам Грюндлер пишет, что именно здесь однажды во время некоей проповеди он претерпел преобразование, когда «Господь открыл ему глаза на то, что есть истинное смирение и ложное». Им овладело желание вести людей по пути жизни, и в конечном итоге он осознал, что «страстно хочет» обращать индийцев в истинную веру, о чем и сообщил «господам преподавателям», обратившись к ним с просьбой — вспомнить о нем, ежели кто-нибудь соберется в Ост-Индию. По прошествии года в Дании было принято решение направить новых работников в Транкебар. Грюндлер в Копенгагене прошел своего рода экзамен, произнес проповедь перед епископом Зеландии⁹ Борнеманом. И 17 ноября 1708 г. он вместе с И.Г. Бёвингом и П. Йорданом вступил на борт корабля, идущего в Индию.

Путешествие Грюндлера и его спутников продолжалось долго, впрочем, вполне в соответствии с возможностями эпохи. Так, первые миссионеры — Цигенбальг и Плютшау — плыли до Мадраса (совр. Ченнаи) больше полугода. Если верить путевому дневнику супруги Цигенбальга Марии Доротеи, она и ее муж в 1716 г. добирались до места назначения чуть долее пяти месяцев, то есть гораздо быстрее многих иных, так как обыкновенно, писала она, этот путь занимал до семи-восьми месяцев [Никольская 2021(2): 196–213]. Грюндлер и его спутники, как уже говорилось, взошли на корабль 17 ноября 1708 г., а окончилось их путешествие лишь 20 июля 1709 г.

Вероятно, оказался Грюндлер в Транкебаре в сложное для тамошних миссионеров время — на пике их конфликта с местным губернатором и его администрацией¹⁰: в биографии сказано, что они, пребывая «во многих страданиях и печали» (unter vielem Kreuz und Trübsal), приезде его и его спутников

«сильно возрадовались, исполнившись надежды, что теперь-то дело евангелизации пойдет куда как лучше, коли число работников таким образом приумножилось».

Как и для Цигенбальга и Плютшау, для Грюндлера важнейшей задачей первых месяцев пребывания в Индии стало освоение тех языков, которые позволили бы ему непосредственно общаться с потенциальной паствой. Как и его предшественники, начал он с португальского, точнее, той его, сильно отличной от европейского варианта разновидности, которая была в ходу у местных жителей и играла в регионе роль своего рода *lingua franca*. На это у него ушло порядка четырех месяцев. Уже в ноябре 1709 г. Грюндлер начал проводить катехизацию на португальском. Позднее он перевел на него «Катехизис» Филиппа Якоба Шпенера, основателя пиетистского учения, приверженцами которого были многие выпускники Галльского университета, в т.ч. и миссионеры Транкебара. В письме Цигенбальга от октября 1710 г., то есть менее чем через год после появления Грюндлера в Транкебаре, сообщается, что тот взял на себя все заботы о португальской школе и общине [Ziegenbalg 1957: 165].

После португальского Грюндлер немедленно приступил к прилежному изучению самого необходимого в регионе языка — малабарского (т.е. тамильского)¹¹, о котором он, как и многие его коллеги, отзывался как о чрезвычайно сложном. Если Цигенбальг и Плютшау учили язык «без отрыва» от своей основной работы, наняв в городе учителя, то Грюндлер пошел иным путем. Чтобы всецело сосредоточиться на усвоении тамильского, он выбрал местечко под названием Борейяр (Порейяр) за пределами города, в получасе от Транкебара, куда отправился 20 февраля 1710 г. и где планировал беспрепятственно воплотить в жизнь свои намерения. Замысел его, как кажется, был предельно прост: ограничить свой круг общения исключительно теми, кто говорит по-тамильски. Выражаясь современным языком, он выбрал метод «глубокого погружения» в изучаемый язык и, если судить по дальнейшему развитию событий, достаточно быстро добился эффективных результатов. По крайней мере, вскоре он стал работать не только в португальской, но и в малабарской школе (т.е. в той, где преподавание велось на тамильском языке).

Все эти этапы в работе Грюндлера детально описаны в упомянутой выше биографии. Однако обращает на себя внимание еще одна черта, присущая его взаимодействию с местными традициями. Все в том же жизнеописании отмечается, что, изучая в Борейяре тамильский, одновременно он изо всех сил стремился и приобщиться к местной кухне, и одеваться так же, как местные жители. Иными словами, в своем методе погружения он пошел много дальше одного лишь освоения языка. Впрочем, среди миссионеров Транкебара, очевидно, подобные идеи возникали не только у Грюндлера. Так, в одном из своих писем в Галле к профессору И. Ланге Б. Цигенбальг рассказывает о том, что когда он отправляется за пределы города, то облачается в местную одежду и берет с со-

⁷ Здесь и далее перевод мой. — К.Н.

⁸ Кведлинбург, Вайсенфельс — города в области Саксония-Анхальт.

⁹ Зеландия — самый крупный остров в Балтийском море, принадлежит Дании.

¹⁰ См. сноску 2.

¹¹ В XVIII в. область во всех документах называлась Малабаром (уже в XIX в. это наименование относится лишь к западному побережью). Соответственно, и местные жители в документах миссии именуются малабарскими язычниками, и их язык назывался малабарским.

бой минимум средств [Ziegenbalg 1957: 101]. При этом в повседневной жизни, если верить письмам, он отдавал предпочтение «европейскому стилю», несмотря на несоответствие его местным климатическим условиям. Можно было бы предположить, что, обряжаясь перед путешествием за город, пастор стремился минимально выделяться из местного социума, а ограничивал себя в средствах из-за страха ограбления. Однако, скорее всего, цель его преобразования была иная: очевидно, таким образом он попросту минимизировал дистанцию между собой и потенциальной паствой. Ситуация с Грюндлером представляется несколько иной. Его включенность в местные традиции видится умышленной и не ситуативной, а в достаточной степени постоянной. В каком-то смысле он воспроизводил методiku, опробованную еще за столетие до него иезуитом Роберто де Нобили, который, в отличие от своих предшественников, намеренно перенимал образ жизни своей потенциальной паствы, справедливо полагая, что именно это превратит его из опасного чужака в «своего» и тем самым максимально приблизит к искомой цели [Митрохин 1973: 23–55].

Для И.Э. Грюндлера, как кажется, сближение с местными традициям имело более глубокие последствия, чем для его коллег. Об этом свидетельствует хотя бы то, что эти факты специальным образом оговариваются в его биографии. Кроме того, как уже говорилось, он проявлял повышенный интерес к местной медицине. Нет причин сомневаться, что часть своих познаний он приобрел, общаясь с местными жителями. Впрочем, о медицине подробнее будет сказано ниже.

Грюндлер трудился на благо общины рука об руку со своим другом и коллегой Цигенбальгом. Однако с 1714 по 1716 г. последний отсутствовал в Транкебаре, так как предпринял длительное путешествие в Европу. Отчасти его путешествие было вызвано необходимостью из первых рук донести до европейских покровителей сведения об успехах миссионерской работы и в результате получить финансовую помощь. Но помимо того, следовало искать заступничества в Европе от произвола датской администрации Транкебара (и прежде всего губернатора Сигизмунда Хассиуса). Все время отсутствия пастора общиной в Транкебаре руководил именно Грюндлер (к слову сказать, он же выполнял эту работу несколько месяцев и после смерти Цигенбальга, пока ему на смену из Галле не прибыл Бенъямин Шульце¹²). В его биографии говорится о том, что именно сложившиеся обстоятельства привели миссионера к мысли о необходимости искать себе постоянную надежную помощницу и, следовательно, вступить в брак. В результате брачный союз был заключен с весьма выдающейся особой — фрау Утилией Элизабет¹³, биография которой, кстати говоря, тоже

¹² Benjamin Schultze (1689–1760) — как и многие другие работники Датской королевской миссии, выпускник Галльского университета. После смерти Б. Цигенбальга (1719) возглавил лютеранскую общину в Транкебаре. Первым среди европейцев изучал язык телугу, составил грамматику этого языка, перевел на него тексты Ветхого и Нового Заветов. Кроме того, изучал дакхини (*dakkhinī*) — диалект хиндустани, и сегодня распространенный в некоторых, в том числе и южных, областях Индии. Выпустил грамматику дакхини, изложив на латыни основные его правила.

¹³ При прочтении текстов, связанных с госпожой Грюндлер, возникает одна проблема. А именно: как звучала ее девичья фамилия? В официальной биографии, хранящейся в архиве Франке,

хранится в архиве Франке¹⁴. Для новоиспеченной фрау Грюндлер это был уже третий (но не последний!) брак. Прежде она успела побывать замужем сперва за господином Йоганном Висбергом, капитаном одного из кораблей Датской Ост-Индской компании, который и привез ее в Транкебар. После его смерти в 1695 г. она прожила два года вдовой, а затем вторично вышла замуж за вице-коменданта Андреаса Краена, с которым прожила в браке 17 лет. В 1715 г. и второй муж скончался. Тогда-то сорокалетняя Утилия и стала супругой Йоганна Эрнста Грюндлера.

На самом деле этот брак, как и союз, заключенный в Европе Цигенбальгом, вовсе не был спонтанным решением. С одной стороны, на женитьбе миссионеров категорически настаивал их заклятый враг, губернатор Хассиус, пытаясь навязать им в качестве спутниц жизни неких норвежских аристократок и обещая режим наибольшего благоприятствования в случае согласия. С другой стороны, и Цигенбальг, и его коллеги прекрасно понимали, что им не хватает рук для работы в общине и требуется участие женщин (в частности, для работы с больными и в школах для девочек).

Первоначально миссионеры обратили свои силы на то, чтобы найти для себя невест в Германии. Критерии поиска и первоначальные кандидатуры ясно демонстрируют, что главным образом потенциальных женихов волновал моральный облик девиц и, похоже, их непритязательность, из которой вытекала способность жить в непростых условиях Транкебара. Однако в итоге заключенные браки выглядели несколько иначе, чем планировалось. Из трех потенциальных женихов один выпал из списка: Генрих Плютшау, как уже говорилось выше, в 1711 г. навсегда уехал из Индии. Цигенбальг, будучи в Европе, выбрал в супруги собственную бывшую ученицу. А Грюндлер, не дожидаясь обнаружения подходящей кандидатуры в Европе, нашел себе спутницу жизни в Транкебаре, женившись на Утилии Элизабет. Ее биография позволяет подозревать в ней женщину предприимчивую, умную и властную. После смерти Грюндлера она, ощущая себя в некотором смысле «вдовствующей королевой», конфликтовала с уже упомянутым выше Бенъямином Шульце¹⁵, возглавившим общину Транкебара. История эта, однако, выходит за рамки настоящей статьи.

ссылка на которую дается ниже, сохранилась рукописная версия текста и ее расшифровка. В расшифровке фамилия отца обозначена как «Rafe». В монографии М Тамке она же выглядит как «Rahn» [Tamcke 2003]. В рукописной версии, как часто бывает в источниках такого рода, прочтение сильно зависит от специфики почерка. В том числе от разнящихся между собой написаний одних и тех же букв. В самом деле, фамилия отца на первом листе, скорее, выглядит, похоже, на «Rahn». Однако несколькими строками ниже дается фамилия деда Утилии по отцовской линии, которая, по идее, должна совпадать с фамилией ее отца. В этом случае в тексте четко читается «Rafe». Так же на втором листе выглядит фамилия ее старшего брата.

¹⁴ См. [https://digital.francke-halle.de/fsha/content/thumbview/600872] 08.04.2024.

¹⁵ См. [https://digital.francke-halle.de/mod5a/content/titleinfo/10833] 10.04.2024.

Помимо того, что Грюндлер руководил лютеранской общиной Транкебара в годы пребывания Цигенбальга в Европе, а также после его смерти до прибытия Шульце, он, как уже говорилось выше, прославился своим живым интересом к индийской медицине — как к сведениям, зафиксированным в литературе, так и к практической стороне дела.

Арно Леман полагает, что Грюндлер приступил к изучению медицинской науки индийцев уже в 1711 г. [Lehmann 1956: 57–58]. В письмах Цигенбальга указания на то, что вновь прибывший коллега заинтересовался местной медициной, мы обнаруживаем еще раньше: с 1709 г. Наконец, в письме пастора от 17 сентября 1712 г. сообщается, что в Европу отправлен некий трактат, который был составлен Грюндлером на основе «медицинских книг этих малабарцев», которые он перевел и снабдил предисловием [Ziegenbalg 1957: 249].

Обращает на себя внимание и тот факт, что уже через несколько месяцев после появления Грюндлера в Транкебаре тема индийской медицины стала часто появляться в письмах Цигенбальга в Европу:

«У этих язычников есть чрезвычайно умные и знающие Medicos¹⁶, которые их лечат. Услугами языческих лекарей обыкновенно пользуются и европейцы, как я и сам делал много раз», — писал он [Ziegenbalg 1957: 120 ff]. В своих посланиях пастор подробно рассказывал о наиболее распространенных в регионе заболеваниях, которые обозначал тамильскими терминами (Polawei, Schuwaschakascham, Kanakirendi, Magadorawikkum и т.д.), потому идентифицировать некоторые из них затруднительно. Он с удовольствием перечислял местные фармакологические средства, совершенно не похожие на лекарства Европы: «...Особые средства, которые используются их лекарями, совершенно отличны от европейских [...]. Большая часть их — это масла, порошки и микстуры. Что же до опытных лекарей, они пользуют опасные болезни настоящими химическими лекарствами, среди коих есть редкие ликеры. По большей части изготовлены они из Lapides¹⁷, а также из Perles¹⁸, золота и других металлов, и таким образом, чтобы в любой момент отскоблить и растереть определенную дозу, цвет же их обыкновенно красный и белый...» Особая роль, как следовало из текста, в тамильской медицине отводилась диете, — даже в тех случаях, когда пациентами оказывались европейцы: «Они выбирают оптимальный курс лечения, однако особым образом наблюдают больного и содержат белых так, чтобы они во время врачевания ничего не ели, кроме малабарских блюд, которые лучше всего согласуются с их медикаментами...» Наконец, Цигенбальг несколько раз упоминает о существовании в регионе множества медицинских справочников («...как-то один малабарский медик дал мне прочесть простран-

ный каталог, в коем присутствовали все species morborum¹⁹) и книг, сетуя, что не имеет возможности перевести «хотя бы одну из них» на немецкий из-за нехватки времени. Но полагает, что сделай он это, врачи Европы были бы немало удивлены индийскими познаниями в сфере медицины [Ziegenbalg 1957: 112–114].

Отчасти на основе индийской литературы, отчасти на основе личных наблюдений И.Э. Грюндлером был создан манускрипт «Medicus Malabaricus» — вероятно, тот самый трактат, об отправке которого в Европу в сентябре 1712 г. писал Цигенбальг. Впечатленный медицинскими достижениями тамиллов, Грюндлер надеялся, что собранные им сведения обогатят медицину европейскую (впрочем, на необходимости знакомить европейцев с достижениями индийских наук, не только медицины, неоднократно настаивал и Цигенбальг).

В предисловии к своему сочинению Грюндлер дал краткий очерк тамильской медицины как составной части Аюрведы. Первая часть работы состояла из десяти глав, в которых излагались медицинские принципы и правила тамильской классификации болезней, а во второй части описывались лекарства и рецепты. Наконец, прилагаемый тамильско-немецкий словарь объяснял используемые индийские термины. Основное внимание в описании уделялось методам, которые местные целители используют для выявления болезней. Кроме того, большое место в работе занимали правила, касающиеся диеты и здорового образа жизни. Много внимания было уделено рекомендациям по лечению местных заболеваний, в том числе отравлений, вызванных укусами, глазных заболеваний и т.д.

Желая издать свой труд, Грюндлер, как уже говорилось выше, отправил рукопись в Галле. Однако опубликована она так никогда не была. В настоящее время документ хранится в архиве Франке в Галле²⁰. Значительная часть текста повреждена водой и теперь плохо поддается расшифровке²¹.

Впрочем, собранные миссионером сведения не остались совсем незамеченными в Европе. Знакомство с ними обнаруживается, к примеру, в «Опыте прагматической истории фармакологии» Курта Шпренгеля²², книге, опубликованной в конце XVIII в. (1799), и, судя по тому, что она выдержала пять изданий, пользовавшейся большим спросом. Именно на труд Грюндлера ее автор ссылается, рассказывая читателям о «современном состоянии» индийской медицины [Sprengel 1800: 105 ff].

В сочинении Шпренгеля индийский раздел открывают сведения о древнейшем периоде истории медицины, которые, как следует из отсылок, почерпнуты у античных авторов и из сочинений религиозных авторитетов Нового времени.

¹⁹ Виды заболеваний (лат.).

²⁰ См. [https://digital.francke-halle.de/fsha/content/titleinfo/286129] 10.10.2024.

²¹ Это обстоятельство делает особо ценными те медицинские сведения, которые в те же годы обнаруживаются в письмах Б. Цигенбальга.

²² Sprengel Kurt Polykarp Joachim (1766–1833) первоначально учился на теологическом факультете Галльского университета, затем — на медицинском, где в 1787 г. получил степень доктора медицинских наук. Специализировался на ботанике, преподавал в Галльском университете [https://www.catalogus-professorum-halensis.de/sprengel-kurt.html] 15.10.2024.

¹⁶ «Лекари». Форма винительного падежа множественного числа от лат. «medicus» — «лекарь», «целитель».

¹⁷ Камни (лат.).

¹⁸ Жемчуг (лат.).

А уже следующая глава начинается указанием на материалы Грюндлера, если верить ссылке, пересказанные Бенямином Шульце. Шпренгель пишет, что труд Грюндлера есть главным образом собрание рецептов лекарств, которыми излечиваются все болезни. Основной ингредиент их, как значится в его тексте, сахар.

Вот вкратце те сведения, которые приводит в своем сочинении Шпренгель со ссылкой на И.Э. Грюндлера:

- на Коромандельском побережье имеется восемь категорий врачей (в зависимости от специализации). Одни занимаются детскими болезнями, и их покровитель ветер. Другие лечат пострадавших от змеиных укусов. Их патрон — воздух;
- всего насчитывается 4 448 типов болезней;
- тело человеческое состоит из 100 тысяч частей, 17 тысяч из которых — жилы, в которых дует десять типов ветров. Когда ветры эти нарушают свой порядок, возникает болезнь. Главный же источник подобных ветров — внешний воздух, который посредством дыхания попадает в легкие²³;
- причиной всех кожных заболеваний индийцы считают червей;
- основу индийской фармакологии составляет диета;
- брахманы осведомлены по части силы всяких растений и многие их свойства с успехом применяют в медицине.

Эти сведения в сочинении Шпренгеля даются либо со ссылкой на Грюндлера, либо с переадресацией к отчетам миссионеров, печатавшимся в Галле. Остальная часть главы содержит ссылки на иных, не связанных напрямую с Грюндлером, авторитетов более позднего времени.

Можно заметить очевидные переклички между текстом Шпренгеля и теми медицинскими сведениями, которые обнаруживаются в письмах Цигенбальга после появления в общине Грюндлера. Сложно сказать, интерес ли Цигенбальга заразил его друга, или наоборот. Однако из писем пастора хорошо видно, что уже осенью 1709 г. Иоганн Эрнст проявлял повышенный интерес к теме. Возможно, что сожаления его наставника о непереуверенных на немецкий медицинских сочинениях «малабарских лекарей» сподвигли Грюндлера на внимательное изучение индийской медицины.

В тексте Курта Шпренгеля указано, что оригинальное название трактата, из которого почерпнул сведения Грюндлер, — *Wagadasastrin*. Очевидно, что слово, как и большая часть тамильской лексики, сохранившейся в сочинениях миссионеров, искажено. Однако вторая его часть, без сомнения, отсылает нас к санскритскому *śāstra*, которое является обозначением жанра текстов, европейцами чаще всего интерпретируемого как «наука». То же название с разной степенью

искажений появляется в ряде исследований XIX в., специализированных и не очень, где присутствует тема индийской медицины [Puccinoti 1850: 59; Leleweil 2015: 100, 265]. То есть речь идет о некоем сочинении, название которого стоит понимать как «Шастры Вагады», где «шастра» является указанием на жанр, а «Вагада» — возможно, именем собственным. Скорее всего, это имя следует считать искаженным *Vāgbhaṭa*.

По замечанию голландского исследователя ван Мойленбельда, это имя часто соотносится с разными авторами, чьи тексты имели касательство к медицинской тематике [Meulenbeld 1999: 595]. Сам ван Мойленбельд, однако, придерживается мнения, что автор с таким именем, писавший на санскрите, был всего лишь один и жил он примерно на рубеже VII в. [Meulenbeld 1974: 424]. Исследователь приводит примеры популярных санскритских текстов о медицине, приписываемых традицией Вагбхате, и указывает на то, что следы их прослеживаются в самых разных регионах — от Кералы до Тибета. В таком случае ничто не мешает нам предполагать существование на индийском юге и тамильских переводов этих сочинений. Санскритом (в текстах миссионеров он называется *кирендум*), судя по всему, И.Э. Грюндлер, как и остальные его коллеги, не владел, однако, как было сказано выше, тамильский выучил уже на первом году своего пребывания в Транкебаре. Вполне вероятно, что он мог ознакомиться с сочинениями Вагбхаты в переводах на «малабарский». Именно указанным обстоятельством и объясняется искажение оригинального названия текста.

* * *

В феврале 1719 г. после долгой болезни скончался Бартоломеус Цигенбальг. С этого момента руководство общиной перешло к И.Э. Грюндлеру. Однако вскоре заболел и он сам, судя по всему, чрезвычайно тяжело. Автор его биографии пишет, что больной молился о продлении своей жизни лишь настолько, чтобы дожидаться прибытия помощи из Европы. На предложение же окончить свою работу в Индии и вернуться на родину, он писал: «Оставьте всякую надежду на мое возвращение... пастор Цигенбальг и я из любви к Господу и в соответствии со всемилостивейшей волей нашего короля, жертвуем свою жизнь ради служения язычникам в Ост-Индии, чтобы предстать с нашими черными овцами перед престолом Агнца»²⁴.

Болезнь отступила, но ненадолго. 19 марта 1720 г. Иоганн Эрнст Грюндлер скончался и вскоре был похоронен в Иерусалимской кирхе Транкебара рядом со своим другом Бартоломеусом Цигенбальгом. Руководство общиной перешло к Бенджамину Шульце.

²³ Для сравнения в письме Цигенбальга читаем: «...У них есть много имен и описаний для телесных ветров, среди них называются десять главных, каковые в соответствии с их путями делятся каждый еще на 70. И когда все ветры становятся на свои места, то говорят, что человек выздоровел, а если они пребывают в беспорядке, то этим и объясняют причины всяких болезней...» [Ziegenbalg 1957: 113].

²⁴ Букв. «...vor dem Stuhl des Lammers zu erscheinen». Отсылка к последней главе «Книги Иоанна Богослова», где в описании Небесного Иерусалима используется выражение «престол Бога и Агнца» (der Stuhl Gottes und des Lammes). Идея избранности индийской паствы часто обнаруживается в сочинениях миссионеров Транкебара и, определенно, заслуживает отдельного исследования.

Библиография

- Митрохин Л.В. «Мадурайский эксперимент» иезуитов (из истории католического миссионерства в Индии) // *Религии и атеизм в Индии*. М., 1973. С. 23–55.
- Никольская К.Д. Датская королевская миссия в Индии: о конфликте лютеранских миссионеров и губернатора Транкебара Йохана Сигизмунда Хассиуса // *Христианство и традиционные ценности Южной и Восточной Азии: история и современность*. М., 2021(1). С. 100–110. DOI: 10.48647/Z1577-4339-0683-B
- Никольская К.Д. Путешествие в Ост-Индию (Дневник Марии Доротеи Цигенбальг, урожденной Зальцман) // *Вестник Института востоковедения РАН*. 2021(2), №1. С. 196–213. DOI: 10.31696/2618-7302-2021-1-196-213
- 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 (Retd.). New Delhi, 2010. — 539 p.
- Dharmapal-Frick G. *Indien im Spiegel deutscher Quellen der Frühen Neuzeit (1500–1750)*. Tübingen, 1994. — 458 S.
- Lehmann A. *Es began in Trankebar. Die Geschichte der ersten evangelischen Kirche in India*. Berlin, 1956. — 352 S.
- Lelewel J. *Dzieje Starożytnie Indii*. Krakow, 2015. — 302 p.
- Meulenbeld G.J. History of Indian Medical Literature // *Groningen Oriental Studies*. Vol. XV, 1999.
- Meulenbeld G.J. *The Madhavanidana and Its Chief Commentary*. Leiden, 1974. — 709 p.
- Puccinoti Francesco. *Storia della Medicina*. Livorno, 1850. — 660 p.
- Sprengel Kurt. *Versuch einer pragmatischen Geschichte der Arzneikunde. Erster Theil*. Halle, 1800. — 688 S.
- Tamcke M. *Koexistenz und Konfrontation. Beiträge zur jüngerer Geschichte und Gegenwartslage der orientalischen Christen*. Münster, Hamburg, London, 2003. — 456 S.
- Ziegenbalg B. *Alte Briefe aus Indien. Unveröffentlichte Briefe von Bartholomäus Ziegenbalg 1706–1719*. Berlin, 1957. — 550 S.

Электронные ресурсы

- Die Franckeschen Stiftungen zu Halle/Saale Digitale Bibliothek:
<http://192.124.243.55/digbib/hb.htm>
<https://digital.francke-halle.de/fsdhm/periodical/titleinfo/169949>
<https://digital.francke-halle.de/fsha/content/thumbview/600872>
<https://digital.francke-halle.de/mod5a/content/titleinfo/10833>
<https://digital.francke-halle.de/fsha/content/titleinfo/286129>
- Liste von Universitätsprofessoren:
<https://www.catalogus-professorum-halensis.de>

doi: 10.56700/t9526-9709-3336-o

Демичев К.А.

Глава 4 ОПЫТ НЕУСЛЫШАННЫХ: КРУГ ОБЩЕНИЯ И ОСОБЕННОСТИ СОЦИАЛЬНОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ ХРИСТИАН В ПАНДЖАБЕ В ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XIX В.

Тень креста в Пятиречье

XIX в. стал временем пусть и медленного, но планомерного миссионерского освоения христианами территории индийского субконтинента. Присутствие последователей Христа в Индии в предшествовавшие эпохи было несопоставимо с этим столетием ни по количественным показателям, ни по организационным составляющим, ни по конфессиональному разнообразию. Относительно последнего нельзя не заметить, что народы Индии действительно еще никогда не сталкивались с таким количеством христиан, которые бы столь различались между собой не только по языку богослужения, но и по догматике собственного вероучения.

Безусловно, процесс христианского проникновения был неразрывно связан с более глобальным процессом колониального освоения территории Индостана со стороны британской Ост-Индской компании, а затем и напрямую метрополией. Законы 1813 и 1833 гг., внесшие серьезные изменения в хартию Компании, привели к подлинному открытию Индии для христиан многих направлений и конфессий [Бочковская 2021: 62–75]. Святой Престол римской католической церкви, англикане и представители других христианских церквей и деноминаций Старого и Нового света бросились нести свет Христовой веры в ранее неосвоенные или недостаточно освоенные земли [Cambridge 2006; Thomas 1954; Richter 1908]. В итоге к 1901 г. в Индии насчитывалось в общей сложности 2 923 241 христиан, из которых 2 664 313 человек относились к местным жителям [Report 1901: 387].

Миссионерская работа велась на землях субконтинента неравномерно, с разной интенсивностью, успешностью и, конечно же, с разным охватом местного населения. Своеобразие географического положения, а также сложившаяся на начало XIX в. геополитическая ситуация обусловили то, что одним из наиболее закрытых для христиан регионов был Северо-Запад Индии и, прежде всего, его историко-географический центр — Пенджаб (Пятиречье). Такое уникальное положение Страны Пяти Рек было обусловлено двумя основными факторами.

Во-первых, Панджаб, как северо-западная часть Индостана, всегда являлся своего рода буферной зоной, предвратным пространством перед единственными удобными воротами в хребтах Гималаев, которые на протяжении тысячелетий служили местом проникновения многочисленных волн переселенцев и захватчиков из Средней Азии. Во-вторых, начиная с конца XVIII в. эти ворота оказались надежно запечатанными сикхами, которые, пройдя через два столетия кровопролитной борьбы за свою веру и землю, сумели создать в Пятиречье единое сикхское государство; ему под руководством махараджи Ранджита Сингха (1799–1739) было суждено стать последней империей на территории Индии [Демичев 2017].

Сикхская держава Ранджита Сингха на протяжении нескольких десятилетий была верным союзником британцев и надежной буферной зоной, которая прикрывала владения Ост-Индской компании от вторжения из глубин Средней Азии, вне зависимости от того были ли эти угрозы мнимыми или реальными [Bentinck 1977: 693]. По этой причине трудно найти основания для того, чтобы не согласиться с мнением У. Макнотена, который был личным секретарем генерала-губернатора лорда У. Бентинка, писавшего своему патрону 26 декабря 1831 г.: «Ничто, на мой взгляд, не заслуживает большего осуждения, чем разрыв с нынешним правителем сикхов» [Bentinck 1977: 739]. Исходя из этого, британцы старались не досажать своему союзнику, тем более по таким пустякам, как миссионерская деятельность, учитывая вполне прогнозируемую пропасть между ее практическими результатами и возможными негативными политическими осложнениями в двусторонних отношениях. Кроме того, объективную проблему для миссионерства составляла реальная удаленность от уже существовавших христианских центров Индии, а также сложности коммуникации на местных языках, не считая извечных вопросов логистики и обустройства на месте.

В свете этого показательным является тот факт, что первая христианская миссия, представленная американскими пресвитерианами, возникла в 1834 г. на границе сикхских владений в подконтрольной британцам Лудхиане и долгое время оставалась единственной. Только в конце 1849 г., после аннексии сикхского государства Ост-Индской компанией, в столичном Лахоре произошло открытие второй миссии американских пресвитериан [Бочковская 2019: 89]. В целом же, даже спустя полвека после присоединения Панджаба к британским владениям, дело евангелизации местного населения продвигалось крайне медленно. На 1901 г. при общей численности христиан-европейцев, а также так называемых евразийцев (т.е. потомков от смешанных браков) в 28 611 человек количество христиан среди местного населения составляло 37 980 человек [The Imperial Gazetteer 1908: 292].

Однако во времена махараджи Ранджита Сингха Пятиречье еще было не знакомо с процессом системной евангелизации. Сам владыка сикхов, который отличался высокой степенью религиозной терпимости, не особо обращал внимания на специфику вероисповедания приглашенных на службу специалистов. Кроме того, нельзя сказать, что европейцы были первыми христианами, с ко-

торыми познакомились сикхи. По меньшей мере они имели опыт длительного взаимодействия с представителями армянской торговой общины как в столичном Лахоре, так и в других городах Пятиречья, куда армяне приезжали по своим торговым делам. Однако несмотря на длительную историю взаимодействия с армянами, подлинно познакомиться с христианами сикхам довелось все-таки в контексте внутренней и внешней политики Ранджита Сингха, и знакомство это было связано с европейцами.

Когда все пути ведут к махарадже

Многие столетия Лахор был главным политическим центром всего Панджаба. Свой статус он сохранил и при сикхах, став в конце концов столицей молодой сикхской империи. Этот город исторически был имперским центром притяжения, замкнувшим на себе многочисленные торговые, финансовые, паломнические и другие потоки. Однако в отношении христиан, за исключением разве что армянских купцов, Лахор не был сам по себе главным объектом их устремлений.

В первой половине XIX в. строитель сикхской империи махараджа Ранджит Сингх мог бы с полным правом подтвердить максимум известного французского короля Людовика XIV «Государство — это я»! Действительно, едва ли в сикхской державе можно было найти направление внутренней или внешней политики, которое бы не было замкнуто на сикхском владыке. Соответственно, и все христиане-европейцы не могли попасть в Пятиречье, не представ рано или поздно перед единственным, но оттого не менее проницательным, оком махараджи, получившего прозвище «Лев Панджаба».

За десятилетия правления Ранджита Сингха Панджаб посетили сотни европейцев, которые преследовали совершенно различные цели и принадлежали к разным конфессиям. Вне зависимости от того, что эти люди искали в стране сикхов, их пути шли либо с юго-восточного, либо с северо-западного направления, то есть из Индии или Афганистана [Демичев 2015: 255]. Кем же были те европейцы и примыкавшие к ним американцы, которые по служебному долгу, или по капризу судьбы и в поисках лучшей доли, или же по иным основаниям оказались в стране сикхов в первой половине XIX в.?

В целом всех посетителей Ранджита Сингха можно разделить на две большие группы. Во-первых, это были те, кто прибывал в Панджаб в силу служебной необходимости — как официальный или неофициальный представитель Ост-Индской компании. Во-вторых, отдельную группу составляли те, кто входил во владения сикхов по частной инициативе.

Первая группа была представлена как гражданскими чиновниками, так и британскими офицерами. Начиная с 1805 г. между британцами и Ранджитом Сингхом установились длительные союзнические отношения, юридическое оформление которых произошло 1 января 1806 г., когда был подписан договор о дружбе и сотрудничестве [Aitchison 1931: 33]. Для подписания различного

рода договоров британцы направляли ко двору махараджи официальные делегации А. Бёрнса, Ч. Меткалфа, У. Макнатена [Демичев 2011]. Происходили и встречи на высшем уровне — в 1831 г. с генерал-губернатором лордом Уильямом Бентинком [Bentinck 1977: 1075–1076], в 1837 г. с главнокомандующим вооруженными силами Ост-Индской компании Генри Фэйном [Fane 1842: 131–136] и, наконец, в 1838 г. вновь с генерал-губернатором Индии, на этот раз с Джорджем Иденом, лордом Оклендом [Steinbach 1846: 140–152].

Чаще всего с сикхским владыкой встречался политический резидент пограничной Лудхианы, расположенной на левом берегу реки Сатледж. В период с 1823 по 1840 г. этот пост бессменно занимал выдающийся британский дипломат Клод Мартин Уэйд, который даже на страницах официальной придворной сикхской хроники именовался не иначе как личным другом махараджи [Suri 1961: 60–61]. При этом капитан Уэйд далеко не всегда выступал как официальное лицо. Нередко он проводил многие дни на совместной охоте с Ранджитом Сингхом, что, впрочем, не отменяет того факта, что дипломат всегда остается таковым даже за границами строгого дипломатического протокола [Suri 1961: 120, 125].

Представители Ост-Индской компании попадали к Ранджиту Сингху и с неофициальными визитами. Примером тому могут служить миссии британских функционеров в Афганистан и в Среднюю Азию, когда сикхская держава была лишь одним из пунктов на длительном и опасном пути. Именно так при дворе махараджи побывали в 1820 г. Уильям Муркрофт и Джордж Требек [Moorcroft 1841: 95–103], а спустя почти 11 лет и Александр Бёрнс [Burnes v. I. 1834: 1, 16].

В рамках поддержания дружеских отношений, установившихся между британцами и сикхами, к Ранджиту Сингху, у которого под конец жизни стало совсем плохо со здоровьем, направлялись врачи, такие как У. Мюррей, Д. Стилл и У. МакГрегор [Honigberger 1852: 96]. Здесь же уместно будет вспомнить и о таких военных, как, например, лейтенант У. Барр, следовавших на войну в Афганистан через территорию Пятиречья в соответствии с положениями англо-сикхского соглашения от 26 июня 1838 г. [Bagt 1844: 1].

В конце 1838 — начале 1839 гг., сразу же по завершении переговоров в Фиروزпуре касательно афганской кампании, в страну сикхов состоялся неофициальный визит генерал-губернатора лорда Окленда вместе с его родной сестрой мисс Эмили Иден, которой было суждено написать последний прижизненный портрет Ранджита Сингха [Eden 1866: 283–286].

В данном разделе при характеристике европейцев, служащих Ост-Индской компании, вполне сознательно не заостряется вопрос об их конфессиональной принадлежности, хотя можно уверенно говорить об абсолютном преобладании англикан и католиков. В контексте отношений с сикхами причина этого достаточно проста. Дело в том, что все британцы, как представители Компании, старались не раздражать сикхов и их могущественного правителя своими религиозными взглядами. Задача сохранения мира и дружеских отношений с главным геополитическим союзником на пути в Среднюю Азию была первичной, и религиозным дискуссиям и демонстрациям не было места в тех вопросах,

которые были связаны с играми большой политики. Именно по этой причине у Ранджита Сингха и, вероятно, значительной части его придворного окружения, сложилось ошибочное мнение, что британцы не являлись религиозными людьми. В этом отношении весьма показательной является реакция махараджи на первую встречу с англиканским миссионером Джозефом Вольфом в 1832 г., во время которой он с удивлением переспрашивал у проповедника и восклицал: «Как так, что вы путешествуете ради веры? Ведь англичанам плевать на религию!» [Wolff 1835: 277].

Вторая группа посетителей Пятиречья и махараджи была значительно более разнообразной и разнородной по сравнению с первой. В целом ее представителей можно разделить на тех, кто пересекал сикхские границы как путешественник, для которого знакомство с этой землей было либо самоцелью, либо только транзитной точкой на сложном азиатском маршруте, и тех, кто ехал к Ранджиту Сингху в надежде получить у него службу, т.е. для того, чтобы остаться в стране сикхов на длительный срок.

Взрывной рост британского влияния на фоне стремительного территориального расширения британских владений в Индии в первой половине XIX в. обусловил новое открытие субконтинента для европейцев в совершенно невиданном до того времени масштабе. В Индию и в том числе в Панджаб устремились различного рода путешественники, натуралисты и просто искатели приключений, которые действовали как сугубо частные лица. Среди таких посетителей державы сикхов можно назвать британского путешественника Годфри Винье [Vigne 1840: 2–3], французского натуралиста Виктора Жакмона [Jasquemont 1835: 16] и отставного гусарского офицера австрийского барона Карла фон-Хюгеля [Hugel 1845: 16]. При этом не все путешественники попадали за Сатледж легально. Так хорошо известен грандиозный дипломатический скандал 1835–1836 гг., связанный с нелегальным проникновением во владения Ранджита Сингха авантюриста, доктора Джона Хендерсона. Последний, взяв имя Исмаэля Хана и переодевшись в мусульманские одежды, пробрался в горный Ладакх, где был схвачен, посажен в тюрьму, умудрился бежать, а затем вновь водворен в тюремные застенки, чтобы в конечном итоге быть представленным лично махарадже, который даже удостоил его беседой [Hugel 1845: 101–102, 348–349]. Несмотря на вполне благополучное завершение всей этой истории для самого доктора Хендерсона, руководству Ост-Индской компании пришлось долго извиняться, а политический резидент Лудхианы капитан Уэйд потратил немало сил для того, чтобы успокоить подозрительность Панджабского Льва и заверить, что авантюрист действовал без ведома британского правительства.

Как гости — причем гости самого высокого статуса — Страну Пяти Рек посетили и христианские миссионеры Джозеф Вольф и Джон Лоури. Первый был англиканским миссионером, который в 1832 г. проследовал через страну сикхов в британскую Индию в рамках своего длительного путешествия из Средней Азии. При этом о встрече миссионера Ранджита Сингха просил сам генерал-губернатор Уильям Кавендиш-Бентинк [Wolff 1835: 254–255].

Второй миссионер представлял американскую пресвитерианскую церковь и осуществлял свое скромное служение в пограничной Лудхиане. Именно здесь Джон Кэмерон Лоури получил приглашение махараджи посетить его земли в январе 1835 г. в качестве почетного гостя самого правителя [Lowrie 1850: 144].

Следует отметить, что британский и американский миссионеры были не первыми христианскими священнослужителями, которые побывали в Панджабе в первой половине XIX в. Еще в 1829 г. пределы Ранджита Сингха посетил католический священник преподобный Адеодатус, который предпринял свое путешествие в связи с необходимостью совершения таинства брака нескольких европейских офицеров при Лахорском дворе [Webster 2009: 37].

Категория тех, кто прибывал к Ранджиту Сингху в поисках постоянной службы, была гораздо представительней и многочисленней той, что составляли путешественники и натуралисты. Причина этого заключалась в том, что махараджа, познакомившись с британской военной машиной уже в первое десятилетие своего правления, отлично понял, что дальнейший успех его государственного строительства и, самое главное, безопасность такого строительства будут во многом зависеть от того, насколько успешным будут его шаги в деле реорганизации армии. Исходя из этого, важнейшей задачей становилось создание регулярной армии, и прежде всего, обученной по единым стандартам пехоты и артиллерии. Для этого осуществлялась постоянная вербовка европейских и американских офицеров и инструкторов, многие из которых в дальнейшем успешно совмещали военные и гражданские должности в зарождавшейся сикхской империи. В результате к середине 1830-х годов в составе только офицерского европейского корпуса махараджи насчитывалось более четырех десятков европейцев и американцев [Gardner 1898: 295–296].

К сожалению, в отношении многих европейских офицеров Ранджита Сингха на сегодняшний день невозможно установить их конфессиональную принадлежность. Хотя, конечно, известно, кем были их наиболее важные представители. Так, например, генералы Жан-Франсуа Аллар, Паоло Авитабиле и Клод-Огюст Кур были католиками, генерал Иосия Харлан — квакером. Для большинства же европейских офицеров конфессия может лишь предполагаться на основе их национальной принадлежности, которую упоминают полковник Александр Гарднер [Gardner 1898: 295–296] и ряд других авторов.

Из 42 офицеров, упомянутых Гарднером, национальная принадлежность, хотя в тех исторических условиях такое определение чаще означало подданство, указывалась у 39 человек. Правда, здесь следует помнить о двух моментах. Во-первых, Гарднер был далеко не всегда уверен в верности своего определения. Например, полковника Генри Штейнбаха он определяет как англичанина, пусть и под знаком вопроса, в то время как этот офицер был немцем, родом из Пруссии [Grey 1929: 325].

Во-вторых, указание подданства не влечет за собой установления однозначной связи с той или иной христианской конфессией. Более того, один из главных европейских генералов сикхской державы Жан Батиста Вентура, хоть

и действительно был родом из Италии, как отмечал Гарднер, в период службы у Ранджита Сингха едва ли бы христианином, учитывая его еврейское происхождение и образование [Grey 1929: 93]. Другой пример касается «русского», который упомянут у Гарднера как Вочус, а в иных источниках более полно именуется Вишкенавичем, с уточнением, что он является русским грузином [Grey 1929: 301–302]. В этом случае умозрительных вариантов его конфессиональной принадлежности становится как минимум два.

Всего же из тех 39 офицеров, о которых упомянул Александр Гарднер, 14 были указаны как французы; 6 — как англичане; 6 — как англо-индийцы, т.е. как потомки смешанных браков; 4 — как итальянцы; 2 — как испанцы; 2 — как русские; 2 — как американцы; 1 — как грек; 1 — как немец; 1 — как австриец [Gardner 1898: 295–296]. Однако при том, что все эти люди различались по происхождению и, очевидно, по конфессии, практически все они были христианами, оказавшимися волею судьбы и собственного выбора на достаточно длительное время в специфических условиях Южной Азии в окружении иноверцев различных вероисповеданий.

Параллельные курсы в круговоротах социального взаимодействия

Входя на территорию Пятиречья, вне зависимости от направления следования, статуса и цели посещения, европейские и американские христиане сразу же попадали в непростую систему социального взаимодействия с подданными Ранджита Сингха. Векторы такого взаимодействия были, как правило, четко обусловлены уже самой разрешительной процедурой пересечения сикхских границ. При этом разрешение нужно было получить дважды — как от руководства Ост-Индской компании, так и от самого махараджи. Однако, как справедливо отмечал Виктор Жакмон, официальный запрос о пересечении границы, дополнявшийся сопроводительным письмом от генерал-губернатора или даже от политического резидента Лудхианы капитана Уэйда, позволял решить все вопросы, связанные с безопасностью и обеспечением иных потребностей путешественников [Jasquemont 1835: 326].

Разрешение на проход в Панджаб, данное Ранджитом Сингхом лично, как по собственной инициативе, так и по запросу его европейских офицеров, открывало комфортную дорогу к махарадже и с северо-западного направления. Так, например, был вызван полковник Гарднер, который первоначально состоял на службе у правителя Пешавара [Gardner 1898: 175–176].

Распоряжение на въезд в страну со стороны Ранджита Сингха оформлялось в виде разрешения-*парваны*. По меткому замечанию Карла Хюгеля, *парвана* имела в Индии гораздо большее значение, чем паспорт в Европе. Паспорт давал лишь возможность проехать через территорию государства, а *парвана* гарантировала внимание наместников, которые должны были обеспечить её предъявителя кровом, транспортом и всем, в чём только мог нуждаться путе-

шественник [Hugel 1845: 19]. Содействие европейцам должны были оказывать все чиновники сикхского государства, в том числе фискальные — *кардары* — и полицейские — *тханадары*, которые занимали посты комендантов крепостей. Именно *тханадары* проверяли документы и удостоверяли личность путешествующих, запрашивая у них *парвану* [Hugel 1845: 88]. Неоказание помощи европейцам — обладателям *парваны*, строго наказывалось. Известно, что коменданта небольшого форта Нейла Сингха, который не только не пустил французского натуралиста Виктора Жакмона в крепость, но и пытался вымогать у него взятку, Ранджит Сингх обещал заключить в тюрьму, предварительно отрезав уши и нос [Jacquemont 1835: 84]. Впрочем, этот случай был скорее исключением из правил.

В случае если посещение страны сикхов осуществлялось в рамках официальной или полуофициальной миссии со стороны Ост-Индской компании, встречи носили еще более помпезный и торжественный характер. В этом случае содержание *парваны* было максимально широким и развернутым, а их вручение, как и дальнейшее сопровождение британцев, могло осуществляться детьми и внуками самого махараджи [Osborne 1840: 49–50, 56]. Кроме того, таким гостям Ранджита Сингха предоставлялся почетный эскорт, насчитывавший до нескольких рот солдат регулярной армии, который сопровождал их на всех переходах от одного населённого пункта к другому. В каждом крупном городе, через которые следовала процессия, европейцам торжественно вручали кошельки с рупиями и корзины с конфетами. Все необходимые продукты питания, напитки, сладости предоставлялись во время пути в неограниченном количестве. Ответственными за размещение на ночь были наместники и коменданты фортов. Они же должны были продемонстрировать те достопримечательности, которые просили показать путешественники [Burnes v. III. 1834: 104–106]. Завершался такой визит торжественной встречей с Ранджитом Сингхом, как правило, в столичном Лахоре, а если последний находился в отъезде, то в его временной ставке. При отъезде из Лахора европейцы получали эскорт и прежнее содержание.

Сама процедура встречи и сопровождения европейцев в державе сикхов позволяет установить круг их общения и взаимодействия с подданными махараджи, с которыми они вступали в контакт будучи в том числе и христианами.

На первый взгляд, круги социального взаимодействия христиан-европейцев были достаточно широкими. Действительно, их встречали и солдаты регулярной армии и иррегулярной кавалерии, и многочисленные погонщики и носильщики, разнообразные слуги, которые окружали их своей заботой как во время переходов, так и при размещении во дворцах или домах наместников и комендантов фортов, и так называемые «танцующие девочки», услаждавшие их взор во время вечерних трапез. Кроме того, непосредственное общение велось с офицерами Ранджита Сингха, иногда с его детьми и внуками, местными чиновниками высокого уровня, иногда духовными авторитетами, чаще мусульманами, и, конечно же, с придворными махараджи, прежде всего, ответственными за внешние сношения. Как видно из такого, пусть и краткого описания,

круг общения был достаточно велик. Однако в действительности это было совершенно не так.

Прежде всего, все эти многочисленные солдаты, слуги, танцовщицы, мелкие чиновники и прочие были фактически безмолвны. С ними не общались, за редким исключением, не по причине отсутствия переводчика, а из-за социальных и статусных барьеров. Эти люди, так же как и в Европе, были «безмолвствующим большинством», общение с которым было если и не невозможным, то фактически неинтересным и не нужным. Говорить с ними о религии было бы нонсенсом и самим по себе делом недопустимым, учитывая необходимость всяческого поддержания сикхско-британской дружбы.

Конечно, имелись и исключения. Например, англиканский миссионер Джозеф Вольф, путешествовавший по Кашмиру в октябре 1832 г. с разрешения Ранджита Сингха и благодаря поручительству генерал-губернатора лорда Бентинка, попытался донести сущность христианского учения до юной танцовщицы, которая пришла показать свое искусство в его лагерь [Wolff 1835: 361]. Едва ли девушка хоть что-то поняла из горячей проповеди миссионера, однако здесь показателен сам факт, что верный своему пастырскому долгу, Джозеф Вольф был готов нести Слово Божие при первом же удобном случае, видимо, руководствуясь принципом «Кто имеет уши слышать, да слышит» (Мф. 13. 9).

Данный пример действительно представляет собой редкое исключение, ведь другой христианский миссионер — пресвитерианский священник Джон Лоури, оказавшийся в Панджабе в 1835 г. в аналогичной ситуации, даже не стал вступать с танцовщицами и их музыкантами в разговор [Lowrie 1850: 148–149].

Таким образом, можно уверенно говорить, что круг общения европейцев, которые прибывали в Панджаб с официальными или неофициальными целями, но на относительно короткое время, был достаточно узок. Фактически общение велось только с высшими должностными лицами, с офицерами и придворными, не считая отдельных эпизодов иных направлений коммуникаций.

О религии с представителями сикхского государства, кем бы они не были в религиозном отношении — сикхами, мусульманами или индусами, практически не говорили за отдельными нечастыми исключениями. Так, например, известно, что 16 ноября 1832 г. в Амритсаре Джозеф Вольф дискутировал о Иисусе Христе с неким мусульманином Малви Гуламом Мохаммедом Ханом из Дели. Однако факт этого диспута интересен не в контексте деятельности самого Вольфа, а в связи с тем, что мусульманин был уже неплохо знаком с Новым Заветом, поскольку еще ранее получил его персидский перевод от политического резидента пограничного города Амбалы капитана Уильяма Мюррея [Wolff 1835: 369].

Вопросы о христианстве своим европейским гостям задавал и сам Ранджит Сингх. Виктор Жакмон отмечал: «Он (Ранджит Сингх. — К.Д.) задал мне сто тысяч вопросов об Индии, британцах, Европе, Бонапарте, этом мире вообще и последующем, об аде, рае, душе, Боге, дьяволе, а также несметное число других того же самого рода» [Jacquemont 1835: 22]. Вопросы о Боге, вере и элементах христианского вероучения махараджа поднимал и при общении

с христианскими миссионерами Джозефом Вольфом [Wolff 1835: 276–278] и Джоном Лоури [Lowie 1850: 149–150].

Что касается богословских бесед с сикхскими функционерами, то для протестантских миссионеров они носили эпизодический и крайне ограниченный характер. Известно, что тот же Джозеф Вольф общался на эти темы и с легендарным сикхским военачальником Хари Сингхом Налвой, и с наследником престола Шером Сингхом, и заместителем Фаттехом Сингхом [Демичев 2019]. Однако если личность самого проповедника была сикхам интересна, то специфика христианства их не интересовала вовсе. Концепция восприятия Бога в двух религиях настолько различалась, что не создавалось даже предпосылок для упрощенного понимания основ христианства.

В отличие от сикхов высокого ранга, некоторые представители мусульманского, а иногда и индуистского духовенства были готовы выслушать и даже вступить в дискуссию со своими христианскими коллегами. Например, Джозеф Вольф участвовал в таких встречах более десяти раз [Wolff 1835: 257–258, 267, 335, 338, 368–369]. Впрочем, несмотря на достаточно эмоциональный характер таких встреч, результат их был более чем скромным. Известно, что ни один из подданных Ранджита Сингха так и не был обращен в христианство. Частичный и единственный успех проповедника был связан только с обращением к нему индуистского полковника на сикхской службе Рая Анандерана, который сам обратился с просьбой проповеди учения Христа и по результатам ее отрекся от «идолопоклонства» [Wolff 1835: 369].

Христиане-европейцы, прибывавшие в земли сикхов в поисках службы у Ранджита Сингха, могли сопровождаться ко двору столь же роскошно, как и британцы, если прибывали с разрешения махараджи. В случае, если их прибытие носило неофициальный характер, то, как правило, они довольствовались довольно скромным военным эскортом, который должен был сопровождать в ставку правителя, где бы он ни находился в тот момент. Всех этих офицеров и авантюристов объединяло то, что они ехали с одной конкретной целью, не отвлекаясь на то, что достижению этой цели могло бы помешать. Такие люди, обычно уже имея богатый опыт жизни на Востоке, меньше всего стремились демонстрировать свои религиозные особенности, которые могли создать угрозу, если и не жизни, то как минимум путешествию. Своего рода квинтэссенцией подобного подхода может служить письмо-наставление офицера сикхской службы Клода Огюста Кура, данное им в 1832 г. лейтенанту Александру Бернсу перед началом его путешествия в Афганистан и Среднюю Азию.

«Избегайте излишних вопросов и в особенности богословских, в которые магометане всегда любят вступать с европейцами, или представляйте им ясные доводы, если вам по необходимости придется высказать свое мнение», — писал Кур [Burnes v. I. 1834: 35–36].

Советы французского офицера относительно поведения христианина на Востоке были актуальны и в сикхских землях. За-индские территории, включенные в состав сикхской державы относительно недавно, были населены практически исключительно мусульманами. Да и собственно в сикхских зем-

лях большую угрозу для неосторожных христиан могли представлять члены милитаризованного религиозного ордена *акали* [Suri 1961: 278]. Действительно, последние редко упускали возможность всячески оскорбить, а при возможности и напасть на европейцев [Suri 1961: 72, 115, 117, 328]. Разумеется, что провоцировать *акали*, демонстрируя свои иноверческие особенности, было бы по меньшей мере неразумно.

Наставление Клода Огюста Кура было своего рода манифестом поведения для христиан-европейцев, находившихся в специфическом восточном окружении. Безусловно, получив возделенную службу, европейцы кардинально расширяли горизонты своего общения. Часть из них, находясь при дворе, вольно или невольно становились неотъемлемой его частью, включаясь в повседневную составляющую придворной жизни.

Готовя новую регулярную армию Ранджита Сингха, европейские офицеры неизбежно контактировали не только с высшим, но и средним офицерским составом, а в ряде случаев даже с рядовыми. При этом следует отметить, что они не пользовались особой любовью со стороны значительной части сикхской военной элиты, которая видела в них угрозу не только традиционной военной системе, но и своему положению [Heath 2005: 11]. Что же касается непосредственных подчиненных европейских офицеров, то здесь можно сослаться на свидетельство доктора Уильяма МакГрегора, отмечавшего, что солдаты и офицеры регулярной конницы были искренне привязаны к своему начальнику генералу Аллару — не только как к командующему, но и как к другу [McGregor 1846: 254].

Круг общения офицеров резко расширялся в том случае, если им приходилось совмещать военную и гражданскую должность, что в сикхской державе не было редкостью. По этому вопросу очень точно высказался полковник артиллерии Александр Гарднер, который писал в своих воспоминаниях: «Он (Ранджит Сингх. — К.Д.) рассматривал своих европейских офицеров как людей универсальных талантов, поэтому в его постоянной привычке было заставлять их принимать на себя обязанности, дополнительные по отношению к тем, ради которых они специально нанимались» [Gardner 1898: 201]. Так, например, генерал Авитабиле сначала был заместителем в Вазирабаде, а затем стал губернатором Пешавара; Иосия Харлан был губернатором Гуджрата; а полковник Генри ВанКортланд — губернатором Дера-Исмаил-Хана. Однако одно из самых интересных совмещений должностей касалось известного австрийского врача гомеопата Мартина Хонигбергера, который, будучи нанятым махараджей, служил не только непосредственно по специальности, но и возглавлял завод по производству пороха в Лахоре [Honigberger 1852: XVIII].

Несмотря на предельно широкие связи и уровни вертикального и горизонтального социального взаимодействия, европейские офицеры-христиане подчеркнуто не демонстрировали особенности своей христианской веры и мировоззрения. Таинство брака, которое в 1829 г. совершилось под руководством преподобного Адеодатуса в отношении нескольких офицеров-католиков в столичном Лахоре, судя по всему, происходило за закрытыми дверями и без

широкого празднования. А за четыре года до того сам могущественный генерал Жан-Батиста Вентура совершил путешествие в британскую Лудхиану для совершения таинства брака с его армянской избранницей [Gardner 1898: 308]. И хотя по возвращении в Лахор состоялось грандиозное празднование, где жениху было пожаловано 10 тысяч рупий лично от Ранджита Сингха, а еще 30 тысяч было подарено придворными, едва ли можно предположить какую-либо христианскую составляющую этого торжества.

* * *

За исключением информации о заключении христианских браков, европейские нарративы, официальная переписка, сикхские хроники хранят молчание об актах личного благочестия и иной религиозной составляющей жизни европейских христиан при дворе Ранджита Сингха. Дошедшие же до нас крохи не позволяют произвести целостной реконструкции того, как выглядела и чем была наполнена духовная составляющая такой жизни, осуществлявшаяся, скорее всего, лишь в кругу своих и исключительно за закрытыми дверями.

Несмотря на широкий спектр социального взаимодействия в Пятиречье, европейские и американские офицеры на сикхской службе как христиане оставались своего рода «невидимками» для собственного окружения и подчиненных. Британские же чиновники и путешественники, существенно более ограниченные в вопросах фактического общения с подданными Ранджита Сингха, целенаправленно создавали представление о себе как о людях весьма далеких от религии. И лишь только немногочисленным протестантским миссионерам, которым довелось побывать при сикхском дворе, удалось сформировать представление о себе как о служителях христианского культа — как у Ранджита Сингха, так и у некоторых представителей сикхской элиты. Впрочем, это не привело тогда ни к должному осознанию среди сикхов специфики христианского учения, ни, тем более, к принятию кем-либо христианства.

Библиография

- Бочковская А.В. «Восхождение утренней звезды»: Американские пресвитериане в Панджабе (первая половина XIX в.) // *Христианство и общество в странах Азии: история и современность* / под ред. О.В. Новаковой, Г.В. Сучкова. М., 2019. С. 82–90.
- Бочковская А.В. «Нести свет и избавлять от тьмы»: полемика по вопросу миссионерства в Индии (Великобритания, 1793–1813) // *Христианство и традиционные ценности Южной и Восточной Азии: история и современность* / отв. ред. О.В. Новакова. Москва: Ключ-С, 2021. С. 62–75.
- Демичев К.А. *Британский лев в Пятиречье: политика Великобритании в Панджабе в XIX в.* Нижний Новгород: Издатель О.В. Хлющева, 2011. 268 с.
- 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* / под ред. О.В. Новаковой, Г.В. Сучкова. М., 2019. С. 91–100.

- 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.
- Демичев К.А. От общины к империи: сикхские модели территориального устройства XVI — первой половины XIX вв. // *Проблемы истории, филологии, культуры*. 2017. № 4 (58). С. 255–269.
- Aitchison C.U. (ed.) *A Collection of Treaties, Engagements and Sanads, relating to India and Neighboring Countries*. Vol. I. The Treaties, & c, relating to the Punjab, the Punjab States and Delhi. Calcutta: Gov. of India, centr. publ. branch, 1931. — XVIII, 360, XXVII p.
- Barr W. *Journal of a march from Delhi to Peshawur, and from thence to Cabul, with the Mission of Lieut.-Colonel Sir C.M. Wade including Travels in the Punjab, a visit to the city of Lahore, and a narrative of operations in the Khyber Pass, undertaken in 1839*. L.: James Madden & Co, 1844. — 410 p.
- Bentinck W.C. *The correspondence of Lord William Cavendish Bentinck, Governor-General of India, 1828–1835*. In II vols. Vol. I. Oxf.: Oxford University Press, 1977. — XLIX, 740 p.
- 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. L.: John Murray, 1834.
- 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. — XVI, 683 p.
- Eden E. *Up the Country: Letters Written to Her Sister from the Upper Provinces of India*. In II vols. Vol. I. L.: Richard Bentley, 1866. — VI, 302 p.
- Fane H.E. *Five Years in India; Comprising a Narrative of Travels in the Presidency of Bengal, A Visit to the Court of Runjeet Sing, Residence in the Himalayah Mountains, an Account of the Late Expedition to Cabul and Afghanistan, Voyage down the Indus, and Journey Overland to England*. In II vols. Vol. I. L.: Henry Colburn, 1842. — XII, 319 p.
- Gardner A.H. *Soldier and traveler; memoirs of Alexander Gardner, Colonel of Artillery in the service of Maharaja Ranjit Singh*. Edinburgh, 1898. — XXXIV, 359 p.
- Grey C. *European Adventurers of Northern India, 1785–1849*. Ed. By H.L.O. Garrett. Lahore: Superintendent, Government Printing, Punjab, 1929. — XLVIII, 361 p.
- Heath I. *The Sikh Army 1799–1849*. Oxf.: Osprey Publishing, 2005. — 48 p.
- Honigberger J.M. *Thirty-Five Years in the East. Adventures, Discoveries, Experiments, and Historical Sketches, Relating to the Punjab and Cashmere; in Connection with Medicine, Botany, Pharmacy, Etc.* L.: H. Bailliere, 1852. — 449 p.
- Hugel Ch. *Travels 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.: John Petheram. 1845. — XVI, 423 p.
- Jacquemont V. *Letters from India, Describing a Journey in the British Dominions of India, Tibet, Lahore and Cashmere, During the Years 1828, 1829, 1830, 1831*. In II vols. L.: Edward Chorton. 1835.
- The Imperial Gazetteer of India. 1901. Vol. XX. *Pardi to Pusad*. Oxford: Clarendon press, 1908. — VI, 423 p.

- 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: R. Carter and brothers, 1850. — 276 p.
- 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.: James Madden. 1846. — VI, 291 p.
- Moorcroft W., Trebeck G. *Travels in the Himalayan Provinces of Hindustan and the Panjab; in Ladakh and Kashmir; in Peshawar, Kabul, Kunduz and Bokhara, by Mr. William Moorcroft and Mr. George Trebeck, from 1819 to 1825* / Prepared for the Press from Original Journals and Correspondence by H. H. Wilson. In III vols. Vol. I. L.: John Murray, 1841. — XLIX, 460 p.
- Osborne W.G. *The Court and Camp of Runjeet Sing, with an introductory Sketch of the Origin and Rise of Sikh State*. L.: Henry Colburn, 1840. — VIII, 236 p.
- Report on the Census of India, 1901*, Calcutta: Superintendent of Government Printing, 1903. — XXV, 582 p.
- Richter J. *A History of Missions in India*. Edinburgh: Oliphant Anderson & Ferrier, 1908. — VIII, 470 p.
- Steinbach H. *The Punjab: Being a Brief Account of the Country of the Sikhs; Its Extent, History, Commerce, Productions, Government, Manufactures, Laws, Religions, Etc.* L.: Smith, Elder and Co, 1846. — VII, 184 p.
- Suri Lala Sohan Lal. *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.: S. Chand & Co, 1961. — XXXIV, 724 p.
- Thomas P.W. *Christians and Christianity in India and Pakistan. A general survey of the progress of Christianity in India from apostolic times to the present day*. London: Allen & Unwin, 1954. — 260 p.
- Vigne G.T. *A Personal Narrative of a Visit to Ghuzni, Kabul, and Afghanistan, and of a Residence at the Court of Dost Mohamed with notices of Runjit Sing, Khiva, and the Russian expedition. With illus. from drawings made by the author on the spot*. L.: Whittaker & Co. 1840. — XV, 479 p.
- Webster J. Punjabi Christians // *Journal of Punjab Studies*. 2009. Vol. 16, № 1. — P. 35–56.
- Wolff J. *Researches and missionary labours among the Jews, Mohammedans, and other Sects*. L., 1835. — XIII, 523 p.

doi: 10.56700/w7500-8873-1679-t

Лесик К.А.

Глава 5

ХРИСТИАНСТВО В СОВРЕМЕННОЙ ПОЭЗИИ ХИНДИ: ОСНОВНЫЕ ТЕНДЕНЦИИ И ОСОБЕННОСТИ ХУДОЖЕСТВЕННОГО ВЫРАЖЕНИЯ

Христианские образы в индийской литературе: пути становления

Изучение взаимосвязи между языком хинди и индийским христианством исторически восходит к XIX в., к деятельности Форт-Уильям-колледжа — крупного образовательного учреждения в Калькутте [Sanjeet 2018: 290–292], которое занималось распространением английского образования на местных языках. Это впоследствии привело к образовательной, а главное, евангелической связи между индийским христианством и языком хинди. Именно европейские христианские миссионеры (Дж. Маршман, У. Уорд, У. Кэри, Д. Хейр, Дж. Лонг) сыграли важную роль в формировании описания нормативной грамматики и создании словарей для лексического фонда языка хиндустани, являющегося первоначальной формой хинди [Sanjeet 2018: 290; Очерки истории литератур 2014: 86]. Первые христианские тексты на хинди представляли собой богословскую полемику и проповеди, а также перевод евангельских высказываний, гимнов и трактатов. При этом все произведения были составлены по типу традиционных песнопений средневековых поэтов и их гимнов, *бхаджанов*. Причиной тому, главным образом, стала цель христианских писателей Индии популяризовать богословские идеи на индийской почве, сделать их «местными», *desī*, уходящими корнями в религиозно-лингвистический мир пояса хинди.

Впоследствии, анализируя художественные приемы теологических произведений первых миссионеров и писателей, исследователи (Р. Бойд, К.У. Дэвид) отмечали, что обращение к традиционным индийским жанрам и приемам связано с метасмыслом использования хинди²⁵. Миссионеры, писавшие и переводившие на хинди библейские тексты, ставили вопрос о том, какой именно метасмысл стоит за этим языком, связан ли он с понятием индуизма

²⁵ Редактор комитета по теологической литературе хинди (The Hindi Theological Literature Committee) К.У. Дэвид ввел термин «хинди-христианин» в 1976 г., используя его в предисловии к книге ирландского теолога и миссионера Р. Бойда «Введение в индийскую христианскую теологию» (An Introduction to Indian Christian Theology) [Boyd 1975]. Предлагая изменить название книги на «Христианское богословие в Индии» (Christian Theology in India), Дэвид объяснял свое решение тем, что «индийское христианское богословие существовать не может, так как Христос — всеобъемлющ, Он находится за пределами каждой нации» (*Bhāratiya khristīy dharmavijyān jaisī kōī cīz nahī ho saktī kyōki khrist sarvalaukik hāī, kisī bhī rāstr se pare hāī*) [Boyd 1976: 9].

или с определением «индийского» в целом, ведь развитие христианских идей происходило с помощью языка, на котором говорят в своем большинстве представители индуизма [Dass 2019: 16–17]. Создание произведений в понятной для простого индийца форме песнопений-*бхаджанов* поэтов-проповедников²⁶ способствовало быстрому продвижению христианских произведений среди индийского населения.

Традиция *бхаджанов*, в форме которых были написаны христианские гимны на хинди, содержит прямые отсылки к индийской поэтической традиции *бхакти*, любви, преданности и верному служению божеству. *Бхакти* — одно из центральных понятий в индуизме, которое впервые встречается в «Бхагавадгите»²⁷. *Бхакт*, адепт, должен ежеминутно думать о Боге, осознавая свое деяние как нечто совершаемое ради Бхагвана [Индуизм 1996: 94–96]. Примечательно, что основные сборники христианских гимнов на хинди представляют христианское *ārādhān* (поклонение/почитание) в значении *бхакти*. Использование такого почитания как основного источника молитвенных песен и других *бхаджанов* во время литургии привело к стандартизации христианского богослужения на хинди.

В тематическом указателе сборника поэтессы Сароджини Арья под названием «Песни поклонения» (*Ārādhānā ke gīt*) *ārādhān* напрямую представлен как синоним *бхакти*, в который включаются мотивы и лексика этой традиции [Ārādhānā ke gīt 2009: 1]. Так, к примеру, в первом гимне изображается христианская преданность, которая выражена лексически словом *bhakti-bhāv*:

Христос придет в великой славе,
С ним будет великая радость,
Затем, склонившись со смиренной преданностью (с чувством бхакта. — К.Л.),
Я буду петь: «Господи, как Ты велик!»²⁸
[Ārādhānā ke gīt 2009: 1].

В другом гимне *бхакти* употребляется в лексическом значении *истинного благочестия*:

Теперь мы подошли к Тебе ближе,
Чтобы поклониться Тебе,
Пусть наше восхваление будет *благочестивым* (курсив мой. — К.Л.),
А молитвы будут истинными!²⁹
[Ārādhānā ke gīt 2009: 3].

В целом обращение к *бхакти* вполне характерно для развития индийской литературы XX в., когда литераторы, обращаясь к периоду *bhakti kāl*, где Бог становится осмысленным субъектом и объектом поклонения в художественной форме, переосмысливали эту традицию. Так, период *Dvivedī yug*, «эпоха Двиеди»³⁰, ознаменовался сплоченным и значительным распространением поэзии *бхакти* [Глушкова 2007: 323–325]. Именно тогда появляется поэзия таких приверженцев хинди-*бхакти*, как Майтхилишаран Гупт (1886–1964), Айодхья-синх Упадхьяй (псевдоним Хариаудх) (1865–1941) и др. Особенностью поэзии данных литераторов становится *rāśprtr-bhakti*, патриотическая преданность, главная тема всех произведений, которая была направлена на консолидацию индусских духовных и социальных идеалов, где обожествление сливалось с национализмом, а преданность (*бхакти*) становилась главной силой индусского националистического движения.

В литературе «эпохи Двиеди» можно встретить литературные отсылки к образу Христа. Например, в одном стихотворении Майтхилишарана Гупта лирический герой вдохновенно призывает Раму, Будду и Иисуса к тому, чтобы они воспели общие идеи сострадания и ненасилия как сердцевину всех религиозных учений в мире [Chaturvedi 2021: 170–171]. Более того, в поэме «Бхарат-Бхарати» (*Bhārat-bhārātī*, «Голос Индии», 1912) Гупт пишет о том, что индусская духовная мудрость является источником всех религий мира:

Пусть Греция расскажет нам, когда она приобрела мудрость и знания?
Не нужно говорить, что это было только после того,
как они стали учениками индусов,
Если бы Аравия не получила от нас знания высшего слова,
Как она могла бы стать учителем Европы...
Стало ясно и то, что Иисус был учеником индусов,
Христианство сформировалось в рамках буддизма³¹
[Gupt 8.66, 8.68].

Если рассматривать современный период развития литературы хинди (*ādhunīk kāl*), включающий новые волны литературных направлений и течений, таких как *чхаявад*, *прайогвад* (экспериментализм) и *прагатиवाद* (прогрессивизм), «новая поэзия» (*naī kavītā*), «новый рассказ» (*naī kahānī*), а позже и литературу низших слоев общества, то есть литературу низкастовых-*далитов* (*dalit cetnā*) и племен-*адиваси* (*ādivāsī dhārā*), то очень сложно найти ретроспекцию, которая бы тяготела к христианскому спиритуализму, где тема Христа раскрывалась бы шире.

²⁶ К поэтам-проповедникам, к примеру, относится раджастанская поэтесса Мира Баи (1499–1547), приверженно служившая Кришне [Очерки истории литератур 2014: 61].

²⁷ «Бхагавадгита» — «Песнь Бога», шестая книга индийского эпоса «Махабхарата», памятник древнеиндийской литературы, в котором отражены религиозно-философские идеи.

²⁸ *Āgā khrist sāth baī mahimā ke, / sāth uske hogā ek ānand mahān, / tab bhakti-bhāv aur dīntā se maī / jhukkar, / gāungā yah, 'prabhu, kaisā mahān'.*

²⁹ *Ab āe tere pās / ārādhānā karne ko, / prāsānsā bhakti se karē, / aur prārthnā saccī ho.*

³⁰ Начало этого периода относится к 1900 г., когда в Аллахабаде под покровительством Бенаресского общества по распространению письменности деванагари (*Kāśī nāgarī pracārīnī sabhā*) начал издаваться литературный журнал «Сарасвати», редактором которого стал Махавир Прасад Двиеди.

³¹ *Yunan hī kah de ki vo gyānī-guṇī kab thā huā / kahnā na hogā ki hinduō kā śiṣy vo jab thā huā / hamse alaukika gyān kā alok yadī patā nahī, / to vah arab yūrope kā śikṣak kahā jātā nahī... // thā hinduō kā śiṣy īsā, yah patā bhī hai chālā, / īsāiyō kā dharm bhī hai baudh sānche mē dhalā.*

Яркие, но единичные примеры реминисценции библейских образов можно выявить в индийском модернизме: там христианский аспект изображается совершенно иначе по сравнению с тем, как он изображался в предшествующем периоде «эпохи Дживеди». В модернистской литературе хинди выявляются редкие ссылки на христианские образы. Так, в стихотворении «Лицо луны кривое» (*Cānd kā mūh ṭeṛhā hai*, 1964) Муктибодха, представителя направления «новая поэзия» (*naī kavīṭā*), читатель может встретить метафору «крылья Христа» (*īsā ke pañkh*).

Более яркие примеры дает роман Агьея «Сами себе чужие» (*Apne apne ajnabī*, 1961), в котором писатель вводит мотив христианства. В романе, несмотря на установленный автором художественный библеизм, прослеживаются религиозные метамотивы и образы индуизма [Стрелкова 2011: 254–256]. Главные героини романа носят христианские имена: Сельма Дольберг и Мариам (Йоке). Они, в свою очередь, имеют литературных двойников в лице двух второстепенных персонажей мужского пола, имена которых тоже имеют христианский подтекст: Ян (Иоанн) Экелоф и Пол. Главная героиня Йоке, совершающая в конце самоубийство с именем Бога на устах³², перед тем как покинуть этот мир принимает иудейско-христианское имя Мариам (имя Божьей Матери, Девы Марии) и исповедуется первому встречному — индусу Джаганнатхану. Она просит простить ее за все и умирает у него на руках. Кроме того, последняя запись в дневнике Йоке, в котором она искала ответы на онтологические вопросы — что такое смерть и жизнь, где правда, а где ложь, — датируется 6 января, то есть православным Рождественским сочельником. Сам роман заканчивается сценой, в которой неизвестный старик совершает крестное знамение в сторону пустых небес (*sūne akāś mẽ*). Иными словами, христианская символика и христианский поиск Бога в романе неразрывно переплетены с индусскими и буддийскими идеями [Strelkova 2011: 75–77].

Об определении индийской христианской литературы

Христианская образность в современной литературе Северной Индии фактически не воспринимается читателями, исповедующими другие религии. Ракеш Питер-Дасс, один из первых критиков индийской христианской литературы, считает, что вакуум исследований в этом направлении связан с тем, что, во-первых, христианская литература на хинди получила относительно меньшее внимание в индийском литературоведении, а во-вторых, христианские авторы, пишущие на хинди, зависимы от западных источников; кроме того, отсутствует взаимосвязь христианской литературы на различных индийских языках [Peter-Dass 2019: 4–5].

В этой связи важной публикацией является книга индийского исследователя Р. Сингха «Роль христианских миссионеров в литературе хинди» / *Hindī*

³² В индусской традиции такое действие связано с традицией бхакти. Смерть с именем Всевышнего на устах означала спасение.

sāhitya mẽ īsāī miśanariyō kī bhūmikā, которая включает подробный обзор литературного творчества и трудов миссионеров³³, внесших вклад в развитие грамматики языка хинди. Главной целью этого издания становится сравнительное исследование творчества поэтов, писавших о Христе, и двух выдающихся средневековых поэтов-бхактов, Кабира (1440–1518) и Тулсидаса (1532–1623), которым посвящены две главы. Сингх одним из первых предпринял попытку анализа междуховного диалога; его академическое исследование прокладывает путь к контекстуализации поэзии бхакти на языке хинди за пределами категориальной поэтики, напрямую соотнося традицию бхакти с христианством [Renu 2008: 247–289]. Однако фокусное исследование творчества христианских поэтов, пишущих на хинди, до сих пор никем так и не было проведено.

Почему же это направление поэзии и прозы остается в индийском литературоведении в стороне? В известном индийском литературном журнале «Ханс» / *Hans*, издающемся на хинди, в сентябрьском выпуске за 2009 г. была опубликована анкета для современных авторов [Wessler 2012: 195]. Вопрос № 7 звучал следующим образом: «Почему в литературе на хинди так мало публикаций от авторов, исповедующих христианство и другие религии, за исключением авторов, исповедующих ислам?» (*Hans*. 9/2009, 36). Анализируя ответы, можно сделать вывод, что сегодняшнему индийскому просвещенному интеллектуальному обществу трудно в целом воспринимать религию как позитивный ресурс бытия, культуры и саморефлексии. Так, Арчана Варма, современная индийская поэтесса, начинает свой ответ лаконичной фразой: «И снова эта чертова идентичность!» Поэт Шиврадж Махендра задаётся вопросом: «Где все поэты и писатели, которые бы писали на хинди про Христа?» [Wessler 2012: 195].

Важно отметить, что современная христианская поэзия на хинди практически не публикуется в печатном виде, она переходит в интернет-пространство — на ресурсы Spotify, YouTube и в социальные сети. По сути, это направление популяризируют коммерческие и местные исполнители, которые продвигают христианские идеи с помощью богослужений на хинди. Анализ материала указанных ресурсов платформ говорит о том, что последователи не испытывают недостатка в христианских текстах и поэзии на хинди. Тем не менее такие повествовательные формы остаются известными только закрытому кругу читателей среди индийской христианской общины, даже несмотря на то, что к пению привлекают знаменитых индийских певцов, в частности, Шаан и Сону Нигам.

Отвечая на вопрос, кто же сейчас представляет христианскую поэзию и прозу, некоторые индийские литературные критики начинают выделять те-

³³ В этом исследовании особое внимание уделяется бельгийскому миссионеру-иезуиту Камиллю Бульке (1909–1982). Хорошо известны его усилия в изучении и продвижении индуизированного христианства посредством межрелигиозного диалога, через работу в традиции *рамкатха* (основанной на эпосе «Рамаяна») и межконфессиональной духовности по линии Рам(а)-Христос [Chaturvedi 2021: 172–173].

чение «поэзия Мессии», или «поэзия Христа» / *Masīh kāvyā*. К нему в современной христианской религиозной поэзии относят творчество многих поэтов и писателей: гимны и духовную поэзию на хинди писали и пишут Вимала Доротхи, Манджу Джиотсана, отец Дилрадж Дунгдунг, Вамана Тилак, Вандана Матаджи, Сароджини Арья, Шиврадж Махендра, Комал Масих, Кристофер Питер; пьесы — Сатъя Пракаш Патани, отец Гьян Пракаш, Джон Ананд; романы — Херувим Барно Саху, Робин Шоу Пушпа, Питера Пол Экка, Аша, Ширин Бхарати и другие [Chaturvedi 2021: 173–174]. Помимо перечисленных жанров христианские писатели создают произведения в жанрах коротких рассказов, биографий и литературной критики; большинство из них до сих пор не переведено на иностранные языки, так как сами произведения доступны только в индийских библиотеках.

Несмотря на обширный список писателей и поэтов «поэзии Мессии», их творчество так и не заняло достойного места в индийском литературоведении, что отражает тенденцию периодических изданий не рассматривать эту литературу в рамках исследования поэзии *бхакти*. Возможно, это связано с тем, что художественные метамотивы направления «поэзии Мессии» с трудом соотносятся с терминами индийской философии и поэзии. Обозначение произведений как литературу *бхакти*, по-видимому, стало исторически обусловленным: индуское *бхакти* нередко оказывалось связанным с суфийской традицией; более того, термин «бхакти» становится определением некоторых литературных течений в сикхизме, джайнизме, буддизме [Dan 2016; Chaturvedi 2021: 175–176]. Однако рассмотрение понятия *бхакти* применительно к христианству до сих пор не допускается. При этом многие исследователи, не только индийские, но и европейские, считают, что «поэзию Мессии» необходимо рассматривать в контексте этой традиции, что неизбежно потребует обращения к категориям традиционной индийской поэтики.

«Христос — моё предназначение»: необходимость в категориальной поэтике

В современном индийском литературном процессе в целом можно выделить поэзию, которая отражает исключительно христианскую проблематику, и поэзию, в которой христианские и библейские образы занимают одно из важных мест, но при этом не являются центральными. Объединяет эти два направления то, что индийские христиане в своем творчестве пытаются выйти за дуалистические рамки «язык — вера»: носитель хинди — индус, урду — мусульманин, англоязычный автор — непременно христианин. В этом контексте хинди является не только официальным национальным языком Индии, но и языком общения христиан в Индии. Несмотря на то, что английский, безусловно, продолжает доминировать в качестве предпочтительного языка для обучения и межнационального общения, хинди занимает видное место в жизни, богослужении и миссии церкви на севере Индии.

Одним из наиболее известных и доступных для ознакомления трудов направления «поэзия Мессии» является сборник вышеупомянутого индийского поэта Шивраджа Махендры «Христос — моё предназначение» / *Masīh merī mañzil* (2008). Эта книга представляет собой серию размышлений автора о собственном опыте обращения и «рукоположения» в поэты, как метафоры обращения в сан проповедника.

Шиврадж Махендра родом из Чхаттисгарха. Он окончил престижные учебные заведения Индии и США, защитил магистерскую диссертацию по социологии, а докторскую — по теологии. Художественный мир поэтического сборника Шивраджа Махендры представляет собой интимный лиризм, сопровождающийся духовными переживаниями-прозрениями, которые ведутся от первого лица. Они выражены в различных тональностях и интонациях, на уровне лексики, неразрывно связанной с поэтикой *бхакти* на языке хинди. Именно поэтому стихи этого поэта занимают собственное литературное пространство как в поэзии хинди, так и в христианской литературе. Стихотворения Шивраджа Махендры — это логически сконцентрированный набор суггестивного, т.е. предельно насыщенного смыслом слова. У индийского читателя, знакомого с индийской литературной традицией, определенная лексема вызывает ряд ассоциаций, образы и сюжеты. Слово заставляет интенсивно работать воображение, рождая ретроспективу переживаний, придавая старым словам новое миропонимание. Главная сложность перевода поэзии Шивраджа Махендры заключается в том, что выбор им слов из индийской традиционной поэзии настолько точен, что развитие христианской идеи происходит посредством скрытых намеков, культурных интонаций. Библейское содержание развивается постепенно на уровне лексем, а не только строк и предложений. Передать глубину и многомерность смысла стихов через перевод на русский язык практически невозможно.

Сборник состоит из сорока стихотворений, которые, по задумке автора, должны представить читателю возможность принять христианское *бхакти* как действительную поэтику на хинди [Mahendra 2017: 17]. Так, заключительное стихотворение под названием «Придите, создадим и напомним заново!» / *Āo racnā karē navīn* является призывом к христианским поэтам создавать стихи на хинди [Mahendra 2017: 79].

В этом сборнике главным мотивом стихов является призыв к пробуждению, духовному возрождению, которое не ограничивается религиозной принадлежностью, но является целостным и ориентируется на избавление от социальных недугов и пороков, (жадность, суеверия, обман). Стихотворения «Он сказал» / *Usne kahā thā* и «Мессия» / *Masīh* особенно значимы, поскольку указывают на саморефлексивный диалог внутри сообщества верующих. Поэт ясно и настойчиво указывает на диссонанс между общепризнанным *бхакти* и истинным *бхакти*. Эта композиция тематически очень схожа с гимнами средневековых поэтов-*бхактов*, которые призывали к истинной духовности.

В стихотворении «Он сказал» поэт отделяет голос Христа от отступников, истинное от ложного, духовное от материального:

Он сказал,
Идите и находите учеников,
Посмотрите на них,
Они сами не способны стать учениками,
Сказал он,
Распространяйте благую весть,
Посмотрите на них,
Они сами превращаются в дурные вести³⁴
[Mahendra 2017: 38].

Лирический герой обращается и к последователям учения Христа, которые «сами не могут стать учениками», и к неверующим.

Такой мотив заимствован из *дохи* (двустушья) выдающегося средневекового поэта и проповедника *бхакти* Кабира: «Грех дает вам покой, грех приводит вас к Богу. / Грех дает вам все, продолжайте грешить день и ночь» / *Pāp karē te hari mile, pāp karē te chain / Pāp karē sab kuch mile, isliye pāp karo din rain* [Chaturvedi 2021: 179]. Здесь Кабир использует образно-символический или сумеречный язык *сандхья-бхакха* (*sandhyā bhākhā*), с помощью которого кодирует свою проповедь. В стихотворении Шивраджа Махендры с привлечением мотивов из творчества Кабира затрагивается такая важная религиозная категория, как воздаяние, — слушателю придется меж строк различить, что хочет мир и чего он (мир) заслуживает; понять, что средневековому бхакту и современному христианину необходимо отличать Хари как «поверхностного» бога, божества мирских ритуалов и обрядов, от истинного Хари, которого нельзя постичь без духовной деятельности, совершая исключительно одни ритуалы. Стихотворение заканчивается строками: «В этом часто заключается ирония: / христиане остаются, / Христос отсутствует» / *Vidambanā yahī hotī hai aksar / masīhī to hotā hai / masīh nahī hotā hai*. Такая критика религиозности напоминает, что религиозная поэзия, от средневекового *бхакти* и суфийских сочинений до современной христианской поэзии, всегда подчеркивала несоответствие в духовном выражении и поведении.

Обращаясь к тем, кто называет себя христианами, Шиврадж Махендра использует рефрен «я не христианин» / *mai masīhī nahī hū*. В ироничной самокритике индийский поэт с помощью серии риторических вопросов просит христиан переосмыслить свой опыт веры: является ли он только религиозным самоопределением или за ним стоит нечто большее — путь христианства, которое заключается «в том, чтобы стать христианином». Этот мотив «становления человека христианином», согласно исследованиям Феликса Уилфреда, тамильского богослова, становится лейтмотивом и особенностью всей индийской христианской поэзии в современный период [Wilfred 2015: 15].

³⁴ *Usne kahā thā jakar cele banānā / inhē dekho yah to khud cele nahī ban pā rahe hai / Usne kahā thā śubh sandeś sunānā / inhē dekho yah to khud burī khabar bane jā rahe hai*.

Стихи Махендры также наполнены образами распятия, мученичества и истязания тела Христова, что позволяет выявить сознательные отсылки к творчеству Ричарда Крэшоу³⁵. В строках одного из стихотворений читаем:

Я видел раны Христа,
Вы когда-нибудь оплакивали их?
Кто-нибудь слышал?
Христос все еще плачет на Кресте,
Разве ваше сердце не рыдает?³⁶
[Mahendra 2017: 54].

Обращение к образам тела Христа, его ранам и крови индийский поэт, как и средневековый английский поэт, использует как прием аффективной теопетики.

Также в сборнике Шивраджа Махендры представлено стихотворение «Сын Божий» / *Īśvar putr*, где поэт намеренно использовал разговорный хинди, напоминающий религиозную поэзию на диалектах авадхи-браджа. «Сын Божий» отличается от других композиций своим метрическим ритмом (*доха*, двустушье), аллегорически напоминая поэму Тулсидаса «Рамачаритаманас» и другие средневековые произведения, а также восходящим еще к Ригведе жанром гимна-*стуты* (*stuti-path*, или хвалебный гимн). Он состоял из двух частей: просьба адепта к божеству (апеллятивная часть) и восхваление божества и его атрибутов (экспликативная часть) [Ригведа 1989: 483]. Современный индийский поэт пишет это стихотворение в рамках категориальной поэтики:

Иисус Христос — вечная истина,
Он стирает все чувства неправды,
Он захватывает всю тьму мира,
Он заставляет цветы света расцветать в сердце³⁷
[Mahendra 2017: 27].

Рассматривая стихотворения Шивраджа Махендры на лексическом уровне, необходимо отметить еще одну особенность. Если такие христианские термины, как распятие, богоявление и др., он передаёт с помощью англицизмов (*crucifixion*, *epiphany*), то для передачи понятий «правда», «истина», «душа», «грехопадение» индийский поэт не использует нейтральные слова хинди. Наоборот, он обращается к понятиям индийской философии, которые не могут автономно существовать в индийском сознании.

³⁵ Ричард Крэшоу — английский поэт XVII в., принявший католичество и получивший церковный сан в Италии. Его поэма «Ступени к храму» наполнена страстными обращениями к Иисусу Христу, Деве Марии и Марии Магдалине.

³⁶ *Maīne masīh ke ghāv dekhe hai / kabhī tumhāre ānsū tapke hai? // Koī sun saktā hai? Masīh āj bhī / Crus par rotā hai / Kyā tumhārā dil nahī rotā hai?*

³⁷ *Sat adi sat hai ishu masīh / Asat ke sab bhāv mīṭāvē / Jagat ke sab tam harē, aur / Antas meim jyoti-puṣp khilāvē*.

Так, для передачи словосочетания «Святой Дух» Шиврадж Махендра использует одно из центральных понятий индийской философии и религии индуизма — производное от Атмана (неизменная духовная сущность, Абсолют) — *pavitr ātmā*, после пробуждения которого человек осознает себя как Атма / «Истинный Я». Для передачи лексемы «ученики Христа» поэт обращается к слову *celā*, под которым в индуизме подразумевается священная связь между учителем-гуру и учеником. «Вечная истина» выражена лексемой *sat*, которая отражает продвижение по духовному пути, так как оно начинается с истины, духовной чистоты и ясности понимания мироздания. Помимо санскритских слов (*śakti u dr.*) Махендра обращается и к словам арабского происхождения: *tū hai hāmī* — Ты — Защитник; *terī nazar ke pyāse haī ham* — Мы жаждем Твоего взора.

Сочетание в сборнике многоязычия требует от читателя не только литературной, но и языковой эрудиции. Повторяющаяся тема самоотречения определяется тем, что адепт, препроводив себя ко Христу и пытаясь найти у Него прибежище, в конце концов получает свободу от времени и смерти или *mukti*; это индуистское понятие обозначает спасение от перерождений. Шиврадж Махендра однозначно создает свою поэзию в рамках традиционной индийской поэтики и теории *dhvani*, подразумевающей скрытый смысл слова не только за его номинацией, но и за пределами его метафорического значения. Иными словами, в индийском христианском богослужении Шиврадж Махендра привлекает и заимствования из санскрита.

Говоря о языке и символике стихотворений, следует отметить, что современные авторы «поэзии Мессии» используют христианские образы, символы и референты, которые являются неотъемлемой частью самого духовного словаря. Поэт-адепт свободно использует художественные коды, делясь личным опытом, *анубхути*. «Поэзия Мессии» представляет собой специализированный теологический язык, являющийся частью церемониального языка, а также метафоричную литературу, открытую только для определенного круга людей, которые знают не только основы христианства, но и предшествующую литературную традицию, и способны прочесть между строк отсылки не только к Библии, но и к символическому языку Кабира.

Христианские образы в поэзии *адиваси*

В христианской литературе Индии начала XXI в. проявляется еще одна особенность: художественные произведения перестают быть исключительно брахманическими по конструкции и ведантическими по содержанию, что «вполне отражает отвлечение авторов к санскритским идеям» [Shivraj 2018: 1–3]. На первый план выходят призывы к экономическому развитию, социальной мобильности, отмене кастовой и гендерной дискриминации. По большей части подобную литературу создают поэты, принадлежащие к низшим социальным категориям, таким как *далиты* и *адиваси*. Хотя и у них христианские образы

переплетаются с особенностями собственного миропонимания, мифов и поэтического наследия [Shivraj 2018]. Важно отметить, что вплоть до 2010 г. у авторов-*адиваси* не было возможности печатать свое творчество, и только в 2012 г. у них появилось первое собственное издательство — *Ādivāsī* [Vaiśya 2013].

Принятие христианства племенами, по мнению индийских исследователей, помогало им восстанавливать «уверенность, дух независимости и взаимопомощи среди соплеменников» [Kalapura 2009: 23]. Изначально слово Божье доносили до племен миссионеры, однако позже местные проповедники взяли на себя ответственность за передачу библейского знания, в которое они включали местные идиомы [Frykenberg 2018: 14–15]. Обращение в новую религию, которому сопутствовало и получение христианского образования, сформировало у *адиваси* новую самоидентификацию, что нашло выражение в новом поэтическом мировоззрении и в новой этике. Такое метасознание довольно ярко прослеживается у многих представителей поэзии племен.

Из современных поэтов-*адиваси*, пишущих на хинди, можно выделить таких авторов, как Джасинта Керкетта, Джорам Ялам Набам, Грес Куджур, Анудж Лугун. В европейском литературоведении их принято причислять к *экологическим* и *экодуховным* поэтам, творчеству которых свойственен местный мистицизм, «коренящийся во взаимности и ответственности между человеческими и трансчеловеческими формами» [Chaturvedi 2021: 174]. Их неразрывная связь с природой дополняется духовностью, основанной на собственной традиции, системе мотивов и образов, выработанных первыми племенными поэтами Индии, и связи с родным языком (не обязательно хинди). Все это сопрягается с библейскими мотивами. Именно в XXI в. поэзия *адиваси* стала нуждаться в лирическом образе, в герое, который как поэт-мессия смог бы противостоять злу социальному и политическому.

Получив образование, многие молодые поэты своим языком поэзии выбрали хинди для привлечения к своему творчеству более широкой аудитории. Причиной этому служат отсутствие общего языка и неготовность общества воспринимать такую литературу. Основная задача, которую ставит перед собой новое поколение поэтов, заключается в том, чтобы выйти из «внутренней колонизации», утвердив свою самобытность, основанную на соответствующих литературных и культурных традициях общин, к которой общеиндийский средний класс не проявлял интереса [Tellis 2010].

Современные поэты *адиваси* пытаются выяснить свое происхождение и причины «ненависти представителей высших каст (то есть ариев. — К.Л.)» к своему народу, чтобы прийти к взаимопониманию между «лесным сообществом»³⁸ и цивилизацией. Ярким примером сочетания самоидентификации лирической героини и библейского образа становится стихотворение «Верните мне моего Адама» / *Merā ādam mujhe lauṛā do* поэтессы Грес Куджур³⁹. Она об-

³⁸ *Адиваси* зачастую жили в труднодоступных лесных районах, именно поэтому их иногда именуют «жителями леса» — *ванаваси*.

³⁹ Грес Куджур родилась в 1949 г. в племени ораонов. В 1976 г. защитила магистерскую диссертацию и стала работать и писать пьесы на всендийском радио. Свою творческую карьеру

ращается к мотиву поиска истоков человеческой истории, которая многократно была переписана. В этом лирическом произведении библейские образы Адама и Евы выбраны для расширения горизонта поэзии и её проблематики, причем Куджур использует художественный прием слияния образов: ее лирическая героиня становится Евой. При раскопках обнаруживается захоронение «двух тел со сплетёнными руками», и начавшие разбирать найденное люди слышат голос Евы, которая просит их не разлучать её с Адамом:

Раздался возглас: кто это — Аллах? Бог Рама?
И только тихий голос слышен:
Верните, люди, моего Адама!⁴⁰
[Guptā 2015: 109–110].

Историю *адиваси* Грес Куджур сравнивает со скелетом, который нужно заново облачить в одежды.

Особым образом *адиваси* относятся к образу Иисуса Христа и его жизнеописанию. Некоторые представители пяти племен штата Джаркханд (мунда, ораоны, кхариа, хо и санталы) именуют его *Paramadivāsī* (от санскр. *param* — высший, *ādi* — изначальный и *vāsī* — обитатель, житель), что неразрывно связано с самими *адиваси*, которые считают себя изначальными обитателями индийского субконтинента. Имя Иисуса Христа метафорически истолковано в значении Высшего Первожителя, первенца всего творения, олицетворяющего невидимого Бога.

Исследователь религии племен Ф. Миндж также связывает образ Сына Бога с обычаем почитания предков, которым подражали, поскольку те выступали в роли посредников между Богом и людьми. Как первенец всего творения, Иисус является «великим предком», способным стать связующим звеном между человеком и небом [Minj 2011: 187]. Однако молодые поэты Джасинта Керкетта и Джорам Ялам Набам заявляют, что они пытаются создавать собственную поэзию в рамках левого направления поэзии хинди. В их творчестве главными темами являются борьба за свой родной язык, защита своей философии, образа жизни, связи с природой, которую они теряют, принимая христианство и меняя имена.

Несмотря на отмеченную тенденцию, поэты *адиваси* продолжают обращаться к христианской образности. Как указывает Ф. Миндж, поэты объединяют миф о Боге, который умирает в облике прокаженного мальчика, чтобы искупить грехи, с образом Христа, трансформируя тем самым не только художественный мир поэзии *адиваси*, но и канон священного текста [Minj 2011: 188]. Так они создают новое представление о спасении, которое невозможно вычленив из племенной мифологии и христианства.

Куджур начала в 1966 г. Несмотря на то, что она пишет свои произведения на хинди, литературный мир Индии обошёл её вниманием.

⁴⁰ *Kaun rām? Kaun allāh? / cillāī thī / merā ādam mujhe lauṭā do! / merā ādam mujhe lauṭā do!*

* * *

Влияние традиционной индийской поэтики и мифологии *адиваси* четко прослеживается в поэзии, главной темой которой становятся библейские, христианские мотивы и образы. Слияние языка и религии — одна из черт индийского литературного процесса. Однако «поэзия Мессии» пытается преодолеть эту ее особенность. Поэты намеренно вплетают в канву своих произведений лексику санскрита, англицизмы, арабизмы. Именно в свете общественного отношения к христианам в Индии, как к последователям иностранной, чужой веры, современные христианские литераторы пытаются изобразить свою веру индийской — как с лингвистической точки зрения, так и с культурной и мифологической. Авторы приглашают своих читателей совершить *ārādhān* — поклонение Мессии на хинди в индуистской и христианской формах содержания, тем самым привлекая к своему творчеству не только узкий круг прихожан церкви, но и иных любителей религиозной поэзии.

Библиография

- Индуизм. Джайнизм. Сикхизм / под ред. М.Ф. Альбедиль, А.М. Дубянского. М.: Республика, 1996. — 576 с.
- Очерки истории литератур Индии (X–XX вв.) / под ред. С.О. Цветковой. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2014. — 313 с.
- Ригведа. Мандалы I–IV / под ред. Т.Я. Елизаренковой. М.: «Наука», 1989. — 767 с.
- Стрелкова Г.В. Русские герои индийского писателя // *Известия ПГПУ им. В.Г. Белинского*. 2011. № 23. С. 252–258.
- Стрелкова Г.В. Язык хинди по Дживеди — от Махавира Прасада до Хазари Прасада. — М.: Восточная литература, 2008 // *Язык до Индии доведёт: памяти А.Т. Аксёнова*. М., 2008. С. 322–344.
- Boyd R. *An Introduction to Indian Christian Theology*. Madras: The Christian Literature Society, 1975. — 362 p.
- Chaturvedi N. Masihi Kavya: Reading Christian Devotional Literary Expression in Hindi // *Sambhāṣaṇ*. 2021. Vol. 2. Iss. 1&2.
- Frykenberg R.E. Āvarṇa and Adivāsī Christians and Missions: A Paradigm for Understanding Christian Movements in India // *International Bulletin of Mission Research*. 2008. Vol. 32, № 1. P. 14–20. DOI: 10.1177/2396939308032001
- Kalapura J. Christianity and Marginalised Communities in India: A Subaltern Historical Overview // *Indian Church History Review*. 2009. Vol. 43, № 1. P. 7–36.
- Minj F. Jesus Christ Paramadivasi: An Indian Adivasi Construal of Jesus Christ // *Jesus of Galilee: Contextual Christology for the 21st Century*. N.Y.: Orbis Books, 2011. — 203 p.
- Nabam J.Y. The Need of Indigenous Adivasi Code in Religion Column of Census 2021 // *The Arunachal Times*. June 27, 2021 [https://arunachaltimes.in/index.php/2021/06/27/the-need-of-indigenous-adivasi-code-in-religion-column-of-census-2021/].
- Peter-Dass R. *Hindi Christian Literature in Contemporary India*. New York: Taylor & Francis Group, 2019. — 224 p.
- Purnima M. Epic Contests: Television and Religious Identity in India // *Media Worlds: Anthropology on New Terrain* (ed. by Ginsburg D.F, Abu-Lughod L., Larkin B.) Berkeley: University of California Press, 2002. — 433 p.

ВОСТОЧНАЯ И ЮГО-ВОСТОЧНАЯ АЗИЯ

КИТАЙ

doi: 10.56700/k6074-8329-7819-a

Дубровская Д.В.

Глава 6

ИЕЗУИТСКИЙ ФИГУРИЗМ XVII В. В ПОИСКЕ ТОЧЕК СОПРИКОСНОВЕНИЯ ХРИСТИАНСТВА, КОНФУЦИАНСТВА И ДАОСИЗМА

*Католическая вера не противоречит ничему
[что относится к конфуцианству];
напротив, она помогает спокойствию и миру
управления,
требуемым конфуцианскими книгами.*

Маттео Риччи

К XVII веку теоретические наработки ордена иезуитов и попытки наложить европейскую теологию на этические положения классических китайских канонов привели к ряду интересных — пусть и тупиковых — философских и богословских идей. Основа для подобного развития была заложена базовой доктриной неоплатонизма в христианской *prisca theologia* («древняя теология»), предполагающей, что «послание» Бога и христианское пророчество были явлены некоторым выдающимся фигурам, включавшим персонажей Ветхого Завета (Адама, Ноя, Моисея), античных философов (Пифагора, Платона, Аристотеля) и полумифических лиц — Лина⁴¹, Орфея и Гермеса Трисмегиста.

Стремление найти точки соприкосновения между христианством и не только конфуцианским, но и даосским канонам вышло на авансцену теоретических поисков философов-иезуитов в конце XVII — начале XVIII вв. в форме фигуризма⁴² — высокоинтеллектуального течения, зародившегося в недрах Китайской миссии иезуитов⁴³, к перемене веков освоившей более широкие пласты

⁴¹ Лин (Λίνος) — в греческой мифологии сын Аполлона и дочери аргосского царя Псамафы, отданный матерью на воспитание пастухам и разорванный собаками, за что Бог наслал на Аргос страшную Месть, убивавшую детей. См. [Тахо-Годи 1982: 56].

⁴² Фигуризм (le figurisme) — интеллектуальное течение в среде философов ордена иезуитов, развившееся в к. XVII — нач. XVIII вв. Иезуитские фигуристы считали «Книгу перемен» («И Цзин») китайского конфуцианского и даосского канона пророческим писанием, предвосхищающим откровения христианства.

⁴³ Миссия иезуитов в Китае — первая христианская миссия Нового времени, достигшая двора китайской империи Мин в Пекине в самом начале XVII в. и утвердившаяся там до запрещения и разгона ордена в Китае в 1744 г. Иезуиты достигли наиболее значительных успехов в прозелити-

- Santosh D. *Christianity as Bhakti Marga: A Contemporary Theological Response* Bethel Bible College. 2016 [https://www.academia.edu/34202745/Christianity_as_Bhakti_Marga_in_the_Theology_of_A_J_Appasamy].
- Strelkova G.V. Unknowable or Comprehensible: Two Attitudes to Life and Death in Modern Hindi Prose // *Orientalia Suecana*. 2011. Vol. LX. P. 71–82.
- Tellis A. In Sync with Subaltern Traditions // *The Hindu*. July 31, 2010 [https://www.thehindu.com/features/metropolis/society/In-sync-with-subaltern-traditions/article16217067.ece].
- Wessler H.W. “My Backward Place is Where I am”: Jewish Identity and Jewish Authorship in India // *Between Mumbai and Manila* (ed. by Hutter M.). Bonn: Bonn University Press, 2012. P. 191–210.
- Wilfred F. *Christians for a Better India*. Delhi: ISPCK, 2014. — 374 p.
- Ārāḍhanā ke gīt [Songs of Worship]. Lucknow: Lucknow Publishing House, 2009.
- Boyd Robin H.S. *Bhārat mē Masīhī Dharmavijñān*. Jabalpur: Hindi Theological Literature Committee, 1976. — 362 p.
- Cand Vaiśya Amīr. Pahlī bār // *Wordpress*. August 19, 2013 [https://pahleebhar.wordpress.com/2013/08/19/अमीर-चंद-वैश्य-3/].
- Gupt Maithilisharan. Bharat-Bharti // *Kavita Hindi* [https://www.hindi-kavita.com/HindiBharatBhartiGupt.php].
- Guptā Ramaṇikā. *Kalam ko tīr hone do*. Delhi: Vani Prakashan, 2015. — 303 p.
- Mahendrā Shivarāj K. *Masih Meri Manzil: A Collection of Christian Poems in Hindi*. Createspace Independent Pub, 2017. — 116 p.
- Mahendrā Śivarāj K. Hindī masīhī sāhitya — cunautiyā aur sambhāvnā. 2018 [https://www.academia.edu/40235126/Hindi_Christian_Literature_Challenges_and_Possibilities].
- Sanjeet. 19vī śatābdī punargāgaran āndolan mē īsāī mīśanariyō kī bhārtīy samaj mē bhūmikā // *International Journal of Advanced Educational Research*. 2018. Vol. 3, № 1. — P. 290–292.
- Singh R. *Hindī sāhitya mē īsāī mīśanariyō kī bhūmikā*. Allahabad: Lokbharti, 2008. — 302 p.

китайской классики. Фигуристы видели в «И Цзине» — китайской «Книге перемен» — профетический канон, касающийся христианских таинств, и обсуждали эти идеи уже не с китайскими сановниками и *шэньши* — конфуцианским чиновничеством вообще, а с самим императором Канси (пр. 1661–1772), пытаясь воплотить в жизнь давнишнюю мечту об обращении Срединной империи в христианство с «головы». Одной из базовых идей фигуристов было допущение о том, что сын Ноя Сим добрался до Дальнего Востока и принес с собой знание об Адаме.

Обычно утверждается, что в Европе *prisca theologia* достигла зенита герметического возрождения во второй половине XV в., после чего постепенно вышла из моды, став сравнительно устаревшей причудой в контексте европейской культуры XVII в.⁴⁴ С учетом происходившего в Восточной Азии этот взгляд не вполне верен.

Возрождение и актуализация «древней теологии» в XVII в.

К XVII в. древняя теология не отмерла. Напротив, она заняла важнейшее место в историографии, религиозной жизни, философии и теологии, в дебатах об этнографических вопросах [Levitin 2017; Walker 1972]. Некоторые из последних, как и в XV в., принадлежали к платонической традиции и рассматривались как стандартный философский аргумент в пользу универсального единства мудрости (своего рода переоткрытая в XX в. холистика), не особенно интересовавшейся изучением далеких стран тогдашней ойкумены и населявших их народов.

Очередную философскую революцию совершили иезуиты. Прославленный энциклопедист и полимат Афанасий Кирхер (Athanasius Kircher; 1602–1680) — «последний человек, который знал все» [Дубровская 2022], приверженец платонизма, актуализировал *prisca theologia*, превратив ее в аргумент для доказательства права церкви на всемирное духовное лидерство [Mori 2016: 11–44; Stolzenberg 2001; Stolzenberg 2013: 111–115, 129–143]. Использование древней теологии не всегда подразумевало приверженность именно платонизму: в сущности, в XVII в. *prisca theologia* как инструмент катехизации распространяется в деплатонизированной форме, а китайская миссия иезуитов с конца XVII в. и далее как раз является примером такой модификации.

Поначалу иезуиты, и в первую очередь сам лидер миссии Маттео Риччи (Matteo Ricci; 1552–1610), описывали Китайскую империю в самых превосходных тонах. Единственным недостатком, обнаруженным миссионерами в стране

пребывания, была интеллектуальная гордость — побочный продукт мыслительного и морального превосходства китайцев. Риччи быстро понял, что ему придется делать поклоны в сторону их убежденности в собственном центральном положении на карте ойкумены — как географическом, так и политическом [Ricci 2000: 299; Hsia 2010: 75] (ср.: [Mungello 1989: 64]). Нужно было принять во внимание и своего рода «исторический шовинизм» китайской традиции: жители Поднебесной с большим трудом всматривались в новые идеи, когда те не представляли собой дериватив авторитетной древней традиции; любую инновацию необходимо было замаскировать под реставрацию. В этом плане интересно, что когда Риччи и второй лидер миссии Микеле Руджери (Michele Ruggieri; 1543–1607) принимали почетные китайские имена, Руджери выбрал для себя «Хуан Фучу» (黃復初) — «обновляющий», или «возвращение к началу» [Yu Liu 2011: 365; Hsia 2010: 80].

Prisca theologia на службе Китайской миссии иезуитов

Риччи достаточно быстро понял важность принципа обращенности китайской культуры к собственным корням и построил стратегию прозелитизации именно на ней. В качестве объектов воздействия он выбрал китайский класс («секту») *шэньши* — конфуцианское чиновничество. При этом Мудрец с Запада — Ситай (西泰) никогда не ставил целью «отменить» упоение прошлым, скорее, намереваясь встроить христианство в эту парадигму⁴⁵. Идея базировалась на предположении, что *шэньши* не имели каких-либо религиозных воззрений, противоречащих христианству. В понимании Риччи, их верования и убеждения «не содержат ничего идущего против сущности католической веры. Так и католическая вера не противоречит ничему [что относится к конфуцианству]; напротив, она помогает спокойствию и миру управления, требуемым конфуцианскими книгами»⁴⁶. Более того, по мнению Риччи, конфуцианцы, подобно христианам, полагали, что зло наказуемо свыше и что существует воздаяние за добро [Ricci 2000: 94]. Хотя конфуцианцы не вполне ориентируются в концепции загробной жизни, по мнению Риччи, «из всех их книг совершенно ясно, что существует вторая заповедь милосердия, и нельзя делать другим того, что ты не хотел бы, чтобы делали тебе» [Ricci 2000: 98]. Даже имена, которыми конфуцианцы называют своего «Бога», — *Тянь* и *Шанди* (буквально «Небо» и «Верховное божество») — не надо ни на что заменять, ибо они не подразумевают ничего входящего в противоречие с истинным пониманием Бога [Martini 2019: 35; Intorcetta et al 1687: xxv, lxxxix, xciii; Hsia 2010: 81–82]. В общем, Риччи заклю-

зации, уже во времена одного из основателей миссии Маттео Риччи (1552–1610) обосновавшись при императорском дворе. Орден практиковал теологию «аккомодации» — приспособления, ища точки соприкосновения между христианством и конфуцианством. См. подробнее в [Дубровская 2021; Дубровская 2020].

⁴⁴ Mori G. Natural Theology and Ancient Theology in the Jesuit China Mission [https://www.academia.edu/37948679/Natural_Theology_and_Ancient_Theology_in_the_Jesuit_China_Mission_POSTPRINT_?]. 12.11.2020.

⁴⁵ До XIX в. иезуиты не использовали термина «конфуцианство», говоря о «секте *Literati*». Достижения иезуитов в катехизации *Literati* были столь значительны, что Лайонел Дженсен даже провокативно предположил, что иезуиты сами выдумали конфуцианство. Этот тезис отверг Николас Штандерт. См. [Jensen 1998; Standaert 1999].

⁴⁶ “...nel suo essenziale non contiene niente contra l’essentia della fede Catholica; né la fede Catholica impedisce niente, anzi agiuta molto alla quiete e pace della repubblica, che i suoi libri pretendono” [Ricci 2000: 98].

чал, что «среди всех иностранных народов... я не знаю другого, который демонстрировал бы меньше ошибок в том, что касается религии, чем Китай в его ранней древности» [Ricci 2000: 90]. В Китае всегда действовал примат прецедента как критерия суждения о правильности или неправильности чего-либо, поэтому весьма существенно, что, когда Риччи обдумывал свою стратегию, он склонился к освещенному традицией конфуцианству, а не к более новым религиозным доктринам или к «сомнительному» даосизму [Gernet 1985: 95, 147–148].

За исключением в целом не оказавшего большого влияния на миссию Никколо Лонгобардо (Niccolò Longobardo; 1565–1654), выбор Риччи конфуцианства как объекта для поиска точек пересечения с христианством разделяли практически все его последователи в Китайской миссии [Kors 1998; Witek 2016]. Причина такого единодушия также заключалась в том, что Риччи признавал «великим преимуществом» «ассоциацию нашей доктрины с основным [представителем] секты ученых — Конфуцием» [Ricci 2000: 455]. Действительно, конфуцианское «Четверокнижие» вполне могло пониматься иезуитами как квазихристианская коллекция размышлений на темы морали в стиле Цицерона, особенно будучи воспринятой читателем-интеллектуалом в плане «того, что он имел в виду» и будучи лишенной налета метафизичности и атеистичности, которые добавились к конфуцианству во времена династии Сун [Lundbaek 1983; Meynard 2011: 25; Mungello 1989: 254].

По мнению Риччи, вполне стройное и не спекулятивное учение Конфуция основывалось на естественном разуме, а сам Конфуций был великим философом, возможно, даже превосходившим по величию греческих и римских мыслителей [Ricci 2000: 28–29]. Таким образом, христианоподобные моменты конфуцианского «Четверокнижия» («Сы шу»; 四書, собран в XII в. Чжу Си) объяснялись как продукт добродетельного использования естественного разума. Эта способность — в соответствии с ранней интерпретацией учения апостола Павла — была дана человеку как альтернативный путь к спасению, пусть менее безупречный, чем откровение, но так или иначе достаточный [Римлянам 1:18–21; 2:12–15]. В духе Павлова описания добродетельного язычника ранние конфуцианцы «всегда обращали большое внимание на то, чтобы в своих деяниях следовать диктату разума, полученного от Неба... В свете этого можно ожидать от изначальной доброты Господа, что многие из этих древних [китайцев] были спасены через естественный закон» [Ricci 2000: 90, 98].

Как иезуиты «выдумали конфуцианство»

Объяснение Риччи полностью соответствует множеству работ, посвященных естественной теологии (*theologia naturalis*, или *rationalis*), опубликованных на протяжении XVI и начала XVII вв. и утверждавших, что хотя божественная правда наиболее ярко сияет в законе, полученном посредством откровения,

она заключена также в созданной Богом природе и таким образом может быть обретена посредством естественного разума. Плюс к этому, естественная теология не только предоставляет объяснение правоты конфуцианства, но и предлагает метод для обращения: учитывая конфуцианскую способность использовать естественный разум, обращение китайцев должно осуществляться посредством аргументации, восходящей к схоластической естественной теологии [Standaert 2001: 596].

Естественный разум, подтверждавшийся авторитетом конфуцианских канонов, стал основным оружием Риччи в деле обращения конфуцианцев [Ricci 2000: 95, 301]⁴⁷. Как выразился итальянский иезуит и историк Даниелло Бартоли (Daniello Bartoli; 1608–1685): «Маттео Риччи... пришел к выводу, что древние китайцы знали истинного Бога, ведомые светом естественного разума, если даже не знали больше ничего» [Bartoli 1659: 118; 116–117]. Так, в восьми главах *Тяньчжун ши-и* (天主實義; «Истинное значение Господина небес») Риччи разыгрывал диалог между европейцем и китайским ученым, где, обращаясь к естественному разуму и к отрывкам из Конфуция, европеец демонстрирует существование всемогущего Бога, объясняя попутно многие другие постулаты христианской веры, которые полностью убеждают китайского ученого [Hsia 2010: 225–239]. Бартоли пояснял, что эта работа Риччи была написана так, чтобы полностью соответствовать концепции сияния естественного разума (*il puro lume della ragion naturale*), который китайцы рассматривали как основной ориентир [Bartoli 1659: 19].

Вскоре после смерти Риччи отношение к Конфуцию стало меняться. Если Риччи концентрировался в основном на учении Конфуция и на ранней конфуцианской традиции, то более молодые иезуиты — такие, как Мартино Мартини (Martino Martini; 1614–1661), упоминавшийся автором в связи с трактатами о дружбе [Дубровская 2020], и Бартоли, начали переносить фокус внимания на историческую фигуру Конфуция, более или менее сознательно запустив процесс, приведший в 1687 г. к публикации *Confucius sinarum philosophus*. После смерти Риччи элементы, традиционно принадлежавшие доктрине древней теологии, постепенно стали проникать в китайский дискурс [Bartoli 1659: 116]. Соглашаясь с Риччи в том, что Конфуций вполне сравним с Сократом, Платоном и Аристотелем, Мартини добавлял, что Конфуций также предсказал, что Слово стало плотью (*verbum carnem futurum*; *слово плоть бысть*) [Martini 2019: 131; Chang 1995: 147; Collani 1995: 249]. Таким образом, получалось, что Конфуций позиционировался одновременно как великий философ и великий пророк. Однако чтобы избежать теологического абсурда, каковым стало бы утверждение о том, что китайское откровение случилось независимо от иудео-христианского, было необходимо вывести пророческое знание Конфуция из иудаистской Ноевой традиции, записав Кун-цзы в допропорядочные приверженцы *prisca theologia*.

⁴⁷ О рациональном подходе Риччи к катехизации см. также: [Ricci 2000: xxxiii; Hsia 2010: 228; Meynard 2015: 8; Mungello 1989: 72–73; Standaert 2001: 608–616].

Естественная теология (*theologia naturalis*, или *rationalis*) в Китае

Культурный сдвиг, постепенно выводивший дискуссию о Конфуции из области естественной теологии в теологию древнюю, имел под собой основу. Ближе к середине XVII в. в Европе драматически возросло влияние деистов и либертенов, равно угрожавшее как католическому, так и протестантскому истеблишменту. В свете антилибертенских трудов Марена Мерсена (Marin Mersenne; 1588–1648) и Франсуа Гарасса (François Garasse; 1585–1631) стало ясно, что большая часть аргументации, используемой деистами всех сортов, по сути, сводилась к натуралистической интерпретации естественной теологии. С теологической точки зрения эта аргументация была совершенно неправильной, но с философской — произвела целую революцию. Начиная с Фомы Аквинского, естественная теология всегда воспринималась как синоним *theologia rationalis*, ибо затрагивала процесс, посредством которого человек мог использовать божественный по происхождению разум, чтобы достичь некоего знания о Боге через знание о том, что Бог создал природу («натуру»). Деисты же XVII в., напротив, предпочли интерпретировать концепцию естественной теологии как нечто полностью относящееся к разуму человека.

В культурном контексте конца XVII в. черты конфуцианского канона, представлявшие Риччи доказательством того, что китайцы обладали неким знанием о Боге благодаря закону естественного (натурального) разума, стали представлять собой определенную опасность для католической ортодоксии. Возникало опасение, что деисты смогут воспользоваться умозаключениями Риччи и превратить их в орудие ниспровержения установленного католического канона и договориться до утверждений о независимости морали от веры. Опасение имело под собой определенные основания, как это демонстрирует использование иезуитских отчетов о Китае либертенами [Davies 1992: 12; Gliozzi 2013; Hung 2003: 261; Pinot 2012: 292; Rowbotham 1956: 471; Zoli 1989: 15, 52, 60].

Христианский мир сошелся в одном: чтобы объяснить христианоподобные черты языческих культур, необходимо было избегать упоминания естественной теологии, взамен подчеркивая базовое значение откровения [Gliozzi 2013: 232–233]. Католическая теологическая мысль остановилась на теории *prisca theologia*. Недолгое время роль древней теологии в европейском католическом сознании сознательно преувеличивалась. Такие авторы, как Кирхер, Поль Берье (Paul Beurrier; 1608–1696), Луи Томассен (Luis Thomassin; 1619–1695) и Пьер-Даниэль Юэ (Pierre-Daniel Huet; 1630–1721), пользовались ею как основным оружием, пусть и для различных целей. Более того, они внимательно рассматривали пример Китая в свете работ миссионеров в Поднебесной, написанных в начале XVII в., в свою очередь повлияв своей новой оптикой на иезуитов конца XVII – начала XVIII вв.

В особенности Берье стал одним из первых философов в Европе, причисливших китайцев к «древним теологам»: он рассмотрел пример Фу Си (伏羲) — легендарного создателя человечества — как одного из потомков Ноя

[Beurrier 1672: 159; Pinot 2012: 290; Walker 1972: 206–208]. Основным источником Берье был Мартини, теорию которого о профетическом знании китайцев Берье не только принял, но и расширил, заявив, что Конфуций предсказал появление некоего Святого с Запада, то есть, по мысли Берье, — из Иерусалима и/или из Рима [Pinot 2012: 291–292]. Другим важным этапом сдвига естественной теологии в сторону теологии древней стала резонансная книга Луи Томассена *La méthode d'étudier et d'enseigner chrétiennement et solidement la philosophie par rapport à la religion chrétienne et aux Ecritures* («Метод изучения и преподавания философии по-христиански и здраво в связи с христианской религией и Священными Писаниями») (1685) [Walker 1972: 210]. В этой работе «все хорошее в области мудрости» язычников, включая китайцев, объяснялось уже не результатом естественного разума, но «происхождением от Ноя и его потомков» [Thomassin 2010: 21, 36, 107, 107–108]; по утверждению Томассена, «профанная философия называла “мудрецами” или “философами” тех, кого Писание называло “пророками”» [Thomassin 2010: 61].

От естественной к древней теологии иезуитско-конфуцианского дискурса

В контексте обсуждения конфуцианской мудрости перенос внимания от естественной теологии к древней случился в 1687 г., когда католические философы Просперо Инторчетта (Prospero Intorcetta; 1626–1696), Христиан Вольфганг Гердтрих (Christian Wolfgang Herdtrich; 1625–1684), Франсуа де Ружмон (François de Rougemont; 1626–1676) и Филипп Купле (Philippe Couplet; 1623–1693; он же выступил и редактором книги) опубликовали работу *Confucius Sinarum philosophus* («Конфуций, философ китайцев»). На самом деле это была «коллективная монография»: ее писали как минимум семнадцать авторов-иезуитов, в том числе и сам Риччи [Mungello 1989: 249; Mungello 1988(1): 258]. С одной стороны, переводы на латынь конфуцианских «Лунь юя», «Да сюэ» и «Чжун юна», включенные в книгу, были результатом нескольких десятилетий изучения китайского языка, которым занимались иезуиты от Руджери до Инторчетты, использовавшие конфуцианское «Четверокнижие» и комментарии к нему как учебник. С другой стороны, *Sinarum philosophus* не только стал продолжением аккомодационного проекта Риччи, но и запустил процесс полуканонизации Конфуция, начатый Мартини и его современниками. В этом отношении книга значительно отличалась от работ Риччи, Руджери и Мартини.

Общество и политический климат, в котором действовали Купле и его соавторы по *Sinarum philosophus*, более не походили на обстоятельства служения Риччи и Руджери. Как справедливо замечает Дэвид Манджелло, «возвышение маньчжуров и [создание] их Цинской династии в 1644 г. совпало с утерей позиций культурного синкретизма времен поздней Мин» [Mungello 1989: 248]. Помимо этого, *Sinarum philosophus* отражала перемены не только в китайском обществе, но и в Европе, что произошло вследствие распространения деистской

и либертенской доктрин: философский и религиозный ландшафт Европы конца XVII в. разительно отличался от ситуации его начала, и *Sinarum philosophus* представила собой явную угрозу католицизму ввиду наличия в ней пусть ортодоксальных, но естественно-теологических идей. Поэтому Купле решил вовсе обойтись без рассуждений о естественном разуме в связке с Конфуцием.

Однако *Sinarum philosophus* отнюдь не представляет собой полностью гомогенную работу и, отражая инновационную концепцию Купле, модифицировавшего аккомодацию «по Риччи», ухитряется сохранять понимание Конфуция сквозь призму естественной теологии. Некоторые риччианские идеи демонстрирует в особенности *Proemialis declaratio*, написанная совместно Инторчеттой и Купле, например, в отношении «мерцающих всполохов правильного разума (*intermicantes rectae rationis scintillas*)», который обнаруживается в текстах Конфуция [Intorcetta et al 1687: xiii]. В целом, в сравнении со второй частью *Proemialis declaratio*, первый раздел кажется гораздо менее «современным» и более близким к линии интерпретации, развитой Инторчеттой в его ранней работе⁴⁸. Например, в *Sapientia sinica* (1662), подготовленной Игнасио да Коста совместно с Инторчеттой, Конфуций представлялся (в традиции Риччи) как философ-язычник, просвещенный естественным разумом и потому полностью свободный от идолопоклонства. Той же точки зрения придерживался Инторчетта в *Sinarum scientia politico-moralis* (1669), по мнению которого Конфуций создал для Китая весьма здравую доктрину и поэтому не подлежал критике. Осуждение Кун-цзы было бы равносильно осуждению самого естественного разума [Intorcetta 1676: 50v]. Помимо рассуждений о естественном разуме иезуиты, безусловно, видели много точек соприкосновения в этических учениях конфуцианства и христианства.

Склонность Инторчетты к естественной теологии была обращена в противоположность во второй части *Proemialis declaratio*, где Купле принял более инновационную (а скорее, соответствующую духу времени) интерпретацию, основанную на древней теологии. Это новшество стало методологическим подходом во всей *Confucius sinarum philosophus*. Основной интерес для Купле представляла хронология: он жаждал продемонстрировать, что китайская цивилизация была основана Симом «приблизительно спустя двести лет после Потопа, когда еще был жив Ной» [Intorcetta et al. 1687: lxxiv]. Таким образом «основание Китая» доказывало — и само доказывалось! — тем, что Китай принадлежал к традиции древней теологии: «законы, науки и другие институты китайцев не могли происходить ни от какого иного народа, кроме как от патриарха Ноя или от его сыновей и внуков» [Intorcetta et al. 1687: lxxiv].

В попытке противостоять деизму хронология Купле демонстрировала, что китайцы участвовали в Откровении Божественного закона, полученном из рук наследников Ноя. Практически так же, как и иудаизм, хотя и не настолько идеально, раннее конфуцианство превращалось в провозвестник христианства,

а его христианоподобные черты приписывались Ноевой традиции [Pinot 2012: 300–301; Zoli 1989: 183]. Получалось, что воследовавшее искажение китайской философии было обязано влиянию неоконфуцианства времен династии Сун и философов вроде Чжу Си, положившего конец тому, что Купле считал китайским изводом Золотого века — о нем говорил духовный наставник Константина Великого Луций Цецилий Фирмиан Лактанций (ок. 240 — ок. 320)⁴⁹. По Купле, раннее конфуцианство, отраженное в «Четверокнижии», не могло сравниться ни с чем своей чистотой и удаленностью от идолопоклонства [Intorcetta, Da Costa 1662: 3v]. Это убеждение особенно четко было прописано в *Sinarum philosophus*, редактор которой вырезал любые упоминания недостатков, которые не могла не иметь ранняя конфуцианская мысль и культура, превратив их в универсальный пример благодетели [Intorcetta et al. 1687: lxxxi–lxxxii].

«Канонизация» Конфуция как *priscus theologus* достигла апогея. Подобно языческим философам, «правильно судившим о Боге и писавшим о нем много верного», таким, как «Гермес Трисмегист у египтян и Сократ, Пифагор, Платон и Эпиктет среди греков», Конфуций также вложил в свое «Четверокнижие» первоначальное знание о Боге, почерпнутое им из китайской ветви Ноевой традиции [Intorcetta et al. 1687: lxxvii]. Поистине, в первой максиме VII главы «Шу эр» («Я передаю»; 述而) своего «Лунь юя» («Анналов»), составленного учениками после смерти Конфуция, сам Учитель признавал: «Я передаю, но не создаю; я верю в древность и люблю ее. В этом я подобен Лао Пэну⁵⁰» [Intorcetta et al. 1687: 36] (子曰。述而不作、信而好古、竊比於我老彭)⁵¹.

Восприятие Купле Конфуция как *priscus theologus* оказалось весьма популярным. На следующий год после публикации *Sinarum philosophus* во Франции появились две работы, представившие конфуцианскую философию еще более широкой публике [Meunard 2015: 84–85]. Оба автора, переведшие на французский язык и сократившие *Sinarum philosophus*, приняли и даже преувеличили сино-христианские надежды Купле, основанные на древней теологии. Конфуцианская мудрость в переложении Симона Фуше (Simon Foucher; 1644–1696) и автора *La morale de Confucius* передана через максимы, трактующиеся как те же, «в которых сам Иисус Христос заключил свою мораль» [Brune 2012: 56].

Конфуций как пророк Иисуса Христа

Иезуиты объясняли кажущуюся близость конфуцианской и христианской морали не только тем, что Конфуций был «чем-то вроде пророка (*une espèce de prophète*), предсказавшим явление Христа», но и тем, что происхождение конфуцианства вообще можно отнести к архаическому этапу иудео-христиан-

⁴⁹ О влиянии Лактанция на Купле см. [Collani 1990: 42–43; Intorcetta et al. 1687: lxxv].

⁵⁰ Лао Пэн был важным сановником времен династии Шан (Инь; 1544–1046 гг. до н. э.), любившим древность.

⁵¹ *The Analects of Confucius* (論語) // A.C. Muller. 12.01.2021 [http://www.acmuller.net/con-dao/analects.html#div-8] 14.11.2021.

⁴⁸ Разница между первой и второй частями *Proemialis declaratio* отражена и в манускрипте этой работы, содержащемся в Национальной библиотеке в Париже. В то время как вторая часть написана рукой Купле, первую писал кто-то другой. См.: [Mungello 1989: 259].

ской традиции, что, безусловно, не совпадает с принятыми представлениями о христианских пророках [Foucher 2020: 28].

В свете этого Фуше углублял хронологию Купле еще больше, превращая подразумевавшиеся в ней события в эксплицитные: «Конфуций сказал, что получил от Древних свои максимы через традицию. Таким образом, мы можем связать его не только с Ноем (ибо один из его сыновей обосновался на Востоке), но и с допотопными патриархами и, в конце концов, даже с первым человеком, если не с самим Богом, отцом всех философов [*lumières*]» [Foucher 2020: 2].

В течение лет, предшествовавших публикации *Sinarum philosophus* и чуть ли не канонизации Конфуция — настолько возрос авторитет китайского «пророка», — в китайской миссии постепенно развилась вторая линия исследования, основанная на повышенном интересе к древнему конфуцианскому «Пятикнижию» (五經; «У-цзин»), в особенности к «Книге перемен» («И Цзин»). Первые китайские иезуиты относились к этим работам с определенным подозрением, и сам Маттео Риччи практически не упоминает их в дневниках. Мартини, широко использовавший «Пятикнижие» при составлении хронологии, испытывал к «И Цзину» противоречивые чувства. В *Sinicae historiae* он критиковал туманный стиль изложения этого трактата: «И Цзин содержит многие вещи о происхождении и изменении, о судьбе и судебной астрологии и некоторые материалы о естественных принципах. Однако эти вещи обсуждаются там в бесплодном и недостаточном ключе, без разбора причин и определений вещей» [Martini 2019: 6].

Особенно подозрительным моментом представлялся тот факт, что «И Цзин» использовался в гадательной практике. По Мартини, однако же, подобное использование не соотносилось с изначальными намерениями легендарного создателя книги — Фу Си, планировавшего вовсе не это, а формулирование неких базовых норм администрирования государства [Martini 2019: 6, 11]. Тонкая интерпретация Мартини нашла поддержку у авторов *Sinarum philosophus*, полагавших, что основная проблема «И Цзина» заключалась не в его основном замысле, но в его непроницаемой туманности [Intorcetta et al. 1687: xviii; Mungello 1989: 263]. По Луи Лекомту (Luis Le Comte; 1655–1728), следовавшему Инторчетте и Купле, именно эта туманность и послужила причиной многочисленных предрассудков [Le Comte 2018: 321; Intorcetta et al. 1687: xxxviii; Mungello 1989: 263]. Первые китайские иезуиты — коллеги Риччи и Мартини — также считали «И Цзин» туманным: в сравнении с последующими поколениями иезуитов их знания китайского языка вполне доставало для понимания более простого «Четверокнижия», но по-прежнему не хватало для понимания «Пятикнижия».

Христианские находки в «И Цзине»

И тем не менее языковой барьер не помешал иезуитам обнаружить христианоподобие и в «И Цзине» [Lundbaek 1983: 29; Pinot 2012: 154–155]. В хронологии Мартини сделал первую попытку в этом направлении, идентифицируя Ноя с благодетельным Яо, четвертым из пяти мифических импера-

торов Китая, первым из которых был сам Фу Си [Martini 2019: 27]. Берье, гораздо меньше, чем Мартини, озабоченный хронологической точностью, пошел дальше и провел параллель между китайским нарративом (об основании Китая) и библейским (об основании всего). Мифический создатель «И Цзина» Фу Си, таким образом, был соотнесен им с Симом, что предоставляло объяснение того, что «китайцы верили в те же истины, в которые верили святые патриархи об основании мира, о создании первого человека и его падении, о Потопе, о Троице, о понятии искупления человека, об ангелах и демонах, о чистилище, о божественном вознаграждении праведников и наказании нечестивых и другие понятия» [Beurrier 1672: 160; 158–159; Pinot 2012: 290–291].

Во второй половине XVII в. соотнесение Фу Си с одним из ранних библейских патриархов не ограничивалось небольшой группой энтузиастов, став распространенным мнением, с которым соглашались даже ученые-протестанты. Георг Хорн (Georg Horn; 1620–1670), например, в работе «Ноев ковчег» (*Arca Noae*) предлагал интерпретацию всемирной истории, где Фу Си идентифицировался с Адамом, Шэн-нун (второй из трех первых императоров) с Каином, Хуан-ди (преемник Шэн-нуна) с Енохом, а Яо с Ноем [Horn 2010: 12–17]. Этот комментаторский тренд достиг зенита в трудах группы так называемых иезуитов-фигуристов (упомянутых в начале главы) конца XVII и начала XVIII вв. К фигуристам относились такие ученые, как Иоахим Буве (Joachim Bouvet; ок. 1656–1730), Жозеф Анри Мари де Премар (de Prémare; 1666–1736) и Жан-Франсуа Фуке (Jean-François Foucquet; 1665–1741) [Mungello 1989: 308; Rowbotham 1956: 475–476; Standaert 2001: 668–669; Witek 1982: 143]. Доктрины, разрабатывавшиеся представителями фигуризма, не полностью соответствовали друг другу, но все фигуристы работали с «Пятикнижием» и в особенности с «И Цзином», авторитет которых в тогдашнем Китае даже превосходил конфуцианское «Четверокнижие» [Collani 1985: 125–126].

Фигуристский тренд находился на линии постепенного роста интереса к «И Цзину», развившемуся после Мартини: на сдвиг интереса повлияло как изменение культурного и религиозного климата в Европе, так и изменение культурного и политического ландшафта в Китае. Если позднеминский Китай мог похвастаться высокой степенью интеллектуальной свободы, которой как раз и воспользовался Риччи, то маньчжурские завоеватели были гораздо более консервативны, и эта консервативность отражалась в возрастающем интересе, вызываемом у иезуитов «Пятикнижием». Цинское правление подразумевало весьма централизованную политическую систему, а император Канси (пр. 1661–1722), являвший собой центр системы, славился поразительно высоким уровнем интеллектуальной любознательности, что привело не только к приглашению ко двору иностранных художников (вроде молодого Джузеппе Кастильоне) и музыкантов, но и таких миссионеров, как Буве.

Перемены, повлиявшие на китайское общество во второй половине XVII в., таким образом, также отразились и на положении иезуитов в китайском обществе. В отличие от Риччи, которому так и не удалось встретиться с императором, Буве провел при дворе 37 лет, часто предаваясь беседам с ним

[Bouvet 2020: 129; Ricci 2000: 351]. В результате взгляды Риччи и Буве на Китай разошлись практически полярно: если Риччи жил среди китайских *шэньши* и разделял с ними определенные подозрения относительно зачастую аморального поведения придворных, то Буве считал себя частью императорской «команды» и смотрел на представителей сановничества более низкого звена свысока [Standaert 2001: 474–487, 492–500].

Описанный сдвиг в восприятии повлиял на всю политику иезуитов в Китае. Аккомодационная стратегия Риччи фокусировалась в особенности на «Четверокнижии» также и потому, что эти книги воспринимались как ключ к умам ученых сановников, к их морали, равно как и к классовой лестнице, ведущей к официальному успеху на экзаменах [Mungello 1989: 249; Hsia 2010: 199, 214; Spence 1990: 60]. Но отношение цинского императора Канси к конфуцианству было более сложным, и хотя он поддерживал принципы, изложенные в «Четверокнижии», ближе ему были «Пятикнижие» и в особенности «И Цзин», где история Китая излагалась с «имперской» точки зрения, как последовательность правлений ранних императоров и владетелей [Spence 1974: 44, 59; Spence 1990: 59–60, 63]. В результате Буве практически не упоминает «Четверокнижие», вместо этого фокусируясь почти полностью на «И Цзине»: он подчеркивает нумерологические аспекты «И Цзина», подстраиваясь под особый интерес, питаемый императором Канси к математике [Mungello 1988(1): 266]. За исключением Фуке, на анализ которого повлиял непривычно повышенный интерес к даосским текстам, концентрацию Буве на нумерологических аспектах «И Цзина» разделяли все фигуристы [Witek 1999].

Доктрины фигуристов не были абсолютным новшеством; в целом они вытекали из своего рода радикализации интеллектуального подхода, всегда входившего в иезуитский миссионерский «путеводитель». Выбирая «И Цзин» в качестве основного референса и читая его как китайское свидетельство библейской истории, фигуристы упорствовали в попытках, уже предпринятых Купле и заключававшихся в старании инкорпорировать философскую мысль Китая в древнюю теологию. В процессе фигуристы адаптировали к «И Цзину» положения Риччи о гармонии конфуцианских и христианских принципов. В письме Жану-Полу Биньону (Jean-Paul Bignon; 1662–1743) Буве четко заявляет, что древняя китайская философия, «будучи правильно интерпретированной, не содержит ничего противного христианской вере» [Bouvet 17240: 18r.]. В «Основных идеях доктрины книги “И Цзин”» (*Idea generalis doctrinae libri Ye Kim*) он пошел еще дальше, объявив, что и-цзиновское повествование, касающееся создания мира, «намного превосходит оное у Платона и очень напоминает Моисееву доктрину» [Bouvet 17239: 36r.].

Ад, рай и ангелы конфуцианского «Пятикнижия»

Приводя обширные цитаты из «Пятикнижия», Буве утверждал, что древняя китайская культура содержит набор понятий, напоминающих об иудео-хри-

стианском Боге, и даже «предрекает» Троицу и Богородицу [Mungello 1988(2): 46–47; Mungello 1989: 325; Standaert 2016: 232–236; Witek 1982: 151–52]. Как писал Буве Лейбницу в 1700 г., благодаря древности происхождения китайские классические сочинения сохранили признаки самой ранней и превосходной философии, которую подарили миру первые патриархи [Widmaier 1990: 123]. Более того, Буве думал, что это знание сохранилось в «Пятикнижии» в особенно нетронутой изначальной форме. Эти заигрывания с древностью становились довольно опасными, потому что сравнение между древностью Библии и «Пятикнижия» оказывалось не в пользу Библии.

Помимо этого, по сообщению ученика Буве, древние хроники Китая не только содержали ясные упоминания христианского культа, но также могли быть соотнесены с библейскими и евангельскими историями. Так, «Пятикнижие» якобы предсказывало историю восстания ангелов, падение человека, говорило о небе и воздаянии и даже о непорочном зачатии. Премар утверждал, что древние китайцы предвидели Второе пришествие Христа и Судный день [Standaert 2016: 257–264], а в «И Цзине» не только говорилось, что благодаря справедливости единственного человека вся вселенная была обращена на правый путь, но и что народы всей вселенной поддерживались добродетелями этого единственного человека [Prémare 2014: 188–189].

Оригинальность интерпретации Премара заключается в том, что он, в отличие от ряда собратьев, включая фигуристов, не был склонен критиковать современное состояние Китая в сравнении со временами его былой славы [Mungello 1976: 398]. Столь благоприятный подход отражен в «Письмах о монотеизме китайцев» (*Lettre sur le monothéisme des Chinois*) Премара, первая часть которых полностью отведена анализу неоконфуцианской космологии. В этой работе политический атеизм, приписывавшийся Риччи некоторым представителям ученых чиновников, был развенчан как пустая химера [Lundbaek 1983]. По Премару, все обвинения в атеизме и идолопоклонстве не только противоречили верованиям китайских ученых, но и «религии» китайского народа в целом [Prémare 1861: 50–52].

В то время как Премар и отчасти Буве собирались защищать китайцев от обвинений в атеизме, Фуке вызвал в ордене некоторое смущение мнением, что Китай, коррумпируя древнюю пророческую мудрость, бесповоротно повернулся к идолопоклонству [Prémare 1861: 50–52; Pinot 2012: 352; Rowbotham 1942: 123]. Отвечая на письмо Премара, он пояснял: хотя современные китайцы, без сомнения, понимали, что «И Цзин» содержит пророческие положения, относящиеся к пришествию Мессии, они прочли их в отношении Китая неверно, интерпретируя слишком дословно, превратив в свидетельства о китайских героических личностях, тогда как нужно было трактовать их аллегорически. Это буквальное прочтение, по Буве, не только препятствовало пониманию истинного смысла «И Цзина», но и было причиной слепого преклонения, распространившегося в империи вследствие гордости императоров, приписывавших китайскому народу благодетели, изначально принадлежавшие святым патриархам христианства.

В отличие от Премара, Фуке основывал свои взгляды на доктрине спасения, сформулированной испанским философом и богословом Франциско Суаресом (Francisco Suárez; 1548–1617). По Премару, современных ему китайцев нельзя было считать язычниками за то, что они мифологизировали ряд аллегорических персонажей, предшествовавших Мессии: подобный взгляд позволил бы посчитать их «виновными в том, что они самым беспардонным образом что-то проигнорировали» (*coupables d'une chose qu'ils ignorent très invinciblement*) [Prémare 1861: 39]. По мысли Суареса, хотя современные китайцы так и не дождались явления Мессии, пророчески предсказанного в «И Цзине», профетического знания «Пятикнижия» было вполне достаточно, чтобы посчитать их веру в Христа достаточно явной, пусть всего лишь *in voto*, то есть китайцы были-таки настоящими христианами, но миссионерам предстояло превратить их *in voto* в «настоящую веру».

Еретическое предпочтение, отдававшееся фигуристами «Пятикнижию» над «Четверокнижием» представляет большой интерес. Объединяя китайскую и библейскую истории и демонстрируя их глубинную схожесть, фигуристская идея о латентном христианстве китайцев представляла собой гораздо более прямолинейную *prisca theologia* в сравнении с пониманием Купле. Фигуристы не пытались включить китайских исторических персонажей в ряд *prisci theologi* и поэтому не нуждались в историческом объяснении материальной передачи знания от патриархов к Конфуцию; Купле пытался сделать это с большим нежеланием. Вместо этого фигуристская «программа» была нацелена на демонстрацию того, что полумифические персонажи китайской древней истории являлись не чем иным, как «трансляцией» библейских персонажей, включая и патриархов.

Интеллектуальная программа фигуристов основывалась на доскональной и вычурной стратегии интерпретации, основанной на предположении, что китайские идеограммы одновременно несли в себе два уровня смысла: буквальный и поэтому профанный и мистический [Pinot 2012: 253]. Не ограниченная тенетами буквального понимания символическая манера интерпретации, принятая фигуристами, позволяла им сделать допущение о христианском характере классических китайских канонов, не понятом китайскими комментаторами по причине буквального прочтения. Как замечал Буве, рассматривая китайскую философию сквозь призму работ современных интерпретаторов, поверхностно понимавших (*connaissance corticale*) идеограммы, католические ученые не смогут найти в китайской классике ничего разумного. Однако если рассматривать китайскую философию с точки зрения «символического смысла иероглифических знаков, их внутреннего и фигуративного значения», изучение древних канонов превратится в прямой путь к обращению китайцев [Bouvet 17240: 17r; Prémare 2014: 43]⁵².

По мысли фигуристов, профетическая мудрость «Пяти классических трудов» заключалась не только в макроструктуре текстов, но и в форме некоторых

отдельных идеограмм. Как писал Премар в *Notitia linguae sinicae*, важнейшей риторической «фигурой», необходимой для понимания интерпретаторами «И Цзина», была *юйюань*, то есть, зашифровка скрытых смыслов в определенных словах или фразах [Lundbaek 1983]. Поэтому фигуристы придавали огромное значение символическому смыслу черт, ключей и составных частей, составлявших отдельные иероглифы. Так случилось, например, с профетической интерпретацией Премаром древнего иероглифа *цин*, состоящего из значка «небо», из креста, из «дерева, использовавшегося для изготовления этого креста, и из двух рук, поднятых перед ним в молитве, что должно было обозначать Иудею, где произошло распятие» [Prémare 2014: 400–401]. Подобный же подход помог Фуке сформулировать тезис о том, что китайцы имели представление об Эдемском саде, представленном иероглифом *цуй*. Фуке считал, что этот иероглиф состоял из символа горы (или плато), наверху которой находятся две фигуры — мужская и женская: «Китайская классика говорит об этой горе удивительным образом: они подтверждают, что это сад... что он не был сотворен человеком... что его насельники были аморальны... что в саду они жадно предавались обжорству и не следовали приказам, что на этой горе они нарушили закон, из чего последовало наказание и страдание» [Foucquet 12209: 14v–15r].

Подобный метод интерпретации в особенности подходил для таких персон, как легендарные императоры Китая Фу Си, Яо и Хуан-ди. Фигуристы полагали, что хотя эти персонажи и могли поверхностно восприниматься как исторические личности, истинный их смысл был аллегорический, отражавший библейское и евангельское сказание. Вкратце, то, что для китайцев было эпическим описанием древних героев, для фигуристов оказывалось монументальной моральной драмой, аллегорией всей библейской традиции. Буве, например, был уверен, что первая триграмма-*гуа* «И Цзина» представляла собой аллерию текста, относящегося к восстанию Люцифера [Collani 1985: 151]. Премар создал сложное символическое построение, включавшее Спасителя и архангела Михаила, и соглашался с Буве (см.: [Prémare 2014: 142–145]). Помимо этого сам Адам, по Буве, был аллегорически представлен по меньшей мере тремя древними китайскими героями, тогда как Премар цитирует пять отрывков из «И Цзина», которые, по его мысли, можно отнести к прототипу Адама [Collani 1985: 153–54; Prémare 2014: 158–163]. Самый яркий пример фигуристских интерпретаций возникает из анализа фигуры Фу Си, легендарного автора «И Цзина», изобретателя идеограмм и основателя Китайской империи.

Фигуристы считали, что благодаря традиционным атрибутам Фу Си с легкостью можно было ассоциировать с «Зороастром, Гермесом Трисмегистом и самим Енохом»⁵³. Более того, само имя Фу Си в «его иероглифической форме» (伏羲) свидетельствовало о соответствии Трисмегисту, благодаря тому что «первый иероглиф *фу* [伏] состоит из двух других иероглифов — человек [人, ключ: 亻] и *собака* [犬], как если бы кто-то сказал “собако-человек”... подобно

⁵² “...par le sens symbolique des caracteres jeroglyphiques, et par le sens intime et figuré”.

⁵³ Из письма Буве Лейбницу [Widmaier 1990: 154].

Гермесу Трисмегисту, представленному иероглифически как фигура с головой собаки и человеческим телом» [Widmaier 1990: 155; Bouvet 17240: 20r; Fousquet 12209: 8v–9r.]⁵⁴ — весьма вольная трактовка, с которой, без сомнения, не может согласиться современная наука. Помимо прочего, Буве и его последователи были уверены, что Гермеса можно идентифицировать с патриархом Енохом [Collani 1985: 122, 134–135; Standaert 2001: 672–673; Walker 1972: 226].

Заметим, что и Фу Си можно интерпретировать как китайский «перевод» имени Еноха, которого, как замечает Фуке, разные народы называли разными именами — не только Гермесом Трисмегистом у греков и Фу Си в Китае, но и Тотом у египтян, Идрисом у арабов, Эсусом («Вечерний гость») у галлов и т. д. [Fousquet 12209: 10r–v.]. Отождествление Фу Си с Енохом было критично для фигуристской катехизации: Енох, «пророчески просвещенный во всех догмах и истинах, касающихся Воплощения Сына Божьего» и по этой причине «в особенности избранный Богом... чтобы наставлять грядущие века (в этом знании)», мог наконец-то объяснить природу китайской классики, соотносимой с потерянными книгами Еноха [Bouvet 17240: 22v, 25v; 21v; Fousquet 12209: 12v–13r, 18v–19r; Collani 1985: 130–131; Pinot 2012: 256–257].

Следы евангельских сюжетов в даосизме и конфуцианстве

Фигуристские толкования основывались не только на Ветхом Завете. Ровно так же, как Ветхий Завет может восприниматься как провозвестничество (*префигурация*) Евангелий, префигурация Евангелий обнаруживается и в конфуцианском «Пятикнижии». По мысли фигуристов, «И Цзин» в особенности содержал четкие иероглифические пророчества, касающиеся Христа, Богоматери, и другие христианские позиции, — такие, как Боговоплощение и Непорочное зачатие. Центральной референсной фигурой в этом плане был Великий Юй — один из первых легендарных китайских императоров. Для Буве Юй был идеальным аналогом мессии. Сама китайская традиция часто рассматривала его как спасителя, ввиду того что он справился с грандиозными [Bouvet 17239: 37r; Lundbaek 1983: 121–122, 131] бедствиями, начавшимися великим потопом времен Яо, часто соотносившегося с Ноем [Collani 1985: 160–161]. И все же непревзойденные благодетели Христа не могли воплотиться во всего лишь одной аллегорической фигуре. Автор «Пятикнижия», таким образом, рассматривал Христа «через историческую концепцию длинного ряда святых императоров и героев, проявивших себя в разного рода благодетелях, среди которых он выделил различные деяния и божественного толка героические подвиги истории Мессии» [Bouvet 17240: 23v.]. Как демонстрируют аллегорические интерпретации таких фигур, как Фу Си, Яо, Хуан-ди и Юй, использование фигуристами древней теологии оказалось крайне эффективным как для demonstra-

ции базовой идентичности между китайской и христианской традициями, так и для предоставления объяснения того, каким образом христианское послание достигло Китая. В этом плане крайне важно, что фигуризм не вызвал большой симпатии не только в целом у римской церкви, но и у Общества Иисуса⁵⁵.

Европейская реакция на умозаключения фигуристов

Во-первых, имелись сомнения в теологической ортодоксальности тезисов, лежавших в основе учения фигуристов. Проводя параллель между китайскими классическими сочинениями и пророческими текстами, принадлежащими к древней энохийской традиции, фигуристы договорились до того, что отношения между Востоком и Западом стали у них располагаться в обратном порядке, а в существовавшем тогда культурном контексте, принимавшем воссияние правды в начале библейской истории за данность, хронологическая первичность конфуцианского «Пятикнижия» над Ветхим Заветом воспринималась, конечно, не только как первичность хронологическая [Lundbaek 1983: 15]. Вместо того чтобы ограничить себя признанием следов христианских положений в языческих текстах, фигуристы пришли к мысли о том, что китайский канон демонстрирует более глубокие христианские положения, чем священные тексты самого христианства [Widmaier 1990: 126–127]. В свете этого руководство ордена иезуитов призвало отнестись к фигуризму с крайней осторожностью и потребовало, чтобы все фигуристские труды отныне писались на латыни, а не по-китайски, чтобы китайцы, не приведя Господь, не сочли себя обладателями более древней традиции, чем сама Библия. По этой же причине Буве запретили разговаривать с императором о фигуризме, а Премару и Фуке просто не дали опубликовать их труды (см. [Lundbaek 1983: 11, 16; Mungello 1989: 311; Standaert 2001: 671; Witek 1982: 176–77]). Конгрегация пропаганды веры занялась настоящей цензурой и потребовала, чтобы Премар отозвал тезисы.

Угроза, представляемая доктринальной слабостью некоторых фигуристских тезисов, усугублялась международным контекстом, который в начале XVIII в. становился все более неблагоприятным для ордена иезуитов. Руководство ордена не могло позволить себе ослабить уже ослабленные позиции поддержкой еретических доктрин, предлагавшихся фигуристами, в особенности с учетом того, что Китайская миссия ордена иезуитов в Пекине послужила причиной возникновения Спора о китайских ритуалах, зажженного галликанскими и янсенистами в конце XVII в. Спор затрагивал три базовые положения, на которых основывалась проповедь иезуитов в Китае: легитимность ритуалов, связанных с почитанием Конфуция, легитимность ритуалов почитания предков и легитимность китайских имен Бога. Для разрешения споров папа послал в Китай официального легата — Шарля-Тома Меллара де Турнона, о котором много писалось ранее. Двухлетняя дипломатическая миссия Турнона (1705–1707)

⁵⁴ Из письма Буве Лейбницу 04.11.1701. Какого собакоголового бога имел в виду автор, не вполне понятно. По логике имело бы смысл соотнести Гермеса Трисмегиста с египетским Тотом, но голова Тота принадлежала ибису.

⁵⁵ Один из первых примеров критики фигуристов изнутри Китайской миссии можно найти у Пьера Висена де Тарта (Pierre Vicent de Tarte). См.: [Standaert 2016: 265–276].

стала настоящей катастрофой. Решение папы отвергнуть «китайские ритуалы» привело императора Канси в ярость. Турнона посадили за решетку, а иезуитов привели под присягу: если они желали и далее оставаться в Китае, им надлежало принести клятву в следовании «Правилам Риччи». Таким образом, иезуиты оказались между молотом и наковальней: перед ними стоял жестокий выбор — не подчиниться папе или не подчиниться императору.

Одного лишь фактического роспуска ордена иезуитов и доктринальной наивности, присущей фигуризму, недостаточно для объяснения жесткой оппозиции последнему: ее необходимо рассматривать в контексте философской озабоченности распространением в Европе эрудитских течений — либертенства и деизма. Купле и коллеги считали, что извращенное использование *theologia naturalis* либертенами и деистами бросило тень подозрения и на ортодоксальное использование естественной теологии. Эти соображения рифмовались и с падением популярности естественной теологии в европейском христианском окружении. Так, *Theologia naturalis* Теофиля Рейно (Théophile Raynaud; 1583–1663) вышла в 1622 г., а *De veritate religionis Christianae* Гуго Гроция (Hugo Grotius; 1583–1645) появилась в 1627 г. Даже относительно поздно вышедшие четыре тома *Theologie naturelle*, написанные Ивом де Пари (Yves de Paris; ок. 1590–1678) в качестве открытой оппозиции либертенам, были опубликованы в начале 1640-х годов, а к середине столетия натуральная теология практически исчезла из культурного обращения ортодоксальных авторов. Вследствие распространения деистских доктрин 70-х и 80-х годов XVII в. предпочтительнее выглядела необходимость откровения, что сводило вероятность существования «естественной религии» на нет.

Эта необходимость была удовлетворена авторами *Sinarum philosophus* посредством древней теологии и постулата о том, что все квазихристианские элементы китайской культуры изначально были не китайскими, а скорее, некими дериватами, китайским ответвлением Божественного послания, распространившегося по миру вместе с потомками Ноя. Схожее решение казалось совершенно приемлемым в конце XVII в., что доказала реакция на книги Берье и Томассена. Однако влияние деистов и либертенов продолжало разрастаться, а сами они производили труды, отчасти заимствовавшие материалы, использованные (для совершенно других целей) ортодоксальными авторами, к которым относились Купле, Берье и Томассен.

Некоторые выводы

К концу века древняя теология уверенно направлялась по той же дороге, которую несколькими десятилетиями ранее уже прошла теология естественная. Поэтому фигуристская версия древней теологии отличалась от теологии Купле, Берье и Томассена не только потому, что, вникая в основном в «И Цзин», а не в Конфуция, она рисковала допустить хронологическое первенство китайцев относительно библейской традиции, но также и в особенности потому, что рас-

цвела слишком поздно, в период, когда использование даже древней теологии уже было крайне нежелательно. Не удивительно поэтому, что за единственным исключением иезуитского миссионера Жозефа-Франсуа Лафито (Joseph-François Lafitau; 1681–1646) и его *Mœurs des sauvages américains* (1724), влияние фигуризма на католическую мысль XVIII в. практически сошло на нет [Lafitau 2018: 119–122, 128, 131; Borgeaud 1986; Mungello 1989: 310; Pinot 1932: 355].

Даже несколько авторов (Георг-Вильгельм Лейбниц и Андрю Майкл Рэмси (Andrew Michael Ramsay)), отнесшиеся к писаниям Буве и Премара всерьез, были далеки от католической апологетики. Это вовсе не означает, что доктрины, основанные на древней теологии, были отторгнуты европейской культурой полностью, — напротив, они были апроприированы гетеродоксальными мыслителями вроде деистов и либертенами, переформулировавшими ее положения так, чтобы они соотносились с их философскими постулатами. Древняя теология не пропала из европейской культуры XVIII в., но оказалась абсорбирована интеллектуальным течением, которое находилось в оппозиции иезуитской традиции, превратившейся после эпохи ренессансного платонизма в инструмент чистой апологетики.

Библиография

- Библия. Синодальное издание. Римлянам 1:18–21; 2:12–15.
- Дубровская Д.В. Как Афанасий Кирхер разъяснил Китай в «Китае разъясненном» (China illustrata...) 1667 // *Восток (Oriens). Афро-Азиатские общества: история и современность*. 2022. № 5. С. 171–180. DOI: 10.31857/S086919080021557-9
- Дубровская Д.В. *Миссия иезуитов в Китае. Маттео Риччи и другие (1552–1775 годы)*. М.: КРАФТ+, ИВ РАН, 2001.
- Дубровская Д.В. *Все пути ведут из Рима. Христианские миссии в Поднебесное империи от несториан (VII в.) до папы Франциска*. М.: ИВ РАН, 2020.
- Дубровская Д.В. Трактат «О дружбе» Маттео Риччи как одна из причин успеха проповеди христианства в минском Китае // *Восток (Oriens). Афро-Азиатские общества: история и современность*. 2020. № 3. С. 175–186. DOI: 10.31857/S086919080009832-2
- Тахо-Годи А.А. *Мифы народов мира*. В 2 т. Т. II. М.: Советская энциклопедия, 1982. — 465 с.
- Bartoli D. *Dell'istoria della Compagnia di Giesù. La Cina: Terza parte dell'Asia*. Vol. I–V. Roma: Nella stamperia d'Ignatio de' Lazzeri, 1659. — 1152 p.
- Beurrier P. *Perpetuitas fidei ab origine mundi ad haec usque tempora, seu speculum Christianae religionis in triplice lege naturali, Mosaica, et Evangelica*. Paris: Apud Iacobum Langlois, typographum regium è regione fontis S. Genouesae... 1672. — 800 p.
- Borgeaud Ph. Le problème du comparatisme en histoire des religions // *Revue Européenne des Sciences Sociales*. 1986. No. 72. P. 59–75.
- Bouvet J. *Idea generalis doctrinae libri ye Kim*. MS BnF Fr. (Manuscripts de Bibliothèque nationale de France). F. 17239. Fol. 36r.
- Bouvet J. *Lettre à l'abbé Bignon*. MS BnF Fr. (Manuscripts de Bibliothèque nationale de France). F. 17240. Fol. 18r., 23v.

Bouvet J. *Portrait historique de l'empereur de la Chine présenté au roy*. Paris, 1697. Repr.: Paris: Hachette Livre-BNF, 2020. — 266 p.

[Brune Jean de la]. *La morale de Confucius philosophe de la Chine*. Amsterdam, 1688. Repr.: Nabu Press, 2012. — 212 p.

Chang M.K. L'accettazione Del Cristianesimo in Cina All'inizio Dell'età Moderna // *Martino Martini, Umanista e Scienziato Nella Cina Del Secolo XVII: Atti Del Simposio Internazionale Su Martino Martini e Gli Scambi Culturali Tra Cina e Occidente. Accademia Cinese Delle Scienze Sociali, Pechino 5–6–7 Aprile 1994*. Trento: University of Trento, 1995. P. 143–154.

Collani C. von. *P. Joachim Bouvet S.J.: sein Leben und sein Werk*. Nettetal: Routledge, 1985. — 269 p.

Collani C. von. Philippe Couplet's Missionary Attitude towards the Chinese in 'Confucius Sinarum Philosophus' // *Philippe Couplet, S.J. (1623–1693): The Man Who Brought China to Europe*. J. Heyndrickx (ed.). Nettetal: Routledge, 1990. P. 37–54.

Collani C. von. Teologia e Cronologia Nella 'Sinicae Historiae Decas Prima' // *Martino Martini, Umanista e Scienziato Nella Cina Del Secolo XVII...* Trento: Università di Trento, 1995. P. 241–253.

Davies W.W. China, the Confucian Ideal, and the European Age of Enlightenment // J. Ching, W.G. Oxtoby (eds). *Discovering China: European Interpretations in the Enlightenment*. Rochester, New York: BOYE6, 1992. P. 1–26.

[Foucher S.]. *Lettre sur la morale de Confucius, philosophe de la Chine*. Paris:, 1688. Repr.: Hachette Livre-BNF, 2020. — 38 p.

Foucquet J.-F. *Essai préliminaire à l'intelligence des King*. MS BnF Fr. (Manuscripts de Bibliothèque nationale de France). F. 12209. Fols. 14v–15r.

Gernet J. *China and the Christian Impact: A Conflict of Cultures*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985. — 310 p.

Gliozzi G. *Differenze e uguaglianza nella cultura europea moderna: scritti 1966–1991*. A. Strumia (ed.). Naples: La Scuola di Pitagora, 2013. — 139 p.

Horn G. *Arca Noae, sive Historia Imperiorum et Regnorum*. Leiden, 1666. Repr.: Kessinger Publishing, LLC, 2010. — 578 p.

Hsia R. Po-Chia. *Jesuit in the Forbidden City: Matteo Ricci 1552–1610*. Oxford, Oxford University Press, 2010. — 384 p.

Hung Ho-Fung. Orientalist Knowledge and Social Theories: China and the European Conceptions of East-West Differences from 1600 to 1900 // *Sociological Theory* 21. 2003. No. 3. P. 254–280.

Intorcetta P. *Sinarum scientia politico-moralis, sive Scientiae sinicae liber, inter Confucii libros secundus, a P. Prospero Intorcetta... e sinensi lingua in latinam versa...* Canton and Goa, 1676. — 24 p.

Intorcetta P., Da Costa I. *Sapientia sinica*. Kién Cham [Jianchang]: Jesuit Society, 1662. — 189 p.

Intorcetta P., Herdtrich Ch.W., Rougemont F. de, Couplet Ph. *Confucius sinarum philosophus sive scientia sinensis latine exposita*. Parisiis: Apud Danielelem Horthemels, 1687. — 39 p.

Jensen L.M. *Manufacturing Confucianism: Chinese Traditions and Universal Civilization*. Durham: Duke University Press Books, 1998. — 447 p.

Kors A.Ch. *Atheism in France, 1650–1729*. Vol. I: *The Orthodox Sources of Disbelief*. Princeton: Princeton University Press, 1998. — 498 p.

Lafitau J.-F. *Mœurs des sauvages américains, comparées aux mœurs des premiers temps*. Paris, 1724. Repr.: Wentworth Press, 2018. — 308 p.

Le Comte L. *Mémoires Sur L'état Présent De La Chine, Par Le P. Louis Le Comte*. 2 vols. Paris, 1696. Repr.: Wentworth Press, 2018. Vol. 1. — 456 p.

Levitin D. *Ancient Wisdom in the Age of the New Science: Histories of Philosophy in England, c. 1640–1700*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017. — 694 p.

Lundbaek K. The Image of Neo-Confucianism in 'Confucius Sinarum Philosophus' // *Journal of the History of Ideas*. 1983. No. 1. P. 19–30.

Martini M. *Sinicae historiae decas prima*. Munich, 1659. Repr.: Generic, 2019. — 443 p.

Meynard Th. Introduction // Th. Meynard (ed.). *Confucius Sinarum Philosophus (1687): The First Translation of the Confucian Classics*. Roma: Institutum historicum Societatis Iesu, 2011. P. 1–78.

Meynard Th. *The Jesuit Reading of Confucius: The First Complete Translation of the Lunyu (1687) Published in the West*. Leiden: Brill, 2015. — 685 p.

Mori G. *I geroglifici e la croce: Athanasius Kircher tra Egitto e Roma*. Pisa: Scuola Normale Superiore, 2016. — 279 p.

Mori G. Natural Theology and Ancient Theology in the Jesuit China Mission [https://www.academia.edu/37948679/Natural_Theology_and_Ancient_Theology_in_the_Jesuit_China_Mission_POSTPRINT_?].

Mungello D. *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*. Honolulu, University of Hawaii Press, 1989. — 412 p.

Mungello D. E. The Reconciliation of Neo-Confucianism with Christianity in the Writings of Joseph de Prémare, S.J. // *Philosophy East and West*. 26. 1976. No. 4. P. 389–410.

Mungello D.E. The Seventeenth-Century Jesuit Translation Project of the Confucian Four Books // C.A. Ronan, B.B.C. Oh (eds) *East Meets West: The Jesuits in China (1582–1773)*. Chicago, 1988(1). — P. 252–273.

Mungello D.E. Unearthing the Manuscripts of Bouvet's 'Gujin' after Nearly Three Centuries // *China Mission Studies (1500–1800)*. 1988(2). No. 10. P. 34–61.

Pinot V. *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France (1640–1740)*. Paris, 1932. Repr.: Kindle, 2012. — 751 p.

Prémare J. H. de. *Lettre à Foucquet (24.XII.1725)*. MS BnF Fr. (Manuscripts de Bibliothèque nationale de France). F. 12209. Fols. 39r–40v.

Prémare J.H. de. *Vestiges des principaux dogmes chrétiens, tirés des anciens livres chinois*. Ed., tr. by A. Bonnetty, P.H. Perny. Paris, 1878. Repr.: Nabu Press, 2014. — 548 p.

Prémare J.H. de, Pauthier G. *Lettre inédite du P. Prémare sur le monothéisme des Chinois*. Paris: Benjamin Duprat, 1861. — 54 p.

Ricci M. *Della entrata della Compagnia di Giesù e christianità nella Cina*. P. Corradini, M. Del Gatto (eds). Macerata: Quodlibet, 2000. — 348 p.

Rowbotham A.H. *Missionary and Mandarin: The Jesuits at the Court of China*. Berkeley: University of California Press, 1942. — 385 p.

Rowbotham A.H. The Jesuit Figurists and Eighteenth-Century Religious Thought // *Journal of the History of Ideas*. 1956. No. 1. P. 471–485.

Spence J.D. *Emperor of China; Self Portrait of K'ang Hsi*. New York: Vintage; Reissue edition, 1974, 1988. — 256 p.

Spence J.D. *The Search for Modern China*. New York: Norton, 1990. — 876 p.

Standaert N. (ed.) *Handbook of Christianity in China*. Vol. 1: 635–1800. Leiden: Brill, 2001. — 964 p.

Standaert N. *The Intercultural Weaving of Historical Texts: Chinese and European Stories about Emperor Ku and His Concubines*. Leiden: Brill, 2016. — 377 p.

- Standaert N. The Jesuits Did Not Manufacture 'Confucianism' // *East Asian Science, Technology, and Medicine*. 1999. No. 16. P. 115–132.
- Stolzenberg D. *Egyptian Oedipus: Athanasius Kircher and the Secrets of Antiquity*. Chicago: University of Chicago Press, 2013. — 307 p.
- Stolzenberg D. Kircher Among the Ruins: Esoteric Knowledge and Universal History // *The Great Art of Knowing: The Baroque Encyclopedia of Athanasius Kircher* / Ed. by D. Stolzenberg. Stanford: Stanford Univ Libraries; Exhibition Edition, 2001. P. 127–139.
- The Analects of Confucius* (論語) // A.C. Muller [http://www.acmuller.net/con-dao/analects.html#div-8].
- Thomassin L. *La méthode d'étudier et d'enseigner chrétiennement et solidement la philosophie par rapport à la religion chrétienne et aux Ecritures*. Paris, 1693. Repr.: 2 Kessinger Publishing, LLC, 2010. — 778 p.
- Walker D.P. *The Ancient Theology: Studies in Christian Platonism from the Fifteenth to the Eighteenth Century*. London: Duckworth & Co, 1972. — 276 p.
- Widmaier R. (ed.). *Leibniz korrespondiert mit China: der Briefwechsel mit den Jesuitenmissionaren (1689–1714)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1990. — 1034 p.
- Witek J.W. Aleni, Giulio // G. Anderson (ed.), *Biographical Dictionary of Christian Missions*. Michigan: Eerdmans Pub. Co., 1999. P. 9–10.
- Witek J.W. *Controversial Ideas in China and in Europe: A Biography of Jean-François Foucquet, S.J. (1665–1741)*. Roma: Institutum Historicum S. I., 1982. — 494 p.
- Witek J.W. Eliminating Misunderstandings: Atoine de Beauvillier (1657–1708) and His 'Eclaircissements Sur Les Controverses de La Chine' // D. Mungello (ed.). *The Chinese Rites Controversy: Its History and Meaning*. London: Routledge, 2016. P. 185–210.
- Yu Liu. The True Pioneer of the Jesuit China Mission: Michele Ruggieri // *History of Religions*. Vol. 50. No. 4. *Jesuit Missionaries in China and Tibet*. 2011. P. 362–383.
- Zoli S. *Europa libertina tra Controriforma e Illuminismo: l'“Oriente” dei libertini e le origini dell' Illuminismo*. Bologna: Cappelli, 1989. — 367 p.

ВЬЕТНАМ

doi: 10.56700/x1762-2364-8244-s

О.В. Новакова

Глава 7

ХРИСТИАНСТВО И НОВЫЙ КОНФУЦИАНСКИЙ МИР

Конфуцианство в Восточной Азии

В Восточной Азии с давних времен сформировался обширный очаг цивилизации с центром в континентальном Китае. Вокруг него образовался комплекс стран, которые можно охарактеризовать как «конфуцианский мир», испытавший в своем историческом развитии сильное влияние китайской культуры. В результате культурное развитие этих стран постепенно приобретало во многом сходный характер, что наблюдалось на протяжении многих веков, вплоть до того момента, когда началось их взаимодействие с западноевропейской цивилизацией.

Заметное сходство культуры стран конфуцианского мира упрощает контакты между ними. У этих стран на протяжении долгого времени формировалось единое лингвистическое поле. Китайские иероглифы являлись основой фактически всей письменности в странах китайского ареала. При этом дальнейший переход к латинице во вьетнамском языке совершенно не отменяет того факта, что сознание и вьетнамцев, и, например, корейцев, оперирует одинаковыми категориями. Иероглифы создали единый культурный пласт, который отличает китайскую цивилизацию от многих других. Это была своего рода латынь Востока. Во всех странах влияния китайской культуры до XX в. именно китайский язык оставался языком образованных людей и большого пласта литературы, которая писалась в соответствии с китайскими образцами.

Такие тесные культурные связи между государствами, которые существовали на протяжении многих веков, не могли неожиданно исчезнуть. Именно поэтому можно наблюдать так много схожих черт, которые объединяют страны конфуцианского мира.

Чтобы справиться со все более жесткими вызовами конца XX и XXI столетий, государства конфуцианского мира стали задаваться вопросом: что в современности может иметь ценность в их собственной культуре и какие культурные элементы могут быть возрождены? [Vandermeersch 1986: 59]

Некоторые примеры из реальной жизни рассматриваемых нами стран можно интерпретировать как символы возрождения интереса в конце XX и начале XXI вв. к конфуцианству, оказавшему влияние на мышление, обычаи и нравы народов Восточной Азии: так, в Китае, в Корее, во Вьетнаме, в Японии в эти

годы были восстановлены известные Храмы литературы, они же Храмы Конфуция [Vandermeersch 1986: 160].

Необходимо констатировать, что духовная среда указанных стран (в частности, вьетнамская) в целом в очень значительной степени проникнута конфуцианскими и буддийскими идеями и ценностями, что на протяжении веков представляло большую трудность для распространения христианства в странах китайского влияния.

Значение конфуцианских ценностей в современности

Конфуцианская традиция, обогащенная современными достижениями производства и культуры, оказывается, по мнению руководства этих стран, на поверку более жизнеспособной, чем все известные европейские образцы, включая стремительное капиталистическое развитие, а также попытки реализации марксистской утопии. Но когда мы говорим о возрождении и применении конфуцианских традиций в указанных странах, необходим осторожный подход. Это возрождение нельзя воспринимать однозначно и прямолинейно, так как доктринальные постулаты и императивы современного развития зачастую выступают как антиподы основных формулировок конфуцианской идеологии. Да, она отмерла и не может быть реанимирована в прежнем виде. Но вместе с тем все новые модели поведения и отношений, которые вписываются в современную гамму активности стран ареала влияния китайской культуры, отмечены необычными проявлениями, смысл которых невозможно объяснить, не прибегая к ссылкам на конфуцианское наследие.

Примечательно, что перенятые конфуцианские традиции имели наибольшее влияние в области государственного управления: их следы очевидны в системе государственных конкурсных экзаменов, в структуре чиновной иерархии. Так, в Китае, как и во Вьетнаме, в настоящее время существует институт кадровых работников *гань бу*, имеющий иерархизированную структуру в формате 15 рангов, то есть «Табели о рангах» бывшего вьетнамского чиновничества [Новакова 2012(2): 112–129].

Концепция государственной власти на Дальнем Востоке всегда опиралась на четкую систему народных верований, и государство тем самым наделялось сакральным статусом [Мартынов 1997: 4].

Базисные духовные ценности в политике руководства Вьетнама

С переходом Вьетнама к проведению политики реформ в 1986 г. и расширению международных связей руководство Коммунистической партии Вьетнама стало широко и целенаправленно использовать силу традиций для укрепления национального единства и мобилизации масс на выполнение планов партии.

Происходит апелляция на государственном уровне к базисным духовным ценностям, возрождается опора на традиционные ценности, одной из которых на протяжении многих веков было конфуцианское учение. Во Вьетнаме власти провозгласили новый политический курс, известный под названием «Обновление», или «Социализм с вьетнамской спецификой». Это ответ традиционного общества, и главное в нем — новое понимание роли национальной культуры в жизни нации, поскольку национальная культурная традиция с ее мощной консервативной инерцией создает внутреннюю устойчивость и сопротивляемость внешним воздействиям.

Важно, что в понятии присущей странам Дальнего Востока традиционной концепции государственной власти, элементы которой во многом присутствуют в современной политической доктрине вьетнамского руководства, утверждается необходимость и право контроля власти над всеми сторонами общественной жизни. Сохраняя словесную и ритуальную верность «идеям социализма», руководство Социалистической Республики Вьетнам (СРВ), по сути дела, пошло по пути все большей деидеологизации своей политики, выдвигая на первый план лишь патриотические идеи строительства богатого и процветающего Вьетнама, при этом стараясь, насколько возможно, ограничить эрозию идейного наследия.

Коммунистическая власть восприняла эти традиционные концепции конфуцианского контроля со стороны государственной власти времен XIX в. В настоящее время политическая верхушка Вьетнама стремится сохранить полный контроль над религиозной деятельностью в стране, в том числе через назначение церковных иерархов. Церемонии назначения католических священников все еще остаются в ведении членов Народных комитетов. Во Вьетнаме, как и в Китае, государство, твердо держащее бразды национальной идеологии, не спешит пускать в эту сферу клерикалов.

Однако традиционно присущая Вьетнаму большая роль государства как контролера всех областей общественной жизни способствовала ренессансу традиционных ценностей и включению их в политический багаж истеблишмента.

Политика этнического объединения Коммунистической партии Вьетнама

В настоящее время партия и государство осуществляют политику этнического объединения. Опираясь на эту идею, Коммунистическая партия Вьетнама (КПВ) продолжает подтверждать большую роль религии в блоке этнического единства в современности, из чего становится ясным, что вьетнамское общество апеллирует к традиционным религиозным и этическим ценностям в силу тех сложных, во многом необычных условий, в которых проходят реформы. В первую очередь, имеется в виду идеологическая ситуация во Вьетнаме после распада мировой системы социализма. Представляется, что использование

руководством КПВ традиционных верований, в частности, ставших самыми политизированными культами королей Хунг Вьонгов и посмертного культа Хо Ши Мина (1890–1969), в массовой идеологической работе было определенной заменой коммунистическим идеологемам, которые подверглись сильной де-валвации на рубеже 1980–1990-х годов.

Наблюдение за трансформацией религиозной жизни во Вьетнаме в эпоху реформ подтверждает, что определенное оживление религиозного ландшафта выступает как ответ в условиях нестабильности рыночной экономики [Нгуен 2022: 71].

Религиозная ситуация в эпоху реформ в большой степени занимает внимание вьетнамского руководства, поэтому в стране предпринимаются различные усилия в этом направлении. Заметным недавним событием стало принятие Закона «О религии и традиционном народном веровании» (№ 2), который вступил в силу 1 января 2018 г. Обращает на себя внимание уже само название Закона: на законодательном уровне происходит отделение мировых религий (христианства, буддизма и ислама, распространенных во Вьетнаме) от народных верований, чего раньше не было. На фоне восстановления практики старинных верований происходит выделение их в отдельную рубрику.

По данным Правительственного комитета по делам религий, во Вьетнаме по новому Закону признаны 42 религиозные организации; в стране действуют 16 религий, среди адептов которых почти 56 тыс. высокопоставленных лиц и более 26 млн «рядовых» верующих, что составляет 27% населения Вьетнама⁵⁶. В целом, такой плюрализм религиозной ситуации во Вьетнаме порождает сложную картину в религиозном и государственно-политическом отношениях.

Другими словами, на государственном уровне происходит признание религии элементом культуры. Происходит признание ценностей народных верований, возвращение к исконным культурным элементам вьетнамского народа, таким как поклонение предкам, национальным героям.

Известный вьетнамский ученый и специалист по религиозным вопросам До Куанг Хынг отмечает, что возрождение религии во Вьетнаме после реформы 1986 г. имеет важную причину, так как духовные и религиозные потребности людей получили признание на практике (см. [Нгуен 2022: 71]). До Куанг Хынг подчеркивает значимость включения религиозной культуры в национальную культуру Вьетнама. Он утверждает, что помещением культурных и моральных ценностей религии в рамки национальной культуры признается разнообразие вьетнамской национальной культуры [Нгуен 2022: 71].

Новые взгляды Коммунистической партии Вьетнама и положения законодательства Вьетнама после реформы 1986 г. (особенно с 1990 г.) об отношениях между религией и культурой привели к небывалому единодушию верующих и светски настроенных граждан вьетнамского общества. С социокультурной точки зрения такое обновление представляет собой возвращение к толерантной культуре Вьетнама [Нгуен 2022: 72].

⁵⁶ Статистика сферы веры и религии. См. [http://btgcp.gov.vn/Plus.aspx/vi/News/38/0/274/0/14784/So_lieu_thong_ke_linh_vuc_tin_nguong_ton_giao] 03.06.2021.

На наш взгляд, вьетнамские ученые стремятся показать специфику новой религиозной ситуации, сложившейся во Вьетнаме с конца XIX — начала XX вв. Подобными высказываниями они подчеркивают важность политики этнического единения, провозглашенной КПВ и проявляющей несвойственное ранее внимание к народным верованиям и фольклору многочисленных этнических меньшинств, расположенных в северных и западных приграничных районах Вьетнама. Такое внимание к народным верованиям вьетнамцев, а также малых народностей, появление большого количества публикаций на рассматриваемую тему – явление беспрецедентное в истории независимого Вьетнама с 1945 г. Опираясь на эту идею, партия продолжает подтверждать большую роль народных верований в блоке этнического единства на современном этапе. Блок этнического единства также включает приблизительно 4 млн вьетнамских экспатриантов.

Автохтонные местные верования — национальные ценности Вьетнама

Все вышесказанное говорит о том, что обращение руководства Вьетнама к национальным традициям и признание необходимости адаптации религии к социальным изменениям XXI в. происходят в русле выработки новой концепции развития страны. Перед нами — хорошо продуманная и разработанная Программа КПВ/СРВ по идеологическому обеспечению легитимности власти Коммунистической партии Вьетнама, где акцент делается на автохтонные местные верования, которые отделяют от религий, привнесенных извне и распространенных ранее во Вьетнаме. Предполагается, что последователи народных верований окажутся в более благоприятном положении по сравнению с католиками и протестантами, стремящимися поддерживать связи с зарубежными единоверцами⁵⁷.

Сегодня Коммунистическая партия Вьетнама, наследующая сакральный облик монархической власти XIX в., выполняет функцию духовного единения нации. Образ Хо Ши Мина, наряду с национальным героем — военачальником Чан Хынг Дао, отразившим в XIII в. монгольское вторжение, возведен в статус духа-покровителя нации.

Католицизм пытается идти по пути взаимодействия с традиционными церемониями и атрибутами национальных праздников и верований там, где это не затрагивает христианских заповедей и догматов. При этом в ближайшее время изменения в стране могут затронуть и католицизм. Все предыдущие годы эта конфессия во Вьетнаме присутствовала в основном в сельской местности и была организована вокруг крестьянских общин с чисто католическим составом. В настоящее время происходит процесс урбанизации и миграции сельского населения из деревни в город. Значит, мы увидим другую органи-

⁵⁷ См. [https://www.fides.org/fr/news/71940-ASIE_VIETNAM_De_nouveaux_hommes_des_peripheries_dans_l_Eglise_du_Vietnam] 22.05.2023.

зацию вьетнамских католиков в городах, вокруг университетов, в различных городских социальных группах гражданского общества.

Представляется, что все многообразие культов и верований современного Вьетнама следует разделить на две группы. Первая группа — это официальные культы, где национальные традиции выступают в качестве системообразующих духовных ценностей. Современное руководство Вьетнама позиционирует себя в качестве преемников правителей династии Нгуен империи Великий Юг (первая половина XIX в.). Исходя из этих давних традиций, руководство государства в течение первых дней наступившего Нового года по лунному календарю осуществляет традиционные поздравления в соответствии со строгим списком, где конкретно определены очередность поздравлений, что сильно напоминает Табель о рангах. В ритуалах этих поздравлений как бы смешаны конфуцианские обычаи (соблюдение правителями своих обязанностей по отношению к народу) и давние фольклорные традиции доконфуцианского периода (например, поклонение королям Хунгам).

Второй пласт — местные верования, поднятые на щит как национальные ценности. Впервые после Августовской революции 1945 г. вьетнамскими учеными в конце 1990-х годов было запланировано многотомное издание фольклорного наследия народности мыонгов, проживающих в предгорьях Северного Вьетнама и являющихся этнически наиболее близкими вьетнамцам (киням). Издание было подготовлено по результатам полевых исследований, проведенных в предыдущие годы. Далее, один из наиболее авторитетных исторических журналов Вьетнама «Изучение Юго-Восточной Азии» («NCĐNA»), издающийся в Ханое научно-исследовательским институтом с аналогичным названием, только в пяти своих номерах поместил 26 статей, посвященных проблемам изучения культуры малых австронезийских народностей, проживающих во Вьетнаме на Центральном горном плато, а также изучению истории культуры Тямпы и культуре других народов ЮВА.

Эта тенденция находит свое продолжение и в настоящее время. Тот же журнал публикует в 10 номерах из 15, имеющихся в нашем распоряжении, статьи, посвященные различным верованиям вьетнамцев, в том числе духам-покровителям различных традиционных ремесленных профессий, локализованных в деревнях дельты Красной реки — древней области формирования вьетнамской нации и развития ее истории. Подобное количественное соотношение мы рассматриваем как репрезентативное. Как справедливо отмечает отечественный исследователь А.В. Никитин, в древнем автохтонном культе духов не было черт конфуцианства, даосизма или буддизма. Типологически он сходен с китайским [Никитин 2001: 259]. Подобное внимание к народным верованиям вьетнамцев — явление беспрецедентное, особенно если принять во внимание, что рассматриваемое издание специализируется на общих социально-экономических и политических проблемах политики Вьетнама и других стран АСЕАН.

Приведем один из примеров. Исследование материалов по древней ремесленной гончарной деревне Батчанг показало, что ее жители поклоняются как предкам своей профессии в соответствии с каждой отдельной семейной

линией, так и духу — основателю деревни. В канун Нового года по лунному календарю жители деревни совершают поездки в ремесленную деревню Бобат в провинции Ниньбинь, так как, по легенде, деревня Бобат считается местом, откуда предки жителей деревни Батчанг берут свое начало. Иначе говоря, по прошествии многих лет народная память хранит истоки происхождения гончарной деревни Батчанг, изделия которой стали известны и за пределами Вьетнама. В данном случае очевидно одно из важнейших проявлений традиционного мифологизированного мышления, требующего восстановления памяти профессии давних времен и прежней деревни (если происходил переезд).

Трудности Вьетнамской католической церкви в новых условиях XXI в.

Новая государственная программа и измененная религиозная политика создают для Вьетнамской католической церкви (ВКЦ) новые трудности. Реанимация всех верований и культов, выходящих на первый план религиозной жизни и поощряемых властями, означает усиление языческих верований и возникновение новых трудностей в распространении и проповеди христианства, а также осложнения в наметившемся диалоге государства с церковью. Конечно, ВКЦ, недавно отметившая 400-летие своего пребывания на земле Вьетнама и имеющая прочную нишу во вьетнамском обществе с 7–8 млн католиков, хорошо знакома с вьетнамскими реалиями. Церковь давно уже следует по пути адаптации к традиционным церемониям и атрибутам национальных праздников и верований там, где это не затрагивает христианских заповедей и догматов. В качестве примеров можно привести местные танцы с факелами и петардами на празднестве в Лаванге, а также трансформацию образа Богородицы Лавангской, где она предстает в национальном вьетнамском длинном платье и с монголоидными чертами лица [Annales 1901: 276–277]. Включение в католический церемониал типичных местных элементов проявлений религиозного чувства не вызывает у Святого Престола протеста, тем более что в Ватикане поддерживают мультикультурализм в католической церкви.

Исследование процесса адаптации позволяет сделать вывод о том, что связанный изначально с Западом католицизм постепенно мимикрирует и локализуется. Так, католичество французское, португальское, испанское — одновременно и вьетнамское, филиппинское, японское [Новакова 2012(1): 261].

Несмотря на относительную малочисленность, христианская община Вьетнама активна в области образования, сфере здравоохранения, в частности, в борьбе с наркоманией. После Второго Ватиканского собора епископатом ВКЦ была провозглашена новая концепция: «Жить в гуще нации».

Можно сказать, что Вьетнамская католическая церковь представляет собой в определенном смысле интеллектуальный и духовный центр для вьетнамских католиков в стране, строящей социализм с однопартийной системой, где глав-

ным действующим лицом является Коммунистическая партия Вьетнама. Поэтому ВКЦ выступает как очень спаянная организация.

Однако некоторое время назад на сайте вьетнамской диаспоры в Германии появилась публикация под названием «Китай: автономная Церковь. Вьетнам: праздничная религия». В ней священник Паскаль Нгуен Нгок Тинь предостерегает Вьетнамскую церковь от чрезмерной сосредоточенности лишь на массовых торжествах по случаю религиозных праздников, так как это может грозить трансформацией католицизма в «религию фестивалей и празднеств» [Đoàn Xuân Lộc]. Как подчеркнул священник, главная миссия церкви — хранить Священное Писание и следовать ему. По его словам, для реализации этой миссии «церкви в будущем придется обсуждать многие социальные проблемы, все епископы должны четче высказываться по таким насущным вопросам, как права человека и конфликт в Южно-Китайском море, что является для церкви возможностью «способствовать решению проблем конкретного человека и нации в целом»⁵⁸.

Однако возникают сомнения в таких возможностях ВКЦ. В условиях жестких вызовов XXI столетия, и прежде всего, глобализации и конкуренции, влияние традиционных цивилизационных ценностей во вьетнамском обществе будет только возрастать. Это положение иллюстрируется тем фактом, что в арсенале политической риторики и практики руководства КПВ прочно утвердился тезис «Либо социализм — либо хаос».

Важен и еще один аспект. Председатель КНР Си Цзиньпин продвигает свою идею относительно религии: адаптация и китаизация. При этом известно, что во Вьетнаме немало перенимается из Китая, однако Вьетнам не Китай, и поэтому многое делается по-вьетнамски. И даже если указанная китайская идея будет воспринята в смягченном виде, Вьетнамскую католическую церковь ожидают тяжелые времена. Потому что китаизация или вьетнамизация христианства означает одно: выхолащивание сути христианского учения, хотя все это будет подаваться под видом адаптации, инкультурации, требований времени и иных современных реалий. Для понимания сложившейся для ВКЦ ситуации и причин ее успешного противостояния новым веяниям, очевидно, надо иметь в виду глубокую укорененность церкви во Вьетнаме и глубокую веру вьетнамских христиан.

Библиография

- Мартынов А.С. Государство и религии на Дальнем Востоке (вместо предисловия) // *Буддизм и государство на Дальнем Востоке*. М.: Наука, 1987. — 230 с.
- Никитин А.В. Универсальные характеристики вьетнамской общественной мысли // *Универсалии восточных культур*. М.: Восточная литература, 2001. — 431 с.
- Новакова О.В. *Крест и Дракон: у истоков вьетнамской католической церкви (XVI–XVII века)*. М.: Ключ-С, 2012(1). — 303 с.

Новакова О.В. Вьетнам в XXI веке: историческая парадигма — возвращение к национальным традициям (к вопросу о поиске национальной идентичности) // *Вьетнамские исследования*. Выпуск 2. М.: ИДВ РАН, 2012(2). С. 112–129.

Нгуен Ш.Н. Возникновение и развитие права на свободу вероисповедания во Вьетнаме // *Научный вестник Омской академии МВД России*. 2022. Т. 28. С. 67–73.

Annales de la Société des Missions étrangères de Paris. 1901. № 24, Novembre–Décembre.

Đoàn Xuân Lộc. Nhà nước và Giáo hội Công giáo ở Việt Nam [Государство и Церковь во Вьетнаме] // *Nghiên cứu sinh quan hệ quốc tế ở Anh*. 2011. 10 tháng 1.

Vandermeersch L. *Le nouveau Monde sinisé*. Paris: Presses Universitaires de France, 1986. — 224 p.

⁵⁸ См. [Églises d'Asie. 02.04.2022].

Сюннерберг М.А.

Глава 8

**ВОИН ХРИСТА ИЗ СТРАНЫ ДРАКОНА:
ПРЕВРАТНОСТИ СУДЬБЫ
АРХИЕПИСКОПА НГО ДИНЬ ТХУКА (1897–1984)**

Я — вьетнамец. Происхождение объясняет мой характер.
Нго Динь Тхук. Автобиография. 1982



[https://catholiquedefrance.fr/wp-content/uploads/2021/03/ob_44fe33_mgr-thuc-4.jpg]

Вьетнам — страна, во многом стоящая особняком в Юго-Восточной Азии. Территориально располагаясь в Восточном Индокитае, цивилизационно она тяготеет к Китаю и рассматривается в научных кругах как типичная страна конфуцианского культурного ареала. Особость прослеживается и в религиозной сфере: Вьетнам выделяется многообразием конфессий при отсутствии явного доминирования какой-либо одной из них. Частным, но весьма показательным подтверждением этому может служить показатель религиозного разнообразия (Religious Diversity Index), выявленный в проведенном в начале 2010-х годов исследовании Pew Research Center, — Вьетнам занял в этом списке третье место [Pew Research Center 2014]⁵⁹.

⁵⁹ Лидеры в этом списке — преимущественно страны и территории Восточной Азии (Китай, Тайвань, Гонконг, Япония, Южная Корея), в то время как для большинства стран ЮВА харак-

Подобное разнообразие имеет многовековую историю: религиозная жизнь страны потомков Дракона, как себя именуют вьетнамцы, характеризуется феноменом «трех религий» (буддизм, конфуцианство и даосизм), вполне мирно уживающихся друг с другом. Гармонизирующая диалектика и религиозная дополняемость — два столпа религиозного сознания вьетнамцев.

С XVI в. религиозная палитра обогащалась еще одной составляющей — христианством в форме католичества. Одним из главных достижений католических миссионеров было создание и развитие латинизированной вьетнамской письменности, которая используется в настоящее время в качестве официальной⁶⁰. Прозелитическая деятельность миссионеров также принесла плоды: в христианскую веру было обращено большое количество местных жителей. Постепенно Вьетнам стал третьей страной после Филиппин и Восточного Тимора (пусть и с огромным отрывом от них) по процентной доле католиков. Ватикан всегда с особым теплом относился к Вьетнамской католической церкви, считая ее младшей сестрой.

Если обратиться к современной вьетнамской статистике, то перед нами предстанет, на первый взгляд, невероятная картина: в Социалистической Республике Вьетнам (СРВ) католиков больше, чем буддистов. Согласно Всеобщей переписи населения 2019 г., в стране насчитывалось около 4,6 млн буддистов, в то время как католиков — почти 6 млн [Tổng điều tra 2020: 210].

Католические деятели в исторической памяти Вьетнама

На фоне такого соотношения религий удивительно то, что во Вьетнаме было крайне мало католиков, которые фигурировали бы в качестве важных персоналий в исторической памяти страны. Это не значит, что католическое население не играло сколько бы то ни было значимой роли в общественно-политической жизни Вьетнамского государства. Со второй половины XIX в. католики активно работали в административном аппарате французских колониальных властей. Среди наиболее известных крупных землевладельцев Южного Вьетнама первой половины XX в. также было много верующих в Христа. Последняя императрица в истории страны Нам Фыонг (полное личное имя — Мария Тереза Нгуен Хыу Тхи Лан, 1913–1963) происходила из подобного богатого католического рода. Ее дед по материнской линии, Ле Фат Дат (1841–1900), был одним из богатейших людей в стране, что во многом и предопределило выбор невесты для императорской семьи, нуждавшейся, несмотря на свой высокий

терно явное преобладание одной религии над другими: будь то буддизм в Таиланде, Мьянме и Камбодже, ислам в Индонезии или христианство на Филиппинах.

⁶⁰ Любопытно, что латинизированная письменность по-вьетнамски звучит как «национальная письменность» (вьет. — *chữ quốc ngữ*). При этом в качестве официальной она стала использоваться лишь после Августовской революции 1945 г. и провозглашения Демократической Республики Вьетнам. До того в придворной документации использовалась китайская иероглифика (ханвьет), а в колониальных кругах — французский язык. Впрочем, художественная литература и пресса преимущественно использовали латинизированную письменность с 1910-х годов.

статус, в финансовой подпитке. Сам факт женитьбы императора на христианке вызвал бурную полемику во вьетнамском обществе 1930-х годов.

Если же говорить о деятелях, которые запомнились бы своим вкладом в культуру, литературу или политическое развитие страны и чьи имена фигурировали бы в современных книгах и учебниках по истории Вьетнама, то для их перечисления в буквальном смысле слова хватило бы пальцев одной руки. Пожалуй, наиболее известным из них был Чыонг Винь Ки (1837–1898) — видный общественно-просветительский деятель, сделавший очень многое для популяризации латинизированной письменности в стране. При этом отношение к нему во вьетнамской историографии было крайне неоднозначным — если в середине XX в. его рассматривали исключительно как образец вьетнамского коллаборационизма с колониальными властями и, соответственно, оценивали его личность крайне негативно⁶¹, то к концу столетия его роль в жизни страны была во многом пересмотрена. Отмечается его значительный вклад в культуру, образование и развитие прессы⁶².

Но безусловно, самыми известными и влиятельными католиками во Вьетнаме были представители рода Нго Динь, из которого вышло все руководство первой Республики Вьетнам (1955–1963) — государства-антагониста созданной Хо Ши Мином Демократической Республики Вьетнам, правопреемницей которой считается современная СРВ⁶³.

Ключевые сферы жизни этого государства контролировались представителями рода Нго: Нго Динь Зьем — президент, Нго Динь Нью — политический советник президента, руководитель секретной службы и органов безопасности, Нго Динь Тхук — архиепископ, Нго Динь Люйен — посол в Великобритании (помимо этого он представлял Республику Вьетнам и в некоторых других странах Европы и Африки). Чан Ле Суан, супруга Нго Динь Нью, была ответственна, выражаясь современным языком, за отношения с общественностью: она организовывала различные общественные ассоциации, разъясняла иностранной прессе суть того или иного мероприятия властей.

И если в отношении Чыонг Винь Ки в историографии произошел отмеченный ранее пересмотр, то лидеры Республики Вьетнам по-прежнему оста-

ются «персонами нон-грата» в официальном нарративе вьетнамской истории. Тем важнее предложить объективную трактовку подобных исторических фигур.

При этом о первых двух лицах государства — Нго Динь Зьеме и Нго Динь Нью — написано достаточно много. В этой главе речь пойдет о личности старшего из братьев Нго — Нго Динь Тхуке, активная деятельность которого к тому же не закончилась с падением возглавленного его братьями государства, но продолжалась еще в течение двух десятилетий.

Личность Нго Динь Тхука представляет особый интерес, поскольку Вьетнам не может похвастать наличием всемирно известных и авторитетных религиозных деятелей, иерархов мирового масштаба. Исключение составляют, пожалуй, двое — и судьбы обоих так или иначе связаны с историей Республики Вьетнам и Вьетнамской войны (1955–1975).

Первый — это знаменитый буддийский монах Тхит Нят Хань (1926–2022)⁶⁴, идейный вдохновитель и лидер движения социально вовлеченного буддизма, автор множества книг по буддизму и по медитативным практикам. В начале 2010-х годов он входил в тройку самых влиятельных духовных лидеров современности⁶⁵.

Вторым достойным упоминания религиозным деятелем является архиепископ Нго Динь Тхук. Однако в отличие от Тхит Нят Хана его по преимуществу воспринимают негативно — как во Вьетнаме, так и в странах католического мира. Почему так получилось, каковы основные этапы жизни Нго Динь Тхука, в чем состояла его роль в общественно-политической и религиозной жизни Вьетнама и Римско-католической церкви — этим вопросам и посвящена настоящая глава.

Источники, использованные автором, можно разделить на две группы: первая касается общественно-политической деятельности Нго Динь Тхука во Вьетнаме (данные прессы, официальные заявления руководителей РВ), вторая — роли архиепископа в Римско-католической церкви (сюда относятся главным образом материалы, опубликованные на католических и православных сайтах в сети Интернет). Важным источником является автобиография Нго Динь Тхука, написанная на французском языке ориентировочно в 1976 г. и опубликованная в немецком религиозном журнале *Einsicht* в августе 1982 г. [Autobiographie 1982]⁶⁶. Однако этот текст носит явно незавершенный характер; он содержит определенное количество неточностей фактологического характера, что обусловило незначительное цитирование нами материалов автобиографии.

⁶¹ В этом отношении показательны слова Нгуен Дак Суана — известного литератора, автора многих исследований о жизни императорской столицы Хюэ. В вышедшей в 2002 г. коллективной монографии «Петрус Чыонг Винь Ки — взгляд с разных сторон» он, в частности, пишет: «Говоря о Новой истории Вьетнама, всегда нужно упоминать Чыонг Винь Ки как образцового злодея. Его случай уникален в истории страны. Мы должны серьезно и всесторонне его изучить, чтобы выработать правильную оценку преступного сотрудничества с врагом, которое позволил себе ученый-предатель Чыонг Винь Ки» [Petrus Truong Vinh Ky 2002: 104].

⁶² Эволюция хорошо видна при соотнесении материалов статьи 1964 г. Хоанг Ван Лана и Данг Хюи Вана «Как правильно оценивать Чыонг Винь Ки», в заключении которой авторы пишут, что «жизнь Чыонг Винь Ки являет собой урок истории тем, кто отдавал и отдает весь свой ум и талант служению колонизаторам» [Hoàng Văn Lang 1964: 30], с ассортиментом современных книжных магазинов, на полках которых стоит множество переизданных трудов этого деятеля. Подборку его книг в одном из магазинов см. [https://tiki.vn/author/truong-vinh-ky.html] 08.05.2024.

⁶³ Род Нго Динь был влиятелен еще в колониальную эпоху. Так, Нго Динь Кха (отец Нго Динь Зьема и Нго Динь Тхука) был советником при императоре Тхань Тхае, сам Нго Динь Зьем в 1930-е годы — министром внутренних дел при последнем вьетнамском императоре Бао Дae.

⁶⁴ Подробнее о Тхит Нят Хане и концепции социально вовлеченного буддизма см. главу 9 настоящей монографии. (Примеч. ред.)

⁶⁵ См. [https://www.watkinsmagazine.com/watkins-spiritual-100-list-2013] 07.06.2024.

⁶⁶ Существует перевод автобиографии на английский язык, выполненный, впрочем, не с французского, а немецкого языка. См. [http://www.einsicht-aktuell.de/index.php?svar=2&ausgabe_id=180&artikel_id=1920] 08.05.2024.

Религиозная и государственная деятельность Нго Динь Тхука во Вьетнаме

Эпиграфом к главе послужила фраза из автобиографии Нго Динь Тхука: «Я — вьетнамец. Происхождение объясняет мой характер» [Autobiographie 1982]. Между тем род Нго Динь нетипичен для Вьетнама. Его представители разделяли традиционные конфуцианские ценности и служили при императорском дворе. Этот же род — один из старейших во Вьетнаме, принявших католичество. Специфический симбиоз западных и восточных культурных ценностей представители рода надеялись распространить и на современное им вьетнамское общество. При этом сам род, весьма многочисленный, отличали внутренние противоречия между его членами, взгляды которых разнились по вопросам претворения в жизнь государственной политики, в том числе и в духовно-религиозной сфере. В этом ключе особенно важна роль единственного из многочисленных братьев Нго, который с детства и до конца жизни был верен религиозному пути, — Нго Динь Тхук.

Его автобиография начинается с цитаты на латыни — *Misericordias Domini in aeternum cantabo* / «Милосердие Господне я буду воспевать вечно», а свою духовную жизнь он описывает так: «Моя ничтожная духовная жизнь подобна ткани, нити которой — лучи милосердия» [Autobiographie 1982: 7]. Был ли в реальности его жизненный путь пронизан «лучами милосердия», читатель решит для себя, ознакомившись с реконструированной далее его биографией.

Нго Динь Тхук родился 6 октября 1897 г. в Хюэ. В 12 лет он поступил в духовную просеминарию в Аннине (провинция Куангчи), там провел восемь лет и в двадцатилетнем возрасте поступил в семинарию в своем родном городе Хюэ⁶⁷. По окончании семинарии в 1919 г. Нго Динь Тхук отправился на обучение в Рим, где получил три докторских диплома в Папском Григорианском университете — по философии (1922), теологии (1926) и каноническому праву (1927)⁶⁸. Нго Динь Тхук демонстрировал незаурядные способности и широту интересов, за что был отмечен иерархами католической церкви. В 1925–1926 гг. Нго Динь Тхук также преподавал в Сорбонне. 20 декабря 1925 г. Нго Динь Тхук был рукоположен в сан священника.

В 1927 г. он вернулся во Вьетнам, преподавал в Высшей семинарии и колледже Божественного Провидения (Divine Providence), стал профессором в колледже «Вьетнамских братьев» в Хюэ. 8 января 1938 г. был назначен титулярным епископом Сессины. 4 мая того же года был рукоположен апостольским делегатом Антонином Дрэйпером в сан епископа (апостольского вика-

рия) Виньлонга, став третьим в истории епископом-вьетнамцем [Le nouveliste de l'Indochine 1938: 2]. Выбранный им девиз — «Воин Христа» — вполне соответствовал боевому характеру честолюбивого иерарха, подтверждением чему служит его дальнейшая бурная и далеко не всегда конструктивная деятельность.



Нго Динь Тхук в 1938 г.
[https://vi.wikipedia.org/wiki/Phêrô_Mác_tinô_Ngô_Đình_Thúc]

Новая глава в жизни Нго Динь Тхука, как и всей его семьи, началась с провозглашением в октябре 1955 г. Республики Вьетнам, президентом которой стал его младший брат Нго Динь Зьем. Сам Нго Динь Тхук сыграл значительную роль в приходе к власти брата, организовав тому зарубежное турне в 1950–1954 гг., во время которого Нго Динь Зьем заручился поддержкой США и Ватикана. Нго Динь Тхук взял на себя оформление документов на выезд из страны, организацию встреч с высокопоставленными духовными иерархами, в том числе с самим Папой в Риме и с влиятельным кардиналом Спеллманом в США.

Нго Динь Тхук был ответственен за духовно-религиозную и отчасти культурно-идеологическую сферы жизни южновьетнамского общества. Республика Вьетнам оказалась уникальным государством во вьетнамской истории в том смысле, что все его верховное руководство было из католического рода. Оно оказалось во многом уникальным и в мировой истории — благодаря попытке использования в качестве официальной идеологии достаточно элитарной французской философии персонализма, ставшей идеологическим противоре-

⁶⁷ Интересно, что самый известный представитель рода Нго — Нго Динь Зьем, младший брат Тхука, с пятнадцатилетнего возраста по примеру своего старшего брата и во многом под его влиянием несколько лет провел в католическом монастыре, готовя себя к жизни священника. Подобное влияние, оказываемое на будущего президента Республики Вьетнам его братьями и, в частности, Нго Динь Тхуком, весьма важно учитывать, анализируя политическую историю и механизм принятия решений верховной властью этого государства. Нго Динь Зьем всецело полагался на своих братьев, особенно в тех областях, в которых он был менее компетентен по сравнению с ними, в данном случае — в богословских вопросах.

⁶⁸ См. [<http://tinhthan.tripod.com/cgvn/hdgmvn/gmvn/dc-thuc.html>] 08.05.2024.

сом коммунизму и основой новой культуры страны. Адаптированный к вьетнамским реалиям персонализм теоретически обосновывал противостояние северовьетнамскому коммунистическому строю, где народные массы считались первичной ценностью, и демонстрировал преимущества южновьетнамского режима, якобы основанного на уважении к каждой конкретной личности.

Братья Нго рассматривали в перспективе возможность создания в стране во многом новой культуры, основанной на сочетании возрожденных традиционных вьетнамских ценностей (в первую очередь конфуцианских) и привнесенных западных ценностей — как они были представлены в философии персонализма.

Нго Динь Тхуку была отведена ключевая роль в реализации этой политики. Именно он в октябре 1956 г. возглавил экспериментальные курсы по обучению персонализму. Выбор Нго Динь Зьема можно объяснить тем, что в философии персонализма большое место отводилось христианским мотивам: христианство, по сути, стало основой этой философии. При этом основатель персонализма Э. Мунье в своих работах много писал о «христианской политике», под которой он подразумевал в первую очередь активное участие христиан в политической жизни своей страны [Мунье 1999]. Существенно, что курсы были организованы в епархии Нго Динь Тхука — в Виньлонге. Они были признаны успешными, после чего там был создан Центр по изучению и обучению философии персонализма. В Центре велась подготовка кадров, которые затем, в свою очередь, постепенно обучали бы остальное население: по замыслу президента, курс теории персонализма должны были пройти чиновники, преподаватели, члены политических партий, т. е. наиболее активные в политическом и культурном плане члены общества.

Неудивительно, что братья Нго уделяли большое внимание образовательной сфере. Здесь также значительную роль сыграл старший из них — Нго Динь Тхук. Именно он в 1957 г. открыл первый в Южном Вьетнаме католический университет — в Далате. К 1963 г. в нем обучались свыше 500 студентов, которые должны были стать фундаментом новой интеллектуальной элиты страны⁶⁹.

Для оценки роли Нго Динь Тхука в жизни Республики Вьетнам необходимо вкратце обозначить общий контекст и то место, которое отводилось религии в программе государственного строительства властей РВ. Перед южновьетнамскими интеллектуалами встала задача найти точки соприкосновения между пропагандируемой философией и исповедуемыми вьетнамцами религиями. Ведь каждая из них, по мысли властей, ставила личность во главу угла и тем самым играла важную роль в создании культуры, построенной на «уважении к личности». Здесь на первый план выходит религиозное измерение южновьетнамской Персоналистской революции, как именовали власти РВ комплекс социально-экономических мероприятий, основанных, в частности, на философии персонализма. Согласно концепции швейцарской исследовательницы

вьетнамского происхождения Нгуен Фи Ван, власти РВ попытались управлять сформировавшейся в годы первой Индокитайской войны (1946–1954) политической мобилизацией религиозных групп страны и продвигали духовность как основополагающую ценность Республики. Не вмешиваясь непосредственно в деятельность религиозных организаций, сайгонские власти поддерживали религиозную свободу и разнообразие, поскольку проповедуемые учениями ценности априори выступали против атеизма коммунистической идеологии. В рамках Персоналистской революции была сделана попытка использовать религиозное сознание для создания «религиозного фронта» противостоящего коммунистической «бездуховности». Руководители РВ мыслили свое государство как светское, но его общество должно было являть собой образец духовности [Nguyen Phi Van 2018: 750].

При таком подходе власти не должны были объявлять в качестве государственной никакую из религий, но предоставить всем возможности для осуществления своей деятельности. Крайне важным для властей было мирное сосуществование католичества с численно доминирующим буддизмом. Важнейшую роль в поддержании хороших отношений с буддийским духовенством в Центральном Вьетнаме, бывшим в то время центром вьетнамского буддизма, выполнял еще один из братьев Нго — Нго Динь Кан, наименее европеизированный представитель рода. Благодаря Нго Динь Кану в центре вьетнамского буддизма сохранялся баланс интересов католиков и буддистов. Этот баланс был нарушен с появлением в Хюэ еще одного брата президента — Нго Динь Тхука, назначенного в 1960 г. архиепископом Хюэ. Амбициозный религиозный иерарх являл собой совершенно иной тип личности в сравнении с затворническим «властелином Центра» и имел отличное от него видение религиозной ситуации и должного поведения в тех местах.

Роль Нго Динь Тхука в буддийском кризисе 1963 г.

Приезд в Центральный Вьетнам Нго Динь Тхука стал триггером так называемого буддийского кризиса — политической и религиозной напряженности в Южном Вьетнаме в мае–сентябре 1963 г., характеризовавшейся противостоянием между буддистами и государственным руководством Республики Вьетнам (1955–1975) во главе с президентом-католиком⁷⁰.

Отмеченная выше вовлеченность в государственные дела вкупе с высоким религиозным постом не удовлетворяла чаяний Нго Динь Тхука. Виньлонг был далек от статуса политического или религиозного центра страны, коим оставался Сайгон. Взоры амбициозного иерарха были устремлены исключительно в сторону столицы.

⁶⁹ Всего в период с 1955 по 1963 гг. под патронажем братьев Нго было основано 145 средних и высших католических школ, общее число учащихся которых составило 62 324 человека [Manhattan 1984: 89].

⁷⁰ Изложению основных событий, раскрытию природы и сути буддийского кризиса 1963 г. посвящена отдельная серия статей автора [Сюннерберг 2021(1), Сюннерберг 2021(2), Сюннерберг 2022].

Серьезный удар по самолюбию епископа был нанесен в самом начале существования Республики Вьетнам — в 1955 г., когда Ватикан так и не назначил его на ставший вакантным пост епископа Сайгона после сложения Жаном Кассенем⁷¹ полномочий из-за болезни. Первым епископом-вьетнамцем Сайгона стал Симон Хоа Нгуен Ван Хиен (1906–1973). Это вызвало резкое недовольство как самого Тхука, так и властей РВ в целом [Hillaire du Bertier 1965: 127–128; Peregrinus 1983: 289]. В результате Ватикан был вынужден переместить Нгуен Ван Хиена из Сайгона в Далат, а епископом Сайгона назначить Нгуен Ван Биня (1910–1995).

24 ноября 1960 г. Ватикан учредил во Вьетнаме три архиепархии — в Ханое, Сайгоне и Хюэ. Первым архиепископом Сайгона стал вышеупомянутый Нгуен Ван Бинь (рукоположен 2 апреля 1961 г.) — менее политизированный католик. Для властей РВ это было неприятной неожиданностью. Очевидно, на решение Ватикана повлияли два фактора: стремление отдалить местную католическую церковь от семейственности рода Нго Динь и желание видеть на посту архиепископа политически менее амбициозное лицо.

Нго Динь Тхука же в 1960 г. назначили архиепископом Хюэ (рукоположен 12 апреля 1961 г.)⁷². В научной литературе встречаются предположения, что Тхук специально был отослан президентом и его политическим советником младшим братом Нго Динь Нью подальше от политического центра страны. Их, особенно последнего, все больше и больше настораживала активность Тхука, порой выходившая за пределы сугубо религиозной сферы. По словам американского историка Э. Хаммер, оставшийся в Сайгоне Нгуен Ван Бинь был более скромным, и достаточно умным, чтобы не идентифицировать церковь или себя лично с президентом Зьемом [Hammer 1987: 107].

Как бы там ни было, в новом месте Тхук развил бурную деятельность: были отреставрированы католические храмы и духовные семинарии, проведена реорганизация некоторых приходов. Особое внимание было уделено реконструкции католической святыни — собора Лаванг, расположенного недалеко от Хюэ. Изначально Лаванг и территории вокруг него были буддийской святыней. Это — второй пример во вьетнамской истории, когда буддийская пагода была трансформирована в католический собор (помимо пагоды Баотхиен в Ханое, ставшей знаменитым Собором Святого Иосифа, он же Нотр-Дам де Ханой). Перед собором была построена большая площадь, установлено 15 мраморных скульптур [Nhà thờ công giáo ở Việt Nam 2004: 151].

22 августа 1961 г. католический храм Лаванг в Хюэ получил статус Малой базилики, став лишь вторым храмом в истории Вьетнама с таким статусом (после Сайгонского в 1959 г.). Всего сейчас во Вьетнаме только четыре храма

имеют аналогичный статус. В 1963 г. в архиепархии Хюэ насчитывалось около 100 тыс. католиков.

Но, отсылая Тхука из столицы, ни Ватикан, ни Нго Динь Нью не ожидали, что Хюэ предстанет вовсе не таким отдаленным с точки зрения тогдашней общественно-политической жизни местом, как могло показаться. Ведь территория бывшей столицы империи Дайнам, как назывался Вьетнам в 1839–1945 гг., стала к середине XX в. еще и буддийским центром. Было ли назначение Тхука попыткой усилить в Центральном Вьетнаме католичество на фоне буддизма или же желанием устранить епископа из столицы, — в любом случае приезд Нго Динь Тхука привел к явной дестабилизации обстановки в Хюэ. Причем это касалось и самого рода Нго Динь: с этого момента позиции Нго Динь Кана, до тех пор полновластного «властины Центра», пошатнулись. В начале 1963 г. ему якобы даже предложили уехать из страны [Hammer 1987: 109; Miller 2015: 1919–1921].

Сам Нго Динь Тхук еще в 1962 г. был приглашен в Рим для участия во Втором Вселенском Ватиканском соборе. Но весной 1963 г., в перерыве между двумя сессиями собора, он вернулся во Вьетнам, где стал одной из ключевых фигур во время буддийского кризиса, во многом его спровоцировав.

На 4 мая 1963 г. пришлось 25-я годовщина рукоположения Нго Динь Тхука в сан священника. К тому моменту в стране обострилась ситуация по поводу демонстрации религиозных флагов. В соответствии с подписанным еще Бао Даем Декретом № 10 деятельность буддийских организаций подлежала такому же регулированию, как и деятельность политических партий, профсоюзов и спортивных ассоциаций, в то время как для католиков и протестантов было сделано исключение. 12 мая 1958 г. в силу вступил Декрет № 89/BNV/NA/P 5, ограничивший использование религиозной символики: флаги могли вывешиваться только в дни религиозных праздников в местах поклонения или в частных домах с разрешения местных властей [Telegram 1963].

И хотя в 1962 г. президент Нго Динь Зьем лишил религиозные флаги привилегии быть вывешенными отдельно от национального флага (в соответствии с Указом они могли быть на общественных мероприятиях, только если рядом с ними висел национальный флаг большего размера), на праздновании Тхука было заметно много католических флагов. Это вызвало недовольство президента, после чего он решил ужесточить свой прошлогодний указ. Особое внимание президента к религиозной символике можно объяснить его столкновениями с религиозно-политическими сектами Каодай и Хоахао в 1955 г., когда он осознал, что его соперники могут маскировать политическое недовольство под религиозное. Ужесточение использования флагов в 1962 г. было вызвано присутствием Нго Динь Зьема на одном из буддийских мероприятий, где посреди множества буддийских флагов оказался только один национальный — при том, что национальная символика являлась приоритетной для лидера государства. Разноцветный всемирный буддийский флаг лишний раз напоминал властям о том, что вьетнамские религиозные группы были связаны с транснациональной религиозной сетью, которая, по выражению американского исследователя

⁷¹ Жан Кассень (1895–1973) — последний французский епископ Сайгона (1941–1955).

⁷² В этом качестве он рукоположил в епископский сан многих вьетнамских иерархов, в том числе старейших из заставших ХХI в. вьетнамских епископов — Антона Нгуен Ван Тхиена (1906–2012, одного из безусловных долгожителей в истории Римской католической церкви) и Мишеля Нгуен Кхак Нгы (1909–2009).

Э. Миллера, могла соперничать или даже бросить вызов преданности государству [Miller 2015: 1926–1927].

Не смог глава государства не отреагировать и на нарушение запрета даже во время празднования юбилея рукоположения собственного брата. Однако сделано это было в самый неподходящий момент. Служебная телеграмма № 9195 (Công điện số 9195, 06.05.1963), в которой в еще большей степени накладывались ограничения на использование религиозной символики, фактически лишала буддистов возможности полноценно отметить свой главный праздник — Весак (День рождения Будды), который в том году приходился на 8 мая, то есть спустя всего два дня. В соответствии с телеграммой размещение любых религиозных флагов в публичных местах было запрещено без исключений, в том числе на фасадах частных домов и в местах поклонений.

Запрет не помешал буддистам начать активно вывешивать флаги по всей стране и особенно — в Центральном Вьетнаме. Это не укрылось от взора Нго Динь Тхука, который в тот же день (6 мая), возвращаясь из католического собора Лаванг, был неприятно поражен количеством буддийской символики вдоль дорог.

Тхук пригласил на встречу Хо Дак Кхыонга (представителя Сайгона в Центральном Вьетнаме) и потребовал, чтобы тот запретил флаги в четком соответствии с указаниями президента. Кхыонг возражал, что подобное действие было крайне несвоевременным, но Тхук настаивал на своем. Когда Кхыонг обратился напрямую в Сайгон, то и там подтвердили указание по запрету флагов. Ответственность за соблюдение запрета была возложена на заместителя губернатора провинции по вопросам безопасности майора Данг Ши, католика по вероисповеданию.

В этой ситуации на первый план вышло личностное противостояние двух религиозных лидеров — католика Нго Динь Тхука и буддиста Тхить Чи Куанга. Именно их непримиримые позиции разожгли пламя конфликта, и они же не позволили потушить его в дальнейшем.

Довольно сложно дать объективную оценку истинных мотивов епископа Тхука в занятой им столь жёсткой позиции в отношении буддистов. Была ли она определена исключительно его характером или была также обусловлена его далекоидущими религиозными амбициями — вряд ли доподлинно может быть известно. Тем более что многие выпущенные в те годы публикации стремились очернить семейство Нго в целом и Нго Динь Тхука в частности.

Свидетельством тому могут служить слухи, которые приводит Илер де Берье, американский журналист, одно время сотрудничавший с администрацией Нго Динь Зьема, но вскоре ставший его жестким критиком. Де Берье в книге «Предыстория предательства. Трагедия Вьетнама» (1965), удачно komponуя цитаты из материалов французского журнала *Paris Match* от 23 ноября 1963 г. (то есть после свершения ноябрьского переворота), писал, что «Нго Динь Тхук стремился занять высший пост в иерархии католической церкви — папы римского. По правилам Ватикана, при выборах папы кардинал-претендент должен происходить из страны, где католики составляют абсолютное большинство. Именно поэтому

Зьем распространял ложные статистические материалы, из которых следовало, что 70% населения Южного Вьетнама — католики, и лишь 20% — буддисты. Однако прибывшая во Вьетнам делегация из Ватикана увидела развешанные повсюду буддийские флаги и заметила обман. В ответ на это последовала целая серия репрессий против буддистов» [Hillaire du Berrier 1965: 244].

Информация о «папских амбициях» Нго Динь Тхука практически в таком же виде, с добавлением незначительных подробностей, воспроизводится и в католической религиозной литературе [Peregrinus 1983: 290], а также в мемуарах бывшего генерала южновьетнамской армии Хоань Линь До Май [Hoàn Linh Đỗ Mậu 1995: 359]. Но все эти тексты восходят к одному и тому же явно ангажированному источнику за авторством Де Берье, а потому не могут вызывать большого доверия. Претендовать на папский престол мог только кардинал, а Нго Динь Тхук им не был. Да и в возможность обмануть столь завышенными статистическими данными Ватикан, на протяжении веков внимательно следивший за судьбой католичества в этой далекой географически, но тем не менее важной стране, верится с трудом.

Самому Нго Динь Тхуку не суждено было воочию лицезреть трагическую развязку буддийского кризиса, ставшего одной из главных причин свержения президента и его гибели в ноябре 1963 г.

Деятельность Нго Динь Тхука в католической церкви после 1963 г.

В начале осени 1963 г. Нго Динь Тхук вновь оказался в Европе — и как оказалось, навсегда вдали от Родины — для участия во второй сессии Второго Ватиканского собора (29 сентября — 4 декабря 1963 г.). Внутриполитическая ситуация во Вьетнаме, сложившаяся после ноябрьского переворота 1963 г., делала появление любого представителя рода Нго Динь в стране смертельно опасным предприятием⁷³. Рим под официальным предлогом заботы о личной безопасности также не позволил Нго Динь Тхуку вернуться. Преследование представителей рода Нго Динь объективно сыграло на руку Папе Римскому Павлу VI (1963–1978), который хотел избавиться от столь неоднозначного и строптивного архиепископа, назначив во Вьетнаме какого-нибудь другого, более лояльного к проводимому им курсу, иерарха.

Политика Папы Павла VI, во многом продолжавшая линию предыдущего Папы Иоанна XXIII (1958–1963), заключалась в том, что он заменял многих священников, епископов и даже патриархов лицами, лояльно настроенными к коммунизму⁷⁴. Мягкое отношение к этой идеологии стало главной причиной

⁷³ Весной 1964 г. состоялся суд, по итогам которого был вынесен и исполнен смертный приговор в адрес упомянутого ранее «властины Центра» — Нго Динь Кана.

⁷⁴ Интересно, что Павел VI стал первым римским папой, отправившим дружественное послание руководству Советского Союза (по поводу подписания Договора о запрещении ядерных испытаний в том же 1963 г.).

разрыва между Нго Динь Тхуком и папой римским, произошедшего во время второй сессии второго Ватиканского собора.

Нго Динь Тхук выступил с крайне непримиримых позиций по отношению к коммунизму и заявил, что его братья могли бы быть живы, если бы Ватикан предоставил им большую поддержку во время буддийского кризиса [Сюннерберг 2007: 428]. Представляется, что это заявление очень важно для понимания дальнейших действий Нго Динь Тхука по отношению к Ватикану и его понтификам. Архиепископ Хюэ счел виновными в смерти своих братьев не столько США (которые, в отличие от Ватикана, действительно были замешаны в организации ноябрьского переворота), сколько непосредственно центр мировой католической церкви — Ватикан. Он полагал, что Ватикан предал братьев Нго в их миссии распространения католичества на Земле (или, выражаясь словами Нго Динь Зьема, повторенными им вслед за Э. Мунье, — «воплощения “Царства Божьего”»).

17 февраля 1968 г. архиепископом Хюэ вместо Нго Динь Тхука был назначен Филипп Нгуен Ким Зиен, считавшийся более мягким и терпимым по отношению к коммунистам. В тот же день папской буллой Нго Динь Тхук был назначен титульным архиепископом, и в знак протеста против такого решения он прекратил участие в жизни Ватикана. Однако вскоре события, происходившие вокруг Ватиканского престола, заставили его вернуться к активной религиозной деятельности.

Деятельность эта развернулась весьма далеко от Вьетнама — в небольшом городке Эль-Пальмар-де-Троя в окрестностях Севильи в Испании. Городок стал известен в конце 1960-х годов благодаря предположительному явлению Пресвятой Девы Марии, представшей перед несколькими детьми и одним взрослым провидцем, коим оказался Климент Домингес-и-Гомес (1946–2005) — находившийся там испанский паломник. После того у Гомеса появились отметины наподобие стигматов и начались регулярные видения, в которых к нему якобы являлась сама Дева Мария и наказывала стать епископом. Перед Гомесом встала проблема: кто бы мог рукоположить его, ведь официальный Ватикан не собирался этого делать, точно так же, как не признавал и факты явлений Девы Марии, свидетелем коих якобы и был Домингес-и-Гомес.

Поначалу выбор испанца пал на самого известного противника Ватикана — Марселя Лефевра, резко осуждавшего решения Второго Ватиканского собора и потому находившегося в оппозиции. Тот, однако, сослался на большую занятость, но посоветовал обратиться к своему хорошему знакомому, которому он мог полностью доверять. Этим знакомым и был Нго Динь Тхук [Сюннерберг 2007].

Представители Гомеса приехали в небольшую итальянскую деревушку Арпино, где в то время проживал Нго Динь Тхук, и пригласили его в Испанию. Прибыв туда в 1975 г., Нго Динь Тхук 11 января 1976 г. рукоположил во священство и во епископство Климента Домингес-и-Гомеса, основавшего незадолго до того собственную монашескую общину «Кармелитов Святого Ли́ка». Харизматичный испанец, с которым епископ Тхук едва был знаком, убедил его в том, что посвящения Гомеса требует Святая Дева [Jarvis 2019: 35–37].

Рукоположение произошло без разрешения Ватикана, и Папа Павел VI отлучил участников рукоположения от церкви. Идти на столь полный разрыв с папой римским и, что еще более существенно, с католической церковью Нго Динь Тхук не захотел. Поэтому архиепископ Тхук порвал с Гомесом и даже получил отпущение грехов от Папы Павла VI [Cekada 2000]⁷⁵.

Епископ Тхук переехал из Испании на юг Франции — в Тулон. Несмотря на отпущение грехов, Нго Динь Тхук сохранил лично к Павлу VI неприязненное отношение. Вскоре он пришел к выводу о том, что Апостольский престол «вакантен», и рукоположил еще нескольких епископов, снова без разрешения папы⁷⁶. Среди кандидатов, рукоположенных епископом Тхуком, были и лица, связанные со старокатоликами. Фактически так зародилось движение седевакантизма, распространенное и поныне⁷⁷.

Многие иерархи, причислявшие себя к движению «традиционных католических епископов» (traditional catholic bishops), были посвящены Нго Динь Тхуком [Peregrinus 1983: 288]. В религиозной литературе, посвященной движению седевакантистов, даже появился термин «епископы Тхука» — Thuc-line bishops⁷⁸. Вопрос о легальности совершенных Тхуком посвящений довольно часто поднимается в религиозных кругах, причем отношение к этим посвящениям меняется даже у отдельно взятых авторов [Peregrinus 1983, Cekada 2000].

25 февраля 1982 г. архиепископ Нго Динь Тхук выступил с официальным заявлением, обличавшим папу римского и возглавляемую им Римско-католическую церковь. Вот его текст:

Как выглядит сегодняшняя католическая церковь в наших глазах? В Риме Иоанн Павел II правит как «Папа», окруженный толпой кардиналов, епископов и прелатов. Вне Рима католическая церковь кажется процветающей вместе с ее многочисленными епископами и священниками.

⁷⁵ Однако последователи Гомеса фактически создали в Испании «параллельную» церковную структуру. Вскоре он попал в автокатастрофу и ослеп, а сразу после смерти Павла VI в 1978 г. объявил, что ему якобы явились апостолы Петр и Павел и короновали его новым папой. Антипапа Климент Домингес-и-Гомес «правил» вплоть до самой смерти в марте 2005 г. (в возрасте 58 лет) под именем Григория XVII. Последователи антипапы Григория XVII считали его последним главой католической церкви: по их представлениям, Домингес ждало распятие на кресте в Иерусалиме, после чего должен был начаться Армагеддон.

⁷⁶ См. напр. [https://religion.fandom.com/wiki/Pierre_Martin_Ngô_Dinh_Thúc] 08.05.2024.

⁷⁷ Термин происходит от латинских слов «престол» и «вакантный». В основу движения положена идея о том, что Папский престол вакантен, а Папа Иоанн Павел II (1978–2005) в действительности таковым не является (является антипапой), как и несколько его предшественников, начиная либо с Иоанна XXIII, либо, реже, с Павла VI. Распространено это движение среди приверженцев традиционного латинского обряда. Сторонники данного направления считают, что эти папы потеряли престол *ipso facto* через ересь модернизма, прогрессивизма, замену Тридентской мессы на Novus Ordo Missae.

⁷⁸ Епископы, связанные с движением седевакантистов, могут быть подразделены на три категории: 1) епископы, рукоположенные с официального разрешения Римско-католической церкви. К ним и относится Нго Динь Тхук; 2) епископы, рукоположенные Нго Динь Тхуком и другими седевакантистскими епископами без разрешения Ватикана. Именно эта группа и составляет категорию Thuc-line bishops; 3) епископы, чье рукоположение не было признано не только Ватиканом, но и основной массой седевакантистов.

Количество католиков велико. Каждый день Месса справляется в многочисленных церквях во многих странах.

Однако как будет выглядеть сегодняшняя церковь в глазах Бога? Понравятся ли Мессы — ежедневные и воскресные — Богу? Никоим образом — ведь они одинаковы, что у католиков, что у протестантов, — а потому неуютны Богу и незаконны. Единственно законной является Месса Святого Пия V, насчитывающая несколько священников и епископов, к которым я причисляю и себя.

Следовательно, по мере своих возможностей, я открою семинарии, где буду обучать кандидатов в то духовенство, которое угодно Богу.

Помимо Мессы, неуютной Богу, существуют несколько прочих моментов, которые Он отвергает: к примеру, изменения в рукоположении священников и епископов, конфирмации и крайней набожности.

Более того, «священники» теперь склонны к:

- 1) модернизму,*
- 2) ложному экуменизму,*
- 3) поклонению человеку (или его культу),*
- 4) терпимости к иным религиям,*
- 5) нежеланию осуждать ереси и изгонять еретиков.*

В силу всего вышесказанного я, как епископ католической церкви, считаю Папский престол вакантным; и мне как епископу надлежит сделать все необходимое, чтобы Римско-католическая церковь стойко перенесла испытания в своей миссии спасения душ.

*25 февраля 1982 года. Мюнхен.
Пьер Мартин Нго Динь Тхук. Архиепископ
[Declaration 1982]*

Очевидно, что Нго Динь Тхук отрицательно отнесся к переменам, произошедшим в Католической церкви в середине XX в. после восшествия на папский престол Иоанна XXIII и нашедшим свое воплощение в решениях Второго Ватиканского собора. Нго Динь Тхук остался приверженцем «традиционной» Тридентской мессы⁷⁹.

Обращает на себя внимание общая черта Нго Динь Тхука и его младшего брата Нго Динь Зьема — принципиальность и верность канонам своей рели-

⁷⁹ Тридентская месса или Месса Св. Пия V — традиционная католическая месса, которая служилась вплоть до середины XX в. Разница с нынешней (т.н. *Novus ordo* — «новый чин») состоит не только в богослужебном языке (предыдущая велась исключительно на латинском, а новая — на местных языках), но и в стиле совершения службы: новая месса предполагает, что священник стоит лицом к верующим, которые произносят слова молитв вместе с ним. Более древняя практика требует, чтобы священник стоял лицом к алтарю и спиной к прихожанам, как бы возглавляя общину в ее молитве ко Всевышнему. В новой мессе алтаря в старом понимании вообще нет — вместо него используется переносной столик. Изменен и сокращен также набор молитв и песнопений, упрощено облачение клира и т.д.

Только в марте 2003 г. Государственный секретариат Ватикана издал специальный свод правил, согласно которым Месса св. Пия V может совершаться в Ватикане на очень строгих условиях:

— латинское богослужение не должно проходить в главном нефе храма, но только в Венгерской капелле в крипте базилики;

гии. Религии, которую, как подчеркивал Нго Динь Зьем, его род воспринял не от французов, а задолго до их появления во Вьетнаме — от испанцев. Нго Динь Тхук, его брат, оставался верным канонам католичества и был готов их отстаивать, бороться за них, даже если при этом обрекал себя на непонимание большинства. В этом плане весьма показателен девиз Нго Динь Тхука, начертанный на его гербе, — *Miles Christi* (Воин Христа).

Впрочем, верность религии здесь можно трактовать и как определенную нетерпимость к другим религиям. Бескомпромиссность в свое время возвела президента Зьема на вершину политического олимпа Южного Вьетнама, но во многом она же его и погубила. В четвертом пункте своей декларации Нго Динь Тхук в явном виде осуждает «терпимость к другим религиям». Очевидно, что он не извлек выводов из буддийского кризиса 1963 г., пламя которого было разожжено во многом столь бескомпромиссными заявлениями самого же Тхука в адрес вьетнамских буддистов. «Архиепископ хаоса» — так характеризовали его жизнь и деятельность даже спустя многие годы после его смерти. Автор статьи в «Католик Геральд» Н. Донован полагает, что вынужденный проживать за пределами страны в последние десятилетия своей жизни священник «в отличие от миллионов вьетнамских беженцев, бежал не от войны, в которую был невинно вовлечен, а от войны, которую он помог превратить в один из самых разрушительных конфликтов современности» [Donovan 2018].

В 1982 г. по приглашению одного из рукоположенных им епископов-седевакантистов — епископа Луиса Везелиса — Нго Динь Тхук перебрался в США и поселился в монастыре францисканского устава в Нью-Йорке.

26 мая 1983 г. Нго Динь Тхук и посвященные им епископы выступили с новым официальным заявлением, фактически ставшим программой седевакантистов. В нем, в частности, говорилось:

*Римские католические епископы совместно с его Превосходительством Архиепископом Нго Динь Тхуком заявляют, что мы поддерживаем его храброе выступление, касающееся вакантности Папского Престола и незаконности новой Мессы. Мы согласны с ним в том, что Папский Престол является вакантным с момента смерти Папы Пия XII в силу того, что его преемники не обладали необходимыми каноническими качествами, чтобы быть легитимными кандидатами на папский престол. Основываясь на булле *Cum Ex Apostolatus Officio* его Святейшества Папы Павла IV, мы полагаем, что Анжело Ронкали (ставший Римским Папой под именем Иоанна XXIII. — М.С.) никогда не был легитимным папой и что все его постановления не имеют юридической силы. Мы заявляем, что новая Месса незаконна. Мы заявляем, что появление этой Мессы сигнализирует о рас-*

— месса должна совершаться в «приватной» обстановке, то есть во время богослужения в капеллу не допускаются все желающие и запрещается фотосъемка; священник, совершающий Тридентскую мессу, имеет право привести с собой небольшую группу верующих;

— для того, чтобы служить на латыни, клирик должен получить специальное разрешение от комиссии «*Ecclesia Dei*». Впервые с 1970 г. Тридентская месса была отслужена в 2002 г., а в 2003 г. ее впервые совершил занимавший высокое положение в Римско-католической церкви прелат.

пространении новых религий, в которых Всемогущий Бог более не почитается так, как Он этого желал. Те, кто принял эту новую Мессу, отступили от истинной веры; они отделили себя от истинной Церкви и подвергаются опасности утратить собственные души, ибо вне Церкви, основанной Иисусом Христом, никто не может спастись. Поэтому мы призываем верующих вернуться в Веру, от которой они отошли. Мы отвергаем еретический Декрет о религиозной свободе, который ставит Божественное откровение наравне с остальными лживыми религиями. Этот декрет является явным знаком отречения от святых традиций

(цит. по [Сюннерберг 2007: 430–431]).

После этого ошеломляющего заявления следы епископа Тхука теряются. Согласно одной из версий, в Нью-Йорке его с согласия Ватикана похитили какие-то клирики-вьетнамцы, перевезли в Миссури и держали там без связи с внешним миром. Официальная дата смерти Нго Динь Тхука — 13 декабря 1984 г.

После смерти Тхука Ватикан выступил с заявлением, в котором говорилось, что на смертном одре архиепископ передал Папе Иоанну Павлу II просьбу в письменной форме о прощении и восстановлении церковного общения, и эта просьба была удовлетворена. Вот ее текст:

Я, нижеподписавшийся Пьер Мартин Нго Динь Тхук, титулярный архиепископ Булла Режиа и заслуженный архиепископ Хюэ, желаю публично раскаяться в совершенных мною ошибках касательно незаконного рукоположения в сан епископа нескольких священников, а также моего неприятия решений Второго Ватиканского собора и моего публичного обвинения в незаконности Иоанна Павла II как Папы Римского. Я хочу искренне попросить Вас простить меня, помолиться за меня и исправить те ситуации, которые возникли в результате моих действий и заявлений

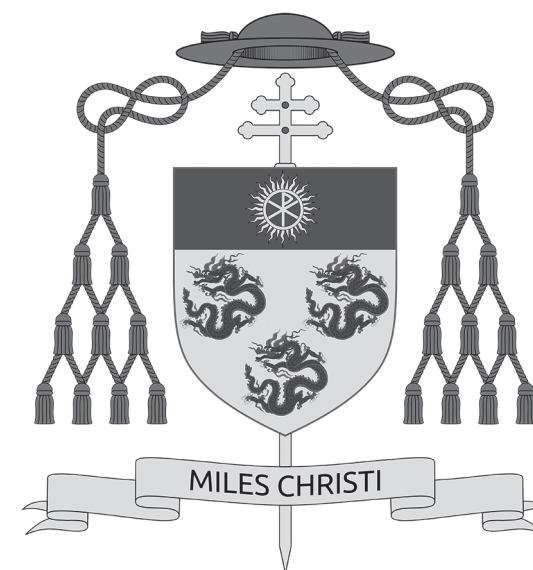
(цит. по [Сюннерберг 2007: 432]).

* * *

Представленная биография Нго Динь Тхука демонстрирует, что старший из братьев Нго сыграл значительную роль не только в истории своей страны, но и в истории всей Римско-католической церкви. Нго Динь Тхук оказался у истоков двух важнейших явлений — буддийского кризиса в Республике Вьетнам и движения седевакантизма.

Объясняя мотивацию Нго Динь Тхука в участии в движении седевакантизма, стоит выделить два фактора. Первый из них — личностный: неприязнь к Папам Иоанну XXIII и Павлу VI за то, что они не помогли его брату в важнейший период истории Республики Вьетнам — буддийского кризиса лета 1963 г. Второй — идеологический: неприятие Нго Динь Тхуком изменений, произошедших с Католической церковью после Второго Ватиканского собора.

В деятельности архиепископа Нго Динь Тхука прослеживается общая черта характера с его братом-президентом, Нго Динь Зьемом. Если давать ей краткое определение, то наиболее подходящим представляется слово «принципиальность». Нго Динь Зьема с полным правом можно считать одним из самых принципиальных политиков в новейшей истории Юго-Восточной Азии, политиком, проявлявшим твердость не только во внутривнутриполитических вопросах, но и в отношениях с государствами, от которых во многом зависела его судьба — с Францией (в колониальный период) и с США (в период первой Республики Вьетнам). В конечном итоге именно эта принципиальность Нго Динь Зьема, его нежелание идти на уступки Вашингтону в важнейших для последнего вопросах, привела к поддержке США военного переворота 1 ноября 1963 г. и свержению президента первой Республики Вьетнам. Принципиальность же Нго Динь Тхука заключалась в том, что он не побоялся пойти на разрыв с главой Римско-католической церкви, поставить себя фактически в положение изгоя, но при этом сохранить верность той не модернизированной Вторым Ватиканским собором религии, которую он воспринял от своих предков и которую он считал единственно истинной.



Герб Нго Динь Тхука: «Воин Христа»

Библиография

- Мунье Э. *Манифест персонализма*. М., 1999. — 559 с.
- Сюннерберг М.А. Буддийский кризис 1963 года в Южном Вьетнаме: событийная канва и природа явления. Часть 1. Три пути — одно государство: буддизм, конфуцианство и католичество во Вьетнаме к 1960-м гг. // *Юго-Восточная Азия: актуальные проблемы развития*. 2021(1), № 52. С. 282–297.

Сюннерберг М.А. Буддийский кризис 1963 года в Южном Вьетнаме: событийная канва и природа явления. Часть 2. Место религии в государственном строительстве Республики Вьетнам // *Юго-Восточная Азия: актуальные проблемы развития*. 2021(2), № 53. С. 262–273.

Сюннерберг М.А. Буддийский кризис 1963 года в Южном Вьетнаме: событийная канва и природа явления. Часть 3. От запрета религиозных флагов до падения режима // *Юго-Восточная Азия: актуальные проблемы развития*. 2022, № 54. С. 268–281.

Сюннерберг М.А. Архиепископ Нго Динь Тхук — старший брат президента Нго Динь Зьема (биографический очерк) // *Три четверти века. Д.В. Деонику — друзья и ученики*. М., 2007. С. 423–435.

Сюннерберг М.А. Персонализм в идеологии правящих кругов первой Республики Вьетнам (1955–1963) // *Вестник МГУ. Серия Востоковедение*. М. 2007, № 2. С. 25–41.

Autobiographie de mgr. Pierre Martin Ngô-Dinh-Thuc archevêque de Huê // *Einsicht*. 1982. P. 7–86 [<https://www.yumpu.com/fr/document/read/16681140/par-mgr-ngo-dinh-thuc-catholicapedia>].

Cekada A. The Validity of the Thuc Consecrations. November 25, 2000 [<https://traditionalmass.org/articles/article.php?id=60>].

Concecration de Ngo Dinh Thuc // *Le Nouvelliste d'Indochine*. Hebd. pol. écon. littéraire. 1938-05-08.

Declaration of Archbishop Ngo-Dinh-Thuc. 1982 [<http://www.cmri.org/thucletter.html> 25.04.2024].

Donovan N. Archbishop of chaos // *Catholic Herald*. August 30, 2018 [<https://catholicherald.co.uk/archbishop-of-chaos/>].

Hammer E. *A Death in November: America in Vietnam, 1963*. New York, 1987.

Hillaire du Berrier. *Background To Betrayal. The Tragedy of Vietnam*. Western Islands. 1965. — 294 p.

Jarvis E. *Sede Vacante: The Life and Legacy of Archbishop Thuc*. Apocryphile Press, 2019. — 172 p.

Manhattan A. *Vietnam. Why did we go? Religious beginnings of an unholy war*. Los Angeles, 1984.

Miller E. Religious Revival and the Politics of Nation Building: Reinterpreting the 1963 'Buddhist crisis' in South Vietnam // *Modern Asian Studies*. 2015. Vol. 49 (6). P. 1903–1962.

Nguyen Phi Vân. A Secular State for a Religious Nation: The Republic of Vietnam and Religious Nationalism, 1946–1963 // *The Journal of Asian Studies*. 2018 (August). Vol. 77. Iss. 3. P. 741–771.

Peregrinus (Rev. Antony Cekada). Two bishops in every garage // *The Roman catholic*. January 1983 [<https://tradcath.proboards.com/thread/1522/bishops-garage-cekada>].

Pew Research Center. Global Religious Diversity: Half of the Most Religiously Diverse Countries are in Asia-Pacific Region. April 2014 [<https://www.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/20/2014/04/Religious-Diversity-full-report.pdf>].

Pierre Martin Ngô Đình Thục [https://religion.fandom.com/wiki/Pierre_Martin_Ngô_Đình_Thục].

Telegram From the Consulate at Hue to the Department of State // Foreign Relations of the United States, 1961–1963. Vol. III, Vietnam, January–August 1963 [<https://history.state.gov/historicaldocuments/frus1961-63v03/d112>].

Hoàng Văn Lân, Đặng Huy Vân. Nhìn nhận Trương Vĩnh Ký thế nào cho đúng? [Хоанг Ван Лан, Данг Хюи Ван. Как правильно оценивать Чыонг Винь Ки?] // *Nghiên cứu lịch sử*. 1964. № 61. P. 16–31.

Hoành Linh Đỗ Mậu. *Tâm sự tướng lưu vong. Việt Nam máu lửa quê hương tôi*. [Хоань Линь До Май. Записки эмигрировавшего генерала. Вьетнам — моя Родина]. Н.Н., 1995.

Nhà thờ công giáo ở Việt Nam — kiến trúc lịch sử. [Католические храмы во Вьетнаме: архитектура и история]. HCM, 2004.

Petrus Trương Vĩnh Ký nhìn từ những khía cạnh và nhận thức khác nhau [Петрус Чыонг Винь Ки — взгляд с разных сторон]. NXB Giao điểm, 2002.

Tổng điều tra dân số và nhà ở 2019 [Всеобщая перепись населения и жилищ 2019 года]. NXB Thống kê, 2020.

Нижников С.А., Ле Тхи Хонг Фьонг

Глава 9

«СОЦИАЛЬНО ВОВЛЕЧЕННЫЙ БУДДИЗМ»
ТХИТЬ НЯТ ХАНЯ И ХРИСТИАНСТВО⁸⁰

Для современного Вьетнама характерно отсутствие серьезных конфликтов между христианством и буддизмом, что можно объяснить рядом причин.

Исторически в этой стране у буддистов не было единой местной организации и единого руководства. В феодальный период функцию ортодоксальной идеологии занимало конфуцианство с его единой системой образования, покровительством государства и прочими атрибутами. Между тем буддизм во многом являлся народной религией, что сохранилось и поныне: в каждой вьетнамской деревне есть отдельный буддийский храм, но практика ритуалов различается и часто смешивается с народными верованиями. Люди жертвуют деньги на строительство пагод и приглашают уважаемых монахов возглавить такие храмы. Монахи могли быть изгнаны, если они теряли доверие в глазах последователей или наносили ущерб духовной жизни деревни.

Отсутствие сплоченности в плане организации и лидерства, вероятно, было объективной причиной: монахи не располагали условиями и достаточным количеством ресурсов для изучения иных («чужих») идеологий, и потому буддийское сопротивление двору оказывалось слабым. Между тем у феодального двора была опора в лице большого количества «профессионально» сплоченных конфуцианцев, опиравшихся в своих действиях на развитую научно-философскую систему. Организационная согласованность и упорядоченность моральных отношений в конфуцианстве могли мешать исповеданию иных религий. Буддизм же, в отличие от государства и государственных религий, не имеет механизмов принуждения.

Кроме того, вьетнамские буддисты долгое время не уделяли большого внимания академическим исследованиям. В период Ли-Чан (X–XV вв.) господствовала буддистская идеология, в связи с чем тогда получила развитие и вьетнамская буддология. Но после прекращения покровительства со стороны государства изучение буддизма вьетнамскими монахами постепенно пошло на убыль. Нехватка хорошо образованных монахов могла быть одной из причин отсутствия конфликта между буддизмом и христианством. Вьетнамский буддизм был больше сосредоточен на религиозной практике, воплощении ее в жизнь, чем на изучении теоретических вопросов.

Также свою роль сыграла гибкость мышления вьетнамцев, которые, исторически находясь на перекрестке цивилизаций и религий, отличались терпимостью и относительно легким восприятием религиозно-культурных различий. Вьетнамский буддизм был в основном сосредоточен на религиозных обрядах и интегрирован в локальные верования, органично соседствуя при этом с конфуцианством и даосизмом. Поэтому вьетнамские буддисты не оказывали активного сопротивления христианству в период его распространения в регионе.

Указанные черты традиционной вьетнамской культуры, взаимодействие в ней различных религий и религиозно-философских учений широко представлены в творчестве Тхить Нят Ханя (вьет. Thích Nhất Hạnh, 1926–2022) — вьетнамского буддийского монаха, писателя, поэта, общественного деятеля и борца за мир [Mydans 2022]. Он также был главным вдохновителем и создателем концепции «социально вовлеченного буддизма» / *Socially Engaged Buddhism*. Тхить Нят Хань ввел данное понятие в книге «Вьетнам: Лотос в море огня» / *Vietnam: Lotus in a Sea of Fire* (1967) [Quan Nhu 2002]. Считаясь «отцом метода осознанности» (mindfulness) [Bryant 2022], он оказал большое влияние на развитие западного буддизма, широко охватывающего знание и практику буддизма за пределами Азии [Mydans 2022]. Опираясь на знания о различных школах медитации, традиционных практиках буддизма тхеравады, озарениях буддизма махаяны и открытиях современной западной психологии, Тхить Нят Хань сформировал собственный подход к медитации; он считается одним из самых известных буддийских монахов в западном мире.

Тхить Нят Хань приехал на Запад в 1961 г., чтобы преподавать буддизм и сравнительное религиоведение в Принстонском и Колумбийском университетах (США). Он привлек большое внимание своими выступлениями против войны во Вьетнаме (1963–1966) и дружбой с известным американским правозащитником Мартином Лютером Кингом-младшим (1929–1968), который назвал его «апостолом мира» и предложил номинировать на Нобелевскую премию мира (1968) [Niebuhr 1999]. Тхить Нят Хань был активистом движения за мир и экологию; он выступал за ненасильственное разрешение конфликтов и развивал идею о взаимосвязанности всех элементов в природе [Farah 2002]. Тхить Нят Хань написал около 100 книг, из которых большинство были на английском языке.

В буддизме широко используются два термина — ключевые для концепции Тхить Нят Ханя. Первый — *dẫn thân* (*зант-хан*, вьетн. вовлекать; вовлечение) — означает стремление и добровольное действие в соответствии с определенной целью. Тхить Нят Хань считал, что «вовлечение» — это «медитация действием», подразумевающая, что тхиен-буддийский монах должен непосредственно участвовать в решении современных жизненных проблем.

Второй термин — *nhập thế* (*нянтхе*, вьетн. включение / вхождение [в мир]) — означает вхождение (интеграцию) в жизнь — в противоположность затворничеству, т.е. уходу из мира [Chân Minh 2016]. Разъясняя суть вовлеченного буддизма, Тхить Нят Хань говорил, что «когда бомбы сбрасывают на живых существ, вы не можете сидеть в монастыре. Тхиен (медитация) — это

⁸⁰ Публикация выполнена в рамках инициативного проекта НИР ФГСН РУДН им. Патриса Лумумбы № 100343-0-000 «Русская философия на перекрестке культур: в поисках диалога».

осознание того, что происходит, причем не только внутри, но и вокруг вашего тела и ваших чувств» [Malkin 2003]. И продолжал: «Буддизм должен быть связан с повседневной жизнью, с вашей болью и болью тех, кто вас окружает. Вы должны научиться помогать пострадавшему ребенку, сохраняя при этом осознанное дыхание. Вы должны удерживать себя, чтобы не потеряться в действии. Действие должно сопровождаться медитацией» [Quan Nhu 2002: 12]. Понятие «вовлеченный буддизм» может пониматься прежде всего как интеграция практикующего буддиста в повседневную жизнь, его активное участие в проблемах общественной жизни [Phe Bach 2016: 93]. В этом же заключается идея «включения в мир» вьетнамской традиции дзен-буддизма [Temprano 2013: 265].

Вовлеченный буддизм, согласно Тхить Нят Ханю, также является буддизмом, но его высшая цель и стремление — спокойствие человека [Malkin 2003]. Он говорил, что просветление — это акт медитации в реальной жизни: «Просветление присутствует всегда. Маленькое просветление принесет великое просветление. Когда вы делаете вдох и понимаете, что вы еще живы, в этот момент вы прикасаетесь к чуду жизни. Это тоже своего рода просветление» [Quan Nhu 2002: 12]. Поэтому не спасение по принципу отдаления от жизни, а действия, направленные на активное участие в решении реальных жизненных проблем, на помощь людям в обеспечении покоя и благополучия в мирном мире, являются первоочередными заботами вовлеченного буддизма.

В ответ на вопрос о том, почему люди часто чувствуют себя вынужденными выбирать между участием в социальных изменениях или сосредоточением внимания на себе и духовности, Тхить Нят Хань указывал, что «это довольно дуалистическая позиция. Религиозная практика должна быть направлена на разрешение проблемы страдания: страдания внутри вас и страдания вокруг вас. Все эти страдания связаны друг с другом. Если вы уйдете в горы практиковать в одиночестве, у вас не будет шанса узнать гнев, ревность и отчаяние, которые таятся глубоко внутри. Вот почему вы должны встречаться с другими людьми, чтобы испытать эти чувства. Таким образом, вы узнаете их и попытаетесь увидеть их сущность. Не поняв корень *клеш* (вьетн. *phiền não*, санскр. *kleśa*, пали *kilesa*, — бедствие, страдание. — С.Н.), не увидишь пути до конца. Вот почему страдание так важно для религиозной практики» [Thanh Tâm 2023]. В буддизме *клеша* обуславливает омрачение сознания, его загрязнение, аффект. Этим понятием обозначают эмоциональную окрашенность восприятия мира эгоцентрированным сознанием, мешающую ощущать мир таким, какой он есть в действительности. В этом смысле вовлеченный буддизм можно понимать как применение опыта медитации для облегчения страданий в обществе, в окружающей среде и на политической арене.

Вовлеченный буддизм Тхить Нят Ханя часто представляют как четвертую линию буддизма наряду с тхеравадой, махаяной и ваджраяной в форме «наваяны» или «новой колесницы» в буддизме. Всех основателей этих движений высоко ценят на международном уровне. Очевидно, что вовлеченный буддизм изначально был адаптирован к западной культуре и религиозным традициям, поэтому его большое влияние на современную западную религиозную мысль

неоспоримо. По рейтингу журнала *Watkins' Mind Body Spirit* Тхить Нят Хань находился на второй строчке списка 100 самых влиятельных духовных лидеров современности 2013 г. [Watkins' Mind Body Spirit. 06.02.2023]. Во Вьетнаме же он мало кому был известен, и его влияние в стране остается скромным. Причин тому может быть много. Одна из основных заключается в том, что в самом Вьетнаме с 1960-х годов также формируется новое буддийское движение светского направления, которое в документах и журналах Вьетнамской буддийской Сангхи именуется «включенным буддизмом» [Nguyễn Hùng Hậu 2010: 245].

Наряду с движением «пробуждающего буддизма» / *awakening Buddhism* Бхимрао Рамджи Амбедкара в Индии в 1960-х годах, объединившего миллионы людей, которые выступили против несправедливости индусской кастовой системы, движением зеленого буддизма в Таиланде, сторонники которого поднялись на защиту тропических лесов от вырубки занимавшимися заготовкой древесины международными бандами, и ненасильственным маршем буддийского движения за мир в Америке, ставившего целью прекращение ядерных испытаний на полигоне в Неваде, идеи Тхить Нят Ханя о «вовлеченном буддизме» создали новое направление в деятельности буддистов в западных странах, что оказало большое влияние на прогрессивные и реформаторские движения во всем мире.

Поскольку Тхить Нят Хань был одним из проповедников буддизма на Западе, его учения и методы привлекают внимание людей с разными религиозными, духовными и политическими взглядами. Мастер Тхиен (вьетнамского буддизма) предлагал способ практики осознанности, который часто адаптируется под западное восприятие. Осознанность — это знание того, что есть, что сейчас происходит. «Когда вы держите ребенка за руку, сосредоточьте сто процентов мысли и души на ладони ребенка. То же самое, когда держишь в объятиях любимого человека. Присутствуйте по-настоящему, будьте по-настоящему пробуждены. Это полностью противоположно тому, как мы жили и работали раньше. У нас привычка делать много дел одновременно. Отвечая на почту, параллельно разговариваем по телефону. На собрании по обсуждению одного проекта мы в то же время пишем заметки по другому проекту. Вместо того чтобы всегда делать много дел одновременно, мы должны выработать привычку делать только одно дело за раз», — писал он в своей книге «Истинная сила» [Nhất Hạnh 2022: 36]. Он считал, что практика осознанности помогает «распознать страдание и преобразовать его» [Nhất Hạnh — Làng Mai 2023].

Буддизм имеет свою специфику и принципиально отличается от других религий, большинство из которых ищут способ освобождения/спасения души человека. Однако эти религии признают бессмертие души, поэтому после разрушения тела душа должна где-то существовать. В упанишадах Атман возвращается к Брахману так же, как воздух из сосуда смешивается с воздухом снаружи после того, как сосуд разбили. В христианстве же освобожденная душа возносится на небеса, в рай к Всевышнему. В даосизме освобождение — достижение места бессмертия. Буддизм же не признает бессмертную душу. И поэтому освобождение здесь означает не достижение рая, возвращение

к Всевышнему, а элиминирование эмпирического сознания, полного плотских желаний и страстей, с его невежеством в отношении человеческой жизни, — для достижения нирваны.

Нирвана означает избавление от желаний, выпадение из кармического круга, абсолютную чистоту. В нирване больше нет потока линейного времени, но есть вечное сгущение пространства-времени в человеческом сознании. Таким образом, нирвана в буддизме — это не какой-то блаженный край, который имеет положение в пространстве-времени. Нирвана — это духовное состояние, которое предполагает совершенное умиротворение, покой, мудрость, уничтожение привязанностей и желаний, избавление от неведения, прекращение всех страданий и несчастий. Будда Шакьямуни связывал нирвану с чувством безграничного умиротворения, бесконечной свободы, абсолютного счастья освобождения. По сути, нирвана в буддизме — это вневременное, внепространственное понятие, неопределенное, не имеющее ни начала, ни конца. Шакьямуни считал, что истину находят не на краю света, она — прямо здесь и прямо сейчас. И именно неправильное мышление мешает людям увидеть нирвану в существующей реальности. Она достигается в первую очередь путем преодоления ошибок в человеческом сознании [Nguyễn Đăng Thục 1992: 265].

Тем не менее Тхить Нят Хань полагал, что встреча буддизма и христианства в XXI в. будет удивительной, в результате чего эти две величайшие духовные традиции смогут многому научиться друг у друга. Сам он признавался, что в его сознании нет никакого противоречия между Буддой и Христом [Nhất Hạnh 1997].

Тхить Нят Хань выступал против индивидуализма, насилия и невежества. С его точки зрения, самое удручающее — это отсутствие взаимопонимания, общения, диалога. Поэтому, вместо того чтобы препятствовать друг другу, последователи буддизма и христианства должны объединяться «каждый день, каждое утро, каждый вечер, чтобы быть истинными братьями. Их встреча — это надежда для всего мира. Будда и Иисус должны встречаться каждый момент в каждом из нас. Каждому из нас в нашей повседневной практике нужно прикоснуться к духу Будды и к духу Иисуса, чтобы они проявились. Эта энергия очень важна для нас, чтобы принять наши страхи, отчаяние и беспокойство» [Nhất Hạnh 1997]. Для Тхить Нят Ханя буддизм и христианство — не просто концепции; для него Будда и Христос живы и сейчас находятся рядом с нами, и мы можем прикоснуться к ним в нашей повседневной жизни. О «трансценденции посреди жизни» также говорил Дитрих Бонхёффер (1906–1945) — немецкий лютеранский теолог, расстрелянный фашистами [Нижников 2007: 23].

Говоря о необходимости диалога и взаимопонимания, Хань приводит пример, когда муж и жена принадлежат к разным вероисповеданиям, и дает свой рецепт счастья. Чтобы был возможен такой диалог между любящими людьми, между представителями различных традиций, необходимо выйти за пределы устоявшихся стереотипов. На первый взгляд кажется, что между буддизмом и христианством нет ничего общего. Так, буддизм учит о метемпсихозе, а христианство — о единственности жизни; буддизм учит об отсутствии «я», хри-

стианство же персоналистично; буддизм отрицает всякую субстанциальность бытия, а христианство основывается на креационизме и не ставит под сомнение бытие материи и духа. Однако, пишет Хань, все это — очень поверхностный способ видения. Конечно, у них есть различия, и их нельзя смешивать, но есть и немало общего [Новакова 2021].

Свою книгу «Живой Будда, живой Христос» Тхить Нят Хань начинает с биографических воспоминаний. Он исходит из собственного духовного опыта и опыта общения с представителями других религий, в данном случае — христианами. Однако, как признается автор, путь к пониманию и признанию христианства не был для него простым, и причина того крылась в колониальной политике Запада во Вьетнаме. Она привела к выступлению буддистов за религиозную свободу и к свержению режима президента Нго Дин Зьема (1955–1963). Предшествовало тому самосожжение монаха Тхить Куанг Дыка (1963) на одной из площадей Сайгона. Его поступок получил широкий резонанс в стране и за рубежом, стал сигналом к активизации антиправительственных выступлений южновьетнамских буддистов, которые оказались одной из главных причин падения режима Зьема [Благов, Никитин 2011: 913; Новакова 2019; Торчинов 1993].

Однако общение с такими христианами, как Мартин Лютер Кинг, открыло для Тхить Нят Ханя Иисуса как одного из его «духовных предков» [Nhất Hạnh 1997]. Тем самым обнаруживается интересная линия преемственности, ведь Мартин Лютер Кинг считал Махатму Ганди своим учителем. Оба они — борники ненасилия, борцы против любой дискриминации и эксплуатации — были убиты. Тхить Нят Ханю повезло больше: он имел возможность жить и трудиться во имя ближнего, реализуя одну из основных христианско-буддийских заповедей — сострадания и любви к ближнему.

После общения с настоящими христианскими подвижниками Тхить Нят Хань признал и Христа, наряду с Буддой, своим «духовным предком». Он пишет: «Когда вы соприкасаетесь с кем-то, кто доподлинно представляет традицию, вы не только соприкасаетесь с его или ее традицией, вы соприкасаетесь и со своей традицией тоже. Это качество необходимо для диалога. Когда стороны хотят учиться друг у друга, диалог уже происходит просто в том, что они находятся вместе...» [Nhất Hạnh 2023: 35].

В книге «Дорога домой. Иисус и Будда как братья» Тхить Нят Хань отмечал, что в его уединенном жилище во Франции стояли изображения Будды и Христа, которым он воскуривал благовония — как своим духовным предкам. Он призывал своих слушателей, представителей различных религий и конфессий, вернуться к собственным традициям и «обрести корни» [Nhất Hạnh 1997]. Так, один из слушателей, еврей, признался Ханю, что благодаря его проповедям вернулся к вере своих отцов [Nhất Hạnh 2023: 34].

По словам Тхить Нят Ханя, миссионеры во Вьетнаме несли народу не только веру, но и заставляли, применяя политику адаптации, отречься от традиций, в том числе буддистских. Однако, когда он услышал звон колоколов в Праге, то понял, насколько ему близко христианство и духовная культура Европы [Nhất

Nhật Hạnh 1997]. В результате он пришел к выводу, что если корни человека уходят в его собственную культуру, то у него появляется шанс глубоко соприкоснуться с другой культурой и укорениться в ней. Согласно ему, человек, у которого нет корней, не может быть счастлив. Поэтому он призывал всех вернуться к своим культурным корням, семье и своей церкви. Как дерево, так и человек, не может жить без корней.

На деле оказывается, что представители различных духовных традиций вполне могут понимать и принимать друг друга, не изменяя своей вере. Но это происходит, по словам Ханя, именно тогда, когда они глубоко укоренены в своей вере и не являются одновременно фанатиками: «Для того, чтобы диалог был плодотворным, мы должны глубоко переживать нашу собственную традицию и в то же самое время с глубоким пониманием относиться к другим» [Nhật Hạnh 2023: 35–36]. Обычно причина конфликтов заключается не в разнице вер, а в невежественном и фанатичном восприятии самой веры.

Различия для Тхить Нят Ханя только украшают истину, если при этом, конечно, они не ведут к ненависти и не строятся на насилии: «Уважая различия внутри вашей собственной церкви и видя, как эти различия обогащают друг друга, мы становимся более открытыми к тому, чтобы оценить по достоинству богатство и разнообразие других традиций» [Nhật Hạnh 2023: 37]. Он изначально признает, что истина может быть и вовне, а не только внутри его собственной традиции [Nhật Hạnh 2023: 36].

Вместе с тем для Ханя вступление в диалог не означает утрату собственной идентичности. Это еще и возможность не только лучше понять другого и обогатиться таким познанием, но через него лучше понять себя самого. Продуктивное общение с другим возможно, лишь когда утвержден мир в самом себе, поэтому «диалог должен начаться внутри себя»: «Когда внутри нас есть мир, становится возможным диалог с другими» [Nhật Hạnh 2023: 39].

Вспомним в этой связи известное изречение великого православного святого Серафима Саровского, определившего цель христианской жизни как стяжание Духа Святого, все же остальное — как средство [Серафим Саровский 1993]. Ему также принадлежит известное высказывание: «Стяжи дух мирен, и вокруг тебя спасутся тысячи». Тхить Нят Хань поясняет, что для этого необходимо признать «природу взаимного существования» [Nhật Hạnh 2023: 278], взаимосвязанность всего, — и тогда возможно сострадание, рождение мира и любви в сердце.

Говоря о христианах и буддистах, он отмечает, что, хотя у них разные корни, традиции и взгляды, у них есть общие качества любви, понимания и принятия. Чтобы начать диалог, необходимо отставить предубеждения и учиться внимательно слушать и слышать другого. Необходимо соприкоснуться с живым Буддой и живым Христом в самих себе, и тогда можно будет увидеть их в других людях. Тхить Нят Хань призывает к терпимости и выступает против, как он выражается, «религиозного империализма» [Nhật Hạnh 2023: 120].

Что касается основных положений буддизма, то Хань поясняет, что «Будда не был против Бога. Он был только против представлений о Боге, которые про-

сто являются умственными конструкциями, не соответствующими реальности, понятиями, которые мешают нам развивать себя и прикасаться к конечной реальности. Вот почему я верю в то, что безопасней достигать Бога через Святого Духа, чем через дверь теологии. Мы можем распознать Святого Дух всякий раз, когда почувствуем его присутствие. Всякий раз, когда мы видим человека, исполненного любовью, состраданием, осознанностью, заботой и пониманием, мы знаем, что Святой Дух здесь» [Nhật Hạnh 2023: 231].

Осознанность приводит к пониманию, что принципиальную значимость имеет глубоко осознанное присутствие в ситуации «здесь и сейчас», из которого ткутся нити будущего, закладываются его основы. Мы здесь и сейчас что-то совершаем, и творимое нами носит характер благого или не благого, ответственного или безответственного, совестливого или аморального. По сути, призыв Ханя к осознанности равносителен христианскому «жить по совести». Это значит — быть предельно чутким к себе и окружающим, к ситуации в настоящий момент. Только в таком случае можно слышать тонкий, негромкий и одновременно глубокий голос совести и следовать ему. Это значит — быть моральным. Это — путь и к нирване, и к Богу. Наш истинный дом, подчеркивает Хань, — в настоящем мгновении. Чудо же состоит не в том, чтобы ходить по воде, а в том, чтобы ходить по зеленой земле — здесь и сейчас [Nhật Hạnh 2023: 58].

Данная осознанность, жизнь под знаком совести, как определили бы мы, распространяется на всю деятельность человека, практическую и умственную. Это и осознанный прием пищи, и осознанное говорение, и осознанный шаг. По культивации осознанности Ханем были прочитаны проповеди и написаны специальные книги: «Как любить осознанно», «Как сидеть осознанно», «Мир в каждом шаге», «На одном дыхании. Самоучитель по медитации». «Руководство по медитации при ходьбе» и др. С этих же позиций он рассматривает и христианскую практику. Церемония причастия, пишет он, побуждает нас быть полностью осознанными [Nhật Hạnh 2023: 69]. Хлеб и вино для него, как и для христиан, — не символы, в них содержится реальность.

Тхить Нят Хань исходит, как он выражается, из «неконцептуальной природы Бога» [Nhật Hạnh 1997]. Вера для него, как и для христиан, «без дел мертва». Он пишет: «Наша вера должна быть живой. Она не может быть просто набором жестких представлений и взглядов. Наша вера должна развиваться каждый день и приносить нам радость, покой, свободу и любовь. Вера подразумевает практику, ежедневное пребывание в осознанности... В своих поступках мы должны соответствовать живому Будде и живому Христу. Если мы живем так, как жили они, у нас есть глубокое понимание и чистые действия, и мы вносим свой вклад в то, чтобы помочь создать более спокойный мир...» [Nhật Hạnh 1997].

Свой метод он назвал «горизонтальной теологией», которая направлена на установление связи со своим ближним, с непосредственной окружающей действительностью: «Если вы не можете любить человека, животных и растения, я сомневаюсь, что вы можете любить Бога. Способность любить Бога зависит

от вашей способности любить человечество и другие биологические виды. Практика тесного соприкосновения с вещами на горизонтальном уровне дает нам способность прикоснуться к Богу — ноуменальному уровню, или вертикальному измерению» [Nhất Hạnh 1997].

Как известно, помимо буддийской сострадательности Тхить Нят Хань воспринял также идею ненасилия — от Махатмы Ганди и Мартина Лютера Кинга. Он выступал против смертной казни, ибо убийство не решает никаких проблем, но является актом мести и показателем слабости: «Наказание смертью — это признак слабости, выражение нашего страха и неспособности понимать, что можно сделать, чтобы помочь ситуации. Убийство человека не поможет ни ему, ни нам. Нам надо всем вместе искать способы помощи. Наш враг — это не другой человек, вне зависимости от того, что он или она сделали. Если мы внимательно посмотрим вглубь себя, мы сможем увидеть, что их действия были проявлениями нашего коллективного сознания. Мы все наполнены насилием, ненавистью и страхом, так что как можно обвинять кого-то, в чем воспитании не было любви и понимания?» [Nhất Hạnh 2023: 129].

О любви к врагу он размышлял так: «Когда Ганди сказал, что любовь — это сила, которая может освободить, он имел в виду, что мы должны любить своего врага. Даже если наш враг жесток, даже если он уничтожает нас, сея террор... Это послание Иисуса. Но как мы можем любить нашего врага? Есть только один способ — понять его. Нам надо понять, почему он именно такой, почему он не видит того, что видим мы. Понимание человека дает нам силу любить и принимать его. И в тот миг, когда мы любим и принимаем его, он перестает быть нашим врагом. “Любить врага” невозможно, потому что, как только мы начинаем любить его, он перестает быть нашим врагом» [Nhất Hạnh 2023: 143].

Тхить Нят Хань рассматривал многие практические проблемы жизни современного человека и стремился дать на них ответы, снимающие конфликтность взаимоотношений. К примеру, он задавался вопросом: если женщина-буддистка хочет выйти замуж за христианина (или наоборот), надо ли поддерживать их? Он предлагал потенциальным мужу и жене обучиться и практиковать духовные традиции друг друга. Он предлагал им обрести два корня вместо одного. Пример такого решения проблемы он находил в своем духовном пути, в своей биографии. Он писал: «До встречи с христианством моим единственным духовным родственником был Будда. Но когда я повстречал прекрасных мужчин и женщин, которые были христианами, я пришел к пониманию Иисуса как великого учителя. С тех пор Иисус Христос стал одним из моих духовных предков. Как я уже говорил, на алтаре моего жилища во Франции стоят фигурки Будды и бодхисатв, а также изображение Христа. Я не чувствую никакого конфликта внутри себя. Вместо этого я чувствую себя сильнее, потому что у меня больше чем один корень» [Nhất Hạnh 2023: 162].

Проблема заключалась в том, что во многих странах Азии (Вьетнам, Китай, Корея и др.) молодым людям бывает сложно понять друг друга, если у них различные религиозные взгляды. И если молодой человек-буддист влюбится

в девушку-христианку, то для них наступят тяжелые времена, — нередко обе семьи будут препятствовать тому, чтобы они поженились. И эта трагическая ситуация, приносящая много страданий, продолжается уже не одно столетие, хотя и не носит абсолютный характер. Тхить Нят Хань верил, что решение этой проблемы станет началом новой эпохи, когда люди будут более терпимыми и смогут открыть для себя красоту и ценность других традиций.

Следует отметить, что Тхить Нят Ханя зачастую обвиняют в эклектичности, а спрос на его построения связывают с процессом дехристианизации Европы, нарастанием бездуховности, насилия и лжи [Pasture 2022: 597]. Однако важно то, что Тхить Нят Хань, по сути, предложил свое видение компаративной философии, благодаря которому можно мыслить поверх концептуальных барьеров, акцентируя внимание не на разнице догматических систем, а на том позитивном, что их объединяет и способствует построению межкультурного диалога. К таким общим темам относится, прежде всего, борьба за мир против всех видов насилия, за раскрытие истинной человечности в человеке, любви и сострадании, — в чем были едины в своих проповедях Будда и Христос.

Библиография

- Благов С.А., Никитин А.В. Буддизм во Вьетнаме // *Философия буддизма: энциклопедия* / отв. ред. М.Т. Степанянц; Ин-т философии РАН. М.: Вост. лит., 2011. С. 906–914.
- Нижников С.А. Экзистенциальная модель взаимодействия философского и богословского дискурсов // *Вестник РУДН. Серия «Философия»*, 2007. № 3. С. 18–30.
- Новакова О.В. Вьетнамский Моисей, брат Марсель Ван. К вопросу о национальной идентичности католиков. XX в. // *Христианство и традиционные ценности Южной и Восточной Азии: история и современность*. М.: Ключ-С, 2021. С. 182–191.
- Новакова О.В. Вьетнамская католическая церковь в период разделения страны (1954–1975 гг.) // *Христианство и традиционные ценности Южной и Восточной Азии: история и современность*. М.: Ключ-С, 2019. С. 134–146.
- Серафим Саровский о цели христианской жизни // *Жития и творения русских святых*. М.: Современник, 1993. С. 287–323.
- Торчинов Е.А. Буддийская школа Тхиен (становление и история развития) // *Кунсткамера. Этнографические тетради*. Выпуск 2–3. СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1993. С. 73–12.
- Watkins' Mind Body Spirit. February 6, 2013 [<https://www.watkinsmagazine.com/watkins-spiritual-100-list-2013>].
- Bryant M. From MLK to Silicon Valley, how the world fell for 'father of mindfulness'. *The Guardian*. January 22, 2022 [<https://www.theguardian.com/world/2022/jan/22/from-mlk-to-silicon-valley-how-the-world-fell-for-father-of-mindfulness>].
- Malkin J. In Engaged Buddhism, Peace Begins with You. *Lion's Roar*. July 1, 2003 [<https://www.lionsroar.com/in-engaged-buddhism-peace-begins-with-you>].
- Chân Minh. *Thiền sư Thích Nhất Hạnh — từ Nhân gian Phật giáo đến đạo Bụt ứng dụng* [Чан Минь. Мастер-тхиен Тхить Нят Хань. От гуманистического буддизма к прикладному буддизму]. Библиотека «Лотус». 2016 [<https://thuvienhoasen.org/a24569/thien-su-thich-nhat-hanh-tu-nhan-gian-phat-giao-toi-dao-but-ung-dung>].
- Farah S. An advocate for peace starts with listening. *The Christian Science Monitor*. April 4, 2002 [<https://www.csmonitor.com/2002/0404/p18s02-lire.html>].

- King Sallie B. *Socially Engaged Buddhism. Dimensions of Asian Spirituality*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2009. — 208 p.
- Malkin J. In Engaged Buddhism, Peace Begins with You. *Shambhala Sun*. July 1, 2003 [<https://www.lionsroar.com/in-engaged-buddhism-peace-begins-with-you>].
- Mydans S. Thich Nhat Hanh, Monk, Zen Master and Peace Activist, Dies at 97 // *The New York Times*. January 2022, Section A. P. 21 [<https://www.nytimes.com/2022/01/21/world/asia/thich-nhat-hanh-dead.html>].
- Nguyễn Đăng Thục. *Lịch sử tư tưởng Việt Nam* [Нгуен Данг Тхук. История вьетнамской мысли]. Т. 3. HCM, 1992.
- Nguyễn Hùng Hậu. *Đại cương lịch sử triết học Việt Nam* [Нгуен Хунг Хай. Обзор истории вьетнамской философии]. Hà Nội: Chính trị Quốc gia, 2010.
- Nhất Hạnh — Làng Mai [Доктор Нат Хан — Сливовая деревня] [<https://langmai.org/cuoc-doi-thien-su-thich-nhat-hanh/>].
- Nhất Hạnh, Thích. Jesus and Buddha as Brothers. *Applied Buddhism*. 1997 [<https://www.appliedbuddhism.org/th/transcripts/47-1997/112-1997-12-24-jesus-and-buddha-as-brothers>].
- Nhất Hạnh, Thích. *Living Buddha, Living Christ*. Berkley: Penguin Group (USA) [<http://read.goodweb.net.cn/PDF/p32/Living%20Buddha,%20Living%20Christ.pdf>].
- Nhất Hạnh, Thích. *Quyền lực đích thực (tái bản lần thứ 11)* [Истинная сила. 11 изд.]. Hà Nội: Hồng Đức, 2022.
- Niebuhr G. A Monk in Exile Dreams of Return to Vietnam. *The New York Times*. October 16, 1999 [<https://www.nytimes.com/1999/10/16/us/a-monk-in-exile-dreams-of-return-to-vietnam.html>].
- Phe Bach, Brinkmann-Robinson S., Edward Bureau W. A Case Study and the Manifestation of Thich Nhat Hanh's Vision of the Five Mindfulness Trainings // *The Journal of the International Association of the Buddhist Universities* (JIABU). 2016. Vol. 9 (2). P. 92–102.
- Quan Nhu. Nhat Hanh's Peace Activities // *Vietnamese Engaged Buddhism: The Struggle Movement of 1963–1966*. Westminster, CA, USA: Van Nghe, 2002.
- Temprano V.G. Defining Engaged Buddhism: Traditionists, Modernists, and Scholastic Power // *Buddhist Studies Review*. 2013. Vol. 30 (2). P. 261–274. DOI: 10.1558/bsrv.v30i2.261
- Thanh Tâm. Thiền sư Thích Nhất Hạnh và quan điểm về Phật giáo dân gian [Тхань Там. Мастер-тхиен Тхит Нят Хань и его взгляды на Вовлеченный буддизм. Буддийский портал Вьетнамской буддийской сангхи] [<https://phatgiaovietnam.org.vn/thien-su-thich-nhat-hanh-va-quan-diem-ve-phat-giao-dan-gian-d35448.html>].
- Pasture P. 'Free at Last!' Reflections on Religion in the Sixties and Beyond // *Trajecta Religion Culture and Society in the Low Countries*. 2022. Vol. 31 (2). P. 578–628.

doi: 10.56700/o1475-0135-6972-g

Цветов П.Ю.

Глава 10 СВОБОДА ВЕРОИСПОВЕДАНИЯ ХРИСТИАН ВО ВЬЕТНАМЕ И ЕЕ ЗНАЧЕНИЕ ДЛЯ АМЕРИКАНО-ВЬЕТНАМСКИХ ОТНОШЕНИЙ

Религиозная ситуация во Вьетнаме: общая характеристика

В середине 2023 г. общая численность населения Социалистической Республики Вьетнам (СРВ) превысила 104 млн человек [2023 Report]. Число верующих, по разным оценкам, составляет от 13 млн человек [2021 Report] до 26,5 млн человек⁸¹. В то же время можно встретить утверждение, что 95 процентов населения Вьетнама — верующие. Кто знаком с реальной практикой религиозной жизни во Вьетнаме, согласится со второй цифрой, ведь поголовно все вьетнамцы имеют дома алтарь предков, а государство официально отправляет культ предков — королей Хунгов. Тем не менее и первая цифра — 13 млн верующих — имеет право на существование, так как она показывает число активно верующих вьетнамцев. Не случайно 45 процентов от общего числа активно верующих в стране составляют католики (в абсолютных цифрах — 7 млн человек). Последователей протестантских церквей во Вьетнаме насчитывается 1,2 млн человек [2023 Report]. В последние 10 лет, по оценкам Государственного департамента США, число католиков и протестантов во Вьетнаме растет, что связано прежде всего с демографическими процессами — с общим ростом населения СРВ [2021 Report].

Первые христианские миссии появились во Вьетнаме в XVII в.; это были представители римско-католической церкви. Протестанты появились позже, с прибытием канадского проповедника Джефри в 1911 г. Большая часть приверженцев протестантизма во Вьетнаме принадлежит к различным малым народам, проживающим в горной местности.

К 2020-м годам на территории СРВ легально действовали следующие христианские церкви: Католическая церковь Вьетнама; Протестантская церковь Северного Вьетнама; Протестантская церковь Южного Вьетнама; Вьетнамское христианское миссионерское общество; Мennonитская церковь Вьетнама; Пресвитерианская протестантская церковь Вьетнама; Вьетнамское баптистское общество; Баптистская церковь Вьетнама; Вьетнамская церковь христиан веры евангельской; Вьетнамская церковь полного Евангелия; мормоны; Вьетнамская

⁸¹ См. [<https://vovworld.vn/ru-RU/комментарии/необходимо-дать-объективную-оценку-ситуации-с-обеспечением-свободы-вероисповедания-во-вьетнаме-1162581.vov>] 10.03.2023.

адвентистская церковь [Нгуен Ань Кыонг и др. 2021: 125–127]. Отметим, что восточные христиане не представлены в религиозной жизни Вьетнама.

Ныне действующая Конституция СРВ гарантирует гражданам страны свободу вероисповедания. Глава 24 основного закона гласит: «1. Каждый человек имеет право на свободу вероисповедания, а также право не исповедовать никакой религии. Все религии равны перед законом. 2. Государство уважает и защищает право на свободу вероисповедания. 3. Никто не может посягать на свободу вероисповедания или использовать вопрос о вероисповедании и религии для нарушения законодательства» [Hiến pháp 2014: 29]. Последнее требование весьма важно: можно проследить по разным правовым актам, что главное для вьетнамских властей — чтобы верующие своими поступками не нарушали законы и не наносили вреда политике партии и правительства.

В ноябре 2016 г. Национальное собрание Вьетнама приняло Закон о религии и верованиях. Среди запретов, введенных этим законом, в частности, причинение верующими вреда «национальной обороне, безопасности, национальному суверенитету, порядку, общественной безопасности, экологии». Также запрещено вносить в общество раскол на религиозной почве [Luật tín ngưỡng 2018: 11]. Как справедливо отмечала отечественный исследователь О.В. Новакова, «текст Закона свидетельствует о продолжении практики государственного контроля, а также надзора за религиозными учреждениями и их деятельностью» [Новакова 2017: 223].

Закон о религии и верованиях ввел весьма сложную систему регистрации, или, другими словами, легализации деятельности религиозных конфессий. Так, для получения полного юридического признания государством той или иной религиозной организации необходимо пройти два этапа. Первый — регистрация (*đăng ký*) Народного комитета общины в особом отделе Министерства внутренних дел (МВД)⁸². Для регистрации надо направить в этот отдел заявление с подробным описанием доктрины, уставных документов, информацию о руководителях общины, о предполагаемых видах деятельности. Заявка должна рассматриваться органом МВД в течение 15 дней.

Второй этап — признание (*công nhận*) со стороны властей; он, согласно Закону 2016 г., может начаться только через пять лет после одобрения заявления на регистрацию религиозной деятельности. Опять надо подавать заявление в отдел МВД общины с представлением структуры организации, биографий руководителей (в первую очередь, они не должны иметь судимости), отчет о деятельности.

Получив признание государства после второго этапа, религиозная организация получает право осуществлять религиозную деятельность, вести религиозное образование (в светских школах СРВ это запрещено), издавать религиозные тексты, производить предметы религиозного культа, строить новые религиозные сооружения, получать пожертвования со стороны, в том числе из-за рубежа. Также зарегистрированные организации могут осуществлять благотворительную деятельность, оказывать гуманитарную помощь, включая медицинскую.

⁸² Министерство внутренних дел во Вьетнаме — не полиция. МВД в этой стране совмещает функции министерства труда и министерства юстиции.

Важно, что регистрацию проходит не та или иная конфессия, присутствующая в СРВ, а каждый приход в отдельности. И тут возникает некая коллизия — речь идет не о каких-то новых конфессиях или новых приходах, а обо всех церквях и приходах, многие из которых духовно окормляют верующих уже несколько веков или как минимум десятилетий.

Также надо иметь в виду, что до принятия этого закона официальное право на деятельность имели буддизм, католицизм, протестантство, ислам и две так называемые новые религии — каодаизм и Хоахао [Современный Вьетнам 2015: 36]. Недавно и беаиты получили признание [Нгуен Ань Кыонг и др. 2021: 127].

Что делать религиозным организациям, которые не получили статуса зарегистрированных? По разрешению местного народного комитета они могут проводить отдельные религиозные мероприятия. Это предусмотрено Законом 2016 г.: в нем указан порядок и сроки подачи заявки на проведение мероприятий — за 20–30 дней до события [Luật tín ngưỡng 2018: 16–17].

В реальной практике встречаются некоторые отклонения от закона, на которые власти смотрят снисходительно. Так, только одна пятая часть католических священников подала заявление на официальное признание. Тем не менее большинство из не подавших заявление пасторов, продолжали служить [2021 Report]. Зафиксированы случаи, когда в храмах продавалась литература, изданная без соответствующего разрешения; особенно это распространено в крупных городах.

Положение христиан во Вьетнаме согласно докладом Государственного департамента США

Вопрос обеспечения прав и свобод верующих во Вьетнаме постоянно стоит в повестке дня американо-вьетнамских отношений с момента их нормализации в 1995 г. Ежегодно на американо-вьетнамском диалоге по правам человека обсуждается этот вопрос. И ежегодно Госдепартамент США готовит доклад о религиозных свободах во Вьетнаме. Доклады составляются на основе различных источников информации, в том числе и той, которую собирает посольство США во Вьетнаме. Для сбора информации сотрудники посольства разъезжают по Вьетнаму и встречаются с верующими. Как считают в Госдепе США, «прогресс в области свободы вероисповедания и прав человека имеет решающее значение для улучшения двусторонних отношений» [2020 Report].

Авторы докладов указывают, что они стремятся объективно изложить положение вещей. Так, в качестве положительных итогов 2021 г. доклад Госдепа, опираясь на информацию Комитета по делам религий правительства СРВ, приводит следующие факты: в северных горных провинциях, где в общей сложности насчитывается 1600 общин, местные власти в совокупности предоставили регистрацию почти 800 общинам и признали 14 общин. Регистрация и признание затронули в общей сложности около 250 тыс. членов конгрегации (из которых 95 процентов составляли этнические меньшинства, в основном хмонги, или

мя, как их чаще называют этнографы). На Центральном плато местные власти зарегистрировали более 1400 местных общин и признали 311 общин, что в совокупности затрагивает почти 584 тыс. верующих [2021 Report]. В 2023 г. власти зарегистрировали половину из предполагаемых 150 молельных домов баптистов [2023 Report].

Также на основе устных заявлений верующих в докладе утверждается, что в целом для признанных и зарегистрированных групп осуществлять религиозную деятельность стало легче, власти меньше вмешиваются в дела приходов по сравнению с прошлыми годами.

Но наибольшее внимание авторы докладов уделяют нарушениям гражданских прав верующих, как христиан, так и буддистов, каодаистов, адептов Хоахао.

В докладах Госдепа зафиксировано несколько случаев, когда члены разных христианских церквей подвергались задержанию органами правопорядка. Так, в марте 2019 г. в провинции Зялай было задержано три католика из незарегистрированного прихода, в январе 2020 г. в той же провинции были задержаны еще два человека из протестантской незарегистрированной организации, в июле 2021 г. в провинции Даклак арестовали 21 адепта Евангелической церкви. Некоторым из них властями были предъявлены обвинения не только в незаконном осуществлении религиозной деятельности, но и в поддержании контактов с сотрудниками посольства США во Вьетнаме, сотрудничестве с организацией ФУЛРО⁸³. По последнему пункту представители местных властей в августе 2020 г. допрашивали пастора Евангелической церкви из провинции Даклак [2020 Report]. В мае 2023 г. в провинции Фуйен был арестован некто Най И Бланг за «незаконную прозелитическую деятельность» [2023 Report].

В декабре 2021 г. власти провинции Туйенкуанг задержали 56 человек (представителей народности хмонг), которые участвовали в поминках по религиозному лидеру — старосте их протестантской общины, нарушая тем самым карантинные меры, введенные в связи с пандемией COVID-19 [2021 Report]. Другой конфликт между хмонгами и представителями власти произошел в 2020 г. в провинции Дьенбьен, где, по сообщению вьетнамских СМИ, религиозные проповедники из-за рубежа подталкивали местных жителей к созданию «Хмонгского государства»⁸⁴.

Ограничительные меры касались и отдельных священнослужителей. Так, в 2020 г. власти запретили проводить пасхальное богослужение в г. Винь отцу Нгуен Динь Тхуку [2020 Report], деятельность которого известна всему Вьетнаму благодаря его поддержке протестных выступлений граждан в связи с делом компании «Формоза» (Formosa Ha Tinh)⁸⁵.

⁸³ Единый фронт освобождения угнетенных народов (Front Uni de Lutte des Races Opprimées, сокр. ФУЛРО) — антикоммунистическая организация, выступающая за самоопределение малых народов Центрального плато; создана в 1964 г.

⁸⁴ См. [https://vovworld.vn/ru-RU/общество/обеспечение-свободы-вероисповедания-жители-уезда-мыонгнье-провинции-дьенбьен-922712] 12.03.2023.

⁸⁵ По вине этой компании, допустившей в 2016 г. выбросы токсичных веществ, был нанесен колоссальный ущерб морским ресурсам Южно-Китайского моря, многие семьи рыбаков остались без улова.

Американское посольство получало жалобы и на другие действия властей в отношении вьетнамских христиан. Так, в декабре 2020 г. у прихода в общине Бонгоонг уезда Тюсе провинции Зялай полицией было конфисковано 300 млн донгов, собранных верующими христианами для празднования Рождества. Верующим пригрозили арестами за празднование Рождества и других христианских праздников [2020 Report].

В докладах Государственного департамента США зафиксированы и откровенно антигосударственные действия определенной части вьетнамских христиан. Так, сообщается, что в июне 2023 г. группа из 11 человек с оружием в руках атаковала два государственных учреждения в провинции Даклак, что повлекло за собой гибель девяти человек. Ханойские власти назвали эти действия проявлением терроризма и установили связь нападавших с базирующейся в Таиланде правозащитной организацией [2023 Report].

Еще одной областью столкновения интересов властей и верующих является землепользование. Согласно Конституции, земля во Вьетнаме — общенародное достояние. Но церкви, как и любые юридические и физические лица, имеют право пользоваться земельными участками. В большинстве случаев речь идет об участках, которыми приходы владели с незапамятных времен. Бывают случаи, когда государство частично или полностью изымает у церкви земельный участок (законом за это предусмотрена компенсация). Но иногда власти по-другому ограничивают права церковей распоряжаться землей. Так, в марте 2020 г. власти общины Биньлок провинции Хатинь запретили местной церкви сооружать ограду вокруг статуи Христа. Весной 2021 г. власти общины Кикханг той же провинции не дали разрешения местным католикам обустроить пруд на церковной земле. Помимо провинции Хатинь, подобные земельные споры возникали в 2021 г. в провинциях Тханьхоа, Нгеан, Куангбинь, Тхыатхиенхюэ, Биньтхуан [2020 Report].

Посольство США в Ханое доносит эту информацию до официальных властей Вьетнама. Американцы призывают правительство СРВ разрешить всем религиозным организациям свободно действовать на территории Вьетнама. Они предлагали снизить уровень государственного вмешательства в дела признанных и зарегистрированных религиозных групп, требовали положить конец ограничениям и преследованиям незарегистрированных религиозных общин. США призвали к увеличению регистрации числа церковных общин по всему Вьетнаму и к совершенствованию политики в этой области. Кроме того, официальные лица США предлагали правительству СРВ мирно урегулировать нерешенные споры о правах на землю с религиозными группами [2021 Report]. В целом такие действия официальных представителей США иначе как вмешательством во внутренние дела другой суверенной страны не назовешь.

Кроме Госдепартамента в США есть еще одна связанная с правительством организация, которая проводит мониторинг соблюдения религиозных свобод в странах мира. Это — Комиссия по международным религиозным свободам США (United States Commission on International Religious Freedom). Её отчеты не так пространны, как у американских дипломатов, но оценки и рекомендации

носят более жесткий характер. Так, они обращают внимание президента и конгресса США на содержащихся в тюрьмах священнослужителей, которых они называют узниками совести. Среди арестованных христиан в докладе за 2022 г. упомянут И Ить (Y Ych) — пастор из Центрального плато, который осужден на 12 лет тюрьмы [USCIRF]. Источниками информации Комиссии являются такие организации, как «Комитет спасения людей на море», «Вьетнамский мультирелигиозный круглый стол», «Горцы за справедливость», которые рассматриваются властями СРВ как антиправительственные.

В конце ноября 2022 г. американские власти ввели еще одну недружественную меру по надзору за практикой соблюдения религиозных свобод во Вьетнаме. Государственный департамент внес СРВ в так называемый Специальный список наблюдения: в него включены страны, где были допущены серьезные нарушения свободы вероисповедания в течение предыдущего года⁸⁶.

Реакция властей СРВ

Такой новый шаг Государственного департамента США был расценен в Ханое как «неправильная и необъективная оценка ситуации с обеспечением свободы вероисповедания в нашей стране»⁸⁷, и озабоченность этой мерой в стране сохраняется. 1 марта 2023 г., принимая в Ханое председателя Евангелической ассоциации Франклина Грэма, вице-премьер СРВ Ле Минь Кхай просил пастора повлиять на Госдеп США и исключить Вьетнам из этого списка⁸⁸. Однако и в декабре 2023 г. Вьетнам оставался в этом списке [2023 Report].

Реакция официальных властей Вьетнама на публикацию доклада в 2021 г. о религиозных свободах была более умеренной. На пресс-конференции в Ханое представитель МИД СРВ Ле Тхи Тху Ханг заявила, что Вьетнам принимает к сведению доклад, в котором упоминаются усилия страны по обеспечению и продвижению свободы вероисповедания (такие факты действительно приводились в докладе). Вместе с тем вьетнамский дипломат отметила, что доклад содержит «необъективные мнения, основанные на неверной информации». Одновременно была выражена готовность обсуждать «прямо и открыто» вопросы, «по которым у двух сторон все еще есть разногласия»⁸⁹. Все последующие годы МИД СРВ оценивал доклады Госдепа США о свободе вероисповедания во Вьетнаме как необъективные и предвзятые.

Официальные вьетнамские СМИ стремятся в позитивных тонах представить ситуацию в сфере свободы вероисповедания, в том числе в части, касающейся католической церкви. Регулярно появляются сообщения о встречах с католиками руководителей страны — президента СРВ, председателя Национального собрания, председателя Отечественного фронта. Обычно это происходит в связи с праздником Рождества Христова. Характерно, что на этих встречах руководители СРВ положительно оценивают деятельность религиозных организаций Вьетнама.

Одновременно по публикациям в СМИ можно заметить, что партийно-государственное руководство СРВ признает наличие конфликта с определенной частью верующих. Чтобы снизить градус противостояния, представители центральной власти в преддверии Рождества регулярно посещают проблемные районы, в частности, Центральное плато. Одновременно возможно применение и других мер. Так, 22 февраля 2021 г. отдел ЦК Коммунистической партии Вьетнама по пропаганде и образованию выпустил директиву, касающуюся политики в отношении верующих. В ней подчеркивалась необходимость решительно бороться с теми, кто действует против компартии и государства под прикрытием религии [2021 Report].

Вьетнамская пресса нередко цитирует в свою пользу иерархов католической церкви. Например, в 2018 г., когда в Ватикане с визитом побывал вице-премьер СРВ Чыонг Хоа Бинь, Папа Римский Франциск, принимая его, как сообщал один вьетнамский журнал, выразил благодарность Правительству СРВ за создание благоприятных условий для деятельности католической церкви и непостоянного специального посланника Святейшего Престола во Вьетнаме⁹⁰. Назначение Папой Римским в конце декабря 2023 г. архиепископа Марека Залевского первым постоянным представителем Святого Престола во Вьетнаме было расценено в Ханое как признание уважения вьетнамскими властями свободы вероисповедания⁹¹.

Анализируя географию и национальный состав верующих, оказавшихся в конфликтной ситуации с властями, можно прийти к выводу, что в основе этих случаев стоят не вопросы веры, не догматика, а политика. Большинство задержанных в последние годы христиан были представителями национальных меньшинств, власти подозревают их в сепаратистских настроениях, в связях с противниками коммунистического режима. Как уже отмечалось выше, в числе наиболее серьезных преступлений, которые могут совершить верующие, согласно статье 5 Закона о религиях, считаются нанесение вреда национальной обороне, безопасности, национальному суверенитету, общественному порядку. Как справедливо отмечала несколько лет назад О.В. Новакова, «зачастую целеустремленная приверженность государства к поддержанию общественного порядка приводит к ограничению религиозной свободы» [Новакова 2017: 224]. Отсюда проистекает и особое отношение представителей местных органов

⁸⁶ Countries of Particular Concern, Special Watch List Countries, Entities of Particular Concern [https://www.state.gov/countries-of-particular-concern-special-watch-list-countries-entities-of-particular-concern/] 10.03.2022.

⁸⁷ См. [https://vovworld.vn/ru-RU/комментарии/необходимо-дать-объективную-оценку-ситуации-с-обеспечением-свободы-вероисповедания-во-вьетнаме-1162581.vov] 10.03.2023.

⁸⁸ См. [https://vovworld.vn/ru-RU/новости/вице-премьер-ле-минь-кхай-последователи-различных-религий-гармонично-живут-в-сообществе-со-всеми-этническими-группами-1180095] 05.03.2023.

⁸⁹ См. [https://ru.vietnamplus.vn/mid-vietnam-vsegda-uvazhaet-politiku-svobody-religii-i-veroispovedaniya-14800.vnp] 06.06.2021.

⁹⁰ См. [https://vietnam.vnanet.vn/russian/tin-van.-189210.html] 05.03.2023.

⁹¹ См. [https://vovworld.vn/ru-RU/-1295479.vov] 26.12.2023.

власти к христианам. Для многих из них католики и протестанты выглядят неблагонадежными.

Что касается вопроса религиозных свобод во Вьетнаме в повестке дня американо-вьетнамских отношений, то, очевидно, что этот вопрос останется дискуссионным на долгие годы. Если вопросы торгово-экономических связей, оборонного сотрудничества сегодня решаются к обоюдному удовлетворению обеих сторон, то в правозащитной области всегда будет присутствовать непримиримый конфликт, обусловленный разными идеологическими воззрениями двух государственных машин — американской и вьетнамской.

Тем не менее есть ощущение, что и в этой области вьетнамская сторона не будет стоять на месте. В недавно изданной в Ханое книге «Религиозная политика США и вьетнамский угол её приложения» автор профессор Фам Тхань Ханг, признавая сильное давление, которое оказывает Вашингтон на Вьетнам по гуманитарным вопросам, считает необходимым совершенствовать религиозное законодательство СРВ с целью обеспечения свободы вероисповедания, что должно создать для властей СРВ соответствующую базу сопротивления всем американским «проискам и приемам» в религиозной сфере [Phạm Thanh Hằng: 218].

Библиография

- Нгуен Ань Кыонг, Чан Тхи Нгок Тхюи, Динь Ван Няк, Нгуен Хай Ань. Особенности верований и религиозной жизни во Вьетнаме // *Вьетнамские исследования*. Серия 2. 2021. №1. С. 118–128. DOI: 10.24411/2618-9453-2020-10006
- Новикова О.В. Политика Коммунистической партии Вьетнама по отношению к вьетнамской католической церкви в годы политики обновления (1986–2016) // *Юго-Восточная Азия: Актуальные вопросы развития*. 2017. Вып. XXXV, № 35. С. 206–226. *Современный Вьетнам. Справочник*. М.: ИД «Форум», 2015. — 368 с.
- 2023 Report on International Religious Freedom: Vietnam [<https://www.state.gov/reports/2023-report-on-international-religious-freedom/vietnam/>].
- 2021 Report on International Religious Freedom: Vietnam [<https://www.state.gov/reports/2021-report-on-international-religious-freedom/vietnam/>].
- 2020 Report on International Religious Freedom: Vietnam [<https://www.state.gov/reports/2020-report-on-international-religious-freedom/vietnam/>].
- USCIRF. Annual Report 2022 [<https://www.uscifr.gov/sites/default/files/2022-04/2022%20Vietnam.pdf>].
- Hiến pháp Nước cộng hòa xã hội chủ nghĩa Việt Nam năm 2013* [Конституция социалистической республики Вьетнам 2013 г.]. Hà Nội: Hồng Đức, 2014. — 79 tr.
- Luật tín ngưỡng, tôn giáo (hiện hành)* [Закон о религиях и верованиях. Полный текст]. Hà Nội: Chính trị Quốc gia, 2018. — 72 tr.
- Phạm Thanh Hằng. Chính sách tôn giáo của Mỹ và góc tham chiếu với Việt Nam [Религиозная политика США и вьетнамский угол её приложения]. Hà Nội: Chính trị Quốc gia, 2023. — 282 tr.

Бакланова Е.А.

Глава 11

ФЕНОМЕН ИГЛЕСИИ НИ КРИСТО КАК РЕЛИГИОЗНОЙ ОРГАНИЗАЦИИ ФИЛИППИН

Независимые церкви Филиппин: предпосылки возникновения

Начало XX в. стало для населения Филиппин периодом радикальной культурной трансформации. В результате ожесточенной борьбы за независимость и революции 1898 г. более чем 300-летнему господству Испании, а с ней и католической церкви, в различных сферах жизни филиппинцев был положен конец. Уже в Пятой статье Малолосской конституции Филиппин 1898 г. были закреплены «свобода и равенство всех религий, а также отделение церкви от государства» [Kalaw 1927: 431]. С начала XX в. контроль над Филиппинским архипелагом перешел в руки американцев, что ускорило смену идеологических и культурных ориентиров Филиппин. Объявленная свобода вероисповедания открыла дорогу американским проповедникам протестантизма различных деноминаций (подробнее см. [Clymer 1986]).

Предшествовавшее революции оппозиционно-реформаторское движение 1872–1892 гг. на Филиппинах, получившее название «Движение Пропанды» (таг. *Kilusang Propaganda*), имело яркую антиклерикальную окраску, что было продиктовано растущим недовольством населения всевластием монашеских орденов, на протяжении веков контролировавших все сферы жизни колониальных Филиппин (подробнее см. [Schumacher 2000]). Один из лидеров Движения Пропанды, выдающийся филиппинский писатель и ученый Хосе Рисаль (1861–1896), провозглашенный потомками национальным героем Филиппин, в памфлете, обличавшем произвол монахов, так писал, обращаясь к своему собирательному персонажу — монаху Родригесу:

Знайτε, страдания несчастного туземца, которого вы обобрали и сделали тупым, дошли до престола Всевышнего. Он ведаёт о стольких затемненных и искалеченных вами умах, о стольких обесчещенных девственницах, до него донеслись крики стольких изгнанных, истязаемых и умерщвленных по вашему подстрекательству, слезы стольких матерей, нищета стольких сирот, — и все это смешанное с шумом ваших оргий!.. [Рисаль 1969: 128].

До середины XVIII в. монашеские ордены не допускали филиппинцев на должности священников в приходах, ограничивая их деятельность прислуживанием и вспомогательными работами. Вплоть до конца XIX в. филиппинцев

не принимали в члены монашеских орденов; 611 приходов из 792 управлялись испанскими монахами [Подберезский 1974: 164]. А их избрание на местные руководящие должности католической церкви стало возможно только после свержения власти Испании на архипелаге в 1898 г. [Шпажников 1980: 148; De la Costa 1969]. С 1820-х годов в стране стало расти Движение за секуляризацию приходов, т.е. за передачу церковных приходов в руки филиппинского белого духовенства [Левтонова 2011: 69]. Под влиянием революции 1868 г. в Испании эти требования в 1868–1872 гг. еще больше активизировались, переплетаясь с сугубо политическими требованиями, что сделало движение филиппинского духовенства частью общего националистического движения в стране [Blair et al. 1907: 167].

Попытки идеологического отмежевания от католицизма на фоне общего национально-патриотического подъема создали на рубеже XIX–XX вв. благоприятную почву для возникновения местных религиозных течений и сект. В среде крестьян многие из них имели выраженную антиколониальную окраску. Так, в 1843 г. Аполинарио де ла Крус, которому доминиканцы отказали в рукоположении в священники, организовал собственное религиозное «Братство Св. Хосе» в провинции Таябас острова Лусон, переросшее в религиозно-националистическое движение «Колорум»⁹², разрозненные группы которого действовали вплоть до начала 1930-х годов [Guerrero 2007: 65–66]. В 1902–1911 гг. на Центральном Лусоне росла секта «Святая церковь» во главе с полковником Фелипе Сальвадором, в свои проповеди включавшим и призывы к национальному освобождению. На островах с крупными помещичьими землевладениями (Лусон, Бохоль, Негрос, Панай и Самар) в 1907–1915 гг. действовало более десятка крестьянских религиозных сект, пронизанных духом антиколониализма [Левтонова 2011: 122]. Один из пионеров отечественной филиппинистики И.В. Подберезский в своем труде «Сампагита, крест и доллар» объясняет такую доверчивость простого филиппинца-*тао* (таг. *tao*, «человек») к сектантам особенностями филиппинской ментальности:

*Простой тао видит в страданиях Христа не искупление грехов человечества, а непосредственно ему оказанную услугу, и считает себя за нее обязанным <...> Благодаря системе утанг на лооб (таг. *utang na loob*, «внутренний долг». — Е.Б.) между верующим и Христом устанавливаются прочные, чуть ли не родственные связи <...> В стране то и дело объявляются люди, претендующие на божественность, и они всегда находят сторонников: для филиппинского верующего нет ничего странного в том, что господь — один из них* [Подберезский 1974: 123–124].

Со свержением испанской власти закономерно встал вопрос о создании национальной, независимой от Ватикана церкви. Попытку ее создания еще в период революции предпринял филиппинский борец за независимость

и католический священник Грегорио Аглипай (1860–1940). Позже с этой инициативой выступил литературный и общественный деятель Исабело де Лос Рейес-старший, и в 1902 г. было провозглашено создание католической Филиппинской независимой церкви (исп. *Iglesia Filipina Independiente*, сокр. IFI), также называемой «Аглипаянской», по имени Г. Аглипая, провозглашенного ее первым «верховным епископом» (исп. *obispo maximo*). Она получила приходы Римской католической церкви. Аглипаянская церковь — схизматическая (раскольническая) католическая организация, не признавшая над собой верховной власти Ватикана, отказавшаяся от celibата, запрета на рукоположение женщин и некоторых других принципов Римской католической церкви, а также канонизировавшая ряд борцов за независимость Филиппин и видных общественных деятелей как мучеников. Девиз Аглипаянской церкви — «За Бога и Отчизну» (лат. *Pro Deo Et Patria*) [IFI]. К 1907 г. она, по некоторым данным, объединяла 3 млн человек из 7 млн населения страны. Однако с прибытием на Филиппины архиепископа Римской католической церкви из Америки Верховный суд признал захват католических приходов незаконным. Аглипаянцы были вынуждены вернуть основные культовые сооружения и кладбища, после чего «численность независимой Филиппинской церкви резко пошла на убыль: верующие не желали расставаться со своими храмами и кладбищами, где были похоронены их предки» [Подберезский 1974: 166].

Примечательно, что на вероучение Грегорио Аглипая оказали заметное влияние протестантские догматы, в результате чего в первой половине XX в. Филиппинская независимая церковь склонялась к унитаризму, отрицая догмат о Троице. Однако после смерти Г. Аглипая его последователи объявили, что церковь признает Троиединство Бога; она также вступила в союз с Американской епископальной церковью, став членом международной Англиканской общины (подроб. см. [Rodell 1988]).

Религиозный синкретизм вообще характерен для филиппинского мышления. Как справедливо отмечает И.В. Подберезский, с обращением местного населения в католичество традиционные религиозные представления филиппинцев «причудливо переплелись с принесенными миссионерами идеями». «Как раньше идея верховного бога была смутной и неопределенной, в противоположность представлениям о более конкретных духах природы, так и теперь образ христианского бога остается нерасчлененным и неоформленным и фактически теряется за более близкими (чуть ли не родственными) образами святых» [Подберезский 1974: 123]. Неудивительно, что и догматы новых христианских деноминаций — протестантских — принимались и применялись филиппинцами довольно свободно.

Протестантизм начал закрепляться на Филиппинах с начала XX в.: первые пресвитерианские, методистские, а потом и баптистские миссионеры работали на Филиппинах с 1899 г., вслед за ними на архипелаг прибыли проповедники других деноминаций. В 1901 г. протестантские миссионеры в целях совместной работы создали Евангелический союз, однако в 1909 г., когда Николас Самора основал собственную Евангелическую церковь методистов на Филип-

⁹² Название движения происходило от повторяемой служителями секты в искаженном виде латинской молитвенной формулы *per omnia secula seculorum* «во веки веков» [Guerrero 2007: 65, сноска 2]. Впоследствии слово *kolorum* по-тагалски стало обозначать нечто «не имеющее разрешения, лицензии, подпольное» [Рачков 2012: I: 296].

пинских островах, этот раскол привел к отмежеванию баптистов, пресвитериан и организации «Ученики Христа» [Семененко 2021: 180]. Последняя относится к религиозным организациям реставрационистского толка, часть которых именовала себя «Церковью Христа». Эти религиозные группы возникли среди английских и американских пресвитериан в начале XIX в. под влиянием идеи возрождения истинной христианской веры. Для движения был характерен «призыв к верующим уподобить свою жизнь первоначальной христианской общине, не знавшей еще изощренного культа и спекулятивной теологии, но зато учившейся непосредственно у Христа» [Смирнов 2005: 159]. На практике это нередко приводило к отказу от основополагающих догматов христианства и даже выходу за пределы христианского учения. Так, для групп «Ученики Христа» было характерно отрицание Троицества Бога и двойственной природы Христа [Смирнов 2005: 158]. А возникшая под влиянием протестантских деноминаций филиппинская религиозная организация *Iglesia ni Kristo* (таг. *Iglesia ni Kristo*⁹³; позднее будет принято написание *Iglesia ni Cristo*, «Церковь Христа») пошла еще дальше, отказавшись и от других важнейших догматов христианства.

Феликс Манало (1886–1963) — основатель *Иglesia ni Kristo*

Жизнь и религиозный путь создателя Филиппинской церкви Христа получили довольно подробное освещение в работах ряда авторов (см., напр. [Kavanagh 1955; Sancta Romana 1955; Sanders 1969; Reed 2001]).

Феликс Исагун-и-Манало (Felix Ysagun y Manalo) родился 10 мая 1886 г. в муниципалитете Тагуиг (ныне провинция Рисаль) недалеко от Манилы, в небогатой семье. Он рано лишился отца, из-за революции было прервано обучение в католической церковно-приходской школе, но с переходом Филиппин под контроль США он предположительно некоторое время учился в общеобразовательных классах, организованных американцами. Как старший из шести детей Феликс рано начал подрабатывать, перепробовав разные ремесла; на воспитание его взял дядя, католический священник из Манилы. Еще подростком Феликс Исагун-и-Манало интересовался вопросами религии: он не только пытался разбирать Библию, но и присматривался к религиозным сектам. Отмечают, что он тайно посещал мессы различных групп движения «Колорум», но остался недоволен этим смешением мистицизма, анимизма и католических обрядов. Около 1900 г. он стал свидетелем того, как в богословском диспуте между католическим и протестантским пасторами верх одержал протестант, уверенно оперировавший цитатами из Библии. Феликс разочаровался в католической вере и продолжил свои духовные искания. В 1904 г. он примкнул к Методистской епископальной церкви. В 1905 г., похоронив мать, Феликс перевёлся в Элленвудскую школу пресвитерианской церкви и через три года

стал работать пресвитерианским проповедником. Вскоре на него произвело впечатление учение миссионеров из христианской миссии. Это были представители американских религиозных общин «Ученики Христа» и «Церкви Христа». Феликс принял крещение через погружение в воду, поступил на учёбу в Манильский библейский колледж и получил разрешение на миссионерскую работу в местечке Санта-Ана в Маниле. Он оставил себе материнскую фамилию, Манало, что в переводе с тагалога означает «побеждать». Примерно в это же время Манало женился (по [Reed 2001: 566–568]).

В 1911 г. Феликс участвовал в собрании представителей христианских миссий, организованном в Санта-Ане проповедником Адвентистов седьмого дня, и даже вступил с ним в богословский диспут, но не смог разбить аргументов оппонента. В этом же году они с женой примкнули к адвентистам, став соучредителями миссии в Санта-Ане, а через некоторое время Феликс с братьями открыли вторую адвентистскую церковь, в Малолосе, столице провинции Булакан. Однако в 1913 г., примерно через год после смерти жены, к Феликсу Манало были применены меры дисциплинарного воздействия за недостойное поведение. По некоторым свидетельствам, руководство миссии временно отстранило его от служения за то, что он тайно бежал с незамужней девушкой, Оноратой де Гусман. Адвентистская церковь отказалась венчать беглецов, и их обвенчал священник из христианской миссии [Sancta Romana 1955: 332–333].

В том же 1913 г. Феликс Манало объявил о намерении организовать собственную церковь, и его исключили из служителей миссии Адвентистов. Он занялся самостоятельным изучением догматов католических и протестантских деноминаций и к концу 1913 г. объявил, что преодолеть противоречия в восприятии христианских доктрин можно, только отказавшись от западных трактовок Библии. Феликс Манало решил создать азиатскую Церковь Христа, независимую от европейской и американской юрисдикции. Была заявлена реставрационистская цель — вернуть первоначальную христианскую церковь, основанную Иисусом, принципы и догматы которой были «искажены» последователями Христа. Феликс Манало начал проповедовать разработанное им вероучение в Санта-Ане и 27 июля 1914 г. официально зарегистрировал новую религиозную организацию *Iglesia ni Kristo* (далее — ИнК). К концу года ИнК насчитывала уже не менее сотни последователей [Reed 2001: 568], по некоторым сведениям — порядка тысячи [Sancta Romana 1955: 335].

Идея «независимой от Запада» церкви, как уже говорилось выше, импонировала филиппинцам, в кровопролитной борьбе свергнувшим власть Испании, но попавшим под контроль американской администрации. С этой точки зрения меньшую привлекательность для филиппинцев должны были представлять и любые деноминации протестантов. Во-первых, их миссионеры ассоциировались с американской властью, подавившей национально-освободительное движение на Филиппинах. Во-вторых, как отмечает К. Клаймер, многие из миссионеров не скрывали своего патерналистского и даже расистского отношения к местному населению, недостаточно цивилизованному, по мнению этих представителей западной культуры [Clymer 1986: 65–66]. Однако высокомерие

⁹³ Заимствования из испанского языка: *iglesia* — церковь, *Cristo* — Христос.

неприемлемо для филиппинцев, одним из ключевых этических принципов которых является избегание критики в адрес другого, или иной ситуации «потери лица», что отражено в концепте *hiya* (таг. *hiya*, стыд, совесть, застенчивость и т.п.) (подроб. см. [Подберезский 1974: 61–65]⁹⁴. Кроме того, многочисленные протестантские деноминации открыто конкурировали друг с другом, пытаясь привлечь новую паству, часто в ущерб их единству как христианских миссий [Подберезский 1974: 32–33]. На филиппинцев как представителей коллективистской культуры (подробнее см. [Enriquez 1977]) такое поведение священников должно было производить негативное впечатление.

Проповедники Иглесии ни Кристо, напротив, с самого начала находились в одном культурном поле со своей паствой, не только тщательно следуя местным принципам общения, но и критикуя их нарушение членами других христианских миссий. Отмечено, например, что для речи собратьев по ИнК характерно слишком частое употребление тагальской частицы-маркера вежливости *po* и вежливой формы *opo/da* [Peregrino 2001: 90]⁹⁵, т.е. имеет место сознательное подчеркивание уважения к собеседнику, вне зависимости от его социального положения и статуса в религиозной общине. Раздробленности и конкуренции многочисленных католических и протестантских деноминаций проповедники ИнК противопоставляют «единство истинной Церкви Христа», утверждая, что отсутствие схизмы (раскола) в Иглесиа ни Кристо — свидетельство ее истинности [INC].

Последнее, однако, не соответствует действительности. Так, уже в 1922 г. ИнК пережила первый раскол, т.н. «мятеж Оры» (*Ora Rebellion*), когда Феликс Манало был обвинен в «аморальности» своими соратниками, проповедниками ИнК Теофило Орой и Басилио Сантьяго, что привело к выходу их и еще ряда служителей и части паствы из состава ИнК. Иглесиа тогда лишилась нескольких приходов и храмов в крупных провинциях Булакан и Нуэва-Эсиха [Sancta Romana 1955: 334–338]. Возможно, именно эта угроза собственной власти и побудила Феликса Манало в том же 1922 г. провозгласить себя «последним Посланником Бога на Земле», или «Суго» (таг. *sugo, pasugo*, посланник), подняв свой статус на высоту, недостижимую для верховных иерархов других христианских конгрегаций. Действительно, в качестве «последнего Посланника Бога», «Ангела Востока» Манало претендовал на роль библейского авторитета для всего человечества, а не только для филиппинской паствы [Reed 2001: 568–569]. Для подкрепления данных притязаний последователям ИнК была предложена трактовка отрывков из некоторых библейских пророчеств как якобы исполняющихся в Феликсе Манало, например:

Исаия 41: 9

Ты, которого Я взял от концов земли и призвал от краев ее, и сказал тебе: «ты Мой раб, Я избрал тебя и не отвергну тебя».

Исаия 43: 5–6

Не бойся, ибо Я с тобою; от востока приведу племя твоё и от запада соберу тебя.

Северу скажу: «отдай»; и Югу: «не удерживай»; веди сыновей Моих изда-лека и дочерей Моих от концов земли;

Исаия 46: 11

Я воззвал орла от востока, из дальней страны, исполнителя определения Моего. Я сказал, и приведу это в исполнение; предназначал, и сделаю.

Откровение 7: 2–3

И видел я иного Ангела, восходящего от востока солнца и имеющего печать Бога живаго <...>⁹⁶.

Аргументация, разработанная Манало и совершенствуемая в ИнК, подробно освещена в статье одного из апологетов ИнК М. Кантора и доступна на веб-сайте ИнК [Cantor]. Эти аргументы сводятся к нескольким тезисам. Во-первых, под фразой «от концов земли» в пророчестве Исаии (41: 9) якобы имелись в виду не географические «края земли», а «время, когда конец [света] приближается или скоро настанет (перевод мой. — Е.Б.)». Феликс Манало зарегистрировал «Церковь Христа» (ИнК) 27 июля 1914 г., за день до начала Первой мировой войны, которая и рассматривается как свидетельство «приближения конца земли». Во-вторых, сегменты «от востока приведу племя твоё» (Исаия 43: 5), «воззвал орла от востока» (Исаия 46: 11), «Ангела, восходящего от востока солнца» (Откровение 7: 2–3) трактуются как указывающие на «пророка Манало», «Ангела Востока», уроженца восточной страны Филиппины. И, наконец, сегмент «Северу скажу: “отдай”; и Югу: “не удерживай”» (Исаия 43: 6), согласно учению ИнК, указывает на «северную» ветвь европейского христианства — протестантизм и его «южную» ветвь — католицизм, последователей которых Манало призвал перейти в лоно «истинной Церкви Христа» (подробнее см. [Cantor]).

Представляется, однако, что такая вольность в трактовке Библии для простых филиппинцев была неочевидна, а образ «Ангела с Востока» и идея ключевой роли Филиппин в возвращении человечества к «истинной Церкви» их привлекали. Так, по некоторым сведениям, к 1924 г., несмотря на враждебное отношение и случаи столкновений священников и паствы католических приходов с «маналистами», число последователей «Церкви Манало», как ее называли критики, насчитывало уже от 3000 до 5000 обращенных, в Маниле и пригородах были организованы 45 поместных общин-конгрегаций Иглесии ни Кристо [Sancta Romana 1955: 334–338].

⁹⁶ Текст Синодального перевода Библии приводится по [https://allbible.info/bible/sinodal] 15.07.23 (выделение жирным шрифтом мое. — Е.Б.).

⁹⁴ По меткому замечанию И.В. Подберезского, в спор филиппинец вступает «не только для того, чтобы доказать свою правоту, но и для того, чтобы те, кто его любит, полюбили еще больше, те, кто к нему безразличен, прониклись бы симпатией, а те, кто враждебен, отказались бы от недоброго чувства» [Подберезский 1974: 70].

⁹⁵ Автор лично убедилась в верности этого замечания во время своего двухнедельного общения на тагалоге с сотрудниками и членами общины ИнК в ходе командировки в Университет Новая Эра (январь 2023 г.).

Феликс Манало активно развивал и укреплял статус своей религиозной организации. Почти полвека он совмещал функции духовного владыки, главного проповедника и теолога, исполнительного директора. Он построил жесткую вертикаль власти, при которой любые, даже чисто технические, решения должны были согласовываться лично с ним — например, архитектурные чертежи каждого молельного дома ИнК [Reed 2001: 568]. К 1939 г. деятельность ИнК распространилась на провинцию Северный Илокос (север о. Лусон) и остров Себу, а в 1940-е годы — и на остров Минданао на юге архипелага. В 1939 г. Манало учредил официальный журнал Иглесии ни Кристо «Посланник» (таг. *Pasugo*), сначала выходивший только на тагалоге, а с 1953 г. — на тагалоге и английском языке; со временем название журнала расширилось до англо-тагальского *Pasugo. God's Messenger*. Журнал стал одним из эффективнейших средств пропаганды вероучения Манало, а также «витриной» успехов ИнК. В 1946 г. Феликс Манало перерегистрировал ИнК как юридическое лицо *Iglesia ni Cristo*, сокращенно INC [Reed 2001: 562, сн. 1]. К концу жизни Феликса Манало в 1963 г. Иглесиа ни Кристо была представлена почти в половине всех филиппинских провинций [INC], а по другим оценкам — «практически в каждой провинции» [Reed 2001: 571].

Феликс Манало обладал большой харизмой и даром красноречия: современники отмечали его умение влиять на аудиторию с помощью проникновенных проповедей и уверенности в своей аргументации [Sanders 1969: 355–356]. Неудивительно, что во время похорон духовного лидера в 1963 г. паства доходила до иступления:

Тысячи людей проходили мимо катафалка, чтобы взглянуть на останки этого великого религиозного лидера; многие из них, в основном женщины, были охвачены припадком горя, сотрясались в судорогах, корчились и стонали на полу... члены [общины] рыдали, причитали, теряли сознание, падали в обморок в приступах тоски... [Sanders 1969: 356] (перевод мой. — Е.Б.).

Иглесиа ни Кристо: сто лет успеха

В тяжелые годы японской оккупации Филиппин (декабрь 1941 г. — сентябрь 1945 г.) деятельность ИнК была приостановлена, многие священники и последователи церкви бежали в различные провинции. Однако часть из них продолжала проповедовать на новом месте. Отмечено, что даже без официального рукоположения и в отсутствие молельного дома религиозные ячейки ИнК довольно легко образуются вокруг отдельных священников или других членов общины ИнК, проводятся регулярные собрания и даже мессы [Reed 2001: 572]. Если в 1948 г., согласно переписи населения, о своей принадлежности к ИнК заявили 88 125 опрошенных, то всего через 12 лет их число выросло более чем на 300%, до 270 104 человек [Bureau of the Census and Statistics 1971: 14]; перепись 1970 г. зарегистрировала уже 475 407 прихожан ИнК, включая детей [Census 1970: 476].

В 1963 г. администрация ИнК обеспечила быстрый переход власти в организации от усопшего Феликса к его сыну Эраньо Манало, или Брату Эрди⁹⁷ (*Eraño Manalo*, 1925–2009), к тому времени уже работавшему главным казначеем и заместителем главы ИнК. Эраньо Манало был провозглашен «Главным исполнительным священником» (Chief Executive Minister) ИнК при руководящем органе — Совете (таг. *Sanggunian*), состоящем из 12 священников верховного ранга. За время своего правления Манало обеспечил значительное увеличение числа конгрегаций ИнК на Филиппинах, а также вывел миссионерскую деятельность на международный уровень: если в 1960-х годах на Филиппинах насчитывалось порядка 2200 конгрегаций ИнК [Sancta Romana 1967: 15], то к концу жизни Манало (2009 г.) их число возросло до 4343, и еще порядка 1000 конгрегаций действовало за рубежом [Cornelio 2017: 26]. На официальном сайте ИнК представлен список основных миссий ИнК в мире: на Гавайях, в Калифорнии (с 1968 г.), в Нью-Йорке (с 1969 г.), в Канаде (с 1971 г.), в Великобритании, Германии, Швейцарии, Испании и в Австралии (с 1970-х годов), в Китае, Японии и Таиланде, а также Нигерии и ЮАР (с конца 1970-х годов), в Италии, Израиле, Греции, на Кубе и в Мексике, а также в Индонезии, Малайзии, Сингапуре и других регионах (с 1990–2000-х годов). Упоминается даже наличие миссий в Казахстане и на острове Сахалин, Российская Федерация [INC]. Как отмечает Рид, важную роль в распространении вероучения ИнК за границей играют филиппинцы — члены общины, работающие за рубежом [Reed 2001: 58]. В настоящее время число филиппинских работников за рубежом продолжает неуклонно расти: согласно официальной статистике, годовой прирост выезжающих за 2020–2021 гг. составил 3%, и в 2021 г. их число достигло уже 1,83 млн граждан Филиппин (из них в Азии — 78.3%, Европе — 9.3%, Северной и Южной Америках — 8.9%, Австралии — 2.2% и Африке — 1.3%) [PSA 2022]. Это позволяет ожидать дальнейшего увеличения числа адептов вероучения ИнК в различных регионах мира⁹⁸.

Почти за 40 лет своего правления Эраньо Манало удалось провести целый ряд эффективных административных реформ, закрепляющих вертикальную иерархию в ИнК, а также значительно расширить общественно-полезные инициативы ИнК, ориентированные, в первую очередь, на членов общины (строи-



Илл. 1. Почтовая марка с изображением Феликса Манало в честь 100-летия Иглесии ни Кристо
[https://en.wikipedia.org/wiki/Iglesia_ni_Cristo_Centennial#/media/File:Felix_Manalo_2014_stamp_of_the_Philippines.jpg]

⁹⁷ В филиппинской культуре принято людей «своего круга» или своей общины называть уменьшительными именами. Поэтому внутри общины ИнК Эраньо Манало часто именовался *Ka Erdy*, где *Ka* — сокращение от таг. *kapatid*, брат.

⁹⁸ Этому должно способствовать и назначение в 2018 г. Эдуардо Манало указом тогдашнего президента Р. Дутерте «специальным посланником» по делам филиппинцев, работающих за рубежом [Kabiling 2018].

тельство детских садов, школ, клиник, материальная помощь нуждающимся). Так, в 1981 г. была запущена программа *Lingap sa Mamatayan* (таг. забота о гражданах), направленная на предоставление предметов первой необходимости, медицинского обслуживания и других услуг нуждающимся, особенно тем, кто пострадал от стихийных бедствий [INC]. Манало удалось обеспечить бесперебойную подготовку кадров для стремительно растущей ИнК: в 1974 г. был учрежден институт подготовки священников ИнК, позже названный Колледжем (а затем Институтом) евангельского служения (College of Evangelical Ministry). Подготовка включает 6-летний курс обучения и 5-летнюю практику в качестве рядового работника организации [Reed 2001: 577–578, 589]. При этом в курс входит и обучение по выбранной специализированной программе — например, по иностранным языкам, журналистике, дистанционному преподаванию, миссионерской работе за рубежом, — что обеспечивает высокую адаптивность миссионеров ИнК к различным реальным задачам, возникающим в ходе их работы.

Под руководством Эраньо Манало Иглесиа ни Кристо значительно расширила инструментарий своей пропаганды: в 1968–1969 гг. было запущено радиовещание компаний *Eagle Broadcasting Corporation* и *Christian Broadcasting Service*, связанных с руководством ИнК, а в 1980-е годы компании перешли и на телевидение. В настоящее время функционирует уже сеть радио- и телевидения (INCRadio, INCTV). Еще одним эффективным средством пропаганды ИнК стало неуклонное наращивание узнаваемости организации в различных регионах Филиппин. Так, в 1971 г. в Кесон-Сити, недалеко от крупнейшего Университета Филиппин, ИнК выстроила свой Центральный офис в барангае⁹⁹ Кулиат, а уже в 1981 г. указом № 1760 Президента Фердинанда Маркоса-старшего от территории Кулиата была отделена часть, оформленная как новый барангай — Новая Эра (New Era)¹⁰⁰, в котором стали селиться сотрудники Центрального офиса и члены общины ИнК [Reed 2001: 577–578]. Основанное в 1975 г. в столичном районе Кьяпо учебное заведение для старшеклассников «Новая Эра» переехало в одноименный барангай, а в 1995 г. Университет Новая Эра (New Era University) открыл свои двери для абитуриентов. Институт евангельского служения стал частью Университета. В настоящее время Университет Новая Эра располагает, кроме основного, еще четырьмя кампусами — в провинциях Пампанга, Батангас, Дженерал Сантос и Рисаль [NEU], укрепляя статус ИнК в филиппинских регионах и обеспечивая масштабную подготовку кадров для Иглесии.

Несомненной жемчужиной столичного «барангай Иглесии» стал возведенный в 1984 г. в неоготическом стиле Центральный храм (INC Central Temple). Храм рассчитан почти на 7000 верующих, и многие отмечают огромную стоимость его строительства и обслуживания [Kavanagh 1955: 28; Sancta Romana 1967: 15]. Здание спроектировано филиппинским архитектором Карлосом Сан-

тосом-Виолой, автором многих храмов ИнК в различных регионах Филиппин. Он создал узнаваемый образ церквей Иглесии¹⁰¹, которые в общине принято называть *kapilya* (таг. *kapilya*, часовня) (см. илл. 2).

Отметим, что ИнК уделяет особое внимание церковной и социальной терминологии, осознавая важную роль языка как инструмента пропаганды. Это обусловило развитие особого арго общины ИнК, в рамках которого, например, вместо слова «церковь» (англ. *church*, таг. *simbahan*) для обозначения храма употребляются термины *house of worship* (англ. молеальный дом) или, для более крупных храмов, *kapilya* (таг. часовня) [Reed 2001: 570, сн. 20], сохраняя за словом «церковь» только употребление «Церковь Христа». Тагальские термины *sugo* (посланник) и *anghel* (ангел) закреплены за именем основателя церкви, «последнего Посланника Бога», «Ангела Востока». Исследователь арго ИнК Джови Перегрино приводит слова самого Феликса Манало о том, что язык Иглесии является «особым языком, языком веры, живым языком, эксклюзивным языком, которым пользуются верующие ИнК» [Peregrino 2001: 86, цит. по: Фролова 2019: 134].



Илл. 2. Вид на барангай Новая Эра и Центральный храм ИнК с Коммонвэлс-авеню, Кесон-Сити. Январь 2023 г. (личный архив автора)

Укрепление статуса Иглесии ни Кристо и расширение сферы ее влияния было успешно продолжено старшим сыном Эраньо, Эдуардо В. Манало, который в 1994 г. был единогласно избран Исполнительным комитетом ИнК на пост заместителя Главного исполнительного священника, а со смерти отца в 2009 г. и по настоящее время возглавляет ИнК. Эдуардо Манало расширил общественную

¹⁰¹ Подробнее о нем см. электронный ресурс [http://architectcarlosasantos-viola.blogspot.com/] 16.06.2023.

Отмечу, что хотя, согласно указанному ресурсу, К. Сантос-Виола был католиком, один из руководителей Университета Новая Эра в личной беседе сообщил мне, что большинство архитекторов, проектировавших строения для ИнК, — члены Иглесии ни Кристо, «но не все это афишируют».

⁹⁹ *Барангай* (таг. *barangay*, община; поселение; квартал в городе) — минимальная территориально-административная единица Филиппин.

¹⁰⁰ Текст указа доступен на электронном ресурсе: [https://www.chanrobles.com/presidentialdecrees/presidentialdecreeno1760.html#XROZCOgzaUk] 16.06.2023.

деятельность Иглесии, включая помощь пострадавшим от стихийных бедствий, акции по облагораживанию территорий, оказанию бесплатной медицинской помощи, донорству крови и т.п. (подробнее см. [Cornelio 2017]). В 2011 г. он учредил «Фонд Феликса Манало» (FYM Foundation) для сбора пожертвований и финансирования социальных программ ИнК. В 2013 г. ИнК организовала раздачу гуманитарных товаров пострадавшим от супертайфуна «Хайан», а в 2014 г. Фонд привлек большой объем средств за счет организации международной «Благотворительной прогулки» (Charity Walk), в которой приняло участие более полумиллиона человек из 54 стран мира [Cornelio 2017: 24].

Эдуардо Манало удалось реализовать ряд амбициозных проектов, ставших наглядной демонстрацией широких возможностей ИнК. Так, к празднованию столетия Иглесии ни Кристо 27 июля 2014 г. в провинции Булакан на облагороженной территории, названной «Сиюдад де Викториа» (Ciudad de Victoria, исп. город победы) была открыта Филиппинская арена (Philippine Arena), внесенная в Книгу рекордов Гиннеса как «самый большой в мире крытый театр (арена) смешанного использования» [Guinness World Records 2014]. Согласно авторам архитектурного проекта, арена рассчитана на 50 000 мест, и столько же гостей может быть размещено на территории развлекательного парка «Сиюдад де Викториа» [Populous]. По некоторым данным, постройка арены обошлась в 175 млн долларов и продлилась три года [РИА. 21.07.2014]. Там регулярно проводятся крупные культурные мероприятия, однако основной целью строительства является проведение торжественных собраний членов ИнК из разных регионов Филиппин. Кроме того, здесь ежегодно вручают дипломы выпускникам всех пяти кампусов Университета Новая Эра. В 2019 г. в столичном барангае Новая Эра был торжественно открыт Музей Иглесии ни Кристо (INC Museum). Большое помпезное здание затейливых форм в стиле хай-тек, внутри оформленное дорогими отделочными материалами, было спроектировано Франсиско Маньосой (Francisco Mañosa, 1931–2019), удостоенным титула Филиппинского народного художника



Илл. 3. Филиппинская арена в «Сиюдад де Викториа», Булакан
[<https://theiglesianicristo.blogspot.com/2014/07/ciudad-de-victoria-complex-and.html>]

(National Artist). В музее с помощью современных аудиовизуальных средств и инсталляций представлена история ИнК, ее амбициозные проекты и достижения¹⁰².



Илл. 4. Праздничная церемония в Филиппинской Арене
в честь 100-летия ИнК, 2014 г.

[<https://theiglesianicristo.blogspot.com/2014/07/ciudad-de-victoria-complex-and.html>]

Таким образом, более чем за век своего существования Иглесия ни Кристо продемонстрировала значительный рост. Согласно переписям населения за 2000 и 2020 гг., процент населения, исповедующего вероучение ИнК, составил уже 2,3% и 2,6% соответственно:

Конфессиональный состав населения Филиппин в 2000 и 2020 гг.¹⁰³

Конфессия	2000 г. [Census 2000]	2020 г. [Census 2020]
Римский католицизм	81.0%	78,8%
Ислам	5.1%	6,4%
Иглесия ни Кристо	2.3%	2,6%
Протестантские деноминации	7.3%	1,7%
Аглипаянцы и Филиппинская независимая церковь	2.0%	1,4%
Буддизм	0.1%	0,1%
Иные религиозные группы		Около 2%

¹⁰² Автор благодарит руководство музея за предоставленную возможность посетить экспозицию.

¹⁰³ Достоверное число прихожан ИнК привести сложно, т.к. «официальные представители Иглесии последовательно отказываются предоставлять общую статистику о числе новообращенных, крещенных и верующих» [Reed 2001: 573].

Безусловно, выход миссионерской деятельности ИнК на международный уровень, как и реализация вышеуказанных дорогостоящих проектов, требовали привлечения больших материальных средств, а также поддержки от государственных структур или представителей власти Филиппин. Как будет показано в следующем разделе, получение этих средств и поддержки связано с особенностями вероучения и культа филиппинской «Церкви Христа», а также некоторыми нюансами политической жизни Филиппин.

Иглесиа ни Кристо: основы вероучения и культа

Учение, разработанное Феликсом Манало в 1913 г., базируется на нескольких ключевых догматах, которые обеспечивают жесткую централизацию власти в руках иерарха. Их можно кратко сформулировать следующим образом (подробнее см. [INC]):

– Бог Един, а не триедин. Иисус Христос не имеет божественной сущности: он человек, которого Бог избрал для пророческой миссии, наделил его святостью и безгреховностью. В Библии Христос назван «Господом» и «Сыном Божиим» «только из почтения» к его божественной миссии. А «Святым Духом» в Библии названа Сила Божья, данная Иисусу, чтобы проповедовать и помогать людям;

– было три периода: «эра Патриархов», от Сотворения Мира до рождения Моисея; «эра Пророков», от Моисея до Иисуса; и «Христианская эра», которая длится от рождения Иисуса до Судного Дня. В Христианскую эру было четыре Посланника Божия: Христос, Апостол Павел, Мартин Лютер и Феликс Манало. Бог отправил последнего пророка на землю перед приближающимся Концом Света, и это — Феликс Манало, «Ангел Востока», именно о нем говорится в пророчествах Исайи, Откровении и прочих (см. выше раздел «Феликс Манало»);

– Иглесиа ни Кристо — единственная истинная Церковь, восходящая к Христу, все остальные христианские конфессии отклонились от Учения. ИнК восстанавливает раннехристианскую Церковь. Поэтому в Конце мира спасение обретут только последователи Иглесии как истинной «Церкви Христа»: только их грехи искуплены кровью Иисуса;

– Библия — единственный источник истинной веры, но только Феликс Манало как «Последний Посланник Бога», а также те, кого он рукоположил, и те лидеры, которые за ним последуют (т.е. администрация ИнК), могут правильно толковать Писание;

– любовь к Богу должна выражаться в трудах, одной веры не достаточно. Человек призван служить Богу, но единственное правильное служение — в лоне Иглесии ни Кристо.

Следующие положения устава Иглесии напрямую закрепляют жесткое подчинение всех ее членов руководству ИнК и обеспечивают функционирование общины как закрытого сообщества:

– члены Церкви и священники должны подчиняться администрации, а администрация должна следовать словам Христа;

– нельзя вступать в брак с не-членом Церкви;

– каждый человек обязан молиться Богу, но только посещая богослужения ИнК два раза в неделю;

– «не самоволие, а сотрудничество»: Церковь должна действовать как единое целое (что включает в себя голосование на парламентских и президентских выборах!). Отказ поддержать решение или самопроизвольное голосование влечет наказание вплоть до исключения из ИнК¹⁰⁴ [Harper 2001: 114].

Ввиду отмеченных особенностей Иглесии ни Кристо целый ряд специалистов справедливо, на наш взгляд, относит ее к сектантским организациям [Подберезский 1974; Шпажников 1980; Sancta Romana 1955; Ando 1969; Sanders 1969; Reed 2001; Harper 2001 и др.], вопреки заявлениям ИнК, что организация «не является ни деноминацией, ни сектой» [INC]. Стоит отметить, что символика ИнК включает масонские знаки — в частности, на официальной печати Иглесии крупно изображен циркуль, опирающийся на белый равнобедренный треугольник (илл. 5). Оба этих символа являлись важными для филиппинских масонов (см. [Kalaw 1956; Causing 1969]). Связь культа ИнК с масонством может стать вопросом отдельного исследования.



Илл. 5. Официальная печать Иглесии ни Кристо
[<https://iglesianicristo.net/>]

Вероятно особенности церковной службы Иглесии, с которой автору удалось ознакомиться лично, обеспечивают стабильный приток средств в казну секты. По замечанию Е.Г. Фроловой, «несмотря на широкую пропагандистскую кампанию, проводимую этой церковью, попасть внутрь этой церкви для людей, не являющихся ее прихожанами, не представляется возможным» [Фролова 2019: 135]. Однако автору настоящей главы с группой студентов-филиппинистов ИСАА МГУ имени М.В. Ломоносова удалось посетить одну из месс в Центральном храме Иглесии ни Кристо, а также погостить в барангае Новая Эра¹⁰⁵.

Действительно, постороннему человеку попасть в храм невозможно: вход только для членов общины, либо по предварительному разрешению от администрации, в сопровождении члена общины. На входе в храм досматривают, все сумки просвечивают и любые средства связи и аудио- или видеофиксации

¹⁰⁴ Согласно объяснению одного из моих информантов — членов ИнК, пожелавшего остаться неизвестным, отлучение одного члена ИнК влечет за собой санкции в отношении всей его семьи. При этом для филиппинцев как представителей коллективистской, клановой культуры (см. [Enriquez 1977]) подвести семью — самый страшный проступок. Эта особенность менталитета удерживает филиппинца от единоличного принятия решений, в т.ч. в вопросе вероисповедания.

¹⁰⁵ Автор выражает благодарность служителям Иглесии ни Кристо, особенно брату Ияну дела Пенье, брату Марку Энтони де Гусману и организатору стажировки в Университете Новая Эра брату Карлосу Табунде за гостеприимный прием и возможность познакомиться с учением и культом ИнК.

Сама ИнК подчеркивает, что «Иглесиа ни Кристо открыта для каждого, кто прислушается к гласу Божьему и примет Его веру независимо от национальности, культурного происхождения, социального положения, экономического статуса и уровня образования» [INC].

Однако статус члена общины подразумевает и заметное ограничение прихода ИнК в его правах и свободах: ему запрещено вступать в брак с не членом общины, раскрывать подробности церковной службы и бесед общины «чужакам», давать какие-либо комментарии СМИ без разрешения руководства прихода¹⁰⁸. Помимо обязательной мессы дважды в неделю и регламентированных пожертвований церкви, члены ИнК обязаны посещать и специальные встречи по группам: *Kadiwa* (таг. единомышленник; близкий по духу) для пожилых членов, *Buklod* (таг. узы) для супружеских пар и *Binhi* (таг. семья) для подростков 13–17 лет. Это позволяет проводить как проповедническую и воспитательную работу с паствой, так и обеспечивать, по-видимому, дополнительный контроль ИнК над членами общины¹⁰⁹.

Наиболее заметным нарушением гражданских прав членов общины является так называемое «блоковое голосование» по принуждению: руководство ИнК определяет, за кого на тех или иных политических выборах должна голосовать вся паства Иглесии, и голосование за иных кандидатов рассматривается как прямое нарушение правил ИнК, грозящее «своевольному» члену и даже его семье отлучением от ИнК. Голосование всей паствы за единый список кандидатов обеспечивает высокий процент поддержки на выборах. Так, во время президентской кампании 2016 г. общины ИнК в провинциях Агусан-дель-Сур, Нуэва-Эсиха, Рисаль, а также в городах столичной агломерации Дасмариньяс и Кесон-Сити обеспечили 98–100% голосов за указанных руководством ИнК кандидатов — Родриго Дутерте на пост президента и Фердинанда Маркоса-мл. на пост вице-президента [Santos 2016]¹¹⁰.

Контроль администрации даже над электоральным волеизъявлением паствы обеспечил ИнК сильными рычагами давления на политиков и правительство Филиппин. А. Рейес отмечает: «Во время предвыборных кампаний политические кандидаты наперегонки спешат в ИнК, чтобы заручиться поддержкой ее лидеров. Кандидатов, в свою очередь, просят сообщить, как эта поддержка будет вознаграждена. По сообщениям, одобренный кандидат получает краткий список членов ИнК, которые церковь хочет поставить на ключевые позиции в судах, кабинете министров, органах правопорядка, ведомствах и агентствах, обеспечивающих доход, — таких, как таможенное управление [Reyes 2016: 29].

¹⁰⁸ Имеются публикации о преследовании и даже физических расправах над лицами, пытавшимися собрать информацию об ИнК (см. напр. [Napier 2001: 104; Ebangelista 2017]).

¹⁰⁹ Ранее отмечалось, что и католические приходы Филиппин плотно работают со своими членами: например, «после службы им вручают своеобразные путеводители по кинотеатрам, теле- и радиопрограммам, в которых указывается, какие фильмы и передачи дозволены всем прихожанам, какие только взрослым, какие “избранным” по особому разрешению священника и какие, наконец, запрещены всему приходу» [Подберезский 1974: 162].

¹¹⁰ В 2016 г. Родриго Дутерте был избран президентом Филиппин, а Фердинанд Маркос-мл. — вице-президентом; в 2022 г. Ф. Маркос-мл. сменил Дутерте на посту президента.

Как отмечает Р. Рид, политическое влияние Иглесии ни Кристо особенно ощущается в периоды предвыборных кампаний на Филиппинах, а также в тех случаях, когда высокопоставленные филиппинские чиновники наносят визиты главе организации, или же лидеры западных государств направляют поздравления по случаю годовщины ИнК (как, например, американские президенты Дж. Буш и Б. Клинтон, канадский премьер-министр Ж. Кретьен и др.) [Reed 2001: 563, сн. 4].

Представляется, что порочность такой практики вносит идеологический раскол в ряды как паствы ИнК, так и ее священников. Так, ситуация внутри организации начала обостряться с 2010-х годов в связи с журналистскими расследованиями, выявившими нарушения высшим руководством ИнК таких принципов Иглесии, как запрет на роскошь и запрет на получение организацией займов, особенно под залог имущества ИнК. Стали появляться сообщения о коррупции в высших кругах ИнК, а также о миллиардных займах ИнК под залог имущества организации, в том числе жилых зданий, обещанных служителям церкви (см. [ABS-CBN News; Cayabyab 2015; Francisco 2015, 2016]). СМИ и соцсети сообщали, что священники ИнК, выступившие с критикой ситуации как на Филиппинах, так и за рубежом, были отлучены от церкви, наиболее активные подверглись преследованиям [Cayabyab 2015; Ebangelista 2017], в их числе оказались даже мать и брат главы ИнК Эдуардо Манало [Inquirer.Net; TV Patrol]. Поскольку общественность так и не добилась открытого расследования по следам коррупционного скандала, разногласия внутри Иглесии ни Кристо не преодолены до сих пор.

Все это, по-видимому, наносит урон имиджу ИнК в глазах филиппинцев. Еще в 2014 г. в новостном Интернет-издании *Rappler* было опубликовано открытое письмо девушки-прихожанки ИнК, дочери священника, под псевдонимом Малайя дела Крус¹¹¹. В письме приведен ряд убедительных, по нашему мнению, доводов о негативных последствиях для общества в связи с вышеуказанной политикой и правилами ИнК [Dela Cruz 2014]:

1) принцип «единения» во всех решениях ИнК и выросшее на этой почве блоковое голосование приводит к обслуживанию властных структур, вне зависимости от того, насколько они коррумпированы; таким образом, голосующие блоком члены ИнК препятствуют борьбе с коррупцией и правонарушениями, обеспечивая поддержку не кандидатам, полезным стране, а кандидатам, полезным лишь Иглесии ни Кристо;

2) догмат о том, что путь к спасению — в членстве в ИнК, делает ее паству апатичной и равнодушной к тяготам не-членов общины; этот эффект усугубляется запретом на участие в любых формах социальной мобилизации и профсоюзных, хотя они являются инструментом улучшения условий жизни или работы граждан;

3) провозглашение членов ИнК единственными из живущих, кому будет даровано Спасение, приводит к социальной разобщенности на Филиппинах:

¹¹¹ Таг. *malaya*, свободная; *Dela Cruz* — по-видимому, отсылка к обобщенному имени *Juan Dela Cruz*, которое в филиппинском фольклоре и литературе носит герой — простой филиппинец.

прихожанин ИнК идентифицирует себя, в первую очередь, как члена церковной общины, а не как часть филиппинской нации: для него существует разделение — община ИнК vs остальной «мир» заблудших, «санлибутан» (tag. *sanlibutan*, мир, Вселенная).

* * *

Подводя итоги, следует подчеркнуть неоднозначную роль религиозной организации Иглесиа ни Кристо в жизни современного филиппинского общества. С точки зрения христианской доктрины ИнК представляет собой схизматическое религиозное направление, секту, отрицающую божественную сущность Иисуса Христа и искупление грехов Сыном Божиим, а также уравнивающую основателя ИнК Феликса Манало с Христом и с пророками. По свидетельствам информантов и личному впечатлению автора, фокус церковной службы ИнК направлен не на проповедь христианских и общечеловеческих добродетелей, а на моление Бога о даровании спасения членам общины ИнК. Важное место в религиозной церемонии также занимает обязательный сбор пожертвований в пользу ИнК. Вместо идеи равенства людей перед Богом и неотвратимости воздаяния «по делам их» транслируется идея о том, что спасение будет даровано только членам ИнК. Это не только нивелирует воспитательный эффект христианской доктрины, но и становится дополнительным фактором разобщенности филиппинцев.

Некоторые правила, установленные руководством ИнК, такие как обязательная поддержка на выборах кандидатов, назначенных руководством ИнК, запрет на интервью и распространение информации об ИнК без особого разрешения руководства, обязательные пожертвования в казну ИнК и требование посещать богослужения дважды в неделю под страхом отлучения, существенно ограничивают гражданские и даже личные права прихожан Иглесии ни Кристо. А так называемое «блоковое голосование», по сути, нарушает демократические принципы, положенные в основу Конституции Филиппин, и способствует усугублению коррупции в стране.

С другой стороны, общины ИнК в столичном и других регионах архипелага являются для филиппинского населения образцом дисциплины, порядка, вежливости в общении, что отмечают и информанты, и целый ряд авторов [Kavanagh 1955; Sancta Romana 1955; Harper 2001; Reed 2001]. При этом для малоимущих филиппинцев членство в ИнК даёт возможность социального лифта, часто обеспечивая доступ к образованию и медицинским услугам и создавая безопасную среду проживания.

В целом представляется, что наличие идеологических противоречий внутри самой общины Иглесии ни Кристо может со временем привести к расколу ИнК, корректировке ее догматов, а при отсутствии такой корректировки — к уменьшению числа последователей Иглесии ни Кристо.

Библиография

Левтонова Ю.О. *История Филиппин XX век*. М.: ИВ РАН, 2011. — 486 с.

- Подберезский И.В. *Сампагита, крест и доллар*. М.: Наука, ГРВЛ, 1974. — 336 с.
- Подберезский И. *Хосе Рисаль* / ЖЗЛ, вып. 3. М.: Молодая гвардия, 1985. — 319 с.
- РИА — Крупнейший в мире крытый стадион открыли на Филиппинах // РИА-Новости, 21.07.2014 [<https://rsport.ria.ru/20140721/759523945.html>].
- Рисаль Х. Видение брата Родригеса // *Хосе Рисаль. Избранное*. М.: Изд. Восточной литературы, 1961. С. 119–131.
- Семененко Д.С. Религиозная ситуация на Филиппинах: социальный и исторический анализ // *Богословский вестник*. № 3 (42), 2021. С.170–188.
- Смирнов М.Ю. Церковь Христа // Смирнов М.Ю. (ред.) *Реформация и протестантизм: Словарь*. СПб.: СПбГУ, 2005. С. 158–159.
- Фролова Е.Г. *Языковые изменения на Филиппинах в контексте языковой ситуации*. М.: Ключ-С, 2019. — 272 с.
- Шпажников Г.А. *Религии стран Юго-Восточной Азии. Справочник*. М.: Наука, ГРВЛ, 1980. — 247 с.
- ABS-CBN News — TIMELINE: Iglesia Ni Cristo in crisis / *ABS-CBN News*, Aug, 28, 2015 [<https://news.abs-cbn.com/nation/08/28/15/timeline-iglesia-ni-cristo-crisis>].
- Ando H. A Study of the Iglesia ni Cristo: A Politico-Religious Sect in the Philippines // *Pacific Affairs. University of British Columbia*, 42 (3), 1969. P. 334–345.
- Blair E.H., Robertson J.A., Gaylord E. (eds). *The Philippine Islands, 1493–1898: Volume 52, 1841–1898*. Cleveland: The Arthur H. Clark Company, 1907 [<https://www.gutenberg.org/files/57431/57431-h/57431-h.htm#xd27e2990>].
- Bureau of the Census and Statistics — *Philippines Statistics: 1969 yearbook*. Manila: Bureau of the Census and Statistics, 1971.
- De la Costa, Horacio S.J. The Development of the Native Clergy in the Philippines // Anderson Gerald H. (ed.) *Studies in Philippine Church History*. Ithaca & London: Cornell Univ. Press, 1969. P. 65–104.
- Dela Cruz, Malaya. INC and the mentality of exclusivity // *Rappler*, Aug, 14, 2014 [<https://www.rappler.com/move-ph/ispeak/66102-iglesia-ni-cristo-mentality-exclusivity>].
- Cantor Marlex C. Scriptural Testimonies Prove That Brother Felix Manalo is a Messenger of God // *Official website of Iglesia ni Cristo* [<https://iglesianicristo.net/scriptural-testimonies-prove-that-brother-felix-y-manalo-is-a-messenger-of-god/>].
- Causing J. *Freemasonry in the Philippines: An interesting comprehensive account of masonic activities during a period of 209 struggling, glorious years, 1756–1965*. Cebu City: GT Printers, 1969. — 308 p.
- Cayabyab M.J. Manalo kin held to cover up INC scam? // *Philippine Daily Inquirer*, July 23, 2015 [<https://newsinfo.inquirer.net/707184/manalo-kin-held-to-stop-them-from-exposing-inc-mess-minister>].
- Census 1970 — 1970 Census of population and housing: National summary // *National Census and Statistics Office Report*. Vol. 2. Manila: NEDA, 1974.
- Census 2000 — 2000 Census of Population and Housing. Report No 2. Demographic and Housing Characteristics // *National Statistics Office*. Vol. 1. Manila: NSO [<https://psa.gov.ph/content/2000-census-population-and-housing-report-no-2-vol-1-demographic-and-housing-72>].
- Census 2020 — Mapa D. Religious Affiliation in the Philippines (2020 Census of Population and Housing) // *Philippine Statistics Authority*, February 22, 2023 [<https://psa.gov.ph/content/religious-affiliation-philippines-2020-census-population-and-housing>].

Clymer K.J. *Protestant Missionaries in the Philippines, 1898–1916*. Chicago: University of Illinois Press, 1986. — 267 p.

Cornelio J.S. Religion and Civic Engagement: The Case of Iglesia ni Cristo in the Philippines // *Religion, State & Society*. Vol. 45, №1, 2017. P. 23–38.

Ebangelista A.R. Engr. Felix Villocino — A Good Samaritan, Murdered! // *INC Silent No More Blog*, July, 18, 2017 [<https://incsilentnomore.com/2017/07/18/press-release-engr-felix-villocino-a-good-samaritan-murdered/>].

Enriquez V.G. Filipino Psychology in the Third World // *Philippine Journal of Psychology*. Vol. 12, № 5, 1977. P. 3–18.

Francisco K. Manalo brother hits Iglesia ni Cristo ‘corruption’ // *Rappler*, July 24, 2015 [<https://www.rappler.com/nation/100304-manalo-brother-iglesia-cristo-corruption/>].

Francisco K. Over PIB bank loans for the Iglesia ni Cristo’s Philippine Arena? // *Rappler*, July, 27, 2016 [<https://www.rappler.com/newsbreak/in-depth/138609-iglesia-ni-cristo-billion-peso-bank-loan-philippine-arena/>].

Guerrero M.C. The Colorum Uprisings: 1924–1931 // *Asian Studies*. Vol. 43, № 1, 2007. P. 65–78.

Guinness World Records — Largest Mixed Use Indoor Theatre // *Guinness World Records*, 21.07.2014 [<https://www.guinnessworldrecords.com/world-records/60280-largest-mixed-use-indoor-theatre/>].

Harper A.C. The Iglesia ni Cristo and Evangelical Christianity // *Journal of Asian Mission*. № 3, March 2001. P. 101–119.

IFI — *Official website of Iglesia Filipina Independiente* [<http://ifi.org.ph>].

INC — *Official website of Iglesia ni Cristo* [<https://iglesianicristo.net/>].

Inquirer.Net — INC expels mother, brother of Executive Minister Eduardo Manalo // *Philippine Daily Inquirer*, 23.07.2015 [<https://newsinfo.inquirer.net/707147/inc-expels-mother-brother-of-executive-minister-eduardo-manalo#ixzz87dYGGQ6NM>].

Kabiling G. INC top leader named special envoy for OFWs // *Manila Bulletin*, February 14, 2018 [<https://news.mb.com.ph/2018/02/14/inc-top-leader-named-special-envoy-for-ofws/>].

Kalaw M.M. *The Development of Philippine Politics*. Manila: P.I., Oriental commercial company, Inc, c. 1927. — 491 p.

Kalaw T.M. *Philippine masonry: its origin, development, and vicissitudes up to present time (1920)*. Transl. by Frederic H. Stevens, Antonio Amechazurra. Manila: McCullough, 1956. — 250 p.

Kavanagh J.J., S.J. The Iglesia ni Cristo // *Philippine Studies*. Vol. 3, № 1, 1955. P. 19–42.

NEU — *New Era University official website* [<https://neu.edu.ph>].

Peregrino J.M. *Verbo: Sakramentalisasyon ng Wika: Diskursong Iglesia ni Cristo*. Quezon City: Dulaang Filipino, 2001. — 184 p.

Populous — *Populous Project: Philippine Arena* [<https://populous.com/project/philippine-arena>].

PSA 2022 — 2021 Overseas Filipino Workers (Final Results) // *Philippine Statistics Authority*. December 2, 2022 [<https://psa.gov.ph/statistics/survey/labor-and-employment/survey-overseas-filipinos>].

Reed R.R. The Iglesia ni Cristo, 1914–2000. From obscure Philippine faith to global belief system // *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde, The Philippines Historical and Social Studies*. 157 (2001), № 3. Leiden: KITLV. P. 561–608.

Reyes A.C. Probing the Iglesia Vote: Religious Endorsement and Iglesia Support in the 2004 and 2010 Senatorial Elections // *Philippine Social Sciences Review*, 2016. Vol. 68, № 2. P. 23–46.

Ricardo G. Abad. Religion in the Philippines // *Philippine Studie*. Vol. 49, № 3, 2001. P. 337–367.

Rodell P.A. The Founding of the Iglesia Filipina Independiente (The Aglipayan Church): An Historiographical Review // *Philippine Quarterly of Culture & Society*. № 16, 1988. P. 210–234.

Sancta R., Reyes J. The Iglesia ni Cristo: A Study // *Journal of East Asiatic Studies (University of Manila)*. Vol. 4, № 3, 1955. P. 329–437.

Sanders A.J. An Appraisal of the Iglesia ni Cristo // *Studies in Philippine Church History* (ed. by Gerald H. Anderson). Ithaca: Cornell University Press, 1969. P. 250–465.

Santos R. Jr. Is Iglesia ni Cristo’s bloc voting still strong in 2016? // *Rappler Philippines*, May 22, 2016 [<https://www.rappler.com/newsbreak/133823-iglesia-ni-cristo-bloc-voting-2016-elections/>].

Schumacher J.N. *Readings in Philippine Church History*. Quezon City: ADMU, 1979. — 428 p.

Schumacher J.N. *The Propaganda Movement, 1880–1895: The Creation of a Filipino Consciousness, The Making of the Revolution*. Rev. ed. 2nd print. Quezon City: ADMU, 2000. — 333 p.

TV Patrol — Ina at kapatid ng INC leader, itiniwalag // *TV Patrol: ABS-CBN News YouTube channel*. 23.07.2015 [<https://www.youtube.com/watch?v=DgpX5SILSNU>].

Календарь О.К.

Глава 12

РОЛЬ ХРИСТИАНСТВА В СОЦИАЛЬНОЙ ТРАНСФОРМАЦИИ КОРЕННЫХ МЕНЬШИНСТВ ЗАПАДНОЙ МАЛАЙЗИИ

Демографическая карта Малайзии представляет собой яркую мозаику культур и отражает многонациональный и мультирелигиозный состав населения страны. По данным переписи 2020 г., численность населения Малайзии составляла 32,4 млн человек, 69,4% из которых относились к коренному населению страны (для его обозначения используется термин *бумипутра*, т.е. «сыны земли»). Понятие «бумипутра» охватывает коренное население, в состав которого входят малайцы, а также меньшинства (около 13%), так называемые *оранг-асал* («исконное население»). Хотя, с одной стороны, *оранг-асал* нередко идентифицируют как единую группу, положение коренных меньшинств, проживающих в Западной и Восточной Малайзии¹¹², неравнозначно. Если в Восточной Малайзии коренные меньшинства составляют более 50% населения и играют довольно важную роль в местной социально-политической жизни, то малочисленные коренные меньшинства Западной Малайзии остаются на периферии малайзийского общества [Department of Statistics Malaysia Official Portal. 14.02.2022].

Для обозначения коренных меньшинств Западной Малайзии используется термин *оранг-асли* (т.е. «коренное население»). *Оранг-асли* составляют всего нескольких десятых процента от общей численности населения страны (около 178 тыс. человек [Portal Data Terbuka Malaysia. 08.02.2021]); они разделены на три основные группы (18 субэтнических групп): *семанги (негрито)*¹¹³, *сенои*¹¹⁴ и *протомалайцы*¹¹⁵.

¹¹² Западная Малайзия — политический, экономический и культурный центр страны, расположен на территории полуострова Малакка и прилегающих островах. Восточная Малайзия — северная часть острова Борнео, где расположены штаты Сабах и Саравак (севернее находится федеральная территория Лабуан).

¹¹³ Самая малочисленная группа *оранг-асли* (около 5 тыс. человек); проживают в северной и центральной частях полуострова Малакка. Делятся на шесть субэтнических групп: *кенсиу*, *кентаки*, *ланохи*, *джахаи*, *мендрики* и *батеки*.

¹¹⁴ Самая многочисленная этническая группа *оранг-асли* (около 98 тыс. человек), большая часть представителей которой проживает в северной и центральной частях полуострова Малакка. Делятся на шесть субэтнических групп: *темиары*, *семай*, *семок*, *бери*, *че-вонги*, *джахуты* и *мах-мери*.

¹¹⁵ Вторая по численности этническая группа *оранг-асли* (около 75 тыс. человек); населяют южные и центральные районы полуострова Малакка. Обладают рядом схожих черт с дейтеромалайцами (предками современных малайцев) с культурной и лингвистической точек зрения. Делятся на шесть субэтнических групп: *темуаны*, *семелаи*, *джакуны*, *оранг-канак*, *оранг-куала* и *оранг-селетар*.

Оранг-асли проживают преимущественно в глубинных районах полуострова Малакка и остаются несколько изолированными от внешнего мира, что по-прежнему оказывает существенное влияние на их развитие во всех сферах жизни. Это одна из наиболее маргинализированных групп населения Малайзии, что находит отражение в основных социально-экономических показателях¹¹⁶. Подобное удручающее положение является как причиной, так и следствием множества проблем, с которыми сталкиваются *оранг-асли*.

Одна из отличительных особенностей коренных меньшинств Западной Малайзии заключается в их специфической культурной идентичности. Немаловажно, что до сих пор большинство общин имеют схожие ценности и оберегают свой традиционный уклад жизни. Свойственная *оранг-асли* вера в одушевленность природы и ее первостепенное значение связаны с тем, что до распространения мировых религий, начавшегося среди *оранг-асли* сравнительно поздно, они придерживались анимистических представлений, которым, по крайней мере частично, многие из них следуют и по сей день. На данный момент около 60% *оранг-асли* придерживаются анимистических верований, 30% исповедуют ислам и около 10% — христианство [Minority Rights Group International. 01.01.2018].

Хотя и государством, и широкой общественностью *оранг-асли* зачастую рассматриваются как единое и в некотором роде неделимое целое, нельзя сказать, что сами они неизменно воспринимают себя как отдельную категорию малайзийского населения. Как это присуще многим замкнуто проживающим этническим меньшинствам, *оранг-асли* идентифицируют себя в первую очередь с собственной субэтнической группой, а также, в более узком смысле, с родовой общиной. Вместе с тем нельзя не отметить, что ослабленные внешними факторами *оранг-асли* могут быть также подвержены внутриобщинным противоречиям, которые порой становятся источником острых конфликтов и разногласий.

Начало миссионерской деятельности среди коренных меньшинств Западной Малайзии пришлось на колониальный период. Первые заметные шаги в области христианизации *оранг-асли* можно отнести к усилиям католических священников Пьера Фавра и Пьера-Анри Бори, представлявших Парижское общество заграничных миссий и занимавшихся исследованием *оранг-асли* в 1840–1850-е годы. Может показаться, что результаты миссионерской работы в данный период оказали незначительное влияние на воззрения и образ жизни *оранг-асли*, а также на их дальнейшее социальное развитие, однако, согласно некоторым оценкам, в христианство перешло не менее 370 представителей коренных меньшинств [Herald Malaysia. 06.11.2014]. Впрочем, дальнейшие усилия проповедников по большей части не увенчались особым успехом и оста-

¹¹⁶ Уровень бедности среди *оранг-асли* довольно высок и достигает 33,5%, тогда как 15,4% проживают за чертой бедности. Для Малайзии в целом эти показатели составляют 7,5% и 1,4% соответственно [UNDP. 01.07.2013]. Хотя уровень грамотности населения Малайзии достигает 94,64% [World Population Review 2023], 49,3% *оранг-асли* окончили только начальную школу, а 18,9% не получили даже начальное образование [Aniza, Norfazilah, Norhayati 2018: 30].

вили незначительный след в истории оранг-асли. Тем не менее, по имеющимся данным, в конце XIX – начале XX вв. христианские организации, в том числе Отделение глобальной миссии Евангелическо-лютеранской церкви, оказывали финансовую поддержку их отдельным племенам [Aini, Don 2021: 523].

Благодаря письменным трудам священнослужителей мы имеем представление о религиозных практиках, укладе хозяйственной жизни, социальной организации групп оранг-асли той эпохи. Ярким примером может служить вклад миссионеров Вильгельма Шмидта и его ученика Пауля Шебесты, которые осуществляли исследования в области этнографии, антропологии и лингвистики в первой половине XX в. [Solleveld 2022: 60–62].

Первые значительные успехи миссионерской деятельности христианской церкви в отношении оранг-асли были достигнуты на территории современного штата Перак перед Второй мировой войной. Особо важную роль в данном процессе сыграл лютеранский миссионер, батак¹¹⁷ по происхождению, Напитозполоэ. Помимо того, что ему удалось обратить в протестантизм жителей не менее шести деревень оранг-асли, он также основал начальную школу для местных детей и выпустил три книги о христианстве на языке семаев¹¹⁸. В первые годы после смерти Напитозполоэ христианская миссионерская работа среди коренных меньшинств велась в основном европейцами и преимущественно с малыми результатами [Aini, Sabri 2018: 4].

Позднее, с середины 1960-х годов, уже после обретения страной независимости¹¹⁹, отмечался подъем интереса к христианскому вероучению среди коренных меньшинств Западной Малайзии. Под эгидой католической церкви началось осуществление программ социальной поддержки автохтонного населения: ее усилия были во многом направлены на повышение уровня жизни отдельных общин оранг-асли. Так, например, церковь помогала им получить образование по британской системе, оказывала медицинскую и гуманитарную помощь нуждающимся и всячески поддерживала местное население. Кроме того, с тех пор на регулярной основе к оплачиваемой миссионерской деятельности стали привлекаться образованные оранг-асли [Edo, Fadzil 2016: 256], и вскоре в районах проживания коренных меньшинств были построены несколько церквей [Nobuta 2009: 24]. Небольшие часовни в отдаленных деревнях сооружались и прежде, но их конструкции строились из недолговечных материалов и не выдерживали проверку временем.

Примечательно, что хотя в целом к 1970-м годам христианские миссионеры не слишком преуспели, они все равно достигли большего, чем мусульманские религиозные проповедники. К примеру, из 53 тыс. оранг-асли, проживавших в Малайзии, 1,6 тыс. (3%) человек исповедовали ислам, и около 700 (1,3%) — христианство. Может создаться впечатление, что мусульманская миссионер-

ская деятельность была более успешной, однако приведенные показатели все же не отражают полной картины. Из 1,6 тыс. мусульман-оранг-асли не менее 1,4 тыс. относились к группе племен оранг-куала, которые приняли ислам столетием ранее [Dentan, Endicott 2004: 46]. Таким образом, за сто лет фактически лишь 200 оранг-асли были обращены в ислам. Подобная картина объяснялась рядом причин различного характера: политического (власти довольно долгое время не демонстрировали заинтересованности в исламизации коренного населения), финансового (наблюдалась определенная нехватка денежных средств у исламских проповедников), культурного (зачастую мусульмане были слабо знакомы с культурой и образом жизни коренных меньшинств).

С другой стороны, некоторые успехи католической церкви создали ряд серьезных трудностей в отношениях между членами общин оранг-асли. Наглядной иллюстрацией тенденции, характерной для значительной доли поселений, в которых проживают приверженцы различных религиозных течений, может служить следующий пример. К 1960-м годам в одной из деревень темуанов¹²⁰ в штате Негри-Сембилан около половины населения было обращено в христианство. Некоторые католики начали смотреть на своих родственников-анимистов свысока, и деревня фактически раскололась на две враждебные группы. Столь массовый переход в христианство также обусловил возникновение ряда бытовых проблем, поскольку часть традиций и обычаев темуанов несколько противоречит нравственным основам и ценностям христианства (к примеру, легкое отношение к разводу) [Carey 1970: 156–158].

Миссионерам крупных конфессий (католикам и лютеранам) удавалось заручиться поддержкой части оранг-асли и в определенной мере укрепить свое положение, тогда как представители малоизвестных христианских сект, обладавшие ограниченными денежными средствами и незначительным влиянием, не могли предложить особых привилегий местному населению, поэтому в процессе просветительской деятельности они полностью сосредотачивались на вопросах богословия. Одним из наиболее неприятных результатов их работы стало искаженное представление о христианском вероучении и внешнем мире, которое миссионеры малочисленных течений передавали несколько отсталым в социальном отношении оранг-асли [Carey 1970: 159].

Процесс, оказывающий сегодня определяющее влияние на культурную идентичность оранг-асли, — политика исламизации. Деятельность в этом направлении стала особенно заметна с 1970-х годов, когда федеральное правительство перешло к продвижению различных национальных программ исламизации и мер по защите малайской культуры¹²¹. Во многом это было связано с неравномерностью социально-экономического развития населявших Малайзию этнических и религиозных групп и, в первую очередь, со скромной ро-

¹¹⁷ Этническая группа, представители которой проживают преимущественно в северной части индонезийского острова Суматра.

¹¹⁸ Одна из субэтнических групп оранг-асли, относится к семагам.

¹¹⁹ В 1957 г. на политической карте мира появилось новое независимое государство — Малайская Федерация. В 1963 г. на смену ей пришла Федерация Малайзия.

¹²⁰ Одна из субэтнических групп оранг-асли, относится к протомалайцам.

¹²¹ Согласно статье 160 Федеральной конституции, малайцем может считаться малайзийский подданный, имеющий гражданство Федерации Малайзия, исповедующий ислам, говорящий на малайском языке и живущий в соответствии с традициями и образом жизни, свойственными малайцам. Соответственно, исламизация оранг-асли во многом означает переход в малайскую общину страны.

лю малайской общины в экономической жизни страны. В некотором смысле процесс исламизации может рассматриваться как часть Новой экономической политики, одной из основных целей которой было повышение уровня благосостояния малайцев, увеличение их роли в экономической жизни страны и укреплении их правовых позиций. Именно в рассматриваемый период отмечается развитие политики позитивной дискриминации в отношении малайского населения и предоставление ему существенных привилегий¹²².

С 1980-х годов начала активно осуществляться государственная политика исламизации коренных меньшинств Западной Малайзии. основополагающими целями новой программы стали не только исламизация оранг-асли, но и их сопутствующая интеграция в малайскую общину и последующая ассимиляция [Abbott, Gregorios-Pippas 2010: 137]. По мнению властей, примитивизм и сохранение традиционного общества, свойственные оранг-асли, мешают их дальнейшему прогрессу в общенациональном контексте [Nicholas 2005].

Новообращенные мусульмане получают доступ к различным правительственным льготам, обеспечиваются более качественным жильем и лучшими возможностями для получения дохода. Переход в ислам — привлекательная возможность в глазах многих представителей столь бедной и уязвимой группы населения значительно повысить уровень своей жизни. В 1980 г. ислам исповедовали лишь 5,3% оранг-асли, а к 2000 г. доля мусульман возросла до 17% [Benjamin 2014: 309]. Как было упомянуто выше, данный показатель уже достиг 30% от общей численности оранг-асли и продолжает постепенно увеличиваться. Хотя большая часть все еще не перешла в ислам, в действительности политика исламизации не только способствует отказу от исторически сложившейся идентичности оранг-асли, но и искоренению их традиционных культур [Dentan, Endicott 2004: 47].

Значительная часть коренных меньшинств Западной Малайзии старается оберегать свои культурные особенности, включая язык, нравственные ориентиры и обычаи, передаваемые из поколения в поколение, взгляды на мир и место человека в нем, родственные связи и брак. Тем не менее в действительности с течением времени эти исконные ценности постепенно забываются и исчезают. Влияние модернизации, идей национализма и распространение мировых религий в отдаленных уголках полуострова за последние несколько десятилетий привнесли существенные изменения в устоявшийся образ жизни оранг-асли.

На примере общины семаев Менданга (штат Перак), которые исконно находились в центре внимания христианских миссионеров в силу своего расселе-

ния в легкодоступном районе, можно рассмотреть еще один интересный случай влияния мировых религий на оранг-асли, их идентичность и сплоченность.

Мировые религии появились в Менданге еще в 1930-х годах, однако это не оказало, по крайней мере сразу, решающего воздействия на современный религиозный состав местного населения. Свыше 50% остаются приверженцами традиционных верований семаев, в том числе и потому, что боятся разрушить устои оранг-асли и забыть язык своих предков. Будучи значимым компонентом культуры семаев, их верования, основанные на анимистических представлениях, играют существенную роль в формировании самовосприятия общины, что, несмотря на относительно широкое распространение христианства в рассматриваемом районе, останавливает многих оранг-асли от перехода в новую веру [Fry 1999: 722].

На сегодняшний день 28 семей в Менданге — христиане: 13 из них принадлежат методистской церкви, 9 — течению семаев Рох, и 6 — евангелистской церкви [Edo, Fadzil 2016: 257]. В этой связи необходимо вновь подчеркнуть, что для оранг-асли присуще сочетание автохтонных представлений о мироустройстве и привнесенных воззрений: ярким примером этой тенденции и служит христианское течение Рох.

Нарастающее давление национальной политики, одна из целей которой заключается в ассимиляции оранг-асли с малайской общиной, что в малайзийских реалиях синонимично обращению в ислам, и внутренняя разобщенность коренных меньшинств негативно сказались на социальных отношениях в Менданге и осложнили борьбу за права и развитие оранг-асли. Сторонники различных религиозных групп нередко с некоторым подозрением относятся друг к другу, видя в иноверцах опасность для своего дальнейшего благополучия. В широком смысле разделение идет на христиан, мусульман и приверженцев традиционных анимистических верований. Христиане разделены по разным конфессиям, а среди анимистов, в свою очередь, выделяются умеренные и ортодоксальные группы, критерием выделения которых можно считать степень приверженности к традиционным культурным установкам.

Заслуживает внимания и следующий наглядный пример. В 2002 г. представители Фонда оранг-асли Перака предложили придать официальный статус одному из праздников местной деревенской общины¹²³. Тем не менее еще до реакции местных властей на подобное предложение обращенные в христианство оранг-асли выдвинули серьезные возражения против нововведений [Edo, Fadzil 2016: 262—263]. Таким образом, на первый взгляд, коренные меньшинства едины в борьбе за права на свои земли¹²⁴ и культуру, но даже внутри отдельной общины они могут быть разделены.

¹²² Несмотря на то, что малайцы являются титульной нацией, в первые годы после обретения страной независимости они оставались одной из наиболее экономически уязвимых групп населения. К 1970 г. доход домохозяйства среднестатистического малайца составлял 232,2 малайзийских ринггитов в месяц, в то время как аналогичный показатель для других крупнейших этнических групп, то есть китайцев и индийцев, был 398,2 и 337,85 малайзийских ринггитов соответственно [Ikemoto 1985: 350]. Кроме того, уровень бедности среди бумипутра в целом достигал 64,8%, среди китайцев — 26%, а среди индийцев — 39,2% [Portal Rasmi Kementerian Ekonomi: 3].

¹²³ Подобным образом официальными праздниками штата были признаны праздники урожая коренного населения Восточной Малайзии, штатов Саравак и Сабах.

¹²⁴ На данный момент лишь 0,5% оранг-асли являются полноправными владельцами земельных участков, на которых они проживают и ведут хозяйство уже не одно поколение [Subramaniam 2013: 110]. Сложившаяся ситуация вызывает особое беспокойство оранг-асли, так как именно в обладании исконными территориями они видят возможность для своего дальнейшего развития.

Несмотря на рост влияния ислама в различных сферах общественной жизни, процесс христианизации коренных меньшинств постепенно набирает силу, хотя идет довольно медленно и не настолько успешно. С 2000 по 2011 гг. доля оранг-асли, исповедующих христианство, увеличилась с 7,4 до 10% [Aini, Don 2021: 523]. Однако официальные статистические данные не всегда в полной мере могут отражать реальную картину. Нередки случаи, когда оранг-асли переходят в ислам номинально (в том числе с целью получения обещанных государством привилегий) и фактически продолжают придерживаться прежних религиозных представлений, в том числе и христианского вероучения.

Наблюдаемый в последние годы растущий интерес оранг-асли к христианству объясняется рядом причин и в первую очередь довольно эффективным подходом к миссионерской деятельности, в которую были привнесены новые элементы. У многих представителей коренных меньшинств создается впечатление, что христианство, в отличие от ислама, не налагает на образ жизни, включая досуг, существенных ограничений. Данное свойство важно для значительной части оранг-асли ввиду их стремления к самостоятельному существованию, особенно в свете текущей правительственной политики ассимиляции коренных меньшинств с малайским населением. Нередки случаи, когда для того, чтобы разрядить атмосферу, христианские миссионеры используют музыкальное сопровождение (к примеру, мотивы из популярной музыки) во время проповеди или же приглашают потенциальных прихожан присоединиться к несложным танцам, чем располагают к себе членов общины. Такой подход к проведению религиозных служб близок оранг-асли, ведь музыка и танцы являются частью многих традиционных ритуальных церемоний. Более того, знакомство оранг-асли с последними веяниями иностранной массовой культуры также приносит существенный вклад и особенно привлекает внимание молодежи. Вместе с тем, как и прежде, не последнюю роль играет оказание мер социальной поддержки, в том числе финансовой помощи нуждающимся и бесплатных медицинских услуг. Другая распространенная тактика заключается в проведении скрытой миссионерской работы, малозначительной как для малайзийских исламских организаций, так и для самих коренных меньшинств на первоначальном этапе, и постепенный переход к активным действиям. К примеру, сначала некоторые миссионеры прибывают в деревни в качестве туристов на длительный срок, а с течением времени обращаются к интенсивной и систематической просветительской работе [Aini, Don 2021: 529]. Примечательно, что порой новообращенные христиане даже стараются скрывать от других членов общины свое вероисповедание, чтобы не выделяться и соответствовать родному сообществу.

Еще одна значимая грань рассматриваемого процесса — более активное, чем прежде, привлечение к распространению христианского вероучения представителей самих оранг-асли, которые хорошо знакомы с ситуацией на местах: это существенно облегчает работу миссии. Некоторые миссионеры из числа коренных меньшинств получают теологическое образование за пределами полуостровной Малайзии (зачастую в штатах Сабах и Саравак), а размер де-

нежного вознаграждения, выплачиваемого за помощь в распространении христианства, нередко больше, чем у мусульманских проповедников¹²⁵ [Aini, Don 2021: 526–533].

Стоит отметить, что на современном этапе переход в христианство иногда является реакцией оранг-асли на политику исламизации. Некоторые из них полагают, что, будучи приверженцами одной из христианских конфессий, они находятся под покровительством церкви, которая сможет защитить свою паству от нарастающего господства ислама. В определенной степени наблюдается противопоставление двух религиозных систем, жизненных укладов и социально-культурных групп, и нередко коренные меньшинства выбирают то вероучение, которое им наиболее близко и понятно.

Существующие тенденции, безусловно, наложили отпечаток на дальнейшее функционирование и развитие религиозных институтов на территории Малайзии. Важно, что строительство христианских храмов в стране официально разрешено, хотя и установлены определенные ограничения на их постройку. Кроме того, религиозная группа, выступившая инициатором, должна быть официально зарегистрирована в установленном порядке. Согласно статьям 10 и 11 Федеральной конституции, гражданам Малайзии гарантирована свобода вероисповедания, однако правительством могут быть наложены те или иные ограничения в интересах поддержания общественного порядка и защиты морали [Laws of Malaysia: Federal Constitution: 16–17]. Поскольку данные положения не устанавливают точных определений упомянутым понятиям, в целом власти могут ими руководствоваться для осуществления текущей работы по своему усмотрению.

Как показывает практика, добиться разрешения на строительство нового храма весьма затруднительно. В последние годы церкви нередко основываются чуть ли ни тайно, а в их архитектуре не используются традиционные христианские символы и элементы, в частности, кресты. И властями, и местным населением не только настоятельно рекомендуется, но порой и предписывается, чтобы снаружи нельзя было установить, что построенное здание является церковью.

С сопутствующими трудностями сталкиваются и перешедшие в христианство оранг-асли. Показательной в этом отношении может служить картина, которая сложилась в одном из самых консервативных с точки зрения ислама штатов Малайзии Келантане в 2007 г., когда правительством штата было снесено кирпичное здание церкви, построенное общиной темиаров¹²⁶. Прежде при строительстве церквей в данном районе использовался бамбук, однако такие сооружения были недолговечными, поэтому реконструкцию приходилось проводить очень часто. Как было отмечено в официальном заявлении,

¹²⁵ В этой связи необходимо подчеркнуть взаимодействие между малайзийскими церковными организациями (например, в рамках Христианской федерации Малайзии) и их довольно крепкую связь с различными христианскими ассоциациями по всей Азии, а также отметить финансовую поддержку миссионерской работы среди коренного населения со стороны данных объединений.

¹²⁶ Одна из субэтнических групп оранг-асли, относится к сеноям.

данная постройка являлась незаконной, ее строительство не было согласовано с властями, да и воздвигнута она была на государственных землях, а не на территории, принадлежавшей оранг-асли. Кроме того, было обозначено, что жители деревни проигнорировали своевременные уведомления с требованием о прекращении строительства. В качестве альтернативного варианта местные власти предложили использовать площадь общинного зала для совершения богослужений [Mission Network News. 02.07.2007].

В ответ пастор Моисей Су, принимавший активное участие в организации работ по строительству церкви, заявил, что она была построена на традиционных землях темиаров. Пастор отметил, что разрушение церкви властями штата является признаком дискриминации христиан, и отверг идею использования общинного зала для религиозных обрядов. Впрочем, несмотря на предпринятые усилия и даже судебные разбирательства, оранг-асли так и не удалось одержать победу и добиться разрешения на повторное возведение церкви [Christian Today. 17.01.2008].

В заключение отметим, что важное место в контексте социальной трансформации коренных меньшинств Западной Малайзии занимает многослойность их культуры, в особенности сочетание различных представлений о мироустройстве. Хотя приверженцы христианства составляют сравнительно небольшую часть оранг-асли, оно оставило яркий след в их истории и по сей день продолжает играть существенную роль в процессе социального развития местных общин.

Рассмотренный ранее опыт Менданга в принятии мировых религий — пример феномена, преобладающего в настоящее время среди оранг-асли. Распространение в отдаленных внутренних районах полуострова новых религиозных течений в некоторых случаях превратило деревни оранг-асли в место состязаний различных культурных начал, что является причиной частых конфликтов, неопределенности и смятения. Это разделяет общины, препятствуя единству и солидарности коренных меньшинств.

Таким образом, как нетрудно заметить, на протяжении многих десятилетий оранг-асли испытывают интенсивное воздействие внешних культурных сил, что повлекло за собой существенные изменения в структуре религиозного состава коренных меньшинств Западной Малайзии. Хотя данные процессы способствовали ослаблению и порой постепенному вытеснению устоявшихся воззрений и практик, в некоторых отношениях образ жизни оранг-асли остается прежним. Скорее всего, подобная картина будет наблюдаться в обозримом будущем, и оранг-асли удастся сохранить элементы традиционной культуры, которые, впрочем, могут претерпеть определенную трансформацию.

Библиография

- Abbott J. P., Gregorios-Pippas S. Islamization in Malaysia: Processes and Dynamics // *Contemporary Politics*. 2010. Vol. 16, No. 2. P. 135–151.
- Aini Z., Don A.G. Approach to the Christianisation Movement among Orang Asli Muslim in State of Perak, Malaysia // *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences*. 2021. Vol. 11, No. 6. P. 519–537. DOI: 10.6007/IJARBS/v11-i6/10177

- Aini Z., Sabri N.S. Gerakan Kristianisasi dalam Kalangan Masyarakat Orang Asli di Malaysia [Процесс христианизации среди оранг-асли в Малайзии] // *Jurnal At-Tahkim*. 2018. Vol. 8, No. 5 (July). P. 1–7.
- Aniza I., Norfazilah A., Norhayati M. Housing Infrastructure and Quality of Life of Orang Asli and Non-Orang Asli Populations in Kuala Langat, Selangor // *Malaysian Journal of Public Health Medicine*. 2018. Vol. 18, No. 1. P. 28–37.
- Benjamin G. *Temiar Religion, 1964–2012: Enchantment, Disenchantment and Re-Enchantment*. Singapore: NUS Press, 2014. — 480 p. DOI: 10.2307/j.ctv1qv345
- Carey I. The Religious Problem among the Orang Asli // *Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society*. 1970. Vol. 43, No. 1 (217). P. 155–160.
- Dentan R.K., Endicott K. Into the Mainstream or into the Backwater? // *Civilizing the Margins: Southeast Asian Government Policies for the Development of Minorities* / ed. by Duncan C.R. Ithaca: Cornell University Press, 2004. P. 24–55.
- Department of Statistics Malaysia Official Portal. Key Findings Population and Housing Census of Malaysia 2020. 14.02.2022 [https://www.dosm.gov.my/portal-main/release-content/launching-of-report-on-the-key-findings-population-and-housing-census-of-malaysia-2020-].
- Edo J., Fadzil K.S. Folk Beliefs vs. World Religions: A Malaysian Orang Asli Experience // *Malaysia's Original People: Past, Present and Future of the Orang Asli* / ed. by Endicott K. Singapore: NUS Press, 2016. P. 251–268. DOI: 10.2307/j.ctv1qv35n.15
- Fry D.P. Peaceful Societies // *Encyclopedia of Violence, Peace, and Conflict. Volume 2* / ed. by Kurtz L.R. San Diego: Academic Press, 1999. P. 719–733.
- Ikemoto Y. Income Distribution in Malaysia: 1957–80 // *The Developing Economies*. 1985. Vol. 23, No. 4. P. 347–367. DOI: 10.1111/j.1746-1049.1985.tb00065.x
- Laws of Malaysia: Federal Constitution [https://www.jac.gov.my/spk/images/stories/10_akta/perlembagaan_persekutuan/federal_constitution.pdf].
- Minority Rights Group International: Orang Asli. 01.01.2018 [https://minorityrights.org/minorities/orang-asli].
- Mission Network News. 02.07.2007 [https://www.mnnonline.org/news/church-destroyed-in-malaysia].
- Nicholas C. Integration and Modernization of the Orang Asli: The Impact on Culture and Identity. 04.07.2005 [https://www.coac.org.my/main.php?section=articles&article_id=1].
- Nobuta T. *Living on the Periphery: Development and Islamization among the Orang Asli in Malaysia*. Subang Jaya: Center for Orang Asli Concerns, 2009. — 370 p.
- Portal Data Terbuka Malaysia. Statistik Penduduk Masyarakat Orang Asli Mengikut Daerah. 08.02.2021 [Портал открытых данных Малайзии. Демографические показатели оранг-асли по регионам. 08.02.2021] [https://www.data.gov.my/data/ms_MY/dataset/statistik-penduduk-masyarakat-orang-asli-mengikut-sub-etnik/resource/a1c314f8-5d7f-46e2-9fe2-9cc80c6412f2].
- Portal Rasmi Kementerian Ekonomi [Официальный портал Министерства экономики]. Government of Malaysia: Malaysia Success Story in Poverty Eradication [https://www.ekonomi.gov.my/sites/default/files/2020-02/Malaysia_Success_Story_In_Poverty_Eradication.pdf].
- Solleveld F. Between Dogma and Data: Wilhelm Schmidt and the Afterlives of 19th — Century Ethnolinguistics // *Linguistique et anthropologie au début du 20e siècle*. 2022. Vol. 44, No. 2. P. 57–77. DOI: 10.4000/hel.3029

Subramaniam Y. Affirmative Action and the Legal Recognition of Customary Land Rights in Peninsular Malaysia: The Orang Asli Experience // *Australian Indigenous Law Review*. 2013. Vol. 17, No. 1. P. 103–122.

UNDP — United Nations Development Programme. Study and Review of the Socio-Economic Status of Aboriginal Peoples (Orang Asli) in Peninsular Malaysia for the Formulation of a National Development Plan for the Orang Asli. 01.07.2013 [https://info.undp.org/docs/pdc/Documents/MYS/00060160_Study_on_the_Socio-Economic_Status_of_Indigenous_Peoples_JointProdoc_Final_090610.pdf].

World Population Review. Literacy Rate by Country 2023 [<https://worldpopulationreview.com/country-rankings/literacy-rate-by-country>].

doi: 10.56700/n6382-9889-6879-z

Кукушкина Е.С.

Глава 13

ЭТНИЧЕСКИЕ МАЛАЙЦЫ-ХРИСТИАНЕ: ПРИЧИНЫ ОБРАЩЕНИЯ И ОСОБЕННОСТИ РЕЛИГИОЗНОЙ ЖИЗНИ

Правовое положение малайских христиан

Само упоминание малайцев-христиан звучит в Малайзии парадоксально. Составляя 57,9% от общего числа населения (17,6 млн человек из 33,4 млн граждан страны¹²⁷), этнические малайцы могут исповедовать лишь ислам — государственную религию Малайзии. Законодательный запрет на обращение мусульман в иную веру коренится в колониальной политике британцев. Постепенно подчиняя себе княжества Малаккского полуострова на протяжении XIX в., они дальновидно оставили за местными правителями полномочия в сфере религии и обычного права в обмен на управление экономическими и политическими делами. Со стороны колониальных властей «не предпринималось никаких серьезных усилий по формированию многонациональной христианской общины, которая включала бы малайцев, отчасти из-за противодействия британских резидентов миссионерской работе среди малайцев» [Northcott 1991: 52]. Христианская проповедь была направлена на общины иммигрантов (прежде всего, китайцев и индийцев) и на аборигенные народы (главным образом, в Восточной Малайзии).

В Конституции Малайзии сейчас существует несколько статей, касающихся вероисповедания и межрелигиозных отношений. Статья 160 определяет этнического малайца в первую очередь как мусульманина [Perlembagaan 2009: 174]. Вероисповедание фиксируется в удостоверении личности¹²⁸. Проповедь какой-либо иной веры, помимо ислама, в малайской среде является уголовным преступлением [Mohd Kusrin et al. 2013: 2]. Вопросы, связанные с переходом мусульман в иную веру, отданы в компетенцию судов шариата, которые по понятным причинам удовлетворять эти ходатайства не склонны.

В штатах Малайзии существуют три основных подхода к решению вопроса отхода от ислама. Так, в Пераке, Паханге, Тренггану, Малакке и Сабахе вероотступников карают по закону штрафом или тюремным заключением, иногда с телесным наказанием [Report 2021: 6; RRT Research 2008: 3]. В Келантане и Тренггану закон шариата теоретически предусматривает за это даже смерт-

¹²⁷ Данные официального портала Статистического управления Малайзии при Министерстве экономики на август 2023 г. [Quarterly 2023].

¹²⁸ У мусульман оно указывается в тексте документа непосредственно под фото, а для не-мусульман — в специальном чипе, вставленном в тело удостоверения.

ную казнь, хотя на практике такие приговоры не выносились и не выносятся. Основанием для столь сурового подхода служит понимание отступничества (*murtad, ridda*) как наиболее тяжкого греха, который может совершить мусульманин [Mohd Kusrin et al. 2013: 7–9].

В ряде штатов покинувшего ислам не признают преступником, однако в обязательном порядке проводят с ним обстоятельные беседы, целью которых является его возвращение в мусульманскую общину. Такого человека принудительно отправляют в Центр восстановления веры (*Pusat Pemulihan Akidah*) на срок от 6 (в Малакке) до 36 месяцев (в Келантане и Сабахе) [RRT Research 2008: 3–4]. В международных СМИ и блогосфере регулярно сообщают о том, что обитателей центров подвергают психологическому давлению, а иногда — физическому воздействию (см. напр. [Malay Christians 2010; Malaysian Christians 2012]).

Наконец, существует вариант, когда законодательство штата не предусматривает наказания за отказ от ислама, но никак не облегчает формализацию этого шага, поскольку в нем совсем не прописана процедурная сторона вопроса. В результате граждане, не желающие оставаться мусульманами, оказываются в патовой ситуации [RRT Research 2008: 4].

Легализация отхода от ислама предусмотрена законом единственного штата (Негри-Сембилан), хотя и там заявителю необходимо пройти несколько сессий бесед, нацеленных на его покаяние и возвращение в лоно веры¹²⁹.

Комплекс описанных выше мер и наказаний получает обоснование согласно закону шариата [Ahmad et al. 2016: 746–749], хотя даже его сторонники признают необходимость дорабатывать существующую систему в сторону смягчения посредством конституционных поправок [Ahmad et al. 2016: 749–752]. Пока же он остается неизменным поводом для критики со стороны политической оппозиции внутри страны, правозащитных организаций и зарубежных государств. Малайзии из года в год указывается на несоблюдение прав человека¹³⁰.

Тем не менее необходимо помнить, что данная ситуация не только имеет глубокие исторические корни, но также подпитывается остротой проблемы межэтнических отношений в стране. Малайцы, традиционно проживавшие в сельской местности и занимавшиеся сельскохозяйственным трудом, исторически были вынуждены конкурировать с китайскими и индийскими переселенцами, которых ввозили для работы в более современных отраслях хозяйства (об экспорте рабочей силы в годы британского правления и ее последствиях см. [Andaya & Andaya 2001: 96–100, 136–142]). В этой конкуренции положение малайцев было заведомо невыгодным; кроме того, иммигранты являлись носителями двух мощных древних культур Востока. Отстаивая свою культурную самобытность, малайцы чувствовали себя гораздо увереннее, ассоциируясь с мировой исламской общиной. Отсюда ревностное оберегание ислама как маркера национальной идентичности от реальных или мнимых покушений.

¹²⁹ Процедура детально описана в статье М.А.-А. Самури и М. Курайши «Обсуждая вероотступничество: сценарий выхода из ислама в Малайзии» [Samuri, Quraishi 2014].

¹³⁰ См., в частности [2021 Report; Chen 2021; RRT Research 2008; Submission 2008].

Кроме того, верность исламу в восприятии малайцев всегда было неразрывно связана с преданностью правителю. Понимание лояльности сюзерену как гарантии благополучия государства было стержнем традиционного малайского мировоззрения. При всех социально-исторических изменениях оно до сих пор играет существенную роль в самосознании малайцев. Султаны штатов (как и верховный правитель *Yang di-Pertuan Agong*) выступают главами исламской иерархии, поэтому отказ от ислама в пользу любой иной религии «является актом предательства как своего круга, так и своего властителя» [Schumann 1991: 243].

Помимо законодательных ограничений потенциальный вероотступник неизбежно сталкивается с искренним неприятием со стороны основной массы мусульман Малайзии. Попытки оставить веру отцов, как правило, сопряжены с крайне негативной реакцией окружения, в первую очередь, ближайших родственников. «Наши родители, братья и сестры, друзья чужаются нас, как проклятых», — говорит принявшая крещение малайка, описывая типичную реакцию общины на отступничество [Malay Converts 2005].

При этом светские и религиозные власти склонны подогревать внутри малайской общины настороженное отношение к межрелигиозному взаимодействию, постоянно подчеркивая опасность проповеди иной веры. В первую очередь это относится к христианству, что вполне естественно. В последние десятилетия в Малайзии наблюдается значительный рост числа христиан разных конфессий, прежде всего, за счет отпадения китайцев и индийцев от их традиционных религий (буддизма, даосизма, конфуцианства, индуизма, сикхизма). Особенно активны евангелические церкви [Rahmat 2012].

Сколько в Малайзии христианизированных малайцев?

Оценить реальное количество тайных христиан среди малайцев практически невозможно, поскольку большинство из них вынужденно скрывает свои убеждения. И хотя есть те, кто открыто заявляет о намерении сменить веру, объективных данных об их числе нет.

Большой разброс в статистических данных неизбежен, поскольку в Малайзии отсутствует общегосударственная процедура выхода из ислама. Следовательно, нет и официально фиксируемых цифр. Положение дел суммирует автор одной из публикаций на тему вероотступничества в стране: «...по данным Фронта исламского возрождения¹³¹, “научно обоснованного согласия по поводу достоверного количества вероотступников в Малайзии пока не существует. Предлагаемые цифры колеблются где-то между 135 (по данным богослова Ридуана Ти¹³²) и 260 000 (со слов д-ра Харуссани Зака-

¹³¹ Организация со штаб-квартирой в Куала-Лумпуре; позиционирует себя как «интеллектуальное движение и аналитический центр, сосредоточивший усилия на расширении прав молодежи и продвижении мусульманского интеллектуального дискурса» [Islamic Renaissance].

¹³² Мохамад Ридуан Ти Абдуллах (Mohd Ridhuan Tee Abdullah) — перешедший в ислам китаец, который стал популярным проповедником; известен острой критикой в адрес неисламских религиозных общин страны.

рии¹³³)”. Кроме того, результаты переписи населения, предоставленные статистическим управлением, указывают на то, что еще «не появилось ни единого малайского новообращенного или вероотступника» [Woo 2011].

На значительный разрыв в цифрах может влиять и политическая подоплека: ангажированные источники склонны занижать или завышать количество случаев апостасии. Низкие показатели позволяют оттенить значение ислама для малайцев и их твердость в вере. Высокие, напротив, могут служить для властей аргументом в пользу жесткой внутривнутриполитической линии на защиту прав малайцев как коренного населения. Исламская оппозиция с помощью этой статистики обвиняет правительство в бездействии (о политической ангажированности предлагаемых разными источниками показателей христианизации малайцев (см. [Кукушкина 2019]).

Отдавая себе отчет в недоступности объективных сведений о масштабах перехода малайцев в христианство, все же нельзя не признать, что он определенно не может быть массовым. Христианизации мусульман препятствует и закон, и общественные настроения. Тем не менее прецеденты имеют место. Среди них встречаются резонансные случаи, когда о желании оставить ислам заявляется публично. В оппозиционных источниках регулярно появляются ссылки на интервью с анонимными малайцами-христианами или материалы о них. Имеющиеся сведения скудны, но позволяют в какой-то мере обрисовать их жизнь.

Специфика существования таких людей отражена уже в их самоназвании. Они — MBV, Muslim Background Believers, буквально — подпольные мусульманские христиане, что только на первый взгляд выглядит оксюмороном. Понять это можно из комментариев принявших крещение малайцев, например, девушки по имени Нор: «Моя мать говорит мне: “Посмотри на свое происхождение. Ты в этой религии (исламе. — Е.К.) родилась, в ней и умрешь”» [McKay. 29.03.2018]. По существующему законодательству малаец официально остается мусульманином, даже заявив о своей апостасии, и в этом смысле странное определение «мусульманский христианин» отражает действительность.

Факторы, побуждающие мусульманина в Малайзии перейти в христианство. Насколько велика роль недостаточного религиозного воспитания и образования?

В Малайзии вероотступничество принято объяснять слабым религиозным воспитанием в семье и недостаточной осведомленностью в религиозных вопросах. Это распространенное в малайской общине мнение, которое опирается на простую логику: по невежеству человек испытывает сомнения и легко поддается влиянию, в особенности со стороны красноречивых христианских миссионеров. Такое убеждение до сих пор звучит в популярных СМИ и в бло-

госфере, хотя оно существовало среди малайцев еще в первой половине XX в., свидетельством чему выступает литература того времени [Кукушкина 2016].

Тем не менее более тщательное рассмотрение вопроса заставляет убедиться в том, что за уходом из ислама, как правило, стоят более разнообразные мотивы. Авторы доклада, представленного в 2019 г. на международной конференции по гуманитарным наукам, пришли к заключению, что «многие вероотступники сведущи в исламских материях, а некоторые даже изучали вероучение и юриспруденцию ислама на университетском уровне» [Morgan, Sulong 2019: 649]. Что же касается школьного курса ислама, рассчитанного на 10 или 12 лет, то его освоили практически все из опрошенных исследователями анонимных респондентов [Morgan, Sulong 2019: 649].

Так, в середине 2000-х годов много шума наделал переход в христианство Мохамата Бадролла Низам Мохамата Редзо, выходца из благочестивой мусульманской семьи, проживавшей в штате Келантан. Этот штат на Восточном побережье Малаккского полуострова по праву считается оплотом традиционной малайской культуры и религиозных ценностей. По признанию Мохамата Бадролла, ему довелось изучать и Коран, и сунну [Kesaksian 2006]. Тем не менее в 2001 г. он стал тайным христианином, а после под именем Бенджамин Стивена принял пасторский сан в преимущественно христианском штате Саравак. Спустя десятилетие тот же путь прошел «г-н Юс» (Cik Yus) — Мохамед Юсри Юсуф, принявший крещение вместе с женой в 2015 г. [Hamid 2016]. Взяв имя Идрик Дж. Ноах (Eadric G. Noah), он тоже стал пастором, хотя в юности получил образование в исламской средней школе (его рассказ о себе см. [Dari Islam]).

Сходные истории рассказывают и другие отступники — христиане и атеисты. Один из них, женатый на христианке и проживающий в Швеции Файруз, по собственному признанию, с ранних лет испытывал сильные сомнения по поводу положений ислама, однако это не мешало ему постоянно быть среди первых учеников по религиозным предметам [Apostasy. 21.11.2021]. Исламское воспитание девушки по имени Умайра началось еще с религиозного детского сада, куда ее определили родители, чтобы она научилась быть хорошей мусульманкой. Однако со временем это не помешало ей отказаться от ислама [Apostasy. 29.06.2021].

Определенная часть респондентов, с которыми беседовали авторы вышеупомянутого доклада, говорили о проблемах с восприятием хадисов и Корана или о несогласии с принципами исламской нравственности [Morgan, Sulong 2019: 653–657]. Такие проблемы могут возникать лишь у людей, знакомых с религиозной доктриной. Однако неясности относительно тех или иных аспектов учения далеко не всегда ведут к отступничеству. Почему же для них такие недоумения стали камнем преткновения и заставили отказаться от веры отцов?

Психологические издержки как результат формально-догматического подхода к вопросам веры в семье и образовательной системе

Из интервью таких людей и их выступлений в электронных СМИ очевидно, что к отступничеству и переходу в иную веру мусульманина-малайца может

¹³³ Харуссани Закария (Harussani Zakaria) — видный малайзийский богослов, с 1985 г. и до своей кончины в 2021 г. занимал пост муфтия штата Перак. Активно поднимал в СМИ тему угрозы христианизации малайцев.

побудить не само по себе наличие вопросов, а нетерпимая реакция на них внутри малайской общины. Все они говорят о том, что стремились получить у учителей и богословов ответы на свои сомнения и непонимание, но слышали от тех либо формальное *Wallahu a'lam* («Аллаху известно лучше»), либо требование не задавать вопросов. За любопытство можно было легко получить наказание или изгнание из класса. По словам этих людей, они чувствовали себя «другими» уже потому, что хотели задавать вопросы.

Жесткость и догматизм, распространенные в сфере исламского воспитания и образования в Малайзии, признаются как негативный факт сторонниками объективного подхода к проблеме апостасии. Богослов китайского происхождения Фирдаус Вонг подчеркивает, что именно в этом состоит важный фактор, отталкивающий людей от ислама. По его опыту работы с потенциальными вероотступниками, большинство малайцев начинают склоняться к такому решению из-за того, что не имеют возможности спросить и прояснить для себя что-либо непонятное в учении ислама, или признать свои сомнения. В частности, Вонг рассказывает характерную историю о 13-летнем мальчике, которого консультировал. На момент их встречи у подростка давно накопились вопросы, связанные с верой. Родители, которых он стал расспрашивать, отправили его к религиозному учителю (*устазу*). Тот же не только отказался отвечать, но и побил ученика. Подросток остался со своим недоумением, к которому добавились обида и разочарование, приведшие к решению об отступничестве [Wong. 16.11.2018].

О подобном переживании говорят и Файруз, и Бенджамин, и Юсри. Последний рассказывает о моменте своего обращения наиболее подробно. Первой решила перейти в христианство его жена, тогда как он поначалу не хотел за ней последовать и лишь согласился держать ее крещение в тайне. Однако его поразило, что христианский священник, к которому он приехал, сопровождая жену, сам спросил его, есть ли у него какие-либо вопросы о вере. К тому моменту Юсри безуспешно пытался получить ответы у *устаза*. Священник же не только выслушал его, но скрупулезно обсудил с ним каждую из волновавших того тем. Под впечатлением от разговора малаец тут же принял крещение [Inilah Sebab. 12.04.2020].

Таким образом, часть склонившихся к христианству малайцев — образованные люди, в глазах которых особенно ценной оказывается открытость представителей церкви и их готовность к диалогу.

Социальные и психологические проблемы как фактор смены веры

Малообеспеченные и малообразованные члены мусульманской общины также не могут не оценить живой отклик со стороны христиан на их насущные нужды. В их случае запрос носит не столько духовный, сколько материальный характер. Как правило, это люди, оказавшиеся в трудной жизненной ситуации.

Христианские общины нередко оказываются более склонными оказывать им финансовую и моральную поддержку, и этот факт признают авторы исследований: «Когда человек находится в безвыходном положении, христиане весьма щедры на утешение бедствующих через Церковь» [Morgan, Sulong 2019: 655].

Исламские религиозные власти осознают преимущества позиции христианских церквей, которые активно занимаются благотворительностью. В 2012 г. на одном из исламских сайтов была опубликована статья муфтия штата Перлис, где автор поделился типичной историей молодой мусульманки, перешедшей в христианство. Муж оставил ее с тремя малолетними детьми; отсутствие образования не позволяло ей достаточно зарабатывать, ей пришлось съехать со съемной квартиры, денег не хватало даже на еду. Однако Управление закята¹³⁴ и служба социальной поддержки в помощи ей отказали. Тогда коллеги-христиане привели ее в церковь, где она не просто получила помощь, но ощутила заботу и любовь. Управление закята и социальная служба поспешно посетили ее лишь после того, как религиозные власти задержали женщину за отступничество. Женщине была предложена помощь в открытии детских яслей. Но когда она сняла для этой цели помещение, обещанных ассигнований не последовало, и арендную плату внесла церковь.

Описывая этот случай, богослов вполне логично задается вопросом: как же сможет эта женщина «ощутить величие ислама, когда единоверцы пренебрегали ею. И даже отказывали в помощи. Как она увидит зримые недостатки церкви, если именно они (христиане. — Е.К.) ей и помогли? ...Болезнями ее детей занималась церковь. Их пропитание оплачивала церковь... Похоже, многие из тех, кто разделил ее судьбу, находятся на содержании церквей. И некоторые из них, действительно, меняют веру из-за разочарования в исламской общине и под влиянием благородства церкви» [Zainal Abidin 2012].

Именно церковь дала утешение (вероятно, тоже вкупе с материальной поддержкой) Хилми Ханиму — малайцу из штата Перак, выросшему в традиционной исламской семье. Тяга к христианству возникла у него «после череды неудачных попыток стать успешным бизнесменом и из-за состояния здоровья, поскольку он непрерывно болел» [Public Inquiry 2022]. Хилми принял крещение в Сингапуре, сменив имя на Джошуа Хилми Ханым. В 2004 г. он сделал официальное заявление о своем переходе в христианство [Public Inquiry 2022].

Далеко не все малайские мусульмане, особенно обремененные влиянием и властью, готовы оценить работу церкви по поддержке неимущих и страждущих столь же трезво, как муфтий Перлиса. Помощь со стороны христианской общины чаще толкуется как часть корыстной политики тайной христианизации малайцев. Характерный пример таких обвинений — высказывание многолетнего президента Исламской партии Малайзии (PAS) Абдул Хади Аванга: «Они распространяют свою религию не через знание и взвешенные доводы, но добиваясь своей цели деньгами и другими формами помощи» (цит. по [Lovelock 2021]).

¹³⁴ *Закят* — налог в пользу нуждающихся, ежегодно выплачиваемый каждым дееспособным мусульманином. Один из пяти столпов ислама.

Тем не менее поддержка людей в беде не может не привлекать хотя бы некоторых из них в ряды христиан.

К переходу в иную веру могут привести и жизненные испытания нематериального характера, особенно если они выпадают человеку вдали от семьи. В одной из статей на тему отступничества описывается ситуация, которую автор считает достаточно типичной. Молодой малаец, получивший стипендию на обучение в США, терпит неудачу на экзаменах, из-за чего начинает винить Бога, который «его не любит» [Othman 2022: 2652]. Отсутствие понимания со стороны семьи, с которой он боится поделиться проблемой, и влияние друга-отступника довершают дело. Стоит отметить, что в этом случае, как и у других новообращенных христиан, большую роль играет отсутствие подлинного контакта с родственниками.

Психологические проблемы, связанные с девиантным сексуальным поведением и травмирующим личным опытом

К обращению в христианство иногда побуждает и гибкая позиция большинства церквей в отношении лиц с особенностями сексуального поведения. Ислам не принимает этих людей и резко порицает их, независимо от того, влекут ли за собой их особенности смену сексуальной ориентации. В Малайзии имеется достаточно обширное ЛГБТ-сообщество, и довольно многочисленны транссвеститы и трансгендеры [Abdul Azid et al. 2020]. Резко отрицательное отношение со стороны мусульман распространяется на всех без исключения: «в Малайзии очень много женоподобных мужчин, но их всегда смешивают с ЛГБТ» [Morgan, Sulong 2019: 654].

Грубые попытки «сделать мужчин» из мальчиков, которые кажутся окружающим излишне женственными, нередко ведут к психологическим травмам. К примеру, в штате Тренгану местный отдел образования несколько лет назад отправил 66 «женственных» подростков от 13 до 17 лет в тренировочный лагерь с целью выработки у них мужественности. Даже центральное правительство, которое очень соблюдает положение ислама как государственной и господствующей религии, было вынуждено потребовать прекращения этой практики [Morgan, Sulong 2019: 654]. От бывших мусульман можно услышать жалобы на то, как жестоко с ними обращались их братья по вере, когда становились известны их нетрадиционные наклонности. «В глазах ислама гомосексуализм — один из самых больших грехов, и я... больше не мог уважать ценности моей религии, поскольку они шли вразрез с моими личными убеждениями», — рассказывает один из них [Chen 2021]. Для этого молодого человека перелом наступил, когда вуз, где он учился, сообщил его родителям о его сексуальных предпочтениях и отступничестве.

В отличие от ислама, христианская церковь готова эти травмы лечить. Так, в частности, случилось с Бенджамином Стивеном, над которым в школе издевались одноклассники-мусульмане [Safey Ilias 2022].

Причиной отхода от ислама становятся и внутренние переживания, полученные в результате посягательств интимного характера: подобные случаи тоже могут стать началом цепи событий, приводящих к смене веры [Othman 2022: 2651]. Этот фактор особенно важен для женщин, столкнувшихся с таким обращением в детстве и юности. По данным С. Моргана и Дж. Сулонга, бывшие мусульманки называют развратные действия по отношению к ним в качестве главной причины, толкнувшей их на отступничество. Жертва посягательств «растет, ненавидя ислам, но не (отдельного. — Е.К.) мусульманина, который причинил им вред» [Morgan, Sulong 2019: 653–654].

Подобный опыт оказывается особенно болезненным, если насильник пользуется авторитетом в обществе, имея репутацию благочестивого и высокоморального человека. Именно так произошло с супругой пастора Идрика Дж. Ноаха, которая первой приняла крещение, подав пример мужу. В интервью с журналистом одной из центральных малайзийских газет она рассказала, что внутренние изменения начали происходить в ней, когда в возрасте 15 лет ее несколько раз домогался учитель, к которому она ходила изучать Коран. Его поведение разрушило ее доверие к «лицемерным мусульманам» — разочарование было тем сильнее, что девушка была глубоко верующей и сама собиралась стать *устазой* [Hamid 2016].

Переход в христианство по браку

Официально мусульманин/мусульманка не может сочетаться браком с человеком иной веры. Точнее, такой брак не будет признан законным. В соответствии с законодательством, мусульманин может жениться на не-мусульманке, а мусульманка может выйти замуж за не-мусульманина только при условии обращения супруга или супруги в ислам. Как правило, так и происходит. Несмотря на сложности межэтнических отношений, в последние годы количество смешанных браков в Малайзии растет: в 2019 г. их было приблизительно 11% от общего числа (22 134 из 203 821), и почти половина из них (более 48%) заключена между мусульманами и не-мусульманами [Lee 2020].

Межэтнические браки сопряжены с необходимостью адаптироваться к новой культуре и образу жизни, а смена веры делает адаптацию еще более сложной, особенно когда речь идет об обращении в ислам. Проведенные исследования показывают, что браки между мусульманами и не-мусульманами сталкиваются с проблемами не столько из-за внутренних разногласий супругов, сколько из-за внешнего давления со стороны семьи, социума и бюрократических структур¹³⁵. Трудности адаптации, которые так или иначе затрагивают

¹³⁵ Семьи, члены которых собираются перейти в ислам по браку, как правило, возражают по нескольким причинам: из-за более жестко регламентированной повседневной жизни мусульманина (пятикратная ежедневная молитва, пост в священный месяц рамадан, пищевые запреты), возможности полигамии для мужчины, боязни разрыва отношений между новообращенным и его «неверными» родными. Малайская община в целом также склонна довольно сурово относиться к новообращенным: их подозревают в корыстном стремлении «стать малайцами» (и тем самым

обоих супругов, могут стать дополнительным поводом для мусульманина или мусульманки, чтобы думать о смене веры. Это определенно не решающий фактор, но он имеет свое значение.

Работа христианских миссионеров по обращению малайцев

В своем большинстве мусульмане Малайзии традиционно убеждены, что вопреки Конституции страны христианские миссионеры тайно с ними работают. В их понимании, именно замаскированное воздействие церковей наряду с недостаточной религиозной грамотностью мусульман выступает едва ли не главным фактором христианизации. Это мнение высказывается с парламентской трибуны, в академических публикациях и с наибольшей эмоциональностью выражается в блогосфере [Кукушкина 2019: 123–127].

Фактически же пропагандировать христианство среди малайцев в открытую невозможно, а тайно — крайне трудно. Федеральные власти и правительства штатов предпринимают в отношении христианских конфессий различные ограничительные меры, призванные снизить их потенциальное влияние на малайскую часть населения. С 1980-х годов вводились превентивные запреты: сначала на владение и распространение Библии на индонезийском языке (*Alkitab*)¹³⁶, затем — на употребление в немусульманской литературе терминов, которые считаются исламскими — в частности, слов *Allah*, *Kaabah*, *solat* (молитва) и др. [Walters 2007: 74].

Исторически сложилось так, что миссионеры использовали эти слова для передачи определенных христианских понятий, и они прочно вошли в религиозный дискурс христиан Малайзии (особенно восточной части страны). Запрет создал существенные трудности для нормального течения церковной службы и внутриконфессионального общения на малайском языке. Естественно, он вызвал протесты со стороны широких слоев христиан. Лишь совсем недавно после длительных судебных процессов Верховный суд Малайзии установил неправомерность запрета и отменил его [Abdul Patah 2021].

получить привилегированное положение), поэтому могут упрекать за религиозное рвение, считая его показным. В то же время порицается и недостаточное соблюдение поведенческих норм ислама. В результате новообращенному весьма сложно соответствовать всем предъявляемым требованиям и ожиданиям новых родственников и собратьев по вере. Свою лепту в трудности их существования вносят и бюрократические органы. В частности, это касается принципа присвоения мусульманских имен новообращенным: несмотря на отсутствие законодательной базы, в их именах, как правило, остаются элементы, которые указывают на этническое происхождение человека (например, Mariam Tan Abdullah, Afifah Vanitha Abdullah). Тем самым, новообращенный выделяется из массы «мусульман по рождению», как бы не полностью интегрируясь в их среду [Giok, Sulaiman 2013].

¹³⁶ Индонезийский язык является одним из вариантов малайского, веками служившего посредником на островах Малайского архипелага. Варианты, имеющие статус государственных языков в Индонезии и Малайзии, близки друг другу. Следовательно, изданная на индонезийском языке Библия понятна носителям малайского языка Малайзии. Запрет на индонезийскую Библию был несколько смягчен спустя год после его введения: христианам разрешили ее иметь, но исключительно для личного пользования.

Священники, проповедники и активисты, подозреваемые в попытках обращения мусульман в христианство, преследуются. Одна из первых крупных акций по пресечению такой деятельности состоялась еще в 1987 г. Тогда на основании Закона о внутренней безопасности¹³⁷ были задержаны 106 человек; закон позволил арестовать на два года без суда и следствия 34 из них. Часть задержанных были христианами. Некоторым вменялась в вину промарксистская пропаганда, другим — работа по христианизации мусульман, «порождающая напряжение и вражду между мусульманской и христианской общинами» [Detention 1988: 23]. Представители малайзийских конфессий болезненно реагировали на эти события; заявления с призывами освободить арестованных выступили более 30 зарубежных религиозных и правозащитных организаций. В самой же Малайзии в официальных СМИ не проходило никакой информации о случившемся [Detention 1988: 23].

В XXI в. ситуация принципиально не изменилась: пропаганда Писания среди малайцев остается не только объективно трудной, но и опасной. До сих пор остается неизвестной судьба и местонахождение пастора Раймонда Ко Кенг Чжу (Raymond Koh Keng Joo), известного работой в социально неблагополучной среде (с наркоманами, носителями ВИЧ-инфекции, одинокими матерями и сиротами). Пастор был похищен по пути на работу 13 февраля 2017 г. Камеры наблюдения зафиксировали несколько секунд, когда три внедорожника и мотоциклы блокируют машину Ко на одной из улиц пригорода Куала-Лумпура [Pastor 2019]. С тех пор о Раймонде нет никаких сведений, а Комиссия по правам человека Малайзии (SUHAKAM) по результатам общественного расследования заявила о его захвате специальным отделом полиции [Public Inquiry 2022: 57]. Действия властей связывают с тайной проповедью христианства среди малайцев — такие обвинения предъявлялись пастору в 2011 г. [Ariff 2021]. Раймонд Ко использовал в богослужениях песнопения на малайском языке собственного сочинения, объясняя это желанием заменить ими тексты на индонезийском языке [Morden 2023]. Если вспомнить о запрете на малайско-язычную Библию, можно заключить, что подобное творчество могло привлечь к нему повышенное внимание силовых структур.

Незадолго до исчезновения Раймонда Ко, 30 ноября 2016 г., таким же образом пропал вместе с женой упомянутый выше Джошуа Хилми. Получив помощь от церкви и крестившись, он стал со временем пастором. Его жена, индонезийская христианка Рут Ситепу, также была известна как «пастор Рут». Согласно информации Комиссии по правам человека Малайзии, супруги «практиковали евангелизм, иными словами — распространение христианской

¹³⁷ Закон о внутренней безопасности (англ. *Internal Security Act / ISA*; мал. *Akta Keselamatan Dalam Negeri*) был принят в 1960 г. Неоднократно позволял правительству Малайзии предпринимать репрессивные меры в отношении проявлений оппозиционности, неизменно являясь объектом критики со стороны правозащитных организаций внутри страны и за рубежом. В 2012 г. был заменен на столь же неоднозначный с точки зрения прав и свобод граждан «Закон о преступлениях против безопасности (специальные меры)» (англ. *Security Offences (Special Measures) Act*; мал. *Akta Kesalahan Keselamatan (Langkah-Langkah Khas) / SOSMA*).

веры» [Public Inquiry 2022: 15]. Пара широко помогала нуждавшимся и активно расширяла свою паству.

Комиссия по правам человека в своих выводах указала на то, что исчезновению Джошуа Хилми, Рут Ситепу и Раймонда Ко непосредственно предшествовало публичное выступление Авалуддина Джадида, в прошлом занимавшего высокий пост в специальном отделе полиции Малайзии. Говоря о борьбе с элементами, подрывающими безопасность страны, он указал на вероотступников¹³⁸ и христианских миссионеров, причем приравнял их деятельность к терроризму [Public Inquiry 2022: 20–22]. В отличие от случая с Раймондом Ко, комиссия не нашла прямых доказательств тому, что похищение Джошуа Хилми с женой было делом рук спецотдела полиции, но пришла к выводу, что со стороны полиции имело место попустительство [Public Inquiry 2022: 73]. Очевидно, что деятельность христианских проповедников в Малайзии связана с рисками.

Означает ли это, что обвинения в адрес христиан по поводу обращения малайцев совершенно беспочвенны и фактор христианского миссионерства не играет никакой роли в отпадении от ислама? Для объективности картины следует сказать, что несмотря на законодательный запрет, проповедь среди мусульман ведется. Вряд ли она столь масштабна, как это представляют исламские власти страны, но христианская доктрина несет в себе неотъемлемое миссионерское начало в виде идеи Великого Поручения¹³⁹. Эта идея актуальна для всех конфессий, но особенно — для протестантской церкви, число приверженцев которой в Малайзии неуклонно растет.

Если еще в середине 1980-х годов христиане составляли 2,5% от всего населения и 80% от их числа были католиками [Lee 1999: 73], то в 2010 г. христиан было уже более 9%, и 60% из них уже являлись прихожанами протестантских евангелических церквей. Отличительной чертой последних является активный прозелитизм: по словам видного малайзийского активиста-евангелиста, они стремятся к «распространению писания среди как можно большего количества людей» и «значительно сильнее привержены миссионерской работе и приобретению новообращенных» [Rahmat 2012]. Несмотря на то, что представители этих церквей отрицают работу в мусульманской среде, власти следят за ними с большей тревогой, нежели за другими конфессиями. Подозревая в миссионерстве христиан любого толка, они отмечают «возникновение харизматических христианских групп ... в агрессивной форме распространяющих обращение других людей, в том числе мусульман» [Abdul Rahman 2010: 598].

Показательно, что даже иерархи церквей, которые неизменно демонстрируют законопослушную позицию, временами обозначают свои переживания, связанные с ограничением их проповеди среди малайцев. Так, политический деятель и заметная фигура в методистской церкви Малайзии 1960–1980-х го-

дов Тан Чи Кун (Tan Chee Khoon, 1919–1996) поддерживал отказ от попыток обращать мусульман, призывая христиан не нарушать закон, пусть он к ним и несправедлив. Однако, по его словам, он осознавал, что за такую позицию христиане имеют основания счесть его предателем, поскольку он избрал подчинение земной власти в противовес Богу [Abdul Rahman 2010: 593–594].

Эту дилемму приходится разрешать каждому священнику, который служит в Малайзии, и не все делают выбор в пользу соблюдения закона. «Надо идти путем Бога... Если мы молчим, как они (этнические малайцы. — Е.К.) познают Иисуса? ...Если мы — малайзийцы, не благовествуем большинству, то кто это сделает?» — вопрошает засекретивший свое имя пастор, давая интервью автору оппозиционного сайта [McKay. 25.04.2018]. И Бенджамин Стивен, и Идрик Ноах перешли в христианство в результате общения с проповедниками, и со временем сами ими стали.

Заметную роль в успехе обращения малайцев в христианство играют отступники — бывшие мусульмане. Например, Идрику Ноаху, когда он еще был Юсри Юсуфом, такой пастор объяснил, почему мусульмане молятся пять раз в день: по его словам, на самом деле они поклоняются Иисусу. Время последней вечерней молитвы якобы совпадает с моментом ареста Сына Божия, утренней — с судом Пилата, дневной — с распятием Христа, первой вечерней — со смертью Христа на кресте, второй вечерней — с Вознесением [Dari Islam]. Само по себе подобное отождествление вряд ли может произвести впечатление на глубоко верующего человека, но Юсри уже имел сомнения и получил ответы в знакомых ему понятиях. Давать такие ответы заведомо легче тому, кто тоже воспитывался в исламской культуре. Кроме того, малайский пастор подал живой пример человека, перешагнувшего через черту, которая казалась непреодолимой.

Неудивительно, что немногочисленные отступники вызывают такое беспокойство у мусульманской общины и властей. Кстати, согласно показаниям свидетелей, помогавших расследованию Комиссии по правам человека Малайзии, Джошуа Хилми и Рут Ситепу на дому тайно крестили малайцев, а некоторые их посты в соцсетях носили оскорбительный для ислама характер [Public Inquiry 2022: 55–56].

Итак, изучая причины перехода малайцев в ислам, полностью сбрасывать со счетов фактор миссионерской деятельности все же не следует.

Образ жизни малайских христиан в текущих социально-политических реалиях: подпольное существование

Скрываться от исламского правосудия и всеобщего осуждения (иногда вплоть до угроз расправы) вынуждены все вероотступники. Тем, кто открыто заявил о своем переходе в иную веру, как правило, приходится покидать страну или хотя бы родные места. Упоминавшиеся выше малайцы, отказавшиеся от ислама, живут в Австралии, США, Швеции и т.д. Бенджамин Стивен остался в Малайзии, но переехал в христианский Саравак на севере о. Борнео.

¹³⁸ Полный текст выступления см. [Seminar 2016].

¹³⁹ Великое Поручение было дано апостолам воскресшим Иисусом Христом: «Итак, идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святаго Духа, уча их соблюдать всё, что Я повелел вам; и се, Я с вами во все дни до скончания века. Аминь» (Мф 28: 19–20).

Остальные христиане с мусульманской предысторией ведут двойную жизнь. Исламский блогер, который регулярно посвящает свои публикации проблеме отступничества, приводит таблицу с классификацией обращенных в христианство бывших мусульман [Insider Movement. 21.08.2014] (таблица приводится по [Tennent 2006: 101–105]):

Диапазон C1–C6 Христианин с мусульманской предысторией (MBV)	
C1	Практикует христианство на 100%, так что совершенно оставляет родной язык
C2	Подобен C1, но сохраняет родной язык
C3	Почти полностью практикует христианство, сохраняя обычаи родной культуры (не связанные с религией)
C4	Подобен C3, но добавляет исламские элементы, например, не ест свинину и носит мусульманскую одежду
C5	Юридически и социально остается в исламской общине. Стремится внешне придерживаться норм ислама. Выглядит как мусульманин либерального толка
C6	Полностью скрывает приверженность Христу; на 100% сохраняет исламскую идентичность, так как боится за свою безопасность

Несмотря на внешнюю убедительность такой градации, имеющиеся публикации по Малайзии говорят скорее о наличии всего двух основных групп в малайской христианской среде — открытых отступников (в большинстве своем покидающих страну) и тайных верующих. Ситуация не допускает промежуточных вариантов: потеря того или иного элемента малайской исламской идентичности быстро вызывает подозрения общины и действия со стороны религиозных властей.

«Малайским верующим приходится собираться тайно. Как только об этом узнают, правительство решит, что мы стараемся изменить общество. А мы просто хотим, чтобы нас оставили спокойно поклоняться нашему Богу», — говорит обращенный малаец Хизам [McKay. 29.03.2018]. Его слова подтверждает девушка Сити: «В Малайзии для малайца стать христианином кощунственно. Спасенные находятся в глубоком подполье. Неразумно делать публичные заявления» [McKay. 29.03.2018]. Не меньше чем властей, малайские христиане боятся травли со стороны рядовых мусульман, в том числе родных и близких: «Мы, малайцы, никто в собственной стране, потому что мы христиане»; «Мы дискриминированы и буквально ведем подпольную жизнь» [Malay Converts 2005].

Согласно проведенному Дж. Чеонгом исследованию образа жизни малайских христиан¹⁴⁰, бывшие мусульмане не раскрывают своей религиозной при-

надлежности, отказываясь не только от посещения церкви, но и от любой атрибутики или символики, которая может их выдать. В их домах нет распятий, христианская литература, если она есть, никогда не хранится на виду. У себя на дому эти люди стараются не проводить никаких религиозных церемоний или собраний [Ramai 2016].

Если сами тайные христиане говорят об этой ситуации с горечью, то мусульмане сетуют на то, что таких отступников трудно распознать. Появляются публикации о возможной принадлежности тайных малайских христиан к так называемому «внутреннему движению» (*insider movement*) — «движения к Иисусу, которое в разной степени остается *внутри* исламской, буддийской, индуистской и других групп населения» [Higgins 2004: 155]. Действительно, оно в значительной мере опирается на C5 — новообращенных, скрывающих крещение и соблюдающих внешние нормы религиозного поведения родной общины [Tennent 2006: 101, *passim*].

«Благодаря этому методу мусульманам, как правило, затруднительно выявить среди родных или соседей тех, кто впал в отступничество, приняв христианство. Родители не сознают, что их дети стали отступниками... Так, чувствительность исламской общины к отпадению от веры постепенно исчезает. В результате мусульман легче обманывать клике евангелистов, которая все время ищет пути, чтобы сделать их отступниками» [Insider Movement. 21.08.2014]. Это мнение исламского блогера, посвятившего целый ряд постов переходу малайцев в христианство. Он подчеркивает основной принцип поведения малайской христианской общины — скрытность, одновременно выражая оценку этого явления основной массой мусульман Малайзии.

Отсутствие церковного окормления

Духовное руководство паствой из бывших мусульман невозможно в открытом виде ни для самих прихожан, ни для церквей. Поскольку большинство малайских христиан скрывают свою религиозную идентичность, они практически не посещают службы или делают это тайком. «Когда я впервые захотела пойти в церковь, мне пришлось изменить внешность и постараться смешаться с толпой», — вспоминает одна из новокрещенных [McKay. 29.03.2018]. Однако причины для такого поведения кроются не только в боязни преследования со стороны властей и гонений со стороны общины. Пусть в стране растет число евангелических конфессий с ярко выраженным стремлением к прозелитизму, им тоже приходится считаться с государственным законом. Поскольку проповедь любой религии, кроме ислама, среди малайцев является преступлением, отнюдь не всякая церковь и не каждый священник будет готов взять на себя риск, окормляя бывших мусульман.

нию, изложенному на интернет-странице [Ramai 2016], она рассматривает образ жизни малайских христиан, главным образом, с точки зрения использования внешних признаков приверженности учения Христа.

¹⁴⁰ Имеется в виду, к сожалению, недоступная в цифровом виде диссертация «Социально-религиозная идентичность и жизнь малайских христиан Малайзии» (*The Socio-Religious Identity and Life of Malay Christians of Malaysia*), выполненная в 2012 г. в Международном университете Тринити (евангелический университет в штате Иллинойс, США). Судя по ее краткому содержа-

Неслучайно во многих известных случаях перехода из ислама в христианство крещение в обстановке секретности совершалось на дому. Джошуа Хилми и Рут Ситепу крестили новообращенных в ванной своего дома, используя водопроводную воду [Public Inquiry 2022: 16]. Юсри Юсуф (позднее пастор Идрик Ноах) с женой также принял крещение на дому у священника [Darī Islam]. У еще одного анонимного обращенного обряд прошел в «эксклюзивных апартаментах» богатого района Куала-Лумпура, где имелся бассейн [Pengkakuan 2012]. Провести крещение в церкви и тем самым сделать его хотя бы в какой-то степени публичным не представляется возможным.

По словам тайной христианки Марии, она не может рассчитывать на прямую моральную поддержку со стороны церкви. Крестивший ее священник отказался выдать ей свидетельство о крещении. И хотя на момент интервью она уже около десяти лет была прихожанкой одного из храмов, там ее попросили подписать специальное признание в том, что не несет ответственности за ее обращение в христианство. «В моей церкви говорят, что если (за мной. — Е.К.) придут власти, то они не станут за меня заступаться. Мне придется защищаться самой», — объясняет она [Pressly 2006].

Сходный опыт имеют и другие обращенные малайцы: «Некоторые церкви нас принимают, некоторые — нет. Мы не виним их» (Абдул); «У многих МВВ нет церкви, чтобы туда ходить. Они нуждаются в водительстве. Нуждаются в наставничестве и повседневном отправлении религиозных обрядов, но (рядом. — Е.К.) никого нет. В какую церковь бы мы ни пошли, на нас смотрят. Поначалу это немного расстраивало. На нас смотрят, как на чужаков, из-за которых у них будут неприятности. Во многих церквях говорят, что мусульманам вход воспрещен. Никто не хочет рисковать» (Нор) [McKay. 29.03.2018].

Вероятно, в этом еще одна причина значительной роли, которую играют в обращении малайцев мусульмане, уже прошедшие этим путем. Они сами сменили веру и тем самым фактически поставили себя вне закона. И, таким образом, теперь крестить другого человека означает для них лишь повторить опыт выхода из зоны законопослушания.

Отсутствие общинности

Важной частью жизни христианина является совместность, проявляющаяся во многом: совместном присутствии на службах и принятии церковных таинств, участии в социально-благотворительных мероприятиях церкви, общении с другими прихожанами. Всего этого практически лишены малайские христиане. Помимо отсутствия духовного руководства со стороны служителей церкви, они отрезаны и от других прихожан, а часто и от таких же «подпольных мусульманских христиан», как они сами.

По признанию этих людей, они вынуждены ограничивать круг друзей. Как говорит одна из подпольных христианок: «Я должна смочь полностью дове-

рять человеку, чтобы открыться... Мне нельзя расширять общение, потому что не всегда знаешь, с кем имеешь дело» [Pressly 2006].

В результате, переходя в христианство, малаец вынужден быть очень осторожным и поневоле подозрительным. «Когда я уверовал, я прятался. Мне было страшно. Меня предупредили, что меня выдадут, что я не смогу распознать, кто заслуживает доверия» (Ахмад) [McKay. 29.03.2018].

Ситуация вынуждает принявших крещение малайцев фактически отказаться от общинной жизни. «Я знаю некоторых других тайно обращенных, — говорит Мария, — но я никогда не контактирую с ними» [Pressly 2006]. «Как подпольный мусульманский христианин в Малайзии я не могу свободно делиться Писанием с другими малайцами из-за законодательства», — подтверждает Заки [McKay. 29.03.2018]. Положение дел суммирует Нор: «Большинство МВВ живут по своим норам. Они не живут общиной. Они не распространяют благую весть. И не пытаются создавать свои церкви» [McKay. 29.03.2018].

* * *

Очевидно, что жизнь христиан-малайцев в Малайзии проходит под мощным давлением в виде преследований со стороны государства и резкого общественного осуждения. Перечисленные выше особенности религиозной жизни этой части общества проистекают из стремления по возможности смягчить давление, прибегая к маскировке своих духовных запросов. Однако избегание прямой конфронтации с властью и бывшими единоверцами, определенно, сопряжено со значительным психологическим напряжением и моральным грузом.

Также нельзя не отметить, что жесткая политика исламизации вкупе с косностью и формализмом религиозного воспитания создает предпосылки для отступничества. Как было показано выше, именно это может травмировать человека, заставив задуматься о смене веры или вовсе отказе от нее. Как сказал один из отступников: «Я стараюсь быть открытым в вопросах религии, но я презираю манеру, в которой ислам контролируется и навязывается в Малайзии. Мусульмане в Малайзии часто разглагольствуют об исламе, но не могут понять, что такое религия в действительности» [Chen 2021].

Таким образом, жесткое превентивное законодательство не дает гарантий против случаев апостасии. Однако в подобных условиях рост числа христиан-малайцев действительно маловероятен.

Библиография

- Кукушкина Е.С. Христианство в зеркале малайской литературы первой половины XX века // Христианство в Южной и Восточной Азии: история и современность. М.: Ключ-С, 2016. С. 292–308.
- Кукушкина Е.С. Возможность христианизации малайцев в XXI веке: вымысел или реальность? (по материалам СМИ и художественной литературы Малайзии) // Христианство и общество в странах Азии: история и современность. М.: Ключ-С, 2019. С. 116–133.

2021 Report on International Religious Freedom: Malaysia. U.S. Department of State [https://www.state.gov/reports/2021-report-on-international-religious-freedom/malaysia/].

Abdul Azid M.A., Mohd Subri N.S., Ahmad Kh. Mak Nyah dan Perkembangannya di Malaysia // *Rabbanica*. 2020. Vol. 1, No 1 (November). Ms. 19–34.

Abdul Patah F.M. Penganut Kristian Kini Boleh Guna Perkataan Allah // *Berita Harian*. 10 Mac, 2021 [https://www.bharian.com.my/berita/nasional/2021/03/794647/penganut-kristian-kini-boleh-guna-kalimah-allah].

Abdul Rahman M.Z. Aktiviti Misionari: Antara Kehendak Perlembagaan, Perintah Bible dan Reaksi Muslim di Malaysia // *Jurnal Syariah*. 2010. Jil. 18, Bil. 3. Ms. 585–602.

Ahmad N., Masum A., Ayus A.M. Freedom of Religion and Apostasy: The Malaysian Experience // *Human Rights Quarterly*. 2016. Vol. 38, No 3 (August). P. 736–753.

Andaya Watson B., Andaya L.Y. *A History of Malaysia*. Houndmills, New York: Palgrave Macmillan, 2001. — 392 p.

Apostasy In Malaysia — Interview with Malaysian Exmuslimah Umaira // *Friendly Ex-Muslim*. 29 June, 2021 [https://www.youtube.com/watch?v=iXxLS6nkjew&t=1s].

Apostasy In Malaysia — Interview with Ex-Muslim Fairuz // *Friendly Ex-Muslim*. November 21, 2021 [https://www.youtube.com/watch?v=Awz-M7Xn5fI].

Ariff I. The Mysterious Disappearance of Malaysia's Pastor // *Free Malaysia Today*. 3 August 30, 2021 [https://www.youtube.com/watch?v=PaN16qOaX0k].

Chen H. Renouncing Islam in Malaysia Is Dangerous. We Spoke to Those Who Did It // *Vice World News*. April 2, 2021 [https://www.vice.com/en/article/pkd7gk/the-dangers-of-renouncing-islam-in-malaysia].

Dari Islam ke Christian!!! Mohd Yusri (Pst Noah) [https://www.youtube.com/watch?v=Ox9v4Rbyruk].

Detention of Christians in Western Malaysia. There Has Been Total Blackout in the Press, Radio and TV // *World Bulletin Board*. 1988. Vol. 5, Issue 3. P. 23.

Giok Hun Pue, Sulaiman N. “Choose One!”: Challenges of Interethnic Marriages in Malaysia // *Asian Social Science*. 2013. Vol. 9, No 17. P. 269–278.

Hamid M.H. Pasangan Murtad sejak Setahun Lalu. *Berita Harian*. 20 Mei, 2016 [https://www.bharian.com.my/berita/nasional/2016/05/155805/pasangan-murtad-sejak-setahun-lalu].

Higgins K. The Key to Insider Movements: The “Devoted’s” of Acts. Proceeding of the ISFM 2004 Meeting: Insider Movements // *International Journal of Frontier Missions*. 2004. Vol. 21, No 4 (Winter). P. 155–165.

Inilah Sebab Cik Yus Murtad! *Santai Bersama AR*. April 12, 2020. [https://www.youtube.com/watch?v=KeasczbH0i8].

Insider Movement — Cara Melayu Kristian Merahsiakan Murtad // *Karim's Blog*. August 21, 2014 [https://akarimomar.wordpress.com/2014/08/21/insider-movement-cara-melayu-kristian-merahsiakan-murtad/].

Islamic Renaissance Front [https://irfront.net/about-irf/introduction/].

Kesaksian Benjamin Stephen. 2006. [https://www.youtube.com/watch?v=brA5_UI4mPI&t=62s].

Lee P. Mixed Marriages Continue to Rise in Malaysia // *TwentyTwo13*. November 30, 2020 [https://twentytwo13.my/news/mixed-marriages-continue-to-rise-in-malaysia/].

Lee R.L.M. The State and New Religious Movements in Malaysia // *Sociology of Religion*. 1999. Vol. 55, No 4. P. 473–479.

Lovelock J. ‘Enemies of Islam’: Malaysian Book Accuses Christians of Conspiracy // *UCANEWS*. May 4, 2021 [https://www.ucanews.com/news/enemies-of-islam-malaysian-book-accuses-christians-of-conspiracy/92331].

Malay Christians Face ‘Faith Purification’ Centers // *CBN News*. December 7, 2010 [https://www.youtube.com/watch?v=ri4pna1jT88&ab_channel=CBNNews].

Malaysian Christians Face Threats, Worries // *CBN News*. January 27, 2012 [https://www2.cbn.com/video/news/malaysian-christians-face-threats-worries].

Malay Converts to Christianity ‘Cannot Renounce Islam’ // *PIME Asia News*. September 29, 2005 [https://www.asianews.it/news-en/Malay-converts-to-Christianity-cannot-renounce-Islam-4157.html].

McKay H. What Is Life Like for Malaysian Christians? // *Radical*. March 29, 2018 [https://radical.net/article/life-for-malaysian-christians/].

McKay H. From a Malaysian Pastor’s Heart // *Radical*. April 25, 2018 [https://radical.net/article/from-a-malaysian-pastors-heart/].

Mohd Kusrin Z., Nasohah Z., Samuri M.A.A., Mat Zain M.N. Legal Provisions and Restrictions on the Propagation of Non-Islamic Religions among Muslims in Malaysia // *Kajian Malaysia*. 2013. Vol. 31, No 2. P. 1–18.

Morden Z. Six Years Since Pastor Koh’s Disappearance, Wife Says Fight for Answers Will Be Unwavering // *Malay Mail*. February 12, 2023 [https://www.malaymail.com/news/malaysia/2023/02/12/six-years-since-pastor-kohs-disappearance-wife-says-fight-for-answers-will-be-unwavering/54638].

Morgan S., Sulong J. Malay Apostates in Malaysia: A Study on Reasons // *European Proceedings of Social and Behavioural Sciences. International Conference on Humanities*. ICH 2019. P. 649–658. DOI: 10.15405/epsbs.2020.10.02.59

Northcott M. Christian-Muslim relations in West Malaysia // *The Muslim World*. 1991. Vol. LXXXI, No 1. P. 48–71.

Othman M.Z. Apostasy Factors among Malaysian Students Abroad: A Case Study // *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences*. 2022. Vol. 12 (December). P. 2645–2656. DOI:10.6007/IJARBS/v12-i12/16057

Pastor Raymond Koh’s Abduction in Malaysia // *Voice of the Martyrs USA*. 2019 [https://www.youtube.com/watch?v=XWSXqPf32QI].

Pengakuan: Saya Temui hingga 400 Orang Melayu Murtad. *Sinar Harian Online*. April 3, 2012 [https://fitrahislami.wordpress.com/2012/04/03/pengakuan-saya-temui-hingga-400-orang-melayu-murtad/].

Perlembagaan Persekutuan. Undang-Undang Malaysia. Mengandungi Pindaan Terkini — P.U. (A) 160/2009.— 251 p.

Pressly L. Life as a Secret Christian Convert // *BBC News*. November 15, 2006 [BBC NEWS | Programmes | Crossing Continents | Life as a secret Christian convert].

Public Inquiry into the Disappearances of Joshua Hilmy and Ruth Sitepu. Final Decision // *Human Rights Commission of Malaysia. Suruhanjaya Hak Asasi Manusia Malaysia (SUHAKAM)*. Kuala Lumpur. April 15, 2022. — 89 p.

Quarterly Demographic Statistics. Ministry of Economy, Department of Statistics Malaysia. Official Portal. Latest Release: August 9, 2023 [https://www.dosm.gov.my/portal-main/release-content/9c705836-8b7c-11ed-96a6-1866daa77ef9].

Rahmat A.F. Understanding Evangelical Christianity in Malaysia. An Interview with Chris Chong by Ahmad Fuad Rahmat // *Muslim Renaissance Front*. September 7, 2012 [https://irfront.net/post/interviews/understanding-evangelical-christianity-in-malaysia/].

- Ramai Kristian Melayu Rahasiakan Identiti Mereka // *Karim's Blog*. June 23, 2016 [https://akarimomar.wordpress.com/2016/06/23/ramai-kristian-melayu-rahsiakan-identiti-mereka/].
- RRT Research Response // *Refugee Review Tribunal. Australia*. Research Response Number: MYS33057. Country: Malaysia. Date: March 27, 2008. — 25 p.
- Safiey Alias, Benjamin Stephen dan Sikap Masyarakat Kita // *Myeidos*. January 22, 2022 [https://myeidos.com/safiey-ilias-dan-benjamin-stephen/].
- Samuri M.A., Quraishi M. Negotiating Apostasy: Applying 'to Leave Islam' in Malaysia // *Islam and Christian-Muslim Relations*. 2014. Vol. 5, Issue 4. P. 507–523 (в электронном варианте: 1–18). DOI: 10.1080/09596410.2014.907054
- Schumann O. Christians and Muslims in Search for Common Ground in Malaysia // *Islam and Christian-Muslim Relations*. 1991. Vol. 2, No 2 (December). P. 242–268.
- Seminar Belia Menentang Keganasan. YBhg DCP Awaluddin Jadid // *Mishkah Media*. 14 Disember, 2016 [https://www.youtube.com/watch?v=hQxtX5oh-xQ].
- Submission of The Beckett Fund for Religious Liberty // *United Nations Human Rights Council. Universal Periodic Review*. Malaysia. September 8, 2008. P. 1–5.
- Tennent T.C. Followers of Jesus (Isa) in Islamic Mosques: A Closer Examination of C-5 'High Spectrum' Contextualization // *International Journal of Frontier Missions*. 2006. Vol. 23, No 3 (Fall). P. 101–115.
- Walters A.S. Issues in Christian-Muslim Relations: A Malaysian Christian Perspective // *Islam and Christian-Muslim Relations*. 2007. Vol. 18, No 1 (January). P. 67–83. DOI: 10.1080=09596410601071139
- Wong F. Antara Penyumbang Sebahagian Melayu Ingin Murtad // *Sinar Kuliah*. November 16, 2018 [https://www.youtube.com/watch?v=NZsrZlXha4o].
- Woo J. Apostasy in Malaysia: The Hidden View // *The New Mandala*. 10 November, 2011 [https://www.newmandala.org/apostasy-in-malaysia-the-hidden-view/].
- Zainal Abidin M.A. Menangisi Murtad dan Zakat // *Fitrah Islami Online*. April 2012 [https://fitrahlslami.wordpress.com/2012/04/03/pengakuan-saya-temui-hingga-400-orang-melayu-murtad/].

doi: 10.56700/p1405-8860-3147-x

В.А. Погадаев

Глава 14 К ВОПРОСУ ОБ ИСТОРИИ КАТОЛИЧЕСКОЙ ЦЕРКВИ В ВОСТОЧНОМ ТИМОРЕ

Начало колониального завоевания и католической миссионерской деятельности на Тиморе

Остров Тимор в настоящее время разделен на две части: западная часть входит в состав Индонезии, в то время как восточная часть — Тимор-Лешти — до обретения независимости (1975) была территорией Португалии¹⁴¹.

В 1515 г. первые торговцы достигли побережья Тимора, где их привлекало прежде всего сандаловое дерево, и почти сразу же вслед за ними там поселились португальские священники-доминиканцы, которые стали вести проповеди среди местного населения. Остров не был серьезно затронут ни индийско-буддийским, ни мусульманским влиянием, и поэтому католицизм там стал господствующей религией.

Однако более широкая миссионерская деятельность началась с прибытием на Тимор в 1556 г. доминиканского монаха Антониу Тавейры¹⁴². Усилия церкви сосредоточились на северных и южных прибрежных княжествах, крупнейшим из которых было Вехали. Обращение правителя княжества в христианство способствовало переходу в новую веру и его подданных. К 1640 г. на Тиморе было уже 10 католических миссий и 22 церкви [McWilliam, Traube 2011: 56].

Следующая волна распространения христианской веры началась в 1697 г. с возвращением на Тимор монаха Мануэля де Санто Антониу. К 1702 г. здесь также присутствовал орден кармелитов. К 1747 г. на Тиморе, в Окуси и в Манатуто было основано две семинарии.

Вся история португальцев на Тиморе и в Восточной Индонезии, особенно на островах Солор и Флорес в современной провинции Восточная Нуса-Тенгара¹⁴³, была тесно связана с католической церковью. До формального разделения светской и религиозной властей в 1701 г., непосредственно предшествовавшего установлению резиденции первого португальского губернатора в Лифау (современный Окуси) в 1702 г., португальское присутствие на Тиморе было в основном представлено доминиканскими и иезуитскими миссионерами и их

¹⁴¹ Подробнее об истории Тимор-Лешти см. [Урляпов, 2015].

¹⁴² См. The Catholic Church In East Timor [https://www.encyclopedia.com/religion/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/east-timor-catholic-church] 08.09.2024.

¹⁴³ Там доминиканцами в конце XVI в. были построены крепости в форте Энрике и Ларантука.

союзниками смешанной расы («черными португальцами» или «топассами»¹⁴⁴). Двойственная роль этих миссионеров — священников и военачальников — создавала серьезные трудности для молодой португальской администрации, которая в конечном счете была вынуждена переехать в Дили в 1769 г. после разрушения Лифау силами союзников доминиканцев — топассов [Neonbasu 1992: 66].

Параллельно с участием во внутренних политических и военных делах миссионеры создавали школы, семинарии и монастыри, через которые определенные слои местного населения получали ограниченный доступ к христианскому учению и распространению светских знаний. К 1909 г. на Тиморе насчитывалось 17 церковных школ, в которых обучалось 1035 учеников [Ranck 1977: 55]. И доминиканцы, и иезуиты активно внедряли новые методы ведения сельского хозяйства, стремились повысить продуктивность животноводства и увеличить производство продуктов питания [The Church and East Timore 1993: 21].

Новый этап миссионерской деятельности

После периода бездействия в середине XIX (1834–1874) и начале XX (1910–1920) столетий, когда политика антиклерикальных правительств в Португалии привела к временному изгнанию миссионерских орденов из португальских колоний, католическая церковь вновь активизировалась. Каносский орден монахинь вернулся на Тимор в начале 1920-х годов, а ордена салезианцев и иезуитов — после Второй мировой войны.

Деятельность миссионеров в области образования привела к основанию первой епархиальной семинарии в Сойбаде в 1937 г.; она была создана на базе начальной школы для подготовки учителей католических школ. Это заведение впоследствии прославилось как *alma mater* многих тиморских национальных лидеров [Dunn 1995: 52–52].

Конкордат и миссионерские соглашения, подписанные португальским диктатором Антониу Салазаром (пр. в 1932–1968 гг.) с Ватиканом в 1940 г., имели особое значение для Тимора: они привели к созданию отдельной епархии в Дили (сентябрь 1940 г.) во главе с доном Хайме Гарсией Гулартом, который прибыл на Тимор в 1933 г., став его первым апостольским администратором (1941–1945), а затем — епископом (1945–1959). За три десятилетия, прошедшие между Второй мировой войной и индонезийским вторжением, католическая церковь в Восточном Тиморе расширила связи с местными жителями, став основным каналом распространения португалоязычной культуры в преимущественно анимистических горных районах.

С учетом высокого авторитета, которым пользовались священники, монахи и монахини у коренного населения, церковь обладала значительно большим

влиянием на население, чем колониальные власти. Сельские жители быстро признавали местного священника лидером общины и часто искали у него защиты от злоупотреблений со стороны государственных чиновников и традиционных вождей.

Таким образом, местные священники играли посредническую роль между простыми тиморцами и колониальными властями. Это было особенно очевидно в их попытках смягчить последствия принудительного труда, введенного губернатором Жозе Селестино да Силвой (занимал пост в 1894–1908 гг.) на кофейных плантациях, а также бремя подушного налога, который впервые стал взиматься при его преемнике Эдуарду Маркеше (занимал пост в 1908–1911 гг.) со всех тиморских мужчин в возрасте от 18 до 60 лет. Можно сказать, что к концу португальского правления в 1975 г. более либеральная часть церкви, возглавляемая иезуитами, стала осторожным проводником социальных и политических перемен [Jannisa 1997: 141].

Положение в Восточном Тиморе после окончания Второй мировой войны

Во время Второй мировой войны остров находился под оккупацией Японии. В 1945 г. в Восточном Тиморе была восстановлена португальская администрация. Западный Тимор, ранее входивший в состав Нидерландской Индии, стал частью Индонезии.

В период с 1945 по июнь 1974 гг. правительство Индонезии регулярно заявляло на международной арене, что у него нет территориальных претензий в отношении Восточного Тимора. В соответствии с резолюцией 1514 (XV) от 14 декабря 1960 г. Восточный Тимор классифицировался ООН как неавтономная территория, находившаяся под управлением Португалии. С 1962 по 1973 гг. Генеральная Ассамблея ООН последовательно принимала резолюции, признававшие право Восточного Тимора на независимость, в то время как в Португалии режимы Салазара и Марселу Каэтану отказывались признавать это право, утверждая, что Восточный Тимор является португальской провинцией.

Апрельская революция 1974 г. в Португалии, восстановившая демократию в стране, изменила ситуацию в Восточном Тиморе. 13 мая в столице Дили был создан Комитет самоопределения и было санкционировано формирование политических партий. Главными партиями стали Тиморский демократический союз (УДТ), выступавший за интеграцию в португалоязычное сообщество, Социал-демократическая ассоциация Тимора (позже Революционный фронт за независимость Восточного Тимора — ФРЕЙТИЛИН), добивавшийся независимости), и Тиморская народная демократическая ассоциация (АПОДЕТИ), стремившаяся к интеграции на правах автономии с Индонезией. В ноябре 1975 г. ФРЕЙТИЛИН, контролировавший большую часть территории Восточного Тимора, объявил о его независимости [Хазанов 2012: 120].

¹⁴⁴ Возможно, от тамильского *du-bashi*, «толмач», «переводчик».

Восточный Тимор под индонезийской оккупацией

В начале декабря 1975 г. Индонезия под предлогом защиты своих граждан вторглась в восточную часть острова и объявила ее своей 27-й провинцией. Джакарта получила молчаливую поддержку правительства США, считавшего ФРЕТИЛИН марксистской организацией [Brown 2003: 209].

В стране началось антииндонезийское сопротивление, которое возглавил ФРЕТИЛИН под руководством Шананы Гужмау и Жозе Рамуш-Орты. В 1975 г. были сформированы Вооруженные силы национального освобождения Восточного Тимора (ФАЛИНТИЛ). Одновременно Шанана Гужмау начал проводить курс на достижение национального единства, чтобы объединить усилия всех кругов, выступавших против индонезийской оккупации, в рамках Национального совета тиморского сопротивления [Hodge 2013: 151]. В течение следующих двух десятилетий десятки, а возможно, и сотни тысяч жителей Восточного Тимора погибли, оказывая сопротивление индонезийской оккупации или став жертвами голода и болезней¹⁴⁵.

В ответ на растущее международное давление правительство Индонезии после ухода президента Сухарто в 1998 г. согласилось провести 30 августа 1999 г. референдум по определению будущего Восточного Тимора [Другов, Тюрин 2005: 344.]. В референдуме приняли участие более 98% зарегистрированных граждан, имевших право голоса. Почти 80% избирателей высказались за независимость. В конечном счете Восточный Тимор (Тимор-Лешти) обрел суверенитет и стал второй (после Филиппин) страной с католическим большинством в Юго-Восточной Азии [Урляпов 2015: 118].

Роль церкви в борьбе за независимость и поворот населения к католицизму

Особую роль сыграла католическая церковь во главе с епископом Дили Карлушем Белу¹⁴⁶ в борьбе против оккупации страны Индонезией. Не слу-

¹⁴⁵ The Report of the Commission for Reception, Truth, and Reconciliation Timor-Leste (CAVR). CAVR 2005. См. [<http://www.cavrtimorleste.org/en/chegaReport.htm>] 09.09.2024.

¹⁴⁶ Карлуш Белу родился в деревне Вайлакама на северном побережье Восточного Тимора. Обучался в католических школах, в 1968 г. окончил малую семинарию неподалёку от столицы Дили. В 1969–1981 гг. находился в Португалии и Риме, где изучал философию и теологию, а в 1980 г. был рукоположен в сан священника. В 1981 г. возвратился в Восточный Тимор и с 1983 г. возглавил церковь Восточного Тимора. Спустя пять месяцев после вступления в должность Карлуш Белу выступил с проповедью, в которой выразил протест против убийств и арестов, происходивших тогда в Индонезии. Поскольку церковь обладала исключительным правом общения с внешним миром, Белу воспользовался этой возможностью, чтобы налаживать зарубежные контакты вопреки противодействию властей Индонезии. В 1988 г. стал епископом. В феврале 1989 г. послал письменные обращения в адрес президента Португалии, Папы Римского и генерального секретаря ООН с просьбой созвать референдум в рамках ООН по вопросу будущего статуса Восточного Тимора и оказания международной помощи местному населению.

В 2022 г. широкую огласку получил зародившийся гораздо раньше скандал, который нанёс удар по репутации Белу. (Примеч. ред.)

чайно он и лидер ФРЕТИЛИН Жозе Рамуш-Орта (р. 1949) в 1996 г. были удостоены Нобелевской премии мира за «усилия по справедливому и мирному разрешению конфликта в Восточном Тиморе»¹⁴⁷.

С момента своего появления католическая церковь также занимала важное место в политической истории Восточного Тимора. Оказавшись в центре борьбы местного населения против колониального режима, она «превратилась из института, тесно связанного с португальским колониальным порядком, в институт, который открыл для себя новую миссию <...> — защиту интересов тиморского народа» [Carrey 1999: 77].

Во время индонезийской оккупации многие священники, монахи и монахини католической церкви выступали за права человека в Восточном Тиморе и рисковали своими жизнями, защищая граждан от бесчинств индонезийских военных. Участие католической церкви в политических преобразованиях Восточного Тимора, особенно в достижении независимости, сыграло важную роль в формировании социальной и культурной самобытности страны [Carrey 1999: 77].

Хотя часть населения Восточного Тимора обратилась в христианство в колониальный период, многие продолжали придерживаться местных религиозных традиций. Но в XX в. стал наблюдаться неуклонный рост обращений в католицизм. Этот процесс ускорился с конца 1970-х годов после аннексии Восточного Тимора Индонезией и интенсивно продолжался до 1990-х годов. Если в 1975 г. только около 20–30% населения считали себя католиками, то к началу 1990-х годов их число увеличилось до 90%. Согласно переписи 2015 г., католики составляли уже до 97% населения. Число церквей выросло со 100 в 1974 г. до более 800 в 1994 г. [Robinson 2020: 72]

Совершенно очевидно, что католицизм занял особое положение в тиморской культуре во время индонезийской оккупации 1975–1999 гг. Это объяснялось, в частности, тем, что большинство военных, отправленных на Тимор индонезийскими властями, как и большинство индонезийских мигрантов, приехавших в тиморские города в поисках лучшей жизни¹⁴⁸, были мусульманами. В результате коренные тиморцы стали отождествлять индонезийцев и оккупацию с исламом и в противовес им обращались к католицизму [Hefner 2000]. Это восприятие оказало стимулирующее воздействие на тиморское общество. Не менее важно и то, что церковь стала ключевым символом тиморского сопротивления власти Индонезии.

Хотя военная кампания Индонезии наносила сокрушительные удары по вооруженному сопротивлению, индонезийцы невольно укрепили роль церкви как

¹⁴⁷ The Nobel Peace Prize 1996 [<https://www.nobelprize.org/prizes/uncategorized/the-nobel-peace-prize-1996-1996/>] 09.09.2024.

¹⁴⁸ Один из коренных жителей Дили отмечал: «В эти дни для нас были закрыты все рабочие места в офисах. Если глава регионального офиса являлся “новичком” (индонезийским жителем. — В.П.), то он был заинтересован только в том, чтобы его родственники или, по крайней мере, люди из того же региона работали в его офисе» [Mubyarto et al. 1991: 55]. Среди образованных жителей Восточного Тимора такие новоприбывшие были известны, как «батальон 702»: цифры обозначали их уход на работу рано утром (7), труд, не приносящий никакой пользы местной экономике (0), а затем возвращение домой рано днем (2). См. [Carrey 1999: 88].

символа самоопределения Восточного Тимора. В связи с этим некоторые исследователи указывают на то, что одна из причин такого сдвига определялась индонезийским законодательством: гражданин должен был указывать в анкете одну из пяти религий/конфессий (ислам, протестантизм, католицизм, индуизм, буддизм), которые считались приемлемыми в его вере в «единого Бога»¹⁴⁹. Не желая принимать религию большинства оккупантов, тиморцы отдавали предпочтение католицизму [Smuthe 2004: 47].

Особенности католицизма в Тимор-Лешти

Тимор-Лешти разделен на три епархии: Дили (основана в 1940 г.), Баукау (создана в 1996 г.) и Малиана (организована в 2010 г.). Однако повсюду в стране можно найти статуи различных святых, символ креста и церкви. В трёх указанных епархиях служат около 220 священников. Согласно некоторым данным, в 2015 г. в Тимор-Лешти насчитывалось 574 семинариста, что очень много по отношению к численности его населения (около 1,3 млн человек). В 2017 г. была открыта новая семинария, предназначенная для приема значительного числа молодых людей, желающих стать священниками¹⁵⁰.

Мессы в Тимор-Лешти обычно проводятся либо на португальском, либо на местном австронезийском языке тетун. Посещение церкви, как правило, чаще всего связано с событиями личной жизни, такими как крещение, католические свадебные церемонии и похороны. На национальном уровне основными событиями католического календаря являются Пасха, Рождество и праздники, связанные с Девой Марией.

Конституция [Timor-Leste's Constitution of 2002] предусматривает свободу совести, религии и вероисповедания (ст. 45.1) и указывает, что «государство признает и уважает различные религиозные конфессии, которые свободны в своей организации и в осуществлении деятельности с должным соблюдением Конституции и закона» (ст. 12.1) и что «государство способствует сотрудничеству с различными религиозными конфессиями, которые способствуют благосостоянию народа Восточного Тимора» (ст. 12.2). Конституция также запрещает дискриминацию на основе религиозных убеждений (ст. 16.2) и предусматривает как право на отказ от военной службы по соображениям совести, так и свободу преподавания любой религии.

Однако конституция высоко ценит католическую церковь за ее участие в борьбе за независимость¹⁵¹. Конкордат между правительством и Святым

Престолом устанавливает правовую основу для сотрудничества, предоставляет католической церкви автономию в управлении школами, налоговые льготы, охраняет историческое и культурное наследие церкви и признает право ее иностранных миссионеров служить в стране. Католические религиозные лидеры часто председательствуют на государственных церемониях.

Сосуществование католицизма с другими религиями и традиционными верованиями

Примерно два процента населения страны составляют протестанты¹⁵². К протестантским конфессиям относятся баптисты, пресвитериане, методисты, адвентисты седьмого дня, пятидесятники, свидетели Иеговы.

Несмотря на то, что Восточный Тимор в течение долгого времени был провинцией Индонезии — страны с преимущественно мусульманским населением, последователи ислама составляют менее одного процента населения молодого государства¹⁵³. Примечательно, что первый премьер-министр Восточного Тимора Мари Алкатири (р. 1949) был мусульманином.

Многие граждане сохраняют верования и обычаи, которые существовали веками. Местные религиозные обряды в Восточном Тиморе были анимистическими, подчеркивали важность духов и связь с природой. Например, крокодилы почитаемы тиморцами потому, что остров, как они верят, был создан «дедушкой-крокодилом». Согласно легенде, мальчик спас детеныша крокодила, и они вместе путешествовали по миру. Когда крокодил умер, его тело превратилось в остров Тимор¹⁵⁴.

Исторические и политические перемены нарушили традиционные ритуальные практики тиморских этнолингвистических групп. Однако многие общины смогли адаптировать местные обычаи и верования и сегодня продолжают чтить их наряду со своей монотеистической религиозной принадлежностью. Для большинства тиморцев эти анимистические традиции сосуществуют с католицизмом.

У различных местных религиозных воззрений есть некоторые общие черты. Одной из наиболее важных является поддержание позитивных отношений со «священным» (*лулик*) путем следования и соблюдения определенных обычаев и ритуалов, известных как *лусан* [Hodge 2012: 79]. Такие практики включают соблюдение культурных обычаев и законов, а также регулярные ритуальные подношения: богам, духам (*рай-наин*) и предкам (*матебиан*). «Священное»

¹⁴⁹ Принцип «единого Бога» является одним из принципов национальной идеологии Индонезии — *панчасила*. К пяти указанным религиям в 1998 г. после падения режима Сухарто была добавлена еще одна — конфуцианство.

¹⁵⁰ См. Timor-Leste: A Young Nation With Strong Faith and Heavy Burdens [https://www.catholicworldreport.com/2019/04/24/timor-leste-a-young-nation-with-strong-faith-and-heavy-burdens/] 11.09.2024.

¹⁵¹ В конституции указывается: «В культурной и гуманной сферах велика роль католической церкви Восточного Тимора, которая всегда с достоинством принимала пострадавших и нахо-

дилась на их стороне, разделяя позицию по защите их наиболее значимых прав» [Timor-Leste's Constitution of 2002: 4].

¹⁵² Об истории протестантизма в Восточном Тиморе см. [Angeles 2014].

¹⁵³ The Association of Religion Data Archives | Religion Indexes (Timor-Leste) [https://www.thearda.com/world-religion/national-profiles?u=71c] 11.09.2024.

¹⁵⁴ См. [https://glas.ru/science/6454-v-vostochnom-timore-krokodilov-schitajut-svjatymi-zhivotnymi/] 11.09.2024.

относится также к способам, которыми люди должны взаимодействовать друг с другом, а также с окружающей средой.

Как проявление к «священному» члены сообщества в сельских районах страны обычно используют часть своих ресурсов, чтобы построить «священный дом» (*ума лулик*), в котором могут проводить ритуалы, регулировать конфликты между членами общины, хранить принадлежавшие предкам артефакты.

Мощная духовная сила или сила, связанная с определенными местами, объектами или людьми, является наиболее точным толкованием слова *лулик*. Таким образом, местные католики считают «священными» церковные здания, кладбища, а также лица и предметы, ассоциирующиеся с этими местами. Духовенство, как и традиционные священнослужители клана или деревни, «священно» из-за связанной с ним духовной силы, Крест и статуи различных святых, Иисуса и особенно Девы Марии также наделены «духовной силой» и, следовательно, являются *луликом*.

Дева Мария является особым объектом местного католического почитания. Статуя Девы Марии не только почитается как исконные предметы *лулика*; она занимает видное место во многих деревенских церквях как объект для регулярных подношений цветов и свечей. В большинстве сельских районов за пределами поселений можно найти гроты со статуей Марии, вырезанные в холмах или горных склонах рядом с дорогами: как считается, Дева Мария обеспечивает защиту (во многих отношениях так же, как и некоторые духи предков) для тех, кто нуждается в ней во время путешествия.

Таким образом, история католицизма на Восточном Тиморе показывает, какой потенциал несет в себе христианское учение и как могут мирно сосуществовать традиционные верования и религия в отстаивании интересов верующих.

Библиография

- Другов А.Ю., Тюрин В.А. *История Индонезии. XX век*. М.: ИВ РАН, 2005.
- Урляпов В.Ф. *История Тимора-Лешти. XX век*. М.: ИВ РАН, 2015.
- Хазанов А.М. Восточный Тимор: долгий путь к независимости // *История и современность*. 2012. Выпуск №2 (16). С. 113–129.
- Angeles J.Q. A History of Protestant Missions in East Timor // *Journal of Asian Missions*. 2014. Vol. 15(2). P. 101–121.
- Brown C. *A Short History of Indonesia. The Unlikely Nation?* Crows Nest: Allen & Unwin, 2003.
- Carrey P. The Catholic Church, Religious Revival, and the Nationalist Movement in East Timor, 1975–98 // *Indonesia and the Malay World*. 1999. Vol. 27(78). P. 77–95.
- The Church and East Timor: A Collection of Documents by National and International Catholic Church Agencies*. Ed. by Crowe L., Groot de J. Melbourne: Catholic Commission for Justice, Development, and Peace (Melbourne Archdiocese), 1993.
- Dunn J. *East Timor: A People Betrayed*. Milton (Queensland): The Jacaranda Press, ETAN, 1995.

- Hefner R.W. Religious Ironies in East Timor // *Religion in the News*. 2000 (Spring). Vol. 3 (1). P. 8–10.
- Hodge J. *Resisting Violence and Victimisation. Christian Faith and Solidarity in East Timor*. London: Routledge, 2012.
- Hodge J. The Catholic Church in Timor-Leste and the Indonesian Occupation: A Spirituality of Suffering and Resistance // *South East Asia Research*. 2013. Vol. 21 (1). P. 151–170.
- Jannisa G. *The Crocodile's Tears: East Timor in the Making*. Lund: Lund University, 1997.
- McWilliam A., Traube Elizabeth G. (eds) *Land and Life in Timor-Leste: Ethnographic Essays*. Canberra: ANU E Press, 2011.
- Mubyarto et al. *East Timor: The Impact of Integration. An Indonesian Socio-Anthropological Study*. Yogyakarta: Gadjah Mada University. 1991.
- Neonbasu G. *Keadilan dan perdamaian di diosis Dili*. Dili: Komisi Komunikasi Sosial Diocese Dili, 1992.
- Ranck S.R. *Recent Rural-Urban Migration to Dili, Portuguese Timor: A Focus on the Use of Households, Kinship and Social Networks by Timorese Migrants*. Sydney: MacQuarie University, 1977.
- Robinson G. *If You Leave Us Here, We Will Die: How Genocide Was Stopped in East Timor*. Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2010.
- Smythe P.A. *The Heaviest Blow: The Catholic Church and the East Timor Issue*. Münster: Lit Verlag, 2004.
- Timor-Leste's Constitution of 2002*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

Ульянов М.Ю.

Глава 15

**НИДЕРЛАНДСКОЕ БИБЛЕЙСКОЕ ОБЩЕСТВО:
ВОЗНИКНОВЕНИЕ И НАЧАЛО ДЕЯТЕЛЬНОСТИ
ПО ПЕРЕВОДУ СВЯЩЕННОГО ПИСАНИЯ НА ЯЗЫКИ
НАРОДОВ ОСТ-ИНДИИ
(1814–1826)**

*Мы должны предоставить Библию
всем народам, на всех языках, не спрашивая,
будет ли она использоваться для проповеди
или для опровержения нашей веры*

Гейсберт ван Хогендорп (1819)¹⁵⁵

В главе рассматривается ранний период (1814–1826) в истории Нидерландского библейского общества (Nederlands Bijbelgenootschap, далее — НБО) — от момента основания до отъезда его представителя Иоганна Герике (Johann Gericke, 1798–1857) на Яву для начала перевода Библии на яванский язык¹⁵⁶.

В XVII и XVIII вв. в Нидерландах переводом Библии на языки народов Ост-Индии занимались лишь отдельные священнослужители, и Библия переводилась только на малайский язык — язык-посредник, который понимали и на котором говорили представители разных народов островной части Юго-Восточной Азии. Им владели и многие служащие аппарата Нидерландской Ост-Индской компании (осн. в 1602 г.). В XIX в. ситуация изменилась: эта задача легла в основном на плечи НБО, чьей важнейшей целью была организация и осуществление перевода Библии на различные языки, прежде всего — народов Ост-Индии — самой большой колонии Нидерландов. Идея заключалась в том, что библейское слово может быть понято только на родном языке. Как писал нидерландский специалист по истории НБО П. Схолтен, целью было «не более и не менее как дать каждому человеку во всем мире возможность ознакомиться с Библией, прочитав ее на своем наречии» [Cholten 1937: 4].

Внимание к деятельности НБО на том этапе исключительно важно для изучения истории становления такой отрасли нидерландского индонезиеведения, как яванистика, поскольку в первой половине XIX в. деятельность именно этой организации, а не академических структур, оказала наибольшее влияние на ее становление как востоковедной дисциплины¹⁵⁷.

В первой половине XIX в. перевод Библии на яванский язык, который воплотил в жизнь Иоганн Герике, стал наиболее значимым проектом НБО¹⁵⁸. В него были вложены колоссальные средства, затрачены огромные усилия всех членов НБО, правительства Нидерландов в Гааге и колониальных властей в Батавии, а также самого И. Герике. В результате не только появился перевод Библии на яванский, но и возникла яванистика как отдельная и самая развитая отрасль нидерландского востоковедения.

Специфика деятельности НБО определялась значительной государственной поддержкой¹⁵⁹. Общество было призвано ответить на запрос со стороны государства в лице министерства колоний, которому требовался перевод Библии, поскольку оно рассчитывало на большее взаимное понимание с жителями Ост-Индии. Предполагалось, что перевод Библии повысит культурный уровень местного населения и тем самым облегчит коммуникацию колониальной администрации с различными слоями туземного населения, прежде всего с элитами, которые планировалось активнее привлекать к управлению «заморскими владениями».

О государственной значимости стоявших перед НБО задач говорило сотрудничество с такими крупными государственными и политическими деятелями, как Гейсберт ван Хогендорп (Gijsbert Karel van Hogendorp, 1762–1834) и Жан Кретьен Бод (Jean Chrétien Baud, 1789–1859)¹⁶⁰. Они сыграли колоссальную

чиновников, располагавшиеся в Бреде («индийская программа» в Королевской военной академии, 1828–1850 гг.), Делфте («индийская образовательная программа» на базе Королевской военной академии 1842–1863 гг.; муниципальное Индийское училище, 1864–1901 гг.) и Лейдене (Королевский институт обучения индийским языкам и литературе, 1864–1891 гг.). Там знакомили с языками, прежде всего с малайским, меньше — с яванским, а также с верованиями, историей и культурой «туземных» народов Нидерландской Ост-Индии. И хотя в них работали в основном выходцы из академической среды, выпускники Лейденского университета, преподавание «индийских» дисциплин носило сугубо практический характер [Ульянов 2022(2); Ульянов 2023].

¹⁵⁸ На это указывалось еще при жизни И. Герике, до завершения проекта [Chevallier 1839: 161].

¹⁵⁹ В данной главе не рассматривается политический аспект деятельности библейских обществ, а также все то, что связано с масонством.

¹⁶⁰ Гейсберт ван Хогендорп (1762–1834) — крупный политический деятель, младший брат Дирка ван Хогендорпа. Детство провел на Яве, где его отец Виллем ван Хогендорп (1735–1784) служил в Ост-Индской компании (1773–1784). Убежденный член партии оранжистов, сыграл важную роль в восстановлении независимости Нидерландов от Франции и восстановлении монархии; в 1813–1814 гг. занимал должность министра иностранных дел, в 1814–1816 гг. — вице-президента Государственного совета. Один из авторов конституции Нидерландов (1814). Вступил в конфликт с королем, до 1819 г. возглавлял оппозицию в парламенте [Beaufort, Henriëtte 1948].

Жан Кретьен Бод с 1811 г. служил на Яве секретарем генерал-губернатора Ян Янсенса (1811), который был вынужден сдать Ост-Индию британцам. В октябре 1811 г. был назначен вторым советником британского государственного секретаря. В 1812 г. стал вторым переводчиком, а вскоре — главным советником. Затем он на время оставил эту должность, чтобы совершить путешествие на Камчатку на американском торговом корабле. Но в Макао судно было задержано британцами, и Бод вернулся на Яву. Там 8 февраля 1814 г. он был назначен главным советником в канцелярии секретаря и благодаря службе познакомился с деятельностью британских бюрократических учреждений. Когда 19 августа 1816 г. Ост-Индия вернулась к Нидерландам, Бод был назначен секретарем колониальной администрации. Он продолжил службу при первом генерал-губернаторе голландской Ост-Индии Годерт ван дер Капеллене (1816–1826), являясь его доверенным лицом. 12 января 1819 г. был назначен генеральным секретарем верховного

¹⁵⁵ См. [Hogendorp 1854: 71].

¹⁵⁶ Об Иоганне Герике см. [Ульянов 2021; Ульянов 2022(1)].

¹⁵⁷ Имеются в виду два классических университета в Лейдене и Утрехте (где в описываемое время приоритетным направлением оставались классическая арабистика и исламоведение), а также средние специальные учебные заведения для подготовки колониальных

роль в политической и культурной истории Нидерландов и их Ост-Индских владений.

1795–1813 гг.: создание миссионерских и библейских обществ в Великобритании и Нидерландах

В первые десятилетия нидерландцы перенимали опыт британцев, которые активно распространяли идею создания сначала миссионерских, а затем и библейских обществ, и выделяли на это финансы.

В 1795 г. было создано Лондонское миссионерское общество (1802–1825) [Daily 2013: 37–82]. Уже через два года, в 1797 г., по инициативе пастора-миссионера Иоганна Теодора ван дер Кемпа (1747–1811) возникло Нидерландское миссионерское общество (*het Nederlandsch Zendelinggenootschap*, далее — НМО; 1797–1840). Его учредительное собрание состоялось 19 декабря 1797 г. в Роттердаме. Большинство членов общества были священниками нидерландской реформатской церкви. В нескольких городах Нидерландов появились отделения общества. НМО имело свои учебные семинарии в Роттердаме и в английском городе Госпорт; там можно было получить миссионерское образование¹⁶¹. При этом учащиеся относились к разным течениям нидерландской церкви.

Однако впервые вопрос о миссионерской деятельности в Ост-Индии был серьезно поставлен позднее, в период французского и британского господства там (1808–1816). В 1804 г. начало свою работу Британское и зарубежное библейское общество (Британское библейское общество, далее — ББО), чья деятельность также была нацелена на перевод Священного Писания на языки народов мира и на широкое распространение этих текстов [Бочковская 2021]. Тогда же британцы принялись создавать аналогичные общества в других европейских странах. Они появились в германских городах: Берлине и Штутгарте, а также в Швейцарии, в германоязычном Базеле, но более широкое распространение получили в последние годы господства Наполеона, незадолго до его полного разгрома [Gronemeijer 1914: 1]. Так, в Российской империи Библейское общество начало действовать с 11 января 1813 г. Еще через год оно появилось и в Нидерландах.

правительства Ост-Индии. 23 августа 1821 г. по собственной просьбе был уволен по состоянию здоровья. 14 октября покинул Ост-Индию и вернулся в Нидерланды.

В Нидерландах в 1821 г. Ж. Бод выступил с рядом проектов по улучшению управления колонией. Он придерживался взглядов Дирка ван Хогендорпа (1761–1822) на переустройство Ост-Индской колонии.

¹⁶¹ Подробнее о создании этого общества см. [Kluit 1970: 36–37]. Также в 1802 г. было создано Лондонское миссионерское общество (London Missionary Society, 1802–1825) [Boone 1997: 22–27; Daily 2014: 37–82].

1814 г.: образование НБО

В начале 1814 г. при Временной администрации Великобритании (1811–1816) под патронажем британского губернатора Ост-Индии Т.С. Раффлза (1781–1826) было организовано Яванское отделение Британского библейского общества (*Java Auxiliary Bible Society*) [Taylor 2009: 101].

В самих же Нидерландах началась подготовка к созданию Нидерландского библейского общества. Это происходило по инициативе и фактически на средства Британского и зарубежного библейского общества, которое представлял Александр Макинтош (1783–1838), священник британской реформатской конгрегации в Амстердаме¹⁶². Сначала он разослал приглашения некоторым видным членам своей конгрегации на встречу в Консистерии англиканской церкви в Бегейнхофе (*Begijnhof*), чтобы обсудить результаты создания Британского библейского общества. 23 марта он заручился их согласием [Gronemeijer 1914: 1]. Затем 25 марта состоялось собрание, на котором после развернутого доклада А. Макинтоша об успехах ББО было решено создать нидерландское отделение Британского библейского общества под председательством посла Великобритании в Нидерландах Ричарда Тренча, графа Кланкарти (*Richard Le Poer Trench, Graaf van Clancarty*; 1767–1837) и под покровительством наследного принца Оранского, будущего короля Виллема II (1815–1840) [Chevallier 1839: 122]. А 29 июня 1814 г. было организовано и само Нидерландское библейское общество как самостоятельная организация [Gronemeijer 1914: 2].

Общество состояло из ряда городских или районных отделений, каждое со своим правлением. Во главе НБО стояло Верховное правление (*Hoofdbestuur*), которое базировалось в Амстердаме и выполняло также функции местного отделения (до 1851 г., когда возникли две отдельные структуры).

Во главе правления стоял председатель (*voorzitter*) из числа высокопоставленных сановников государства. Общество с самого начала находилось под покровительством главы королевского дома. Первым председателем НБО стал министр внутренних дел В.Ф. Роэл (*Willem Frederik Roëll*, 1767–1835); покровительствовал НБО король Виллем II (1815–1840) [Cholten 1937: 3].

Верховное правление предполагало наличие двух вице-президентов, пяти директоров, двух секретарей и одного казначея; их число могло варьироваться.

В первый его состав вошли вице-президенты: бургомистр Амстердама в 1813–1828 гг. Давид Элиас (*David Willem Elias*, 1758–1828); бургомистр Амстердама в 1808–1811 гг. Ян ван де Полл (*Jan Wolters van de Poll*, 1759–1826). Директорами были Дж.С. ван де Полл, Г. Блау, Ф.А. Иддекинге, Дж. ван Гейнс и Ф. Тайспил; секретарями — Д. Шевалье и Дж.Э. Якоби; казначеем — Дж. Данкертс [Gronemeijer 1914: 2].

¹⁶² Макинтош Александр (*MacIntosh Alexander*, 1783–1838) — британский священник шотландского происхождения. С 1807 г. был пастором британской пресвитерианской конгрегации в Амстердаме. Способствовал контактам между ББО и НБО; был одним из инициаторов создания НБО. См. [Aa 1862: 122].

Правление НБО ведало общими делами, включая переписку с зарубежными странами. Его члены должны были жить в Амстердаме; те, кто переезжал в другое место, подавали в отставку. Членами амстердамского отделения НБО были амстердамские банкиры и купцы, профессора и священники; при выдвижении или назначении отдавалось предпочтение членам наиболее влиятельных семей. При принятии важных решений необходимо было проконсультироваться с наиболее крупными отделениями НБО, которые размещались в Роттердаме, Гааге и Лейдене. НБО обычно поручало подготовку и выполнение принятых решений комитету, который сначала назывался «четвертым комитетом», позже — «первым комитетом», «индийским комитетом» или «зарубежным комитетом» [Swellengrebel 1974: 21].

Приступая к реализации проектов по переводу Библии на языки народов Ост-Индии, НБО должно было рассчитывать на свои силы. Члены правления НБО хорошо понимали, что для перевода Библии на восточные языки нужно было эти языки тщательно изучить¹⁶³. Состоявшие в НБО сановники, банкиры и торговцы, как правило, разбирались в вопросах богословия и теологии, а для контроля над качеством переводов они поддерживали связь с академическими структурами и обращались за консультациями к специалистам [Swellengrebel 1974: 26]. Однако получить сведения об этих языках, кроме хорошо известного малайского, было непросто: академические структуры в Нидерландах в начале XIX в. мало чем могли помочь, поскольку знание языков и культур народов Индонезии было тогда весьма ограниченным, и основное внимание уделялось арабистике и исламоведению. Поэтому первым консультантом НБО стал Иоанн Виллмет (Joannes Willmet, 1750–1835), профессор восточных языков (арабист) и еврейских древностей в Амстердамском университете (лат. *Athenaeum Illustre*, «Сияющий Атенеи»), член Верховного правления НБО, который был знаком с малайским языком и письменностью¹⁶⁴.

1815–1818 гг.: организационный период

С 1814 по 1818 г. в НБО решались различные организационные вопросы; к тому же в Ост-Индии все еще господствовали британцы, и степень участия в управлении колонии нидерландцев оставалась неопределенной.

¹⁶³ В частности, долгое время господствовало представление о том, что все языки, включая малайский, произошли от иврита (одного из языков семито-хамитской семьи). Хотя еще Георг Верндли (George Werndly) в Малайской грамматике 1736 г. указал на то, что малайский язык, в котором много арабских заимствований и который записывается арабскими буквами, лингвистически не связан с арабским языком и, следовательно, не мог быть семитским языком [Werndly 1736: LXII].

¹⁶⁴ Его преемником в качестве профессора-консультанта стал Тако Роорда (Taco Roorda, 1801–1874), ведущий академический специалист в области яванистики в 1830–1850-е годы. Несколько позже к нему присоединился выдающийся малаист Питер Вет (Pieter Johannes Veth, 1814–1895). Он, входя в комитет по пересмотру версии перевода на нидерландский язык Библии короля Якова, редактировал и готовил к изданию перевод Нового Завета на низкий («базарный») малайский язык, который был выполнен Хиллебрандом Клинкертом (Hillebrand Cornelis Klinkert, 1829–1913) в 1863 г. Начиная с 1850-х годов еще одной заметной фигурой стал профессор Хенрик Христиан Миллис (Henricus Christianus Millies, 1810–1868), специалист по макасарскому и бугийскому языкам острова Целебес (Сулавеси) [Swellengrebel 1974: 23].

8 ноября 1815 г. в Меннонитской церкви в Амстердаме прошла первая Генеральная ассамблея Нидерландского библейского общества. Через год, когда в 1816 г. Британия вернула колонию в Ост-Индии Нидерландам, руководство НБО ускорило работу по переводу Библии на малайский язык — это стало первым шагом в их деятельности [Swellengrebel 1974: 21–22].

Все это время британцы продолжали публикацию переводов разделов Нового Завета на малайский язык. Так силами ББО в 1814(?)¹⁶⁵ и 1817 гг. был издан перевод на высокий малайский язык Нового Завета (мал. *bahasa Melayu tinggi*). Но перевод не был новым: британцы решили переиздать текст, который впервые был опубликован еще в 1731 г. Это свидетельствовало об их прагматическом подходе — они стремились в кратчайшие сроки охватить как можно больше языков тех народов, что жили в землях, на которые распространялись колониальные интересы британского государства.

Перевод был начат нидерландским священником Мельхиором Лейдеккером (Melchior Leydekker, 1642–1701), который переводил Библию на высокий малайский язык. До своей кончины он успел перевести весь Ветхий Завет, а в работе над Новым Заветом дошел до Посланий апостола Павла. После его смерти перевод Нового Завета был завершен Питером ван дер Вормом (Pieter van der Vorm), затем перевод всей Библии на высокий малайский был отредактирован и подготовлен к печати Г.Х. Верндли, А. Брантсом и Э.К. Нинабером (George Henric Werndly, Arnoldus Brants, Engelbertus Cornelius Ninaber), которые издали ее в 1733 г. латинским шрифтом. В 1758 г. Библия была переиздана арабицей¹⁶⁶.

Более значимое в этом отношении событие произошло в 1815 г., когда под эгидой ББО британский священник Уильям Робинсон издал Евангелие от Матфея на низком («базарном») малайском (мал. *Melayu rendah*). Он исходил из понятного для переводчика Библии стремления расширить круг ее читателей. Ведь именно этот вариант малайского являлся широко распространенным и общедоступным в островной части ЮВА, а высокий малайский, тем более с использованием арабского шрифта (*джави*), был достоянием гораздо меньшего числа образованных малайцев, жителей Малаккского полуострова и прилегающих островов. В дальнейшем НБО пойдет именно этим путем, но только через сорок лет, в 1863 г., выйдет перевод Нового Завета на низкий малайский, выполненный Х. Клинкертом.

С самого начала руководители НБО осознавали необходимость перехватить инициативу у британцев и начать самостоятельное издание перевода Библии на малайский язык. Однако выяснилось, что в их распоряжении не было ни одного экземпляра более раннего издания. После долгих поисков один из них был найден в публичной библиотеке Амстердама; его и взяли за основу. Задача была поручена Иоанну Виллмету (Joannes Willmet, 1750–1835) и его ученику, также знавшему малайский язык, молодому арабисту Винсенту Менилу (Menil Vincent Elia, 1790–1825). Новый Завет был издан ими в 1820 г. араби-

¹⁶⁵ См. Таблицу.

¹⁶⁶ Подробнее о переводах Библии на малайский язык [Погадаев 2019].

цей, 1823 г. — латиницей, а Ветхий Завет — в 1824 г. арабицей. Именно это и составляло основу деятельности НБО по изданию Библии практически на протяжении всего указанного отрезка времени.

1819–1821 гг.: формулирование целей НБО Г. ван Хогендорпом

В 1819 г. по мере передачи Великобританией управления Ост-Индской колонией Нидерландам произошли изменения в организации религиозных структур. Суматранские и яванские филиалы Библейского общества были объединены и получили название Библейского общества нидерландской Ост-Индии, которое было подчинено Нидерландскому библейскому обществу. А Яванское отделение Британского библейского общества продолжило свою работу под названием Ост-Индского библейского общества (так же известно как Батавское библейское общество). В его правление входило несколько высокопоставленных чиновников и священнослужителей колонии, которые жили в Батавии [Swellengrebel 1974: 3].

Ранее, по примеру ББО, в НБО был поставлен вопрос о переиздании своими силами существующего перевода Библии на малайский язык. Но поскольку такой перевод уже готовился к изданию, то возник вопрос о переводе Библии на яванский — язык наиболее многочисленного этноса колонии, большая часть которого проживала в центральных и восточных районах Явы. О других языках в это время пока не говорили, ведь задача казалась очень сложной, и было непонятно, с какой стороны к ней подступиться.

Одним из тех, кто настоятельно призывал к этому, был **Гейсберт ван Хогендорп**, который в 1814–1816 гг. занимал пост вице-президента Государственного совета, являлся председателем Гаагского отделения НБО и тесно контактировал с его верховным правлением. Его роль в становлении НБО трудно переоценить. Он стал первым, кто публично как крупный государственный деятель сформулировал цель деятельности Общества и его основные концептуальные подходы к переводу Библии.

О них можно узнать из работы Хогендорпа «Заметки о путешествии по Велюве, Оверэйсселу и Дренте в конце лета 1819 года» («Aanteekeningen op eene reis door de Veluwe, Overijssel en Drenthe, in den nazomer van 1819») — важном источнике по истории НБО на этапе его становления. В этих заметках сформулированы общие установки, которых руководство НБО придерживалось на протяжении многих лет.

В 1819 г. в Амстердаме состоялось установочное заседание верховного правления НБО. На нем Г. ван Хогендорп прочитал доклад, основное содержание которого и было отражено в «Заметках». Важно, что заседание состоялось не в государственном или религиозном учреждении, а в старинном амстердамском университете *Athenaeum Illustre*, попечителем которого был первый вице-президент НБО бургомистр Амстердама Давид Элиас (David Willem Elias, 1758–1828). Автор начал с упоминания встреч с наиболее важными персонами:

Я направился в Амстердам, чтобы посетить там Королевский институт, поскольку имею честь быть его членом. Приятно было встретить здесь столько одаренных и известных соотечественников; с одними я уже был знаком лично, других знал по именам или из их сочинений. Я был рад, что там оказался г-н Эгидиус Корнелиссен из Гента (секретарь-инспектор Гентского университета в 1817–1835 гг. — М.У.) и пожелал встретиться с другими членами. В этой поездке я познакомился с г-ном Александром Макинтошем, британским священником, и г-ном профессором Виллметом; оба весьма достойно проявляют себя в деле распространения Библии. Они заложили основы нашего Общества [Hogendorp 1854: 70].

Далее говорится о том, что тогда, в 1819 г., профессор И. Виллмет уже занимался подготовкой к изданию существовавшего ранее перевода Библии на высокий малайский язык. Автор уточнил, что финансирование осуществлялось в основном британцами за счет средств ББО; они же доставили тираж на остров Амбон, где была большая христианская община:

Последний занят изданием Библии на малайском языке арабицей. Ее печать стереотипно производится в известной типографии Энсхеде в Харлеме, сначала тиражом пятнадцать тысяч экземпляров, две трети которых изданы за счет британцев. Такой тираж был заказан Британским библейским обществом, несмотря на его собственное издание этого же перевода в Калькутте. Мы также узнали из опубликованных нидерландцами отчетов, что ящики с переводами Библии на малайский язык уже доставлены на остров Амбон [Hogendorp 1854: 70].

Первые переводы Библии XVI в. издавались на малайском языке латиницей. Идея опубликовать перевод в записи арабицей явно пришла из XVIII в. Но в таком виде текст Священного Писания мог быть прочитан сравнительно небольшой частью жителей островной части ЮВА: владевшими *джави* образованными малайцами и вообще мусульманами. Поэтому целесообразность такого издания была невелика, и изданные арабицей переводы почти не расходились. Так, на Амбоне и еще в нескольких более или менее христианизированных областях Ост-Индии интерес к Библии был, но арабица у христиан там не вызвала никакого пиетета; напротив, она только затрудняла чтение. Мусульмане же, которые могли читать арабицу, к Библии интереса не проявляли, тем более что лейдеккерский перевод даже в обновленном виде был сложен для понимания. Стало очевидно, что он несовершенен и устарел:

Малайский перевод не нов, он был сделан сто лет назад по заказу нашей Ост-Индской компании, а затем напечатан на малайском латинскими буквами. Арабское же письмо явилось чем-то новым. Однако сомнительно, чтобы это способствовало достижению великой цели. На днях мне были присланы письменные отчеты о [деятельности] нашего Общества [в Батавии], которые, как мне кажется, вполне убедительно доказывают обратное. Не то чтобы арабица совершенно не используется, она характерна для некоторых областей; но малайские латинские буквы более распространены. Это прежде всего относится к острову Ява, штаб-квартире

нашей державы, с коренным населением в четыре-пять миллионов человек, которое само по себе является самым культурным на этом огромном архипелаге [Hogendorp 1854: 71].

Приоритет Явы, а значит, яванского языка и яванцев для нидерландцев был очевиден — это крупнейший и в культурном отношении наиболее развитый народ Ост-Индии. Поэтому, как представляется, после публикации Библии на малайском языке нужно было думать о переводе ее на яванский, поскольку предполагалось, что основным читателем Библии в Нидерландской Ост-Индии может быть именно яванец; однако нельзя ограничиваться только яванским, следующая цель — другие языки Ост-Индии:

Как и в других случаях, так и в этом, для Нидерландского библейского общества Ява представляется основным центром по переводу Библии, и расширяться сфера распространения [Священного Писания] должна будет именно оттуда. Круги от этого центра могут расходиться далеко, вбирая в себя большую часть нашей деятельности за рубежом. Ведь в Вест-Индии у нас осталось относительно немного земель. В других странах либо британцы, либо русские, либо североамериканцы уже овладели всеми [землями], в которых может совершаться полезная деятельность [по переводу и распространению Библии]. Но и Нидерландская Ост-Индия является подходящим местом для благотворной деятельности — с помощью новых переводов Библии на многие языки живущих там народов и их должного распространения [Hogendorp 1854: 71].

Г. ван Хогендорп отмечал, что надо работать совместно с колониальными властями в самой Ост-Индии. Но задача деятельности НБО заключается только в осуществлении переводов Библии и их распространении — без каких-либо иных целей, миссионерских, образовательных, управленческих. И сейчас НБО занято поиском тех, кто сможет взять на себя осуществление переводов Библии:

Об этом и прочих вещах, о переводе Библии и его распространении, мы должны будем запросить отчет из Ост-Индии и дожидаться полезных рекомендаций [членов Батавского библейского общества]. У них имеются те знания, которых нам здесь не хватает; но отсюда мы непременно должны убедить наших друзей там, в Ост-Индии, что мы никогда не захотим пойти далее простого распространения Библии; то есть мы оставляем другим использование Библии с дальнейшими целями. Мы стремимся только к тому, чтобы сделать текст Библии доступным для использования всеми, кто этого захочет. Эта задача для нас достаточно значима. И теперь мы проводим отбор тех, кто будет воплощать эту новую задачу создания переводов Библии [Hogendorp 1854: 71].

Подчеркивается, что не должно быть даже скрытого замысла распространения Библии с целью христианизации, и особенно это касается Явы (на которой, тем не менее, в 1825 г. вспыхнет Яванская война):

Христианин, иудей, мусульманин, язычник, ученый, мудрец — каждый волен обращаться с ней так, как ему будет угодно. Никогда не следует заходить далее распространения Библии, даже если у самих местных

жителей в Индии возникнут какие-либо иные цели. Особенно это относится к Яве с ее многочисленным мусульманским населением. В мире нет ничего менее подходящего для дела распространения Библии, чем явный или тем более скрытый умысел, нацеленный на обращение в христианство [Hogendorp 1854: 71].

Задача только в том, чтобы текст Библии стал максимально доступен для всех. Поэтому НБО не должно вмешиваться в то, как им будут распоряжаться на местах:

Мы должны сделать Библию такой же доступной для мусульман, как Коран — для нас. Коран был переведен на все наши языки, и мы читаем его, как и любую другую книгу, потому что он был дан нам как знание, без какого-либо намерения обратить [в ислам]. Точно так же и мы должны нести Библию всем народам, на всех языках, не спрашивая, будет ли она использоваться для проповеди или для опровержения нашей веры.

По идее Г. ван Хагендорпа, текст Библии сам начнет воздействовать на умы прочитавших его людей — таков основной принцип деятельности Библейского общества.

Мы, члены общества распространения Библии, конечно же, верим, что ее использование, даже в случае опровержения, в конце концов даст свои всходы [...] Трудно удержать в этих рамках похвальное, но неразумное рвение многих и убедить их, что, стремясь идти дальше, они не добьются желаемого. Между тем это есть важнейшая максима, первая заповедь Общества, которая верна для членов Общества внутри страны, и тем более за ее пределами [Hogendorp 1854: 71–72].

В завершение Г. ван Хагендорп указал на то, что деятельность НБО отражает интересы Нидерландского государства и королевского двора. А распространение Библии — и есть распространение истинного просвещения среди жителей колонии:

Я достаточно сказал об этом сейчас [...] Это так тесно связано с истинным просвещением, и это просвещение принадлежит непосредственно к нравственной ответственности Государственного двора. Я же активно развиваю эти свои идеи в самом Библейском обществе [Hogendorp 1854: 71–72].

Для НБО переведенная Библия — «инструмент цивилизации», который может использоваться для распространения этой самой цивилизации, что и даст в свою очередь экономический эффект. Но торопиться не следует:

Европа, — говорил Наполеон [...], — стала цивилизованной благодаря христианству. Как далеко отстали неевреи в культурном отношении, всем известно. Следовательно, распространение инструментов цивилизации также может считаться важным для экономики государства. Перевод Библии на различные азиатские языки, публикация этих переводов в печати — это работа, требующая много времени и средств. Все это будет сделано Обществом на благо миллионов собратьев [Hogendorp 1820: 181; Swellengrebel 1974: 27].

Здесь сформулирован манифест деятельности НБО на начальном этапе его истории: перевод Библии сам по себе приобщит людей к христианству; различается работа Библейского общества и миссионерская деятельность; перевод полезен не только для религии, но и для общества, его культурного развития, а значит, и для экономики — ведь колония должна приносить прибыль.

Цель деятельности НБО и основные подходы были обозначены достаточно конкретно, но в то время все еще не было понимания того, как должна быть организована работа по переводу Библии на языки народов Ост-Индии. Руководство НБО осознавало, что существует много нюансов, которые необходимо учесть. Поэтому оно обратилось за разъяснениями к Батавскому библейскому обществу. Однако направленный туда запрос остался без ответа.

1822–1823 гг.: консультации в Лондоне, «Записка» Ж.К. Бода, первый набор в школу НБО

В 1822 г., чтобы узнать о том, как лучше организовать работу по переводу и распространению Библии, в частности, насколько целесообразно издавать переводы Библии в традиционной графике, было решено направить делегацию в Лондон, в Британское и зарубежное библейское общество и в Баптистское миссионерское общество.

Был составлен список вопросов, отражавший направление мысли членов руководства НБО. Среди прочего они интересовались, занимается ли Британское и зарубежное библейское общество обучением молодежи восточным языкам в каком-либо институте в Великобритании или в ее владениях в Южной Азии, — чтобы в дальнейшем привлечь их к переводам Библии. Расходует ли Общество деньги только на перевод и распространение Библии, или оно также предоставляет средства баптистам в Серампоре для их Колледжа для обучения азиатских христиан и другой молодежи восточной литературе и европейской науке (College for the Instruction of Asiatic Christians and other Youth in Eastern Literature and European Science). На этот институт НБО годом ранее пожертвовало 4000 флоринов. Также предполагалось узнать, получала ли ББО какую-либо помощь в переводе Библии «от жителей или уроженцев восточно-индийских земель» и готовится ли у них перевод Библии на яванский язык. Еще один вопрос — какие средства существуют для того, чтобы «убедиться в том, что перевод хорош и [что он] будет полезен, поскольку из него можно узнать слово и волю Божию»? [Swellengrebel 1974: 27]. Также возник технический вопрос, какой способ печати более выгоден: резная печать или наборный шрифт. А также — где целесообразнее публиковать перевод: в Европе или в Ост-Индии? [Swellengrebel 1974: 27].

Ответы на все эти вопросы были получены в начале 1823 г. Сводились они к следующему. ББО не пытается продвигать изучение восточных языков и не обучает молодежь переводу Библии. Оно ограничивается выплатой премии в размере 500 фунтов за каждый новый перевод, которая предоставляется

и утверждается Библейскими обществами Калькутты и Мадраса. Что касается перевода Библии на яванский баптистским священником Г. Брюкнером, то сообщалось, что в то время он был занят редактированием своего перевода и подготовкой его к печати [Gronemeijer 1914: 48–54]¹⁶⁷.

В НБО, судя по всему, этим сведениям не очень обрадовались. ББО действовало совсем не так, как представляли себе нидерландцы. И они решили не использовать тактику, которая была принята у британцев. Зная, насколько непросто изучение языков Ост-Индии, они пришли к убеждению, что должны обучать переводчиков сами, желательно в специальном учебном заведении, которое еще предстояло создать. Вспоминая те времена, в 1839 г. секретарь НБО М. Шевалье писал, что тогда «было принято решение обучать здесь, в этой стране (в Нидерландах. — М.У.) молодых людей, которые затем могли бы, обладая необходимыми навыками, осуществлять перевод Библии, находясь в Ост-Индии» [Chevallier 1839: 162].

Началась интенсивная переписка между руководством НБО и его отделениями в Гааге, Лейдене и Роттердаме. Все единодушно выступили за обучение в институте, но мнения о месте и характере обучения разделились. Некоторые считали, что можно использовать Серампор, другие отвергали эти предложения. В числе несогласных был и Г. ван Хогендорп, который в то время разрабатывал предложение о создании при НБО Института Явы, где нидерландская молодежь могла бы обучаться как яванскому, так и другим языкам Ост-Индии. Это было бы выгодно и правительству, поскольку там же могли проходить обучение и будущие служащие колонии [Swellengrebel 1974: 28–29].

В первой половине 1823 г. в Нидерландском библейском обществе оживленно обсуждался вопрос о создании структуры по подготовке миссионеров-переводчиков Библии на восточные языки, прежде всего на яванский. По инициативе Гагского отделения состоялось общее собрание НБО, на котором были рассмотрены важные вопросы, оказавшие огромное влияние на развитие яванистики.

Первым из них был переход к переводу Библии на языки народов Нидерландской Ост-Индии. Это предложение было внесено по инициативе крупного государственного деятеля, высокопоставленного колониального чиновника, хорошо знавшего положение дел в Ост-Индии, Жана Кретьена Бода. Он был членом правления Гагского отделения НБО и разделял идеи переустройства колоний, высказанные еще Дирком ван Хогендорпом (Dirk van Hogendorp, 1761–1822), старшим братом Гейсберта¹⁶⁸.

¹⁶⁷ В 1823 г. Г. Брюкнер завершил свой перевод Нового Завета на яванский язык, но издан он будет только в 1828 г. в Серампоре (около Калькутты). О нем см. [Ульянов 2021].

¹⁶⁸ Дирк ван Хогендорп (1761–1822) — служил в Ост-Индии в 1784–1802 гг. Спустя некоторое время резко раскритиковал систему управления ост-индскими колониями, коррупцию администрации, контрабанду и крайнюю беспечность в снаряжении ост-индских конвоев в Европу. Его взгляды опирались на идеи французского либерализма. Прослужив 15 лет в качестве морского офицера и администратора в колонии, он представил доклад, который сокращенно назывался «Bericht» (Bericht van den Tegenwoordigen Toestand der Bataafsche Bezittingen in Oost-Indië, букв. «Отчет о нынешнем состоянии владений батавов в Ост-Индии»). Доклад был опубликован в 1799 г. Идеи Дирка ван Хогендорпа вызвали беспокойство у властей. Он первым поднял вопрос

В то время Ж.К. Бод, работая над обновлением моделей управления этой крупнейшей нидерландской колонией, разрабатывал пути ее дальнейшего развития. Он не понаслышке знал о положении дел в Ост-Индии, поскольку с 1811 г. служил в колониальной администрации и в 1821 г. вернулся оттуда.

Нидерландский историк миссионерства Х. Крамер в статье «Суракартский институт яванского языка» (1932 г.) изложил содержание трех основных тезисов (нид. *stelling*), которые Ж.К. Бод выдвинул в своей «Записке», представленной на обсуждение руководству НБО в 1823 г. Крамер заметил, что «эта «Записка» дает любопытный взгляд на своеобразное переплетение политических и религиозных идей, отчасти на наследие времен Ост-Индской компании, отчасти — на плод принципиально консервативного отношения Бода к колониальному вопросу» [Kraemer 1932: 269]. В «Записке» раскрывались некоторые идеи Г. ван Хогендорпа, которые тот обнаружил в 1819 г. Эти тезисы таковы.

Целесообразность изучения яванского на Яве крайне высока. Изучение яванского языка с целью перевода Библии может быть начато в Нидерландах, но для завершения перевода необходимо пребывание на Яве. Он отметил, что, оставаясь в Нидерландах, можно изучать малайский язык, поскольку уже существовали грамматики Верндли (1736 г.) и Марсдена (1812 г.), но если говорить о яванском, то пока «нет (к нашему стыду) ни грамматики, ни словарей» [Kraemer 1932: 270].

Здесь обозначена программа, выполнение которой И. Герике привело к возникновению в Нидерландах академической яванистики. Пока же Ж.К. Бод дал понять, что хотя в знакомстве со спецификой яванского языка и произошли некоторые подвижки, этого недостаточно. В частности, он упомянул, что яванский язык относится к числу языков «полинезийской группы» и что он обогащен большим количеством санскритских, арабских и персидских слов.

При этом Ж.К. Бод отметил такую особенность яванского языка: в нем крайне мало слов, передающих абстрактные понятия. По его мнению, такова еще одна причина, по которой язык необходимо изучать в постоянном контакте с его носителями. Именно это позволит настолько хорошо узнать язык, что можно будет «заменить свои [подходы] к переводу на капризную филологию этой полудивилизованной человеческой расы» [Kraemer 1932: 270].

Ж.К. Бод утверждал необходимость сотрудничества НБО с правительством в Батавии и получения от него помощи и содействия в изучении яванского языка. Но основная задача сотрудничества с властями — политическая, связанная с недопущением усиления враждебности со стороны местного населения. Правительство Нидерландов обязано противодействовать всему, что может нарушить покой Явы. Поскольку жители Явы — мусульмане, то правительство должно пообещать им свою защиту. Однако он считал, что Ява исламизирована

поверхностно, яванцы склонны к суевериям и мистицизму, а беспорядки там разжигают разного рода религиозные самозванцы.

По его мнению, правительство Ост-Индии должно быть убеждено в том, что распространение христианства среди простых яванцев не вызовет с их стороны негативной реакции и не поставит под угрозу саму идею распространения христианства. Существуют опасения в том, что духовые и религиозные лидеры, видя усилия европейцев и будучи движимыми духом нетерпимости, воспользуются этим предлогом, чтобы поднять простых людей на бунт [Kraemer 1932: 270].

Ж.К. Бод считал, что «не следует демонстративно направлять общественные усилия на введение новой для яванцев религии, но можно придать толчок к движению в этом направлении». Поскольку религиозная реформа является лишь отдаленной целью, то переводчику следует быть аккуратным в этом отношении, он должен показывать, что все «Библейское общество придерживается осторожного подхода и готово поддерживать общение с ними на эту тему» [Kraemer 1932: 270].

Контакт с батавскими властями Ост-Индии и их поддержка будут необходимы НБО и в будущем, когда перевод Библии будет завершен и издан. Правительство должно было быть уверенным, что распространение Библии не навредит, и «мир красивой и богатой Явы, главного ресурса наших индийских финансов, не будет поставлен под угрозу» [Kraemer 1932: 270].

Ж.К. Бод видел еще одну важную причину для того, чтобы поддерживать связь между правительством и Библейским обществом. Она объяснялась заинтересованностью правительства Нидерландов в том, чтобы чиновники учили местные языки. Поэтому было бы желательно, чтобы «Библейское общество объединяло перевод Библии на Яве с обеспечением научного образования, основанного на изучении яванского языка» [Kraemer 1932: 270]. При этом имелось в виду создание учебного заведения для преподавания яванского языка. Действительно, через десять лет в Суракарте был создан Институт яванского языка (1832–1843 гг.), который просуществовал чуть более десяти лет, но был закрыт из-за низкой рентабельности.

Ж.К. Бод полагал, что правительство Нидерландов могло бы компенсировать Библейскому обществу предстоявшие расходы, но не столько в виде финансовой поддержки, сколько в виде предоставления его специалистам бесплатного проживания, и, что очень важно в Азии, бесплатного лечения [Kraemer 1932: 270].

По мнению Бода, важнейшей задачей правительства Ост-Индии было налаживание обучения местного населения; при этом, поскольку яванское общество пребывало в состоянии невежества, систему образования нужно было организовать так, чтобы исключить любые споры на религиозные темы [Kraemer 1932: 270].

Позднее Ж.К. Бод так связал внедрение образовательной системы с переводами Библии: благодаря обучению «у [туземной] молодежи пробудится любовь к чтению, будет тренироваться ум, обострится жажда познания; при таких благоприят-

о британской нелегальной опиумной торговле в странах Индийского океана и в Китае. За свою публичную деятельность в 1798 г. был арестован, но в следующем году бежал на датском судне в Европу. Затем был послом Нидерландов в Санкт-Петербурге, Вене, Берлине. В 1807 г. поддержал Наполеона, входил в число генералов наполеоновской армии. После поражения Франции уехал в Бразилию [Sillem 1890].

ных обстоятельствах будет легче распространять Библию на Яве, да и последствия этого будут более благодатными и плодотворными» [Kraemer 1932: 272].

После обсуждения «Записка» была направлена генерал-губернатору Ост-Индии Годерту ван дер Капеллену (Godart Alexander Gerard Philip Baron van der Capellen, 1816–1826). В письме была воспроизведена выработанная при участии Ж.К. Бода концепция сотрудничества НБО и правительства колонии. Генерал-губернатор выразил свое согласие, и контакт с руководством колониального правительства был налажен.

По замечанию Х. Крамера, эта «Записка» — пример переплетения политического и религиозного подходов, она «пронизана той абсолютной осторожностью, которая придавала лаодикийский (гармоничный. — М. У.) отпечаток дружелюбия благочестию тех дней» [Kraemer 1932: 271].

Идеи, изложенные в «Записке» Ж.К. Бода, стали для НБО руководством к действию. 1 мая 1823 г. НБО объявило в газетах о своем намерении *направить двух или трех молодых людей обучаться в течение некоторого времени основам восточных языков, особенно арабского и малайского, и связанным с ними навыкам, с целью отправления их в Нидерландскую Индию после того, как будет достигнут достаточный прогресс, чтобы расширить там приобретенные знания и стать полезным инструментом в деле перевода Библии* (нид. eens nuttige werktuigen voor de Bijbelvertaling te worden) [Gronemeijer 1914: 56].

На это объявление откликнулись три кандидата, из которых только один, Иоганн Герике (1798–1857), был признан подходящим для прохождения учебы. Она началась во второй половине того же, 1823 г. В протоколе собрания Центрального правления Нидерландского библейского общества от 5 июня 1823 г. упомянуто: «Герике, уроженец Нойштадта в Бранденбурге, 24 года от роду, ранее работавший в [Библейском] обществе в Эдинбурге и занимавшийся распространением евангелистских знаний среди еврейского населения» [Swellengrebel 1974: 49].

Еще одно собрание Центрального правления НБО прошло 1 и 2 июля 1823 г., на нем решались вопросы организации обучения будущих переводчиков Библии. В протоколе собрания, которое проходило позже, 7 августа, упоминается и то, что в учебную программу, по которой обучался Герике, были включены латынь, греческий, иврит, арабский, малайский языки; также преподавались «нравы и обычаи жителей Востока, история Востока [...] и мусульманства». Предполагалось, что по окончании учебы студент будет держать некое испытание по яванскому языку.

1824–1825 гг.: «Соображения» Ж.К. Бода, учеба И. Герике

Ж.К. Бод, являясь высокопоставленным чиновником и крупным государственным деятелем Нидерландов, продолжал работу над организацией переводов и распространением Библии в Ост-Индии.

Некоторые тезисы, сформулированные в «Записке» 1823 г., он расширил и развил в установочном документе: «Соображения по поводу перевода и распространения Священного Писания» (Consideratiën over de vertaling en verspreiding der Heilige Schriften, 1824 г.). В них он детально рассмотрел вопрос организации перевода Библии на языки народов Ост-Индии, прежде всего яванский.

В первой части «Соображений» Бод развивал начальный тезис своей «Записки». Он указал на то, что обучение должно было включать арабский и малайский языки, а также знакомство с санскритом. Писал он и о том, что наиболее важным языком был яванский, и его нужно изучать на месте, среди яванцев, поскольку для овладения им необходимо «длительное пребывание среди тех, кому яванский язык родной. Постоянный контакт с ними, а также тщательное наблюдение за их привычками и обычаями, из которых проистекают существующие различные уровни языка, — единственное средство овладения яванским языком в такой степени, чтобы было возможно подступиться к переводу Библии» [Swellengrebel 1974: 29–30].

Он также писал о том, что только на Яве можно изучать языковой этикет яванцев. И вновь обратил внимание на то, что «яванский язык богат словами, что обозначают названия вещей и предметов, которые ежедневно попадают на глаза, но беден выражениями, передающими общие идеи и абстрактные понятия. Поэтому переводчику Библии, для того чтобы выполнить свою трудную задачу, необходимо общение с людьми [...], благодаря которому можно будет узнать подходящие выражения, — для использования в тех случаях, когда буквальный перевод невозможен» [Swellengrebel 1974: 30].

Он не устал предостерегать от излишних усилий в распространении Библии. Ведь неосмотрительность в деле распространения христианства, предупреждал он, может натолкнуться на преграду: среди яванцев были недоброжелательно настроенные мусульмане, которые в ответ могут поднять мятеж.

Уже тогда был поставлен вопрос о контроле за качеством перевода Библии. По мнению Ж.К. Бода, залогом этого могли бы стать хорошая подготовка переводчиков и конструктивная критика результатов их работы со стороны коллег. При этом он, заглядывая в будущее, предупреждал, что поскольку яванский все еще оставался языком малоизученным, то НБО будет сложно получить заключение о правильности сделанного перевода. Поэтому желательно, чтобы среди его членов были люди, получившие специальное образование. Благодаря этому, «они не только сами обогатят свои знания и опыт, но [...] также смогут обучать других оценивать свою работу, дабы те относились к ней критически; тогда Библейское общество получит гарантии качества переводов Библии, каковые сейчас полностью отсутствуют» [Swellengrebel 1974: 30].

Когда появится перевод Библии, правительство допустит его к распространению только в том случае, если он будет удовлетворительным, и когда оно будет уверено, что «спокойствие красивой и богатой Явы, главного нашего финансового источника в Индии, не подвергается риску». По мысли Бода, чтобы яванцы могли прочитать Библию, необходимо налаживать в их среде систему

образования, а для того и необходимы консультации между правительством и библейским обществом [Swellengrebel 1974: 197–205].

«Соображения» соответствовали подходам Дирка ван Хогендорпа, особенно в части сдержанности по отношению к миссионерской деятельности. Ж.К. Бод, продолжая эту линию, подчеркивал необходимость тщательной лингвистической и этнологической подготовки на месте.

Высший совет (De Algemene Vergadering) Нидерландского библейского общества принял записку Ж.К. Бода как руководство к действию. Нидерландский историк Х. Крамер обратил внимание на то, что, судя по протоколам НБО, первоначально предполагалось, что для перевода Библии на яванский язык и для создания отдельного Института яванского языка с целью обучения там государственных служащих на Яву нужно будет отправить не одного, а нескольких человек [Kraemer 1932: 270–271]. Однако в то время решение о создании такого института принято не было. Оно будет принято только через два года. В течение этих лет проводились консультации с правительством Ост-Индии. Наконец решение было принято: «С его одобрения на Яве будет создан институт для преподавания восточных языков, дабы способствовать переводу Библии»¹⁶⁹.

1826 г.: отъезд И. Герике на Яву

В течение 1823–1826 гг. Иоганн Герике обучался при НБО: изучал малайский и знакомился с основами яванского языка, который преподавал П. фон Влиссинген (P. von Vlissingen). О нем известно мало, упоминается, что ранее он вместе с Корнелиусом де Гроотом в Сурабае пытался организовать изготовление яванского типографского шрифта¹⁷⁰.

Судя по протоколам заседаний НБО, в начале 1826 г. собрание Высшего правления НБО убедилось в том, что И. Герике уже овладел ивритом, сирийским, арабским и основами малайского языка (яванский указан не был) [Swellengrebel 1974: 49]. Перед отъездом в Ост-Индию в 1826 г. Иоганну Герике были переданы инструкции, составленные в НБО, которых он должен был придерживаться в своей деятельности. Они включали 14 пунктов¹⁷¹. В основе инструкций лежали идеи и пожелания, высказанные самим Ж.К. Бодом. То, что в будущем И. Герике тщательно следовал им, видно из его отчетов, в которых он постоянно возвращается к отдельным пунктам [Swellengrebel 1974: 31–33].

Сам Ж.К. Бод за годы учебы И. Герике получил ряд повышений. С июля 1824 г. он стал занимать должность директора по делам колоний при Министерстве национальной промышленности и колоний (министр — Корнелис Элаут, Cornelis Theodorus Elout, 1767–1841), а с апреля 1825 г. — ту же долж-

ность при незадолго до того образованном Министерстве военно-морских сил и колоний (министр — тот же). Иными словами, к 1826 г. Бод стал первым лицом в правительстве Нидерландов, отвечавшим за развитие колоний; таким образом, он являлся прямым руководителем генерал-губернатора Ост-Индии, куда предстояло отправиться И. Герике.

Осенью, накануне отъезда на Яву, И. Герике нанес визит Ж.К. Боду, который был не только его высоким покровителем, но и выступал в качестве связующего звена с правительством государства.



Иоганн Герике (1798–1857)
[https://www.sejarah.co/sejarah/bio_gericke.htm]

* * *

Итак, в 1826 г. был начат очень важный проект НБО — перевод Библии на яванский язык — язык крупнейшего народа колонии, населявшего ее центральный остров. Для этого был отобран и подготовлен человек, которому предстояло выполнить эту задачу. И он ее выполнил. В результате в 1820–1840 гг. Иоганн Герике стал наиболее компетентным специалистом в области яванского языка и культуры. За заслуги перед наукой в 1843 г. университет Гронингена присвоил ему без защиты звание почетного доктора филологии *honoris causa*. К тому же в проект были вовлечены и другие яванисты того времени — Тако Роорда и Карел Винтер, а также предпринимались усилия вырастить силами НБО в Нидерландах молодых яванистов.

По замыслу руководства НБО и нидерландских властей перевод Библии на языки народов Ост-Индии, включая яванский, не являлся единственной зада-

¹⁶⁹ *Handelingen der Algemene Vergadering van het NBG* (Протоколы общего собрания НБО), 1825. Р. 5. Цит. по [Swellengrebel 1974: 31].

¹⁷⁰ Биографы И. Герике указывают и на такой факт, что позже, когда он приступит к самостоятельной работе, то признает эти шрифты неподходящими. См. [Swellengrebel 1974: 49].

¹⁷¹ Перевод см.: [Ульянов 2021: 123–125].

чей. Предполагалось, что переводчик Библии должен быть не просто знатоком языка, а, по сути, лингвистом, изучившим язык настолько, чтобы создать грамматику и словарь. Поэтому долгое время Иоганна Герике с переводом Библии никто не подгонял. В результате он смог изучить и ввести в научный оборот все то, что образует фундамент отдельной отрасли востоковедения: описал язык, составил словарь, начал переводить и анализировать литературные произведения. Одновременно руководство НБО предоставляло ему большую степень свободы в выборе стратегии и тактики перевода Священного Писания. В случае с И. Герике, который имел фундаментальную теологическую подготовку и постоянно размышлял над богословской стороной перевода, НБО могло не беспокоиться за то, что переводчик, увлекшись филологической стороной перевода, станет пренебрегать религиозной [Swellengrebel 1974: 33–34].

Уже в первый период деятельности НБО определилось отличие его подходов к переводу Библии от подходов Британского библейского общества. В отличие от британцев, нидерландцы почти сразу утвердились в том, что «Библейское слово полностью понимается только на родном языке» [Cholten 1937: 6].

ББО с самого начала своей деятельности организовало переиздание перевода Библии XVIII в. на высокий малайский язык, рассчитывая на то, что малайский — это язык-посредник во всем регионе. Но план не оправдался, перевод не получил распространения даже среди тех жителей Малайского архипелага, которые приняли христианство: перевод устарел, а арабица была мало кому доступна.

Также неудача постигла и проект ББО по переводу Нового Завета на яванский. Оно сделало ставку на быстрейший перевод усилиями священнослужителя Готтлоба Брюкнера, который опередил нидерландцев в издании перевода (1829–1831) [Swellengrebel 1974: 33]. А когда книга была издана, батавская администрация Ост-Индии запретила ее распространение вплоть до выхода перевода Нового Завета И. Герике в 1848 г. В отличие от ББО, в НБО не стали рассчитывать на священнослужителей-миссионеров, а предпочли начать готовить своих специалистов по местным языкам. Поэтому хотя нидерландцы приступили к переводу Библии на яванский позже, чем британцы, они достигли значительно более впечатляющих результатов.

В момент своего создания НБО претендовало на перевод Библии на все основные языки Индонезии. Такая концентрация сил позволила получить перевод Библии на яванский, но повторить этот проект в отношении перевода Библии на другие языки Ост-Индии тогда оказалось невозможным. Такие переводы стали появляться уже во второй половине XIX в.

В целом, в течение XIX в. было осуществлено не менее 33 изданий переводов Библии и отдельных ее разделов на 11 языков Индонезии, включая малайский (см. Таблицу). Из них большая часть (21) была подготовлена и издана при участии НБО (63,6%). Сначала это были издания переводов Библии на малайский язык, в чем НБО приходилось конкурировать с Британским библейским обществом. Перелом наступил в 1848 г., когда был издан перевод Нового Завета на яванский язык, выполненный И. Герике, а затем стали появляться

переводы на языки некоторых других народов Ост-Индии: сунданский, нгаджу (один из группы даякских языков), бугийский и др.

Однако самым удачным проектом НБО стал перевод Библии на яванский язык. В результате произошел настоящий прорыв в развитии яванистики, обусловленный тем, что руководство НБО успешно объединило усилия как академических (востоковедных и богословских), так и правительственных структур. В итоге удалось создать все условия специально подготовленному человеку, который смог заложить мощный лингвистический, и, шире, филологический фундамент исследований. Благодаря этому, а также многочисленным политическим и экономическим факторам, яванистика стала наиболее развитым востоковедным направлением в нидерландском индонезиеведении XIX в. — первой половины XX в.

Важнейшие переводы Библии и ее отдельных разделов на языки народов Индонезии, выполненные в первой половине XIX в.¹⁷²

	год	язык	название	переводчик	организатор
1.	[1814 (1818?)] ¹⁷³	малайский (высокий)	Новый Завет, 1733 г.	М. Лейдеккер и др.	ББО
2.	1815	малайский (низкий)	Евангелие от Матфея	У. Робинсон	ББО
3.	1817	малайский (высокий, арабицей)	Новый Завет, 1733 г.	М. Лейдеккер и др.	ББО
4.	1820	малайский (высокий, арабицей)	Новый Завет, 1733 г.	М. Лейдеккер и др.	НБО
5.	1821	малайский (высокий)	Ветхий Завет, 1733 г.	М. Лейдеккер и др.	ББО
6.	1823	малайский (высокий, латиницей)	Новый Завет, 1733 г.	М. Лейдеккер и др.	НБО
7.	1824	малайский (высокий, арабицей)	Ветхий Завет, 1733 г.	М. Лейдеккер и др.	НБО
8.	1829	яванский	Евангелия и Деяний апостолов	Г. Брюкнер	НМО, ББО
9.	1831	яванский	Новый Завет	Г. Брюкнер	ББО
10.	1846	даяк-нгаджу	Новый Завет	Дж. Бекер, А. Харделанд	РМО
11.	1848	яванский	Новый Завет	И. Герике	НБО
12.	1854	яванский	Новый и Ветхий Заветы	И. Герике	НБО

* Сокращения: НМО — Нидерландское миссионерское общество, ББО — Британское библейское общество, НБО — Нидерландское библейское общество, РМО — Рейнское миссионерское общество

¹⁷² Приводится по [https://en.wikipedia.org/wiki/Netherlands_Bible_Society; http://sejarah.sabda.org/bagan/kronologis_penerjemahan_alkitab_bahasa_daerah.htm] 27.05.2023.

¹⁷³ Упоминается издание *El khawlu-'Idjadid. Serampore*. Printed at the Mission Press for the Calcutta Auxiliary Bible Society, 1814 [https://www.wmcarey.edu/carey/bib/works_bible.htm] 29.05.2023.

Но возможно, здесь есть ошибка.

Библиография

- Бочковская А.В. «Нести свет и избавлять от тьмы»: полемика по вопросу миссионерства в Индии (Великобритания, 1793–1813) // *Христианство и традиционные ценности Южной и Восточной Азии: история и современность*. М.: Издательство «Ключ-С», 2021. С. 62–88.
- 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.: Издательство «Ключ-С», 2019. С. 164–172.
- Ульянов М.Ю. Бремя первых: жизнь и труды Готтлоба Брюкнера (1783–1857), автора первого перевода Нового Завета на яванский язык // *Христианство и традиционные ценности в Южной и Восточной Азии: история и современность*. М.: Издательство «Ключ-С», 2021. С. 147–172.
- Ульянов М.Ю. Иоганн Герике (1798–1857 гг.) как основоположник академической яванистики: начальный период деятельности (1827–1837 гг.) // *Вестник Московского университета. Серия 13. Востоковедение*, 2021. № 4. С. 118–138.
- Ульянов М.Ю. Иоганн Герике (1798–1857) как основоположник академической яванистики: второй период творческой деятельности (1837–1848) // *Вестник Московского университета. Сер. 13. Востоковедение*. 2022(1). № 3. С. 108–132.
- Ульянов М.Ю. О знакомстве в Нидерландах XVII–XVIII вв. с яванским языком // *Ломоносовские чтения. Востоковедение и африканистика*. Тезисы докладов научной конференции (Москва 2022). М., 2022(2). С. 112–115.
- Ульянов М.Ю. К истории нидерландского индонезиеведения и малайзиеведения XIX в.: учебные заведения для подготовки колониальных служащих // *Ломоносовские чтения. Востоковедение и африканистика*. Тезисы докладов научной конференции (Москва 2023). М., 2023. С. 85–87.
- Aa A.J. van der. *Biographisch woordenboek der Nederlanden*. Haarlem: J.J. Van Brederode. 1862. Deel 12. — 704 p.
- Beaufort C., Henriëtte L.T. de. *Gijsbert Karel van Hogendorp*. Rotterdam-Antwerpen: A.D. Donker, 1948. — 329 p.
- Boone A.Th. *Bekering en beschaving: De agogische activiteiten van het Nederlandsch Zendelinggenootschap in Oost-Java (1840–1865)*. Zoetermeer, 1997.
- Canton W. *The Story of the Bible Society*. L., 1904.
- Chevallier M.J. *De Bijbel en de Bijbelgenootschappen*. Amsterdam: J. Brandt en Zoon. 1839. — 173 p.
- Cholten P.S. Het Nederlandsch Biblelgenootschap en de Biblevertaling // *Het Nederlandsch Biblelgenootschap*. 1937.
- Gronemeijer C. F. *Gedenkboek van het Nederlandsch Bijbelgenootschap*, 1814–1914. Amsterdam: Bijbhluis. 1914. — 144 p.
- Daily Ch.A. The New Approach to Missions: Gosport Academy and David Bogue's Strategy // Daily Ch.A. *Robert Morrison and the Protestant Plan for China*. Hong Kong, 2013. P. 37–82.
- Hogendorp G.K. graaf van. *Bijdragen tot de huishouding van staat in het Koninkrijk der Nederlanden*, deel V. 'S-Gravenhage: De Weduwe J. Allart en comp., 1820. — 438 p.
- Hogendorp G.K. van. Aanteekeningen op eene reis door de Veluwe, Overijssel en Drenthe, in den nazomer van 1819 // *Bijdragen tot de huishouding van staat in het Koninkrijk der Nederlanden, verzameld ten dienste der Staten Generaal*, deel V–VI. Den Haag: Zalt-Bommel, Joh. Noman en zoon. 1854. — 418 p.

- Kluit M.E. *Het Protestantse Réveil in Nederland en daarbuiten, 1815–1865*. Amsterdam, 1970.
- Kraemer H. Het Instituut voor de Javaansche Taal te Soerakarta // *Djawa*. 1932. Vol. 12, № 6. P. 261–270.
- Mijer P. *Jean Chrétien Baud geschetst*. Utrecht, 1878.
- Taylor J.G. *The Social world of Batavia: Europeans and Eurasians in Colonial Indonesia*. Wisconsin, 2009.
- Sillem J.A. *Dirk van Hogendorp (1761–1822)*. Amsterdam. 1890.
- Swellengrebel J L. *In Leijdeckers voetspoor: Anderhalve eeuw bijbelvertaling en taalkunde in de Indonesische talen. I: 1820–1900*. 'S-Gravenhage: Martinus Nijhoff, 1974. — 255 p.
- Werndly G.H. *Maleische spraakkunst*. Amsterdam, 1736.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Бакланова Екатерина Александровна — кандидат филологических наук, старший научный сотрудник кафедры филологии стран Юго-Восточной Азии, Кореи и Монголии, Институт стран Азии и Африки МГУ имени М.В. Ломоносова; e-mail: baklanova@iaas.msu.ru

Бочковская Анна Викторовна — кандидат исторических наук, доцент кафедры истории Южной Азии, Институт стран Азии и Африки МГУ имени М.В. Ломоносова; e-mail: abochkovskaya@iaas.msu.ru

Демичев Кирилл Андреевич — кандидат исторических наук, директор научного центра Нижегородского института управления — филиала РАНХиГ; e-mail: kadem@mail.ru

Дубровская Динара Викторовна — доктор исторических наук, профессор ГАУГН, ведущий научный сотрудник Института востоковедения РАН, заведующая Отделом искусства и материальной культуры; e-mail: distan@gmail.com

Календарь Ольга Константиновна — старший преподаватель кафедры ЮНЕСКО «Востоковедение и африканистика: современные методы изучения и преподавания», Институт стран Азии и Африки МГУ имени М.В. Ломоносова; e-mail: okalendar@iaas.msu.ru

Кукушкина Евгения Сергеевна — кандидат филологических наук, старший научный сотрудник отдела литератур стран Азии и Африки Института мировой литературы имени А.М. Горького РАН; e-mail: zhenya_isaa@mail.ru

Ле Тхи Хонг Фыонг — кандидат философских наук, преподаватель кафедры политической теории Университета ФПТ, Ханой; e-mail: phuonglth10@fpt.edu.vn

Лесик Ксения Александровна — преподаватель кафедры восточных языков, Дипломатическая академия Министерства иностранных дел России; e-mail: ksundra-l@yandex.ru

Нижников Сергей Анатольевич — доктор философских наук, профессор кафедры истории философии факультета гуманитарных и социальных наук Российского университета дружбы народов им. П. Лумумбы; e-mail: nizhnikov-sa@rudn.ru

Никольская Ксения Дмитриевна — кандидат исторических наук, доцент кафедры истории Южной Азии, Институт стран Азии и Африки МГУ имени М.В. Ломоносова; e-mail: sniff0210@gmail.com

Новакова Ирина Владимировна — выпускница Института стран Азии и Африки МГУ имени М.В. Ломоносова, историк-вьетнамист; e-mail: irinanovakova08@gmail.com

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

Погадаев Виктор Александрович — кандидат исторических наук, доцент кафедры восточных языков Дипломатической академии МИД России, вице-президент общества «Нусантара»; e-mail: povial@yahoo.com

Сучков Григорий Викторович — кандидат исторических наук, доцент кафедры истории стран Дальнего Востока и Юго-Восточной Азии, Институт стран Азии и Африки МГУ имени М.В. Ломоносова; e-mail: grigoriys@iaas.msu.ru

Сюннерберг Максим Алексеевич — кандидат исторических наук, доцент кафедры истории стран Дальнего Востока и Юго-Восточной Азии, Институт стран Азии и Африки МГУ имени М.В. Ломоносова; e-mail: hongik@mail.ru

Цветов Петр Юрьевич — кандидат исторических наук, доцент кафедры международных отношений Дипломатической академии МИД России; e-mail: proviet99@mail.ru

Ульянов Марк Юрьевич — кандидат исторических наук, доцент, старший научный сотрудник Отдела литератур стран Азии и Африки Института мировой литературы имени А.М. Горького РАН; e-mail: ulm@mail.ru

NOTES ON CONTRIBUTORS

- Baklanova Ekaterina A.*, PhD (Philology), Senior Research Fellow, Department of Philology of the South-East Asian States, Korea and Mongolia, Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University; e-mail: baklanova@iaas.msu.ru
- Bochkovskaya Anna V.*, PhD (History), Associate Professor, Department of the History of South Asia, Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University; e-mail: abochkovskaya@iaas.msu.ru
- Demichev Kirill A.*, PhD (History), Associate Professor, Head of the of the Scientific Center of the Nizhny Novgorod Institute of Management — Branch of RANEPa, e-mail: kadem@mail.ru
- Dubrovskaya Dinara V.*, Dr. Habil. (History), Professor, State Academic University for the Humanities (GAUGN); Leading Researcher, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Head of the Art, and Material Culture Department; e-mail: distan@gmail.com
- Kalendar Olga K.*, Senior Lecturer, UNESCO Chair of Asian and African Studies: Modern Methods of Studying and Teaching, Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University; e-mail: okalendar@iaas.msu.ru
- Kukushkina Evgeniya S.*, PhD (Philology), Senior Research Fellow, Department of African and Asian Literatures, A.M. Gorky Institute of World Literature, Russian Academy of Sciences; e-mail: zhenya_isaa@mail.ru
- Le Thi Hong Phuong*, PhD (Philosophy), Lecturer, Department of Political Theory, Faculty of Soft Skills, FPT University, Hanoi, Vietnam; e-mail: phuonglth10@fpt.edu.vn
- Lesik Ksenia A.*, Lecturer, Department of Oriental Languages, Diplomatic Academy of the Russian Ministry of Foreign Affairs; e-mail: ksundra-l@yandex.ru
- Nikolskaia Kseniia D.*, PhD (History), Associate Professor, Department of South Asian History, Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow University, e-mail: sniff0210@gmail.com
- Nizhnikov Sergei A.*, Dr Habil. (Philosophy), Professor, Department of the History of Philosophy, Faculty of the Humanities and Social Sciences, Peoples' Friendship University of Russia named after P. Lumumba (RUDN University); e-mail: nizhnikov-sa@rudn.ru
- Novakova Irina V.*, graduate of the Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University, e-mail: irinanovakova08@gmail.com
- Novakova Oksana 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 Victor A.*, PhD (History), Associate Professor, Department of Oriental Languages, Diplomatic Academy of the Russian Ministry of Foreign Affairs; Vice-President of the Nusantara Society, Lomonosov Moscow State University; email: povial@yahoo.com
- Suchkov Grigoriy 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; e-mail: grigoriys@iaas.msu.ru
- Syunnerberg Maxim A.*, PhD (History), Associate Professor, Department of History, Far East and South-East Asian States, Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University; e-mail: hongik@mail.ru
- Tsvetov Pyotr Yu.*, PhD (History), Associate Professor, Department of International Relations, Diplomatic Academy of the Russian Ministry of Foreign Affairs; e-mail: proviet99@mail.ru
- Ulyanov Mark Yu.* PhD (History), Senior Researcher, A.M. Gorky Institute of World Literature, Russian Academy of Sciences; e-mail: ulm@mail.ru

АННОТАЦИИ

Введение

А.В. Бочковская, Г.В. Сучков

О проекте «Христианство на Востоке»: итоги десятилетия

В разделе обозначены основные этапы проекта «Христианство на Востоке», осуществляемого историко-политологическим отделением Института стран Азии и Африки МГУ имени М.В. Ломоносова с 2015 г.; приведена краткая характеристика трех коллективных монографий, вышедших в 2016, 2019 и 2021 гг.; представлены материалы, составившие настоящую, четвертую, публикацию (2025 г.), также выполненную в рамках проекта. Книга посвящается памяти Оксаны Владимировны Новаковой (1939–2023) — вдохновителя и ответственного редактора всей серии коллективных монографий.

Ключевые слова: востоковедение, христианство, Восточная Азия, Юго-Восточная Азия, Южная Азия, культурно-духовные традиции

ПАМЯТЬ

И.В. Новакова

Глава 1. Оксана Владимировна Новакова (1939–2023): как формировался ученый

Глава включает воспоминания Ирины Владимировны Новаковой — дочери историка-востоковеда Оксаны Владимировны Новаковой (1939–2023) — о семье, о детстве и юности матери, об этапах ее становления как ученого-вьетнамиста.

Ключевые слова: О.В. Новакова, востоковедение, вьетнамистика, Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова (МГУ), Институт восточных языков (ИВЯ), Институт стран Азии и Африки (ИСАА)

М.А. Сюннерберг

Глава 2. Слово об Учителе

Глава представляет собой рассказ историка-вьетнамиста Максима Алексеевича Сюннерберга об Оксане Владимировне Новаковой (1939–2023) — его учителе и коллеге.

Ключевые слова: О.В. Новакова, востоковедение, вьетнамистика, Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова (МГУ), Институт стран Азии и Африки (ИСАА)

К.Д. Никольская

Глава 3. Иоганн Эрнст Грюндлер — миссионер и ученый

С начала XVIII в. в южноиндийском городе Транкебаре (в 250 км от Мадраса) существовала Датская королевская миссия, в которой работали первые лютеранские миссионеры на территории Индии, в основном выпускники университета в саксонском городе Галле. Руководил работой знаменитый человек — пастор Бартоломеус Цигенбальг (1682–1719), стоявший у самых истоков европейской тамилистики. История его жизни сегодня хорошо известна ученым. Биографии его коллег изучены гораздо хуже, хотя сохранились источники, позволяющие их реконструировать. Одним из соратников и близких друзей Цигенбальга был Иоганн Эрнст Грюндлер (1677–1719). Отчеты миссии, письма ее работников в Европу и сохранившаяся в Галльском архиве рукописная биография позволяют представить и жизненный путь Грюндлера, и степень его участия в христианизации жителей индийского Юга, и его роль в формировании представлений у жителей Европы об индийской культуре. Дважды Грюндлер вынужден был осуществлять руководство христианской общиной Транкебара. Главная его заслуга — изучение традиционной индийской медицины.

Ключевые слова: Индия, Транкебар, христианство, миссионеры, Иоганн Эрнст Грюндлер, индийская медицина

К.А. Демичев

Глава 4. Опыт неслышанных: круг общения и особенности социального взаимодействия христиан в Панджабе в первой половине XIX в.

В главе анализируется система социального взаимодействия различных групп христиан, побывавших/проживавших в Панджабе в первой половине XIX в., прежде всего, в сикхском государстве махараджи Ранджита Сингха. Устанавливается и классифицируется их круг общения с учетом социально-статусной и профессиональной характеристики, а также цели пребывания на территории Пятиречья. Обосновывается вывод, что, несмотря на широкий спектр социального взаимодействия, европейские и американские офицеры, находившиеся на сикхской службе, оставались как христиане своего рода «невидимками» для своего окружения и подчиненных. Британские же чиновники и значительная часть европейских путешественников сознательно отказывались от демонстрации собственного вероисповедания и целенаправленно формировали у сикхов представление о себе, как о людях весьма далеких от религии. Исключением были немногочисленные протестантские миссионеры, которые прямо демонстрировали не только христианское вероисповедание, но и свой священнический статус. Однако в тот исторический период данный факт не привел ни к должному осознанию среди сикхов специфики христианского учения, ни к принятию кем-либо из них христианства.

Ключевые слова: христиане, офицеры, Панджаб, сикхская империя, Ранджит Сингх

К.А. Лесик

Глава 5. Христианство в современной поэзии хинди: основные тенденции и особенности художественного выражения

Изучение взаимосвязи между языком хинди и индийским христианством восходит к XIX в., к деятельности Форт-Уильям-колледжа (Калькутта), в которой принимали участие христианские миссионеры. Первые христианские тексты на хинди представляли собой переводы евангельских высказываний, гимнов и трактатов. При этом все произведения были составлены по типу традиционных песнопений средневековых поэтов. Современная христианская поэзия хинди (*Masīh kāvya* — поэзия Мессии), которая по своей природе не является брахманической, значительно отличается от предшествующей традиции тем, что во многом создаётся поэтами, принадлежащими к низшим социальным категориям, таким как *далиты* (бывшие неприкасаемые и близкие к ним по социальному статусу категории населения) и *адиваси* (коренные племена). Это направление практически не востребовано среди читателей за пределами христианских кругов. Тем не менее взаимосвязь христианской поэзии хинди с традиционной индийской литературой существует. По мере своего развития «поэзия Мессии» восприняла художественные метамотивы индийского духовного выражения, в частности поэзии *бхакти*, в которой Бог становится осознанным литературным субъектом. Христианские поэты, обращаясь к библейским мотивам, стали заимствовать категории традиционной индийской поэтики, такие как *дхвани* и *раса*, а также использовать средневековый метрический ритм. Тем самым язык современной христианской литературы начинает напоминать символический «сумеречный язык» средневекового поэта-*бхакта* Кабира. Следовательно, анализ и перевод такой поэзии становится попыткой переосмысления междуховного диалога между христианскими догматами и индусской терминологией.

Ключевые слова: современная литература хинди, мотив христианства, *адиваси*, *далиты*

ВОСТОЧНАЯ И ЮГО-ВОСТОЧНАЯ АЗИЯ

КИТАЙ

Д.В. Дубровская

Глава 6. Иезуитский фигуризм XVII в. в поиске точек соприкосновения христианства, конфуцианства и даосизма

В XVII в. философско-богословская мысль представителей ордена иезуитов в Китае отражает усилившиеся попытки найти точки соприкосновения между библейской историей (как Ветхого Завета, так и Евангелий) и древней историей Китая, отраженной в канонах конфуцианства («Четверокнижие» и «Пятикнижие») и даосизма («И Цзин»). Иезуиты стремились привлечь во внимание своего рода «исторический шовинизм» китайской традиции, не поощрявшей

новые идеи, когда те не являли собой дериватив авторитетной древней традиции. Рассуждения философов-фигуристов касались как схожих сюжетов Библии и китайского канона, так и скрупулезного анализа формы китайских иероглифов; вдохновленные идеями «древней теологии» ученые-миссионеры с целью поиска в китайских трактатах упоминаний Гермеса Трисмегиста, Адама и Моисея перевели огромный массив классической китайской канонической литературы. Героическое предприятие, во многом (пусть и от противного) предопределившее дальнейшее развитие европейской этики и мысли просвещения, отчасти было присвоено величайшими европейскими философами, в основном оставаясь в оппозиции иезуитской традиции, превратившейся после эпохи ренессансного платонизма в инструмент чистой апологетики. Влияние фигуризма на католическую мысль XVIII в. практически сошло на нет.

Ключевые слова: иезуиты в Китае, миссиология, иезуитский фигуризм, прозелитизация, христианство в Китае, аккомодация христианства в Китае

ВЬЕТНАМ

О.В. Новакова

Глава 7. Христианство и новый конфуцианский мир

В данной главе предпринята попытка рассмотреть изменения, которые происходят в некоторых странах Юго-Восточной Азии и Азиатско-Тихоокеанского региона, развивавшихся длительное время под влиянием китайской культуры и испытывающих в настоящее время давление императивов и вызовов XXI в. В новых условиях государственная власть этих стран, традиционные религии и христианские конфессии вынуждены отвечать на вызовы и искать новые пути контактов и развития. На государственном уровне возрождается опора на базисные духовные ценности, одной из которых на протяжении многих веков было конфуцианское учение. Христианство же выдвигает новые концепции диалога.

Ключевые слова: конфуцианский мир, христианство, диалог, духовные традиции

М.А. Сюннерберг

Глава 8. Воин Христа из страны Дракона: превратности судьбы архиепископа Нго Динь Тхука (1897–1984)

Архиепископ Нго Динь Тхук, представитель находившегося у руля государственной власти первой Республики Вьетнам (1955–1963) рода, определял ее культурно-религиозную политику. За пределами родной страны Тхук также развил бурную деятельность, принесшую ему мировую известность, — случай для вьетнамских исторических деятелей сам по себе крайне редкий. Нго Динь Тхук оказался у истоков двух важнейших явлений — буддийского кризиса в Республике Вьетнам и движения седевакантизма, причем в обоих случаях ключевую роль сыграл характер вьетнамского иерарха.

Как именно Нго Динь Тхук повлиял на события мирового значения и как сделался одной из наиболее ярких и в то же время одиозных фигур в истории вьетнамской католической церкви — ответ на эти вопросы предлагается найти читателю в данной главе монографии.

Ключевые слова: Вьетнам, Нго Динь Тхук, Нго Динь Зьем, седевакантизм, католичество

С.А. Нижников, Ле Тхи Хонг Фыонг

Глава 9. «Социально вовлеченный буддизм» Тхить Нят Ханя и христианство

В статье рассматривается концепция социально вовлеченного буддизма Тхить Нят Ханя (Thích Nhất Hạnh, 1926–2022) — выдающегося представителя вьетнамского тхиен-буддизма, прожившего большую часть творческой жизни на Западе. Тхить Нят Хань также написал множество работ по компаративной проблематике, среди которых центральное место занимают буддизм и христианство. Он полагал, что встреча буддизма и христианства в XXI веке будет удивительной, в результате чего эти две великие духовные традиции, несмотря на всю разницу в догматике, смогут многому научиться друг у друга. Тхить Нят Хань выступал против индивидуализма, насилия и невежества, за диалог и взаимопонимание. Для него буддизм и христианство — не просто концепции; он говорил о необходимости прикоснуться к Христу и Будде в нашей повседневной жизни. Будучи проповедником буддийской сострадательности, Тхить Нят Хань также воспринял идею ненасилия — от Махатмы Ганди (1869–1948) и непосредственно от Мартина Лютера Кинга (1929–1968). Он рассматривал многие практические проблемы жизни современного человека и стремился дать на них ответы, снимающие конфликтность взаимоотношений.

Ключевые слова: диалог, социально вовлеченный буддизм, Тхить Нят Хань, буддизм и христианство, духовные традиции, осознанность

П.Ю. Цветов

Глава 10. Свобода вероисповедания христиан во Вьетнаме и её значение для американо-вьетнамских отношений

На основе анализа докладов американских правительственных организаций, прежде всего Государственного департамента, в главе рассматривается ситуация с соблюдением прав верующих христиан в Социалистической Республике Вьетнам (СРВ) и место правозащитной проблематики в отношениях Вьетнама и США. Отмечается, что несмотря на определенную жесткость законов СРВ, последователи разных религиозных конфессий в настоящее время достаточно свободны в своей деятельности. Большинство конфликтов между властями и верующими возникает, когда последние совершают антиправительственные действия, поддерживают несанкционированные контакты с иностранцами.

Этим объясняется география основных зафиксированных конфликтов, охватывающих прежде всего горные районы — места проживания национальных меньшинств, для которых традиционно свойственны трения с властями на политической почве. Среди вьетнамских христиан есть и узники совести. Американские дипломаты проводят большую работу по мониторингу религиозной ситуации, настойчиво пытаются навязать властям СРВ своё видение проблемы, что граничит с вмешательством во внутренние дела независимого государства. Вьетнамская сторона частично признает критику из-за океана, но в целом считает подход американцев необъективным. Можно с уверенностью предсказать, что вопрос о религиозных свободах будет занимать в американо-вьетнамских отношениях важное место в обозримом будущем и, скорее всего, станет определенным тормозом развития двустороннего сотрудничества.

Ключевые слова: христиане во Вьетнаме, Государственный департамент США, Закон СРВ о религиях и верованиях 2018 г., вьетнамо-американские отношения, ФУЛПРО, хмонги

НУСАНТАРА

Е.А. Бакланова

Глава 11. Феномен Иглесии ни Кристо как религиозной организации Филиппин

Филиппины — крупнейшая из преимущественно католических стран Азии. В начале XX в., со сменой испанской власти на Архипелаге на американскую, Римскую католическую церковь здесь отчасти потеснил как протестантизм, так и местные деноминации и секты, возникшие на волне роста национального самосознания. Наиболее значительной из них стала так называемая Иглесиа ни Кристо («Церковь Христа»), созданная Феликсом Манало в 1914 г. под влиянием идей реставрационизма и унитариянства; за более чем столетие она превратилась во влиятельную религиозно-политическую секту международного масштаба. В данной главе рассматривается генезис Иглесии ни Кристо, ее основные достижения и причины успеха, ставится вопрос о плюсах и минусах этой религиозной организации для филиппинского общества.

Ключевые слова: Филиппины, христианство в Азии, христианская секта, Церковь Христа, Иглесиа ни Кристо

О.К. Календарь

Глава 12. Роль христианства в социальной трансформации коренных меньшинств Западной Малайзии

Глава посвящена исследованию ключевых аспектов христианизации коренных меньшинств Западной Малайзии — оранг-асли. Будучи одной из наиболее маргинализированных групп населения страны, малочисленные народности оранг-асли зачастую остаются на периферии общественного внимания, однако

специфика их социально-культурного развития, в том числе роль в нем христианства, заслуживают тщательного изучения.

Автором рассматривается история распространения христианского вероучения в общинах оранг-асли на фоне смены правительственного курса в отношении коренных меньшинств. Обозначены важнейшие этапы христианизации оранг-асли и раскрыты их характерные черты; особое внимание уделено острым проблемам самоидентификации и сохранения культурной идентичности коренных меньшинств. Отдельно подчеркивается негативное воздействие внешних факторов на социальные отношения между оранг-асли.

Ключевые слова: Малайзия, оранг-асли, христианство, миссионерская деятельность, культурная идентичность

Е.С. Кукушкина

Глава 13. Этнические малайцы-христиане: причины обращения и особенности религиозной жизни

Законодательный запрет на проповедь любых религий, кроме ислама, внутри малайской общины, конституционное определение этнического малайца как мусульманина и традиционная приверженность малайцев учению ислама делают случаи апостасии в Малайзии крайне редкими. Тем не менее существует ряд факторов, способствующих переходу отдельных членов общины в христианство. Есть несколько параметров, по которым христианство и позиция его служителей может иметь особую привлекательность в глазах мусульманина, находящегося в духовном поиске. Это готовность вести диалог на религиозные темы, активная благотворительность в отношении людей любого вероисповедания, гибкое отношение к социальным меньшинствам (прежде всего, ЛГБТ). Наконец, несмотря на запреты, также действует фактор прозелитизма со стороны евангелических церквей. Тем не менее в условиях Малайзии массовая христианизация малайцев невозможна, а образ жизни малайских христиан подчинен необходимости скрывать свою религиозную принадлежность. Его основными чертами являются засекреченность, отсутствие духовного окормления и невозможность создания собственной общины.

Ключевые слова: Малайзия, межрелигиозные отношения, ислам, христианство, вероотступничество, малайские христиане

В.А. Погадаев

Глава 13. К вопросу об истории католической церкви в Восточном Тиморе

Глава посвящена истории католической церкви в Восточном Тиморе с момента появления на острове первых католических священников в XVI в. Католическая церковь сыграла важную роль в жизни Восточного Тимора. Во многих случаях церковь выступала на стороне местного населения в выступлениях против колониального режима, став центром борьбы за независимость.

Из института, тесно связанного с португальским колониальным порядком, она превратилась в институт, создавший новую миссию по защите интересов тиморского народа после начала индонезийской оккупации в 1975 г. Многие священники, монахи и монахини католической церкви во главе с епископом Карлушем Белу (р. 1948), впоследствии получившим Нобелевскую премию мира, выступали за права человека в Восточном Тиморе и рисковали своей жизнью, защищая граждан от бесчинств индонезийских военных. Это заметно подняло авторитет церкви. История католицизма в Восточном Тиморе показывает, какой огромный потенциал таится в христианстве и как традиционные верования и религия могут мирно сосуществовать в защите интересов верующих.

Ключевые слова: Восточный Тимор, христианство, католическая церковь, борьба за независимость

М.Ю. Ульянов

Глава 15. Нидерландское библейское общество: возникновение и начало деятельности по переводу Священного Писания на языки народов Ост-Индии (1814–1826)

В главе рассматривается ранний период (1814–1826) в истории Нидерландского библейского общества (НБО) — от момента основания до отъезда его представителя Иоганна Герике (1798–1857) на Яву для начала перевода Библии на яванский язык. Внимание к деятельности НБО на этом этапе исключительно важно для изучения истории становления яванистики — важнейшей отрасли нидерландского индонезиеведения. В первой половине XIX в. деятельность именно этого общества, а не каких-либо академических структур, имела наибольшее значение. Самым удачным проектом, практически идеально воплотившим установки раннего НБО, была работа по переводу Библии на яванский язык, который под эгидой и на средства НБО осуществлял И. Герике.

Ключевые слова: Библия, история востоковедения, Нидерландское библейское общество, индонезиеведение, яванистика

ABSTRACTS

Introduction

A.V. Bochkovskaya, G.V. Suchkov

The ‘Christianity in the East’ Project: Summing Up the Decade

The chapter outlines main phases of the ‘Christianity in the East’ project carried out by the History and Political Science Department of the Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University (IAAS MSU), since 2015. It provides a brief description of three collective volumes published in 2016, 2019, and 2021, and highlights major topics discussed in the current, fourth, volume (2025) published within the framework of the project. This book is dedicated to the memory of Oksana V. Novakova (1939–2023), the motivator and the executive editor of the collective volume series.

Keywords: *Oriental studies, Christianity, East Asia, South Asia, cultural and spiritual traditions*

IN MEMORIAM

I.V. Novakova

Chapter 1. Oksana Vladimirovna Novakova (1939–2023): The Formation of a Scholar

The chapter presents a narrative by Irina V. Novakova — daughter of historian & orientalist Oksana Vladimirovna Novakova (1939–2023) — about her mother’s family, childhood and youth years, about her formation as a scholar in the field of Vietnamese studies.

Keywords: *Oksana V. Novakova, Oriental studies, Vietnam studies, Lomonosov Moscow State University (MGU), Institute of Oriental Languages, Institute of Asian and African Studies (IAAS)*

M.A. Syunnerberg

Chapter 2. A Word on My Teacher

The chapter features a story by Maxim A. Syunnerberg, expert in the history of Vietnam, about his teacher and colleague Oksana Vladimirovna Novakova (1939–2023).

Keywords: *Oksana V. Novakova, Oriental studies, Vietnam studies, Lomonosov Moscow State University (MGU), Institute of Asian and African Studies (IAAS)*

INDIA

K.D. Nikolskaia

Chapter 3. Johann Ernst Gründler: A Missionary and a Researcher

The history of the Danish Royal Mission in the South Indian city of Tranquebar (250 km from Madras) dates back to the early 18th century. It was represented by the first Lutheran missionaries in India, mainly graduates of the University of the Saxon city of Halle. Their work was headed by a famous person, Pastor Bartolomäus Ziegenbalg (1682–1719), a founder of the European Tamil studies. The story of his life is well known to contemporary researchers, but biographies of his colleagues have been studied to a lesser extent, though there are available sources allowing the reconstruction of their biographies. One of Ziegenbalg’s associates and close friends was Johann Ernst Gründler (1677–1719). The Mission reports, letters of its employees to Europe, and the handwritten biography preserved in the Archive of Halle make it possible to present Gründler’s life, his involvement in the Christianization of South Indians, and his role in introducing Indian culture to Europeans. Gründler twice took the lead with the Christian community of Tranquebar. His main research contribution has been the study of traditional Indian medicine.

Keywords: *India, Tranquebar, Christianity, missionaries, Johann Ernst Gründler, Indian medicine*

K.D. Demichev

Chapter 4. Experience of the Unheard: Circle of Contacts and Features of Social Interaction of Christians in Punjab in the First Half of the XIXth Century

The chapter analyzes the system of social interaction of various groups of Christians who visited Punjab or lived in that area in the first half of the XIXth century, primarily in the Sikh kingdom of Maharaja Ranjit Singh. The author systemizes their circle of contacts taking into account social status and profession, as well as the purpose of stay within the Punjab territory. The conclusion is that despite the wide social interaction, the Christian affiliation of European and American officers in the Sikh service remained “invisible” for their entourage and subordinates. British officials and a major part of European travelers deliberately refused to demonstrate their own religion and purposefully presented themselves to the Sikhs as people who were very far from any religion. The only exception were a few Protestant missionaries who openly demonstrated not only their Christian faith, but their priestly status as well. However, in those times this fact neither contributed to the Sikhs’ awareness of the specifics of Christian teaching, nor to the adoption of Christianity by any of them.

Keywords: *Christians, officers, Punjab, Sikh empire, Ranjit Singh*

K.A. Lesik

Chapter 5. Christianity in Contemporary Hindi Poetry: Main Trends and Literary Expression

Analysis of the interaction between the Hindi language and Indian Christianity historically dates back to the XIXth century, particularly to the activities of the Fort William College in Calcutta. The first Christian texts translated into Hindi were Gospel Quotes, sermons and theological polemics. Furthermore, these texts were translated into traditional medieval chants, hymns and *bhajans*. Contemporary Christian Hindi poetry (*Masīh kāvyā*: poetry of the Messiah) is written by poets belonging to the lower classes — *Dalits* (former untouchables) and *Adivasis* (tribal people); this poetry is basically read within Christian communities only. Nevertheless, the interaction between Christian Hindi poetry and traditional Indian literature does exist. The poetry of Jesus has accepted the metamotives of Indian spiritual expression in the *Bhakti* poetry. Writing in the frames of Biblical motifs, Indian Christian poets use categories of traditional Indian poetics (*dhwani* and *rasa*) and medieval metrical rhythms (*doha* and *chaupai*). Thus, the language of contemporary Christian literature in India reminds Kabir's symbolic language (*sandhyā bhākhā*). Hence, the analysis of this poetry represents an attempt to rethink the inter-spiritual dialogue between Christian dogmas and Hindu terminology.

Keywords: contemporary Hindi literature, Christian motifs, Adivasis, Dalits

EAST AND SOUTH-EAST ASIA

CHINA

D.V. Dubrovskaya

Chapter 6. Jesuit 17th-Century Figurism in Search of Common Ground between Christianity, Confucianism and Taoism

In the 17th century, the philosophical and theological thought of the Jesuit order missionaries in China reflected the intensified attempts to find common ground between the biblical history (both the Old Testament and the Gospels) and the ancient history of China, reflected in the canons of Confucianism ("Four Books" and "Five Books") and Taoism ("Yi Ching"). The Jesuits sought to consider a kind of "historical chauvinism" of the Chinese tradition that discouraged new ideas when they were not derived from an established ancient notion. The reasoning of the figurist philosophers concerned both similar plots of the Bible and the Chinese canon, and a rigorous analysis of the form of Chinese characters. Inspired by the ideas of "ancient theology", missionary scholars translated a huge array of classical Chinese canonical literature to search for mentions of Hermes Trismegistus, Adam, and Moses in Chinese treatises. This heroic enterprise, which largely (albeit *ad absurdum*) predetermined the further development of European ethics and the thought of the Enlightenment, was partly appropriated by the greatest European philosophers, but basically remained in opposition to the Jesuit tradition. After the

era of Renaissance Platonism, it turned into an instrument of pure apologetics, and the influence of figurism on the Catholic 18th-century thought practically vanished.

Keywords: Jesuits in China, missiology, Jesuit Figurism, proselytization, Christianity in China, accommodation of Christianity in China

VIETNAM

O.V. Novakova

Chapter 7. Christianity and the New Confucian World

This chapter discusses the changes taking place in some countries of Southeast Asian and Asian-Pacific regions that have been developing for a long time under the influence of Chinese culture and, currently, under the pressure of imperatives and challenges of the 21st century. In the new conditions, state authorities of these countries, traditional religions and Christian denominations are forced to respond to challenges and to seek for new ways of contacts and development. On the one hand, there has been a trend at the state level to rely on basic spiritual values; the Confucian teaching for centuries has been one of such values. On the other hand, Christianity puts forward new concepts of dialogue.

Keywords: Confucian World, Christianity, dialogue, spiritual traditions

M.A. Syunnerberg

Chapter 8. Warrior of Christ from the Land of the Dragon: The Fate of Archbishop Ngo Dinh Thuc (1897–1984)

Archbishop Ngo Dinh Thuc, a representative of the family at the helm of state power of the first Republic of Vietnam (1955–1963), was the person who determined the cultural and religious policy of the state. At the same time, outside his native country, Thuc developed vigorous activity that brought him worldwide fame — a very rare case for Vietnam's historical figures. Ngo Dinh Thuc found himself at the origins of two major phenomena — the Buddhist crisis in the Republic of Vietnam and the sedevacantism movement; both were triggered by the Vietnamese hierarchy's character. How exactly Ngo Dinh Thuc influenced the events of worldwide significance and how he became one of the most striking and at the same time odious personalities in the history of the Vietnamese Catholic Church — these are the questions discussed in this chapter.

Keywords: Vietnam, Ngo Dinh Thuc, Ngo Dinh Diem, sedevacantism, Catholicism

S.A. Nizhnikov, Le Thi Hong Phuong

Chapter 9. "Socially Engaged Buddhism" by Thích Nhất Hạnh, and Christianity

The article discusses the concept of socially engaged Buddhism by Thích Nhất Hạnh (1926–2022), an outstanding representative of Vietnam's Thien Buddhism, who spent most of his creative life in the West. Thích Nhất Hạnh also wrote many works on comparative issues, among which Buddhism and Christianity occupy a central place. He believed that the meeting of Buddhism and Christianity in the 21st century

would be amazing, and as a result, those two great spiritual traditions — despite all the difference in dogmatics — would be able to learn a lot from each other. Thich Nhat Hanh opposed individualism, violence and ignorance, stood for dialogue and mutual understanding. For him, Buddhism and Christianity were not just concepts; he stressed the need “to touch” Christ and Buddha in our daily life. Being a proponent of Buddhist compassion, Thích Nhất Hạnh also adopted the idea of non-violence from Mahatma Gandhi (1869–1948) and directly from Martin Luther King (1929–1968). He addressed many practical problems of a contemporary person’s life and sought to answer them in the way that would remove the conflict nature of relationships.

Keywords: *dialogue, socially engaged Buddhism, Thich Nhat Hanh, Buddhism and Christianity, spiritual tradition, mindfulness*

P.Yu. Tsvetov

Chapter 10. Ensuring the Freedom of Worship of Christians in Vietnam and Its Significance for the US-Vietnamese Relations

Based on the analysis of reports by US governmental organizations, mainly the State Department, the chapter discusses the situation with respecting the rights of Christian believers and the role of human rights issue in relations between the Socialist Republic of Vietnam (SRV) and the United States. It is stated that despite a certain rigidity of the SRV laws, adherents of different religious confessions are quite free in their activities. Major conflicts between the authorities and believers arise when the latter get involved in anti-government or separatist actions and/or maintain unauthorized contacts with foreigners. This explains the geography of the main recorded conflicts that basically take place in mountainous areas inhabited by national minorities who have traditionally had politics-related conflicts with the authorities. There also are prisoners of conscience among Vietnamese Christians. American diplomats put considerable effort into monitoring the religious situation, persistently try to impose their vision of the problem on the authorities of Vietnam — the situation that might look like interference in the internal affairs of the independent Vietnamese state. The Vietnamese side partially acknowledges the criticism from the USA, but generally considers the Americans’ approach biased. It is safe to predict that the issue of the religious freedom will occupy an important place in the US-Vietnamese relations in the near future and is likely to restrain the development of bilateral cooperation.

Keywords: *Christians in Vietnam, US Department of State, Vietnam Religions and Beliefs Act of 2018, Vietnam-American Relations, FULRO, Hmong*

NUSANTARA

E.A. Baklanova

Chapter 11. The Phenomenon of Iglesia ni Cristo as a Religious Organization of the Philippines

The Philippines is the largest predominantly Catholic country of Asia. In the early 20th century, with the transit of power in the Archipelago from Spain to America,

the Roman Catholic Church lost some of its influence in the country to Protestantism and local denominations and sects that arose due to the growth of national self-consciousness. The so-called Iglesia ni Cristo (“Church of Christ”, INC) has become the most significant of them. Created by Felix Manalo in 1914 under the influence of the ideas of Restorationism and Unitarianism, the INC has turned within a century into an influential religious and political sect of international scale. This chapter examines the genesis of Iglesia ni Cristo (INC), its main achievements and possible reasons for success, and raises the question of the pros and cons of this religious organization for the Philippine society.

Keywords: *The Philippines, Christianity in Asia, Christian sect, Church of Christ, Iglesia ni Cristo*

O.K. Kalendar

Chapter 12. The Role of Christianity in Social Transformation of the Indigenous Minorities of West Malaysia

The chapter focusses on the key aspects of the Christianization of West Malaysia’s indigenous minorities, namely Orang Asli. Being one of the most marginalized social groups, small-numbered Orang Asli often remain at the periphery of public attention, but the specifics of their socio-cultural development, including the role of Christianity in this process, deserve a careful study. The author examines the Christianization history of the Orang Asli communities against the background of shifts in government policy towards indigenous minorities. The chapter outlines main phases and characteristic features of the Christianization of Orang Asli. In focus are acute problems relating to the indigenous minorities’ self-identification and preservation of their cultural identity. External factors that have a negative impact on social interaction among Orang Asli are also highlighted.

Keywords: *Malaysia, Orang Asli, Christianity, missionary activity, cultural identity*

E.S. Kukushkina

Chapter 13. Ethnic Malay Christians: Causes of Conversion and Aspects of Religious Life

Statutory ban on preaching any religions except for Islam among Malays, constitutional definition of an ethnic Malay as a Muslim, combined with the traditional commitment of Malays to the teaching of Islam make apostasy cases extremely rare in Malaysia. Still, a number of factors occasionally cause conversion of some individuals to Christianity. There are some characteristics of Christian churches’ politics and the position of their clergy that may have special appeal in the eyes of a Muslim driven by a spiritual quest. These include readiness to conduct a dialogue on religious problems, active work for charitable causes among the people of any faith, flexible attitude to social minorities (especially, the LGBT). Notwithstanding the ban, the factor of proselytism on behalf of evangelical churches cannot either be completely denied. However, in Malaysian situation, the mass Christianization of Malays is hardly possible, and the life of existing converts is

determined by the necessity to conceal their religious affiliation. Their way of life is characterized by secrecy, lack of spiritual guidance and impossibility of forming a community of their own.

Keywords: *Malaysia, interreligious relations, Islam, Christianity, apostasy, Malay Christians*

V.A. Pogadaev

Chapter 14. Revisiting the History of the Catholic Church in East Timor

The chapter is dedicated to the history of the Catholic Church in East Timor since the appearance of first Catholic priests on the island in the 16th century. The Catholic Church has played a prominent role in the history of East Timor. The Church sided the local population in its opposition to the colonial regime and became the center of the struggle for independence. From an institution closely associated with the Portuguese colonialism, it evolved into an institution that set up a new mission to protect the interests of the Timorese people when the Indonesian occupation in 1975 began. Many priests, monks and nuns of the Catholic Church, led by Bishop Carlos Belo (b. 1948), who later received the Nobel Peace Prize, advocated for human rights in East Timor and risked their lives protecting citizens from the excesses of the Indonesian military. This significantly raised the authority of the church. Thus, the history of Catholicism in East Timor reveals the great potential of Christianity and shows how traditional beliefs and religion can peacefully coexist in defending the interests of believers.

Keywords: *East Timor, Christianity, Catholic Church, struggle for independence*

M.Y. Ulyanov

Chapter 15. The Netherlands Bible Society: Foundation and First Translations of the Holy Scripture into the Languages of the East Indies (1814–1826)

The chapter discusses the early period (1814–1826) in the history of the Netherlands Bible Society (NBS) — from the foundation to the departure of its representative Johann Guericke (1798–1857) to Java in order to start translating the Bible into Javanese. Attention to the activities of the NBS at this stage is important for studying the Javanese studies history — an important field in the Dutch Indonesian studies. To this end, since the first half of the XIXth century, the NBS activity (unlike that of the academic structures) was of paramount importance. The most successful project that embodied the early NBO principles, was the Bible translation into Javanese, which was carried out by J. Gerike under the NBO auspices and with its funding.

Keywords: *Bible, History of Oriental Studies, Netherlands Bible Society, Indonesian Studies, Javanese Studies*

Научное издание

Бакланова Екатерина Александровна,
Бочковская Анна Викторовна,
Демичев Кирилл Андреевич и др.

Христианство и духовная культура
в Южной и Восточной Азии: история и современность

Корректор *Л.А. Алимова*
Компьютерная верстка *Е.И. Романовой*

Подписано в печать 27.02.2025
Формат 70х100/16. Усл. печ. л. 15.
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