



ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК
Отдел искусства и материальной культуры

**СТРАНСТВУЮЩИЕ БОГИ:
РЕЛИГИИ В ДВИЖЕНИИ**

Материалы Первой Международной научной конференции
СТРАНСТВУЮЩИЕ БОГИ: РЕЛИГИИ В ДВИЖЕНИИ

СтраБог / GM|RM I

Ответственный редактор
д-р ист. наук Д. В. Дубровская

Составители

А. В. Бочковская
Н. В. Сафонова
П. В. Демидова

Рецензенты

Канд. искусствоведения С. А. Зинченко (НИУ ВШЭ, ИВ РАН)
Канд. ист. наук С. Е. Малых (ИВ РАН)

GODS ON THE MOVE: RELIGIONS IN MOTION

Proceedings of the First International Academic Conference
GODS ON THE MOVE: RELIGIONS IN MOTION
СтраБог / GM|RM I

Москва
ИВ РАН
2025



Ответственный редактор:

Д. В. Дубровская, д-р ист. наук, ИВ РАН

Рецензенты:

С. А. Зинченко, канд. искусствоведения, ИВ РАН, НИУ ВШЭ

С. Е. Малых, канд. ист. наук, ИВ РАН

Составители:

А. В. Бочковская, канд. ист. наук, доцент, ИСАА МГУ

Н. В. Сафонова, канд. ист. наук, научн. сотрудник ИВ РАН

П. В. Демидова, лаб.-исследователь ИВ РАН

С83 Странствующие боги: религии в движении. Материалы

Первой Международной научной конференции «Странствующие боги: религии в движении» (ИБВИ / GM|RM I). Сост. А. В. Бочковская, Н. В. Сафонова, П. В. Демидова; [отв. ред. Д. В. Дубровская]; Ин-т востоковедения РАН. – Москва: ФГБУН ИВ РАН, 2025.

Материалы Первой международной научной конференции «Странствующие боги: религии в движении» (ИБВИ / GM|RM I) представляют собой сборник публикаций, сгруппированных по основным направлениям работы конференции: «Путешествия богов античности»; «Ислам и “соседи”»; «Христианство и миссионерство в Восточной Азии»; «Боги Японских островов — местные и пришлые»; «“Свой” и “чужие” в Южной Азии: траектории взаимодействия»; «“Локальный” даосизм и “глобальный” буддизм: распространение и модификации» и «Взаимодействия религий в Pax Russica». В приложении публикуется каталог выставки «Догматические тексты — великие и неизвестные», прошедшей в ИВ РАН во время работы конференции.

© Коллектив авторов

© А. В. Бочковская, Н. В. Сафонова, П. В. Демидова, составление

© Д. В. Дубровская, ответственное редактирование



ОРГАНИЗАЦИОННЫЙ КОМИТЕТ

Первой международной научной конференции
СТРАНСТВУЮЩИЕ БОГИ: РЕЛИГИИ В ДВИЖЕНИИ
(6–8 октября 2025 г., Москва)

Председатель Оргкомитета

Научный руководитель Института востоковедения РАН, академик, д-р ист. наук,
профессор *Виталий Вячеславович Наумкин*

Оргкомитет

Директор Института востоковедения РАН д-р. ист. наук
Аликбер Калабекович Аликберов

Заместитель научного руководителя ИВ РАН канд. ист. наук
Владимир Нилович Саутов

Заведующая Отделом искусства и материальной культуры ИВ РАН
д-р. ист. наук, в. н. с., профессор ГАУГН
Динара Викторовна Дубровская

Доцент Факультета гуманитарных наук Высшей школы экономики (НИУ ВШЭ),
с. н. с. ИВ РАН, канд. искусствоведения
Софья Анатольевна Зинченко

Научный сотрудник Института востоковедения РАН, канд. ист. наук
Наталья Вячеславовна Сафонова

Руководитель Центра археологии Нильской долины,
канд. ист. наук, с. н. с. ИВ РАН
Максим Александрович Лебедев



СОДЕРЖАНИЕ

ЧАСТЬ I

ПУТЕШЕСТВИЯ БОГОВ АНТИЧНОСТИ

Ладынин И. А. (МГУ). Царь Сахлук и «образ огня»: вероятные древнеегипетские коннотации одного сюжета средневековой египетско-арабской традиции

Лебедев М. А. (ИВ РАН). Боги для странствующих: древнеегипетские божества пустыни в эпоху Древнего и Среднего царств

Вырщиков Е. Г. (ИВ РАН). Культ Геракла в эллинистической Индии (восприятие индо-буддийской культуры камбоджийскими греками)

Вершинина Ю. Е. (Ин-т междунар. отношений и мировой истории; Нижегородский гос. нац. иссл. ун-т). Quomodo unus duo patres? Конструируя генеалогии Христа для универсализации христианской проповеди: Юлий Африкан между Иерусалимом и Римом

Завадская И. А. (Крымский федер. ун-т им. В. И. Вернадского; НИЦ ИАК). Об атрибуции культового сооружения в позднеантичном Херсонесе: синагога или церковь?

Куватова В. З. (ИВ РАН). Богословские тенденции христианской Эфиопии рубежа XIII–XIV вв.: коптский культ Богородицы и западноевропейская эсхатология в росписях церкви Мариам Коркор

Соболевская А. П. (РГГУ; МГУ); **Ламской К. В.** (ИВ РАН; ЛГПИ ИГ РАН). Традиционные религии Черной Африки: синкретизм, типология и пространственные паттерны

ЧАСТЬ II

ИСЛАМ И «СОСЕДИ»

Куценков П. А. (ИВ РАН). Духи и колдуны в очереди за пивом (ислам в Мали)

Орлов В. В. (ИСАА МГУ). Магриб и Сахель в XVI–XIX вв.: миссия исламского просвещения и взаимодействие интеллектуальных традиций

Рагозина С. А. (ИВ РАН). Ислам на экспорт: неосуфизм, деисламизация традиции и духовное потребление

Соловьева Д. В. (ИСАА МГУ). Где заканчивается дар ал-ислам? Расовые стереотипы марокканцев в отношении мусульман Западной Африки в XVI–XIX вв.

Черкасова Т. Д. (МГУ). Суфийские обители (завийи) в средневековых Магрибе и Испании: инфраструктура миссии и опорные пункты фронта

Кулиева Л. Ш. кызы (ИВ РАН). Путь через популярную культуру: ислам в манге «Сатоко и Нада»

ЧАСТЬ III

ХРИСТИАНСТВО И МИССИОНЕРСТВО В ВОСТОЧНОЙ АЗИИ

Возчиков Д. В. (*УРФУ*). «Там властвуют отцы-иезуиты, ведут войну и ставят королей»: иезуиты в Азии во второй половине XVI в. глазами двух венецианцев и одного флорентийца

Лапшин М. Д. (*ГАУГН*). Китай в материалах испанских миссионеров XVI–XVIII вв.

Круглова М. С. (*ГАУГН, ИЭ РАН*). Китайский быт в мемуарах Маттео Рипы

Волынский А. И. (*ГАУГН*). Экономическая жизнь Китая в работах европейских миссионеров XVIII–XIX вв.

Безбах А. Д.; Замяткина Е. Н.; Лупу Е. (*НИУ ВШЭ, СПб*). Faith in the Frame: Negotiating Buddhism and Christianity in Korean Drama Narratives

Гордиенко Е. В. (*МГУ*). Культ предков и вера в Бога: адаптация протестантских ценностей во вьетнамской культуре (по материалам полевых исследований)

Терентьев В. И. (Новосибирский гос. тех. ун-т). Православная и католическая миссии в современной Монголии (сравнительный аспект)

Дубровская Д. В. (*ИБ РАН, ГАУГН*). Загадка Маттео Риччи, или 1390-летие христианства в Китае

Буяров Д. В. (*Благовещенский гос. пед. ун-т*). Китаизация религий в Синьцзян-Уйгурском автономном районе в период руководства Си Цзиньпина

ЧАСТЬ IV

БОГИ ЯПОНСКИХ ОСТРОВОВ — МЕСТНЫЕ И ПРИШЛЫЕ

Елисеева М. В. (*ИБ РАН*). Буддийская дипломатия как механизм распространения буддизма в культурном обмене Кореи и Японии в VI–VII вв.

Архипова М. Е. (*ИБ РАН*). Концепция нулевой ретрибуции: как Иисус научил японцев не бояться гнева местных богов?

Еркулаев Э. М. (*МГИМО (У)*). От портовых молеельных домов до современных культурных центров: эволюция роли мечетей в Японии

Бертова А. Д. (*СПбГУ*). Японские христианские движения местного происхождения в первой половине XX века: самосовершенствование как идеал

Артёмова Л. С. (*ФБУ РФЦСЭ им. проф. А. Р. Шляхова при Минюсте России*). АУМ Синрикё — учение Истины «всех религий мира» и догматическое обоснование террористического акта в токийском метро

Мальцев С. А. (*Ин-т Китая и Современной Азии РАН*). Лотос, предки и город: небольшая община Риссё Косэй-кай в глобальном потоке религий

Максимов А. А. (*ИНИОН РАН*). Место, куда «приходят» божества: культ Цусима и провинция Овари

Сеитов Р. М. (*ГИ НГУ*). Эволюция необуддийских движений Японии в послевоенный период

ЧАСТЬ V

«СВОИ» И «ЧУЖИЕ» В ЮЖНОЙ АЗИИ: ТРАЕКТОРИИ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ

Ванина Е. Ю. (*ИБ РАН*). Миссия невыполнима: иезуиты при дворе Моголов (XVI–XVII вв.)

Dr. Nansi Paulraj (*Loyola College, Chennai*). Veeramamunivar and the Tamil Mission: Christian Inculturation in Early Colonial India

Raja M. Waseem (*Aligarh Muslim University*). Munazirah, tahrîf and the best of Religions; Christianity's Confrontation and Efforts of Reconciliation with Islam during 19th Century Colonial British India

Столяров А. А. (*ИБ РАН, РГГУ*). К вопросу об угасании буддизма в культурных центрах Северной Индии после мусульманского вторжения (по данным эпиграфики)

Сафронова А. Л. (*ИСАА МГУ*). Движение за возрождение буддизма в британских колониях Южной Азии: воссоздание паломнических традиций на родине учения

Никольская К. Д. (*ИСАА МГУ*). Европейцы в кастовой иерархии индийского Юга (по миссионерским документам нач. XVIII в.)

Глушкова И. П. (*ИБ РАН*). Преподобный д-р Джон Стивенсон (1798–1858): теологическое освоение ландшафта Западной Индии

Демичев К. А. (*ПФ РГУП им. В. М. Лебедева*). Имеющие уши не слышали: первые христианские проповедники в стране сикхов в первой половине XIX в.

Бочковская А. В. (*ИСАА МГУ*). «Открывать несметные сокровища работ по библейскому, систематическому и практическому богословию»: переводческая деятельность христианских миссионеров в Панджабе (первая половина XIX в.)

Козлова А. А. (*ИБ РАН*). Христиане и христианство: успехи и трагедии в Дели XIX в.

Загородникова Т. Н. (*ИБ РАН*). Православный миссионер архимандрит Андроник в Индии

Зайцев А. А. (*ИБ РАН*). «Миссионеры» против миссионеров: борьба Вишва хинду паришада с распространением христианства в Индии

Васильева Л. А. (*ИБ РАН*). Ислам: из Индии в Маврикий

ЧАСТЬ VI

«ЛОКАЛЬНЫЙ» ДАОСИЗМ И «ГЛОБАЛЬНЫЙ» БУДДИЗМ: РАСПРОСТРАНЕНИЕ И МОДИФИКАЦИИ

Ленков П. Д. (*РГПУ им. А. И. Герцена*). Буддийское и даосское в духовном образовании согласно проповедям Ван Чан-юэ

Мрачковская А. В. (*ИБ РАН*). Теории проникновения буддизма на Корейский полуостров: взгляд корейских источников

Кравцова А. Д. (*Новосибирский гос. ун-т*). Проявление элементов «социально вовлеченного буддизма» в деятельности южнокорейских буддийских организаций

Лузин Е. В. (*Белгородский гос. нац. иссл. ун-т*). Буддизм и синтоизм в процессе формирования постоянного населения Карафуто (Южного Сахалина) в 1905–1945 гг.

Карebo Д. С. (*МГУ*). Буддийская миссия в XXI веке: пример Йонге Мингьюра Ринпоче

Зиганьшин Р. М. (*ИБ РАН*). Распространение и воплощение буддизма в Китае в лице школы Чань

ЧАСТЬ VII

ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ РЕЛИГИЙ В RAX RUSSICA

Бондаренко Д. М. (*ИБ РАН*). Путь «истинной религии»: русское православное старообрядчество в Уганде

Чвырь Л. А. (*ИБ РАН*). Из истории взаимодействия религий в Туркестане (страницы историографии)

Сафонова Н. В. (*ИБ РАН*). Ислам на окраине Империи: взгляд православных миссионеров

Толмачева Е. Н. (*РГПУ им. Герцена*). Православная миссия России на Дальнем Востоке

Осокин А. В. (*ИБ РАН*). Феномен тибетской религии бон в современной России

Дударенок С. М. (*Ин-т истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН*). Южнокорейские миссионеры на российском Дальнем Востоке в 1990-е годы

Дударенок С. М. (*Ин-т истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН*). Вера Бахаи в Сахалинской области в 1990-е годы.



ЧАСТЬ I ПУТЕШЕСТВИЯ БОГОВ АНТИЧНОСТИ

Царь Сахлук и «образ огня»: вероятные древнеегипетские коннотации одного сюжета средневековой египетско-арабской традиции¹

И. А. Ладынин

*Институт всеобщей истории РАН, исторический факультет МГУ
имени М. В. Ломоносова*

В средневековой арабоязычной традиции сохранилось значительное число реминисценций об истории и культуре древних стран, на территории которых сформировался исламский мир. Это в полной мере относится к произведениям авторов, работавших на территории Египта. Разумеется, сведения об этом они черпали у своих предшественников, и эти сведения в свою очередь восходили к коптской традиции, складывавшейся с конца античности и начала средневековья фактически на непосредственной основе традиции древнеегипетской в том виде, который она приобрела к концу древности. Особенно плодотворным в плане выявления сюжетов, восходящих к древнеегипетской первооснове, оказывается обращение к двум обширным арабоязычным компендиумам, содержащим сведения о далеком прошлом Египта, – к т.н. «Сокращению (изложения) диковин» («Мухтасар ал-аджаиб»), созданному в середине египетского средневековья и приписывавшемуся Масуди, и «Книге поучений и назидания в рассказе о кварталах и памятниках» («Китаб аль-маваиз ва-ль-итибар фи зикр аль-хитат ва-аль-асар», или просто «Хитат») автора XIV-XV вв. Таки ад-Дина Абуль-Аббаса Ахмада ибн Али аль-Макризи.

Наше внимание привлёк сюжет, представленный в разделах этих трудов, посвященных самому древнему этапу истории Египта – времени допотопных царей, правивших в выстроенном первым из них городе Эмсус («Сокращение диковин»), или Амсус («Хитат»). Одним из этих царей (тринадцатым в их ряду) был царь по имени Сахлук, отец строителя пирамид Сурида, в образе которого контаминировались реминисценции исторических Снофру и Хуфу. Рассказ о нем «Сокращения диковин» начинается с описания его дел по обустройству Египта: он распределил воду Нила по множеству точно измеренных ответвлений от его русла, снабжавших водой разные области, организовал управление страной и разделил египтян на семь каст (царский дом и непосредственно связанные с ним сановники; чиновники, управляющие финансами и хозяйством; жрецы; врачи и ученые; люди, занятые земледелием

¹ Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда в рамках проекта № 24-18-00378 «Происхождение и состав позднеантичной и средневековой картины прошлого Ближнего Востока и Эгеиды в древнейший (доахеменидский) период», <https://rscf.ru/project/24-18-00378/>. Автор приносит благодарность его ученице М. В. Сергеевой, обратившей его внимание на анализируемые в статье сюжеты.

и коневодством; ремесленники; охотники). Относящиеся к этим кастам работники получали наказания за нерадивость и награды за хорошую работу, а дети с раннего детства воспитывались приставленными к каждой касте жрецами, очевидно, согласно их будущему занятию (то есть принадлежность к касте была наследственной). Эти сообщения о строительстве царем каналов и об организации им египетского общества находят отчетливые соответствия в античной традиции о царе, именуемом Сесострис, Сесоосис или Сесонхосис, сведения о котором преобразуют реминисценции исторических Сенусерта I и III (у Геродота, Дикеарха Мессенского, Диодора Сицилийского и др.). Мы не предполагаем прямого взаимодействия арабской средневековой традиции о далеком прошлом Египта с каким-то конкретным первоисточником, принадлежащим к традиции античной. Однако для нас бесспорно, что первоосновой сообщений античных авторов о Египте были сведения, полученные от египетских информаторов (разумеется, подвергавшиеся преобразованиям как в силу непониманий, неизбежных при межкультурных контактах, так и при заимствовании сведений более ранних авторов в последующей традиции). Очевидно, что авторы арабской традиции черпали свои сведения из того же континуума свидетельств и реминисценций о египетском прошлом, из которого значительно раньше заимствовали свои сведения античные авторы.

Нас, однако, более интересует сообщение о том, что именно царь Сахлук был создателем почитания в Египте огня. Макризи лишь констатирует это, сообщая, что этот царь стал почитать огонь первым, а «Сокращение диковин» говорит, что учреждение такого же культа и сооружение храма огня неким персом Джемом было лишь подражанием царю Египта. При этом оба источника приводят практически совпадающий в их версиях рассказ о том, как именно это произошло.

Царь увидел во сне своего отца, царя Сарбака, который велел ему отправиться к одной из гор Египта; там он найдет расщелину, у входа в которую будет двухголовая гадюка. Когда он приблизится, она оскалит на него клыки. Он должен взять с собой двух маленьких птиц, самца и самку, и принести их в жертву гадюке; она схватит их двумя головами и уйдет. Затем Сахлук войдет в расщелину и найдет огромную женщину, сотворенную из сухого жгучего света и источающую жар; не приближаясь к ней, чтобы не сгореть, царь должен приветствовать ее. Она заговорит с ним, и ее следует выслушать и сделать все, что она скажет, ибо это сулит ему и славу, и доступ к сокровищам его предка – третьего из правивших в Эмнусе/Амнусе царя Мисрама, по имени которого Египет (Миср) получил свое именование. Проснувшись, царь поступил, как ему было сказано. Женщина, которую он нашел, сказала ему, что она есть «образ огня», которому поклонялись прежде некие народы прошлого, и теперь она хочет, чтобы была возрождена память о ней. Пусть царь построит храм, где будет зажжен единственный чтимый вечный огонь, и учредит в ее честь ежегодный праздник, на который будет приходить он сам и его народ. В ответ на это она обеспечит ему славу и прочность его власти и государства, защитит царя и его подданных от всех

врагов и откроет ему сокровища Мисрама. Впредь возвращаться к ней через расщелину не надо, а являться к царю она станет при воскурении им определенных благовоний. Царь исполнил все, что велела женщина, и получил сокровища Мисрама.

Как нам представляется, приведенный рассказ может получить обоснованную египтологическую интерпретацию. В античной и средневековой традиции (Манефон, Диодор Сицилийский, Клавдий Элиан, «Хроника» Иоанна Никиусского) есть, безусловно, восходящие к египетским информаторам свидетельства о том, что культ ряда божеств Египта (быков Аписа и Мневиса, божества в облике крокодила, соответствующего Себеку, божества солнца, видимо, соответствующего Ра) не существовал всегда, а был введен древнейшими царями (царями первых династий, включая первого царя Менеса, строителями великих пирамид). Думается, что приведенный рассказ относится к этой же категории свидетельств и сообщает о введении культа богини Уаджит — змеи-урей, которая находится на челе царя, представляет собой огненное око бога солнца Ра или также воплощающего солнце бога Хора и призвана служить защитой царя, разя всех его противников. Изначально Уаджит должна была быть божеством древнейшего культового центра Дельты Нила — Пе-Деп, или Буто, и, несомненно, вошла в число божеств, связанных с царской властью на этапе объединения Египта, по крайней мере ко времени Менеса ок. XXXII в. до н. э. (ее изображение наряду с изображением верхнеегипетской богини Нехбет в образе самки коршуна или грифа присутствует на костяном ярлыке, видимо, относящемся ко времени этого царя: Каирский музей, CG 14142). В таком случае рассмотренный нами сюжет может отсылать к реминисценциям об установлении одного из важнейших египетских культов, связанных с царской властью, на самом раннем этапе истории, как это происходит в указанных выше сюжетах, отразившихся в античной традиции.

Боги для странствующих: древнеегипетские божества пустыни в эпоху Древнего и Среднего царств

М. А. Лебедев
ИБ РАН

Пустынные области, окружавшие Нильскую долину, формировали важную периферию древнеегипетского государства, значение которой определялось наличием там ценных минеральных ресурсов и важных караванных путей. Пустынные пространства регулярно посещали участники древнеегипетских экспедиций, военные патрули и охотники.

Есть мнение что древние египтяне были склонны видеть в Пустыне и ее ландшафтах божественное тело. В этом случае путешествие и работа в Пустыне, «порождающей» ценные минералы, должны были восприниматься как общение с живым существом. Ощущение близости к трансцендентному должно было усиливаться представлением о том, что пустыня являлась пограничной областью между миром живых и миром мертвых. Все это

прождало у египтян потребность в поддержке и защите со стороны божественных существ на время путешествий за пределами Нильской долины.

К ранним свидетельствам религиозных практик и наделения ландшафтов за пределами Нильской долины сакральным значением могут относиться некоторые петроглифы с предполагаемой солярной символикой, итифаллические изображения или вырезанные на камнях стопы, сандалии и ладони — традиционные *vestigia*, оставляемые посетителями сакральных мест. Очевидные ранние примеры сакрализации пустынного ландшафта выходцами из Нильской долины — это изображения египетских божеств, образы которых с I династии оказываются тесно связаны с фигурой царя.

В 3-м тыс. до н.э. царь был главным действующим лицом, осуществлявшим формальный контроль над внешней ресурсной базой древнеегипетской цивилизации. В качестве знаков контроля над территориями пустыни «Хоровы имена» египетских правителей использовались уже в Додинастический период. Однако единство царя с Хором не исключало его связи и с другими богами, в том числе Солнцем. Налаживание египетским царем контактов с территориями за пределами Нильской долины и их богами ради получения ресурсов должно было восприниматься как продолжение мироустроительной деятельности солнечного божества и один из важных факторов поддержания вселенной в устойчивом состоянии.

Цель доклада — поместить реконструируемый древнеегипетский взгляд на пустыни в более широкий контекст культуры и политических практик ранних государств и выяснить, насколько предполагаемые роли древнеегипетских царей и богов в эксплуатации ее богатств ожидаемы.

Култ Геракла в эллинистической Индии (восприятие индо-буддийской культуры камбоджийскими греками)

*Е. Г. Вырицков
ИБ РАН, ОИКДВ*

Под эллинистической Индией мы понимаем, прежде всего, не географическое, а культурно-историческое пространство, связанное с эллинистической цивилизацией. В маурийской древности это регионы Камбоджа (современный Восточный Афганистан до Кабула; аш.пкр. *uonakamboja*) и Гандхара. Данные регионы сохраняли живые двусторонние связи с эллинистической и пост-эллинистической Бактрией в течение всей древности. С падением державы Маурьев и последовавшими политическими и общественными катаклизмами это пространство на короткое время даже расширилось.

В числе характерных черт индо-эллинистической культуры — главенствующее положение буддизма в религиозной сфере. Его яркое проявление — так называемый гандхарский стиль в скульптуре. Один из самых распространенных сюжетов в данном стиле — это Будда в окружении

свиты. Данный сюжет и его персонажи заимствованы с востока, но изменился способ изображения персонажей и их трактовка. В контексте данного доклада нас интересует один персонаж, и в самом деле резко выделяющийся среди прочих. Он занимает место по левую руку от Будды, одет в эллинскую одежду, крепкого телосложения, иногда с подчеркнуто развитой мускулатурой. Этот персонаж единственный из свиты Будды всегда вооружен. Он не носит индийских длинных волос, завернутых в пучок, не брит, на эллинский манер подстрижен и бородат. На одном из изображений фигурой, лицом, формой стрижки волос и бороды он сильно напоминает Геракла Фарнезского. Скорее всего резчик видел какую-то другую копию работы Лисиппа (а кто знает, может, и оригинал), или какую-то подобную ей скульптуру, но перед нами определенно образ Геракла. Это предположение сходится с сообщениями в «Индики» Мегасфена, зафиксированные Страбоном, о том, что главными божествами у индийцев являются Геракл и Дионис; о том же пишет и Арриан (однако, в соответствии со своим пониманием истории и мифографии). Так у нас появляется первый «странствующий бог».

Однако, понятно, что до появления македонцев в Индии не могло быть представлений о Геракле. Что за персонаж из свиты Будды представлен в образе Геракла? Обратим внимание на его оружие. В подавляющем большинстве случаев это странный гантелеобразный предмет с кистью и без, который Геракл держит в подавляющем большинстве случаев за середину, но иногда «ближним хватом», за нижний «шар». Любой буддолог без труда опознает в предмете ваджру — комбинированное оружие, нередко появляющуюся в буддийской иконографии, гибрид двусторонней дубинки и кастета; а в ее носителе — якшу Ваджрапани (пали *vajirapāṇi*, «некто с ваджрой в руке»), древнее буддийское божество.

Якша Ваджрапани благодаря ваджре легко опознается и на более ранней буддийской иконографии из Санчи. Его место — также по левую руку от Будды, с неизменной ваджрой, в руке или за поясом. Ваджра — оружие Индры в «Ригведе», которым тот убивает змея-демона Вритру. Сам Индра в «Махабхарате» также называется ваджрапани, в качестве эпитета. Учитывая, что культ Индры пришел в Индию с северо-запада, у нас появляется второй «странствующий бог».

Может ли Индра оказаться прямым прообразом этого персонажа? Может. Первый комментатор палийского канона Буддагхоша прямо утверждал, что Ваджрапани — это Индра. Однако, в раннее средневековье, когда жил Буддагхоша, уже произошли кардинальные изменения в представлении индийцев о богах. Якши превратились в божества низкого статуса, практически полубогов; самые важные из них сами стали дэвами, причем из самых значимых. Неудивительно, что в такой обстановке Буддагхоша производит бывшего якшу в дэва Индру. Самому Буддагхоше, бывшему брахману, обратившемуся в буддизм, наверняка была близка идея обращения в буддизм и Индры. Симптоматично, что в махаяне бывшие якши превратились в бодхисаттв (как сам Ваджрапани) или архатов, и в этом была логика: ведь якши с самого начала были рьяными защитниками Будды и дхармы.

Подвизаясь под руководством самого Будды, они не могли не иметь серьезных достижений на путях дхармы.

Конечно, Индра оказал сильное влияние на формирование образа Ваджрапани (как мы его знаем), дав ему свою атрибутику и даже свой эпитет в качестве имени. Однако, более вероятна противоположная гипотеза: истоки этого культа местные, добуддийские, племенные и, возможно, доарийские. Взаимодействие с образом Индры здесь такое же, как и с образом Геракла: отождествление близких мотивов при игнорировании противоречий. Это распространенный прием коммуникации при усвоении нового культа неопитами (в первом случае это были арии, во втором – греки и македонцы). В пользу этой гипотезы косвенно свидетельствуют данные палийского канона и прямо – данные раннебуддийской иконографии из Санчи.

В Санчи версия сюжета «Будда со свитой», в отличие от гандхарской, имеет две важные особенности:

1. Спутников Будды всего четыре;
2. Ни один из них не относится к миру людей.

Двое выше Будды, по характерным признакам, — летящие гандхарвы. Тот, что по левую руку, как и на гандхарских изображениях, — Ваджрапани. Об этом говорит ваджра, заткнутая за пояс. В руке у него комбинированное оружие: соединение топорика и стрекала (анкуши). По правую руку от Будды стоит неизвестный персонаж, по фигуре и одежде (набедренная повязка) он идентичен Ваджрапани, но в руке у него короткий боевой цеп. О его имени можно только гадать, но, судя по одежде, занимаемому месту, манере держаться и вооружению, это, как и Ваджрапани, якша-воин. То есть, в версии Санчи, в качестве якши-воина в свите Будды Ваджрапани совсем не уникален, и даже его главенство над якшами под вопросом.

К сожалению, лица у всех четверых сбиты вандалами, но на одной из торан (ритуальных ворот) на верхней перекладине хорошо сохранилась скульптура якши Ваджрапани. Его телосложение самое обыкновенное, из одежды – набедренная повязка, длинные волосы забраны в пучок (как у Будды), ваджра с кистью занесена (невысоко). Здесь Ваджрапани (как и на рельефе с Буддой) предстает в образе представителя лесных племен, одного из тех, кого в «Ригведе» называют дасью. А ведь Индра в «Ригведе» — главный истребитель дасью.

Также оставляет вопросы эпизод из палийской «Амбаттха-сутты», где якша Ваджрапани (яккха Ваджирапани) играет главную роль. Когда молодой брахман Амбаттха, будучи трижды спрошенный татхагатой и предупрежденный о последствиях лжи, уверток или умалчивания, продолжает хранить молчание, над его головой появляется яккха Ваджирапани, но что у него в руках? Не ваджра и не палица (в том или ином виде), как можно понять это слово в «Ригведе». В руках у якши «раскаленный докрасна кузнечный молот», вызывающий ассоциации не с боевым оружием, а с кузнечным горном и наковальней. Не исключено, что в своем изначальном состоянии, до «знакомства» с Индрой, это было местное божество кузницы, распространенное у древнеземледельческих народов. Удивления это вызывать

не должно, палийский канон донес до нас много древних добуддийских субстратов.

Так выходит, культ Геракла-Ваджрапани был просто местным культурно-историческим казусом, не имевшим продолжения? Вовсе нет. С началом массового распространения буддизма за пределы Индии и Бактрии Ваджрапани сам стал «странствующим богом». Распространение и популярность получили оба образа: и Ваджрапани-Геракл, и «лесной» Ваджрапани (уже размножившийся на несколько «дочерних» образов). Занятно, что в конечной точке своего культурно-исторического путешествия – в Китае (а также в Корее и Японии) — образ Ваджрапани присутствует в самых разнообразных вариациях, в зависимости от того, каким путем он пришел: с северо-запада, через восточноиранский мир; с запада, через Тибет; или с юга, через страны юго-восточной Азии.

Quomodo unius duo patres? Конструирование генеалогии Христа для универсализации христианской проповеди: Юлий Африкан между Иерусалимом и Римом

Ю. Е. Вершинина

*(Ин-т международных отношений и мировой истории;
Нижегородский гос. нац. исследовательский ун-т им. Н. И. Лобачевского)*

Проблематика различий между родословиями Христа, представленными в Евангелиях от Матфея (Мф. 1:1–17) и Луки (Лк. 3:23–38), занимала значительное место в экзегетических и богословских дискуссиях раннего христианства. Юлий Африкан, один из наиболее авторитетных христианских интеллектуалов III в., посвятил данному вопросу своё «Письмо к Аристиду», датированное, вероятно, 240-ми годами. Интерес Африкана к генеалогиям Христа возник, по всей видимости, во время работы над «Хронографией», в рамках которой требовалось глубокое знание библейских родословий. Однако полемика в письме выходит за пределы экзегетических вопросов. Для Африкана речь шла не только об авторитете евангелистов, но и о легитимности различных форм церковного авторитета, а также об универсалистской перспективе христианской проповеди.

«Письмо к Аристиду», как правило, исследуется с точки зрения его источников, достоверности его сведений о родственниках Иисуса и развитии христианства в Галилее I в. н. э. Настоящий доклад призван показать, что обращение к образу семьи Христа в тексте позволяет уточнить как мотивы автора, так и его целевые установки.

В «Письме» Африкан представляет Христа как члена обширного рода, условно подразделяемого на две группы: ветхозаветных предков и родственников, упоминаемых как деспосины (δеспόσυνοι²) («родственники Спасителя по плоти»). Если фигура предков подчеркивает мессианскую

² Африканову ἐπιστολὴ πρὸς Ἀριστείδην. 22. Р. 300.

значимость Иисуса, то деспосины предстают у Африкана как сообщество неопределённое и малозначительное, не обладающее самостоятельной харизмой и духовным авторитетом, несмотря на то, что в их число, по мнению исследователей, входили Дева Мария, «братья Господни», дядя Христа Клеопа и его сын Симеон, а также другие его родственники на протяжении нескольких поколений³. Их «невесомость» в настоящем уравнивает величие ветхозаветных царей и пророков, тем самым смещая центр значимости родственников Христа в прошлое и к божественному Отцу Христа.

Хотя свидетельство деспосинов изображается как важное для Африкана, «Письмо» выражает сомнение в чистоте их намерений и изображает их как людей, склонных к гордыне: *«...достоверно, что родственники Спасителя по плоти, хвастаясь своим происхождением или просто излагая истину, но, во всяком случае, правдиво, передали⁴... Лишь немногие из тех, кто позаботился сохранить память о своем происхождении, ведя собственные родословия — либо запоминая имена, либо имея копии родословий из архивов — очень гордятся, что сохранилась память об их благородном происхождении. Среди них были и те, о ком я упоминал выше и кого называют деспосинами из-за их принадлежности к роду Спасителя⁵...»* (здесь и далее переведено мной. — Ю. В.).

На этом фоне Африкан выдвигает тезис о том, что единственным подлинным «Отцом» Иисуса является Бог, чьё отцовство определяет как Его земную миссию, так и вечное бытие. В такой перспективе земное происхождение оказывается второстепенным, тогда как божественное родство является основанием мессианского достоинства⁶.

Как следует из самого письма, его автор преследовал две цели:

- опровергнуть ошибочное толкование расхождений между родословиями Христа в Евангелиях от Матфея (Мф. 1:1–17) и Луки (Лк. 3:23–38);
- предложить объяснение, которое одновременно защищало репутацию евангелистов⁷ и предохраняло христиан от неверных интерпретаций⁸. Его письмо свидетельствует о том, что данный вопрос был актуален для его современников-христиан⁹.

Ошибочное, по мнению Африкана, толкование основывалось на включении в родословие посторонних лиц¹⁰, что вызвало его резкий протест¹¹.

³ См. об этом в Bauckham 2004. P. 61–62, 68–69, 76–77, 99, 130; Guignard 2011. P. 78. No. 34, 85.

⁴ Αφρικανου επιστολή προς Αριστείδην. 19. P. 300.

⁵ Ibid. 22. P. 300.

⁶ Ibid. 1. P. 295.

⁷ Ibid. 4–5. P. 295.

⁸ Ibid. 9. P. 296.

⁹ Ibid. 1. P. 295.

¹⁰ Ibid. 1. P. 295.

¹¹ Ibid. 1. P. 295.

Африкан решительно отвергает мысль о том, что имена в родословиях носят аллегорический характер и призваны показать, что Христос имел право называться и Священником, и Царем. Он предупреждает, что подобное объяснение унижает славу Христа, придавая чрезмерное значение его земным предкам¹². Кроме того, оно могло служить, а, возможно, и служило, аргументом для претензий деспосинов на особый авторитет, положение и даже власть в раннехристианских общинах.

В мировоззрении иудеев I в. были глубоко укоренены представления о власти как прерогативе семьи, а не отдельного человека. Неслучайно, как отмечает Р. Бокэм, идея о некой династической преемственности между родственниками Иисуса в церковном руководстве не встречается нигде, кроме палестинской иудео-христианской традиции¹³. Таким образом, даже если сами деспосины не стремились педалировать свое родство с Мессией, то династическое мышление, распространенное в их культуре и глубоко укоренённое в её религиозных традициях, с неизбежностью привело к возникновению представления об особом авторитете семьи Иисуса в палестинской иудео-христианской общине¹⁴.

Юлий же Африкан, судя по его трудам, идентифицировал себя именно как римлянин, хотя и родился в Палестине¹⁵. Проведя здесь много времени и имея представление об особенностях иудео-христианского восприятия роли семьи Христа в общине верующих, он мог расценить «аллегорическое» толкование расхождений как попытку популяризации подобных взглядов в рамках Великой Церкви.

Обеспокоенность Африкана могла усугубляться тем фактом, что члены раннехристианской общины, созданной в Иерусалиме под руководством «брата Господня» Иакова Праведного, кроме того, что основывали свой авторитет на родстве с Мессией, выступали против проповеди учения Иисуса среди не-иудеев. Таким образом, трактуемое шире, «аллегорическое» толкование не только могло служить идеологическим обоснованием для претензий родственников Христа и/или основанной ими Иерусалимской общины на особый авторитет среди христиан, но и могло привести к расколу внутри церкви.

Кроме того, как известно, борьбу с амбициями родственников Иисуса возглавил сторонник христианского универсализма апостол Павел¹⁶. Принято считать, что именно под влиянием его учения находились авторы Синоптических Евангелий, в подрыве авторитета которых Африкан обвиняет

¹² «...возвестили нам это не списки колен, не смешение записанных поколений, но патриархи и пророки. Посему не будем впадать в столь великую мелочность [в вопросах] благочестия, чтобы утверждать царство и священство Христа через смешение имен...» (Ibid. 1–3. P. 295).

¹³ См. об это в: Bauckham, 2004. P. 70, 131.

¹⁴ Ibid. P. 129–130.

¹⁵ Adler W. *Sextus Julius Africanus*. P. 541.

¹⁶ См. об этом в: Crossan, 1973. P. 81–113; Painter, 2004. P. 58–82. Об особом положении, которое занимали «братья господни» в раннехристианской общине см. Bauckham 2004.

автора «аллегорического» толкования. Таким образом, опровергая его, автор «Письма к Аристиду» преследовал не только экзегетические цели, но и защищал статус и авторитет учения апостола язычников. Неслучайно в письме Африкан приводит цитату именно из его «Первого послания к Коринфянам» (1 Кор. 15:13–16). Принято считать, что этот текст содержит открытую критику особого положения, на которое «братья Господни» претендовали среди других проповедников учения Христа (1 Кор. 9:1–6)¹⁷.

Первая половина III в. была периодом квазитерпимости и значительного прогресса христианства. Попытка через «аллегорическое» толкование родословных Иисуса возродить представление о родственниках Христа как особенно авторитетной группе в христианской общине угрожала дискредитацией учения, содержащегося в Евангелиях, и церковным расколом. Своим «Письмом к Аристиду» Африкан, вероятно, стремился упредить надвигающуюся опасность, предложив контраргумент для ее отражения. Доказывая непоколебимый авторитет Евангелий, он создает представление о земном родстве Христа не как о продолжающейся реальности, а как об историческом факте, не раскрывающем его истинную сущность. Земная семья Иисуса для Африкана — это историческая ступенька к познанию Христа как Сына Божьего, а не продолжающаяся династия, родство с которой имело решающее значение в его миссии. Подобная иерархизация, в которой «земное» родство редуцируется к свидетельству памяти, а «небесное» становится единственным подлинным основанием, оказала долговременное влияние на патристическую традицию. Позиция Африкана отражает более широкий богословско-политический контекст III в., где на первый план выходил авторитет апостола Павла и миссия к язычникам, тогда как попытки ограничить христианство рамками иудейской традиции воспринимались как угроза будущему Церкви.

Список литературы / References

Adler W. Sextus Julius Africanus and the Roman Near East in the Third Century. *Journal of Theological Studies*. 2004. Vol. 55. No. 2. Pp. 520–550.

Αφρικανου επιστολη προς Αριστειδην. Guignard Ch. *La lettre de Julius Africanus à Aristide sur la généalogie du Christ. Analyse de la tradition textuelle, édition, traduction et étude critique*. Berlin, Boston: Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, 2011. Pp. 289–314.

Bauckham R. *Jude and the Relatives of Jesus*. L.: T&T Clark International, 2004. 459 p. (First edition 1990).

Crossan J. D. Mark and the Relatives of Jesus. *Novum Testamentum*. 1973. Vol. 15. Fasc. 2. Pp. 81–113.

Guignard Ch. Jesus' Family and their Genealogy according to the Testimony of Julius Africanus. *Infancy Gospels. Stories and Identities*. Ed. by C. Clivaz, A. Dettwiler, L. Devillers, E. Norelli. Tübingen: Mohr Siebeck, 2011. Pp. 67–93.

¹⁷ См. об этом подробнее в: Perkins, 2012. P. 118–119.

Painter J. *Just James. The Brother of Jesus in History and Tradition*. Columbia: University of South Carolina Press, 2004. 399 p. (First edition 1997).
Perkins Ph. *First Corinthians*. Grand Rapids: Baker Academic, 2012. 252 p.

Об атрибуции культового сооружения в позднеантичном Херсонесе: синагога или церковь?

И. А. Завадская

Крымский федеральн. ун-т им. В. И. Вернадского; НИЦ ИАК

Картина религиозной жизни позднеантичного Херсонеса была достаточно пестрой и во многом отражала процессы, происходившие в духовной жизни Поздней Римской империи, в сфере влияния которой находился этот северопричерноморский город. К IV в. большинство горожан продолжало поклоняться местным синкретическим божествам-покровителям полиса — богине Деве (Партенос) и Херсонасу, а также исповедовать многие греко-римские и восточные синкретические культы [Соломоник, 1979; Кадеев, 1996]. В городе находилась также иудейская община [Соломоник, 1997]. К IV в. относятся наиболее ранние археологические, а также агиографические свидетельства присутствия в городе христиан.

Достаточно обширный пантеон позднеантичного Херсонеса предполагает функционирование в городе значительного количества культовых сооружений, о чем свидетельствуют, в частности, многочисленные мраморные архитектурные детали II–III вв. н. э., обнаруженные на территории городища. Эпиграфические источники указывают на существование храмов, посвященных Деве, Афродите и, возможно, Асклепию. Однако в последующие века архитектурные остатки языческих храмов были полностью утрачены, и точное место их нахождения остается предметом дискуссий.

Единственным культовым сооружением позднеантичного Херсонеса, строительные остатки которого зафиксированы *in situ*, является самая ранняя постройка в многослойном комплексе «Базилика 1935 г.», расположенном в XIX квартале на северном берегу городища. Его раскопки проводили в разные годы с 1935 по 1957 гг. Г. Д. Белов, С. Ф. Стржелецкий, Е. Н. Жеребцов. Реконструкция плана и интерпретация религиозной принадлежности раннего сооружения этого комплекса вызвали научные споры, которые продолжаются практически с самого начала его исследования до настоящего времени.

Наиболее доказательную периодизацию истории комплекса «Базилика 1935 г.», которая учитывает важные факты, полученные в ходе исследований в 1935–1950-х гг., предложил Е. Н. Жеребцов (Жеребцов, 1963). Данная периодизация была дополнительно обоснована и уточнена в моих авторских статьях [Завадская, 1996; 1999].

Согласно этой периодизации, к первому строительному периоду в истории комплекса относится «храм I», от которого сохранились пятигранная апсида, остатки кладок примыкающих к ней плеч, а также фрагменты фундаментов продольных (северной и южной) и поперечной (западной) стен,

слой разрушения с фрагментами фресок и гипсовых карнизов, залегающий на цемянковом полу. С юга к основному зданию примыкал боковой придел с мозаичным полом. В субструкции пола обнаружили две монеты Феодосия I (378–392) и Валентиниана I (382–392), которые датируют мозаику и, вероятно, «храм I» концом IV в. Также по нумизматическим данным определено время его разрушения — не ранее последней четверти V в. Во второй половине — конце VI в. на руинах раннего храма построили большую христианскую базилику (II). После ее разрушения в конце X в., в ее среднем нефе, вероятно, в XI в. соорудили малую базилику (III).

Уже в 1950-е гг. Е. Н. Жеребцов, вероятно, в устной форме высказывал предположение о том, что храм I мог быть иудейской синагогой. Основанием послужили надписи-граффити на древнегреческом и древнееврейском языках, сохранившиеся на нескольких фрагментах штукатурки, а также каменный блок с изображением миноры, обнаруженный в кладке апсиды большой базилики VI в. Эту интерпретацию раннего храма впоследствии поддержали некоторые исследователи, в частности Э. И. Соломоник и А. И. Айбабин.

Дискуссия по поводу реконструкции истории этого комплекса возобновилась с появлением многочисленных публикаций Д. Ю. Коробкова и М. И. Золотарева, переопубликованных в монографии [Золотарев и др., 2013]. Авторы попытались найти в истории раннего храма подтверждение свидетельству о противостоянии иудеев и христиан в Херсонесе в конце IV в., которое отражено в Житиях св. епископов херсонских. В результате возникла гипотеза о насильственном переходе иудейской синагоги во владение христианской общины, причем с участием некоторые исторических персонажей.

Несмотря на прозвучавшую критику (И. А. Завадская; Л. В. Седикова; С. Б. Сорочан; Е. Jastrzębowska), эта гипотеза, вероятно, в силу своего захватывающего исторического сюжета получила распространение в научной среде, к сожалению, без должного критического анализа (Л. Г. Хрушкова; В. В. Хапаев; С. В. Ушаков).

Между тем, археологические данные указывают на то, что храм I не претерпел существенных перестроек от самого своего строительства во второй половине или конце IV в. до полного разрушения, не ранее последней четверти V в. Расписная штукатурка и лепнина принадлежали внутреннему убранству этого храма до самой его гибели. Следовательно, гипотеза о «преображении» синагоги в церковь, расслаивающая здание раннего храма комплекса «Базилика 1935 г.» на несколько периодов, не имеет археологического обоснования.

Более того, историческая ситуация в конце IV — начале V вв. не была благоприятной для подобной трансформации, как об этом думали авторы упомянутой гипотезы. В эпоху Феодосия I закрытие и разрушение иудейских богослужебных зданий было запрещено и подлежало наказанию. Вряд ли возможно предположить, что и в Херсонесе епископ недавно образованной и пока еще малочисленной епархии решился бы на столь радикальные и

противозаконные действия, как захват синагоги и тем более насильственное крещение ее прихожан.

Тем не менее, вопрос о религиозной принадлежности раннего храма комплекса «Базилика 1935 г.» пока нельзя считать окончательно решенным.

Камень с семисвечником, обнаруженный в кладке верхней базилики, был использован вторично, как спolia. Его точное происхождение не известно, следовательно, принадлежность его к раннему сооружению можно лишь предполагать при наличии других, более твердых доказательств. К числу таких доказательств нельзя отнести и процарапанные на расписных стенах несколько граффити на греческом языке с еврейскими именами и на иврите с упоминанием Иерусалима. Эти надписи не носят официального характера и поэтому не могут указывать на религиозную принадлежность сооружения. Они отражают лишь частную инициативу отдельных лиц (или одного человека?), возможно, каким-то образом связанных в прошлом с иудейской верой.

Убранство раннего храма также не имеет особых религиозных признаков. Упомянутые полихромные росписи с декоративными орнаментальными элементами, изображениями растительных гирлянд и птиц характерны для позднеантичного искусства в целом. В декорации раннего храма, также, как и среди процарапанных граффити, не было таких характерных еврейских символов, как менора, шофар, лулаб, лопатка для благовоний и этрог. Между тем, использование этих мотивов в мозаиках и других декорациях во всех известных синагогах диаспоры было практически обязательным, также, как и общая ориентацией на Иерусалим [Foerster, 1981, p. 164]. Именно эти признаки позволяют отличать синагоги от церквей.

Архитектурно-планировочный тип здания раннего храма также был достаточно универсален. Вытянутый наос с примыкающей к нему апсидой имели как христианские храмы, так и синагоги так называемого «византийского» типа. Апсида в синагогах, как правило, служила хранилищем для свитков Торы и была направлена на Иерусалим.

В раннем храме комплекса «Базилики 1935 г.» апсида ориентирована на северо-восток, следовательно, она не могла быть хранилищем Торы. Какие-либо свидетельства синагогального ковчега в других местах здания не обнаружены. Таким образом, в настоящее время нет бесспорных признаков принадлежности раннего храма иудейской общине и предположение о том, что он являлся синагогой, требует дополнительных доказательств.

В то же время версия о христианском происхождении рассматриваемого сооружения не имеет серьезных противоречий и представляется более вероятной. Важным аргументом в ее защиту служит северо-восточная ориентация апсиды, характерная для всех церквей Херсонеса. Художественные мотивы в интерьерной декорации в полной мере соответствуют символике раннехристианского искусства. Хронология раннего храма также находится в согласии с историей христианизации города. Согласно Житиям св. епископов херсонских, сооружение первых церквей в городе началось при епископах Еферии и Капитоне, следовательно, уже в

последней трети IV в. Не исключено, что ранний храм «Базилика 1935 г.» был одной из этих церквей. Также вполне возможно, что в числе ее прихожан могли быть евреи, бывшие иудеи.

Список литературы / References

Жеребцов Е. Н. К изучению раннесредневековых памятников Херсонеса. *ВВ*. 1963. XXIII. С. 205–213.

Завадская И. А. Проблемы стратиграфии и хронологии архитектурного комплекса «Базилика 1935 г.» в Херсонесе. *МАИЭТ*. 1996. Вып. V. С. 94–105.

Завадская И. А. К дискуссии о религиозной принадлежности раннего храма комплекса «Базилика 1935 года» в Херсонесе. *Исторический опыт межнационального и межконфессионального согласия в Крыму*. Симферополь, 1999. С. 52–60.

Золотарев М. И., Коробков Д. Ю., Ушаков С. В., Макленнан Р., Оверман А., Оливье Дж., Эдвардс Д., Линстром Г., при участии Е. Олениной. *Древняя синагога в Херсонесе Таврическом: Материалы и исследования Причерноморского Проекта 1994–1998 гг.* Т. I. М., Севастополь, 2013.

Кадеев В. И. *Херсонес Таврический. Быт и культура (I–III вв. н. э.)*. Харьков, 1996.

Соломоник Э. И. Из истории религиозной жизни в северопонтийских городах позднеантичного времени. *ВДИ*. 1973. № 1. С. 55–77.

Соломоник Э. И. Древнейшие еврейские поселения и общины в Крыму. *Евреи Крыма. Очерки истории*. Симферополь, 1997. С. 9–22.

Foerster G. A Survey of Ancient Diaspora Synagogues. *Ancient Synagogues Revealed*. Ed. by Lee I. Levine. Jerusalem, 1981. Pp. 164–171.

Jastrzębowska E. The Church atop a Synagogue in Chersonesos? *Archeologia LXII-LXIII/2011-2012*. Warszawa: Instytut Archeologii i Etnologii PAN, 2014. Pp. 61–73.

Богословские тенденции христианской Эфиопии рубежа XIII–XIV вв.: коптский культ Богородицы и западноевропейская эсхатология в росписях церкви Мариам Коркор

В. З. Куватова
ИБ РАН

Церковь Дэбрэ Мариам Коркор, расположенная в горном массиве Гэр'альта (Тиграй, Эфиопия), представляет собой один из наиболее значительных памятников эфиопской скальной архитектуры и монументальной живописи рубежа XIII–XIV вв. Помимо масштабности архитектурного решения и богатства росписей, этот храм уникален включением в иконографическую программу сюжетов, ранее не засвидетельствованных в эфиопской традиции. Речь идет о двух принципиально новых блоках: образе Богоматери-Воплощения, восходящем к

коптскому культу Марии, и сценах эсхатологического характера, источником которых является иконография мосарабских *beati*.

Богородичный цикл и коптские истоки

Особое место в программе занимает композиция «Богоматерь с Младенцем и архангелами», трактованная в иконографическом типе *Богородицы-Воплощения*. Этот тип, широко известный в коптском монастырском искусстве, в Эфиопии встречается крайне редко и обычно уступает место изображениям Богоматери в типе «Одигитрии» или «Смирения». В Мариам Коркор данный образ получает монументальное воплощение: фигура Богоматери на престоле, поддерживающей круглую с образом Христа-Эммануила, фланкирована фигурами архангелов Михаила и Гавриила.

Появление этого иконографического типа в программе росписей церкви, датируемой концом XIII – началом XIV в., можно считать предвестником истового почитания Богородицы, которое станет лейтмотивом богословия в Эфиопию, начиная с XV в., в связи с возникновением в стране традиции иконопочитания и активным покровительством царского двора. Хотя памятников этого и более раннего периода осталось очень немного, по ним можно судить о том, что культ Богородицы сформировался не случайно, но стал следствием эволюции богословских традиций.

Иконографическая новация указывает на глубокое воздействие коптского богословия, в котором культ Марии как вместилища Божественного Слова занимал центральное место. Таким образом, росписи Мариам Коркор фиксируют момент активного заимствования и адаптации коптских образов в эфиопской среде, отражая процессы движения богородичного культа в восточнохристианской ойкумене.

2. Эсхатология и мосарабские источники

Другой новационный пласт программы составляют сцены эсхатологического характера: изображения ада, чудовищ моря (*bestiae maris*), апокалиптических всадников и музыкантов из сцены поклонения идолу. Эти сюжеты не имели традиции в византийской или раннеэфиопской живописи, где ад обычно заменялся символикой «Сошествия Христа во ад». Их появление в Мариам Коркор указывает на прямые параллели с иллюминированными комментариями к *Откровению Иоанна Богослова* мосарабского и североиспанского происхождения. Апокалиптические сцены в Мариам Коркор производят впечатление свободных копий мосарабских миниатюр. В частности, сцены обвитых змеями людей, демонических фигур и миксоморфов находят точные аналогии в миниатюрах *Beatus de Girona* и других рукописей этого круга. Эти иконографические мотивы свидетельствуют о том, что эфиопские мастера имели доступ к западным образцам, вероятно, через сложные культурные контакты Красного моря и Северной Африки.

3. Богословский контекст и смысловое единство

Несмотря на очевидную разнородность источников, включение новых сюжетов подчинено богословской логике. В христологическом центре программы — сцена *Maiestas Domini*, совмещенная с «Вознесением», и рядом — «Вход Господень в Иерусалим». Символика воскресения и небесного Иерусалима дополняется ветхозаветными параллелями («Жертвоприношение Авраама», «Три отрока в печи»), а также эсхатологическими аллюзиями из мосарабской традиции. Противопоставление райских и адских регистров в нартексе образует редкий для Эфиопии визуальный нарратив, где эсхатология получает столь детализированное развитие. Введение образа Богоматери-Воплощения усиливает богословскую вертикаль — от Воплощения через Воскресение к Небесному Иерусалиму.

4. Мариам Коркор как свидетельство религиозных «путешествий»

Таким образом, храмовый ансамбль отражает движение религиозных образов и идей: коптский культ Богоматери и мосарабская эсхатология оказываются соединёнными в рамках единой программы. Их присутствие в Тиграе демонстрирует, что Эфиопия не была изолирована, но участвовала в трансрегиональных обменах, воспринимая как восточные, так и западные традиции. Для истории средневекового христианского искусства это уникальный пример того, как «странствующие» мотивы и сюжеты, перенесённые через рукописи и монашеские контакты, преобразуются в новом культурном контексте.

Заключение

Росписи Мариам Коркор не только фиксируют взаимодействие коптской и мосарабской традиций с эфиопской живописью, но и демонстрируют, как новые богословские акценты — культ Богоматери и эсхатология — включаются в литургически и догматически выверенную программу. Храм становится ярким примером того, как художественные образы служили медиаторами богословских идей и символов в средневековой христианской ойкумене.

Традиционные религии Черной Африки: синкретизм, типология и пространственные паттерны

П. А. Соболевская

Учебно-научный центр социальной антропологии РГГУ

К. В. Ламской

Центр Юго-Восточной Азии, Австралии и Океании ИВ РАН

Под «традиционными религиями Черной (Тропической) Африки» в данном исследовании понимается комплекс автохтонных верований, культов

и религиозных практик, сформировавшихся у народов к югу от Сахары до активного проникновения в регион ислама и христианства. Это не единая религия, а множество локальных религиозных систем, обладающих, однако, рядом общих структурных и семантических черт, что позволяет рассматривать их как отдельный объект исследования. Хотя термин «традиционные религии» может создавать впечатление статичности и архаики, на самом деле это гибкие, динамичные и адаптивные системы, постоянно эволюционирующие при взаимодействии с изменениями в окружающем мире. Местные культурные практики интегрировали новые элементы, не утрачивая при этом своего изначального смыслового ядра. Таким образом, в (пост)колониальный период традиционные ритуалы не исчезли, а стали фундаментальной основой мировоззрения и идентичности многих африканских сообществ.

Географические рамки данного исследования ограничены территорией Чёрной (Тропической) Африки к югу от Сахары. В связи с этим из анализа исключены преимущественно мусульманские страны Магриба, Сомали, Джибути и Эритрея, «африканерская часть» переселенческого освоения ЮАР, сильно отличающиеся религиозной ситуацией. Также в область рассмотрения не входят островные государства Африки, процессы формирования религиозной карты которых, в силу их островного положения и особой истории колонизации, существенно отличаются от процессов в континентальной части.

Несмотря на проникновение авраамических религий (христианства и ислама), традиционные африканские религии оставались в сознании людей. Адаптированные к местным условиям они пронизывали все сферы жизни, благодаря чему среди африканцев полного отказа от традиционной системы верований не происходило. Возникали синкретические верования с африканскими традиционными религиями как на Африканском континенте, так и в других местах, куда в колониальный период вывозились рабы, у которых сохранялась память о местной культуре (преимущественно американские страны).

В докладе на примере отдельных кейсов рассмотрены различные модели взаимодействия между архаичными пластами религии, мировыми конфессиями и современными государственными институтами. Анализ пространственных паттернов позволяет оценить роль географических факторов в процессах синтеза. На основании чего было выделено 4 типа синкретических культов, сгруппированных по доминирующей в них тематике.

Особое внимание уделено географической и страноведческой составляющим в анализе традиционных религий, которое должно привести к более полному пониманию взаимосвязи культурного и природного контекстов. При географическом подходе фокус на выявлении общих пространственных закономерностей и процессов, влияние природной среды: как тип хозяйства (земледелие, скотоводство, охота-собирачество), обусловленный природными условиями, влияет на формирование религиозных представлений. Также природные условия определяют диффузию религиозных идей: изоляция (горные массивы, леса, пустыни — консервация архаичных форм), и

контакты (транспортные и торговые коридоры — реки, побережья, где формируются зоны синкретизма и влияния). Страноведческая составляющая позволяет детализировать эту общую картину, рассматривая, как выявленные закономерности преломляются в специфическом социально-политическом и историческом контексте отдельных стран (торговые связи с европейцами, колонизация). Научная новизна работы заключается в картографировании пространственного распределения типов традиционных религий и выявлении корреляций между религиозными паттернами (шаблоны взаимодействий), природными и хозяйственными факторами.

В ходе исследования выявлено влияние следующих географических факторов на религиозную составляющую общества: географической и социальной изоляции, близость к торговым коридорам, зональное распределение типов хозяйствований. В результате обширного качественного литературного анализа массива текстов выделено 7 типов традиционных религий Черной Африки, характерных для начала XIX века, а также составлены карта распространения этих типов:

1) Синкретические верования, связанные с исламом. Распространены на восточноафриканском побережье под влиянием Омана и Маската, а на западе — под арабским влиянием. Характеризуются интеграцией доисламских анимистических культов (духов местности и предков) в мусульманскую космологию, где они переосмыслены как джинны.

2) Тандем Небесного Создателя и Земной Матери. Характеризуется парой божеств: далеким небесным богом-творцом и более близкой людям богиней-праматерью. Типичен для земледельческих обществ с матрилинейной системой родства.

3) Антропоморфные боги. Иерархическая система во главе с верховным богом-создателем, управляющим пантеоном божеств, наделенных человеческими чертами. Сформировалась в условиях разобщенных племенных обществ.

4) Множество божеств и духов. Структурированный пантеон, где верховному богу подчинены многочисленные духи и божества, выполняющие вспомогательные функции. Представления о мире четко организованы, как у народов Кунг.

5) Предок-прародитель. Верховный бог-творец отдален от людей, а центральное место в культе занимает обожествлённый предок-основатель рода. Эта система часто служит для легитимации прав на ресурсы и землю.

6) Солярные боги. Сложился у народов банту Восточной Африки под влиянием нило-сахарских скотоводческих обществ. Характеризуется множеством солнечных богов, а правители считаются их воплощением на земле. Скот играет ключевую роль в религиозных практиках.

7) Мами-Вата. Распространён среди народов, говорящих на пиджине, в прибрежных зонах Западной Африки. Центральная фигура — дух воды «Мать Вода». Типичен для матрилинейных обществ в зонах культурных контактов.

В качестве основных источников информации использованы работы следующих авторов: Э. Бургиньон, С. А. Горохов, Ф. Дескола, И. А. Захаров,

Л. Конг, Э. С. Львова, Д. Мбити, Б. Оля, С. Г. Павлюк, Е. Фридман, Г. А. Шпажников.

Проведенное исследование свидетельствует, что географическая среда выступала не определяющим, но важным фактором в формировании и сохранении специфических религиозных моделей. Изоляция способствовала консервации архаичных форм, а наличие торговых и миграционных коридоров — интенсивному синкретизму и взаимопроникновению идей. Составленная карта и типология служат инструментом для более глубокого анализа непростого синтеза традиционных и пришлых верований на конкретных территориях.

ЧАСТЬ II ИСЛАМ И «СОСЕДИ»

Духи и колдуны в очереди за пивом (ислам в Мали)

*П. А. Куценков
ИБ РАН*

I. С Республикой Мали связаны два досаднейших заблуждения. Первое из них — миф о «несостоявшемся государстве». В СМИ принято с высокомерным пренебрежением рассуждать о том, что государства (нации) в Африке не сложились. По мнению сторонников концепции «несостоявшегося государства», причиной такого положения «является сосуществование в одном государстве разных этнических групп» [Дугин, 2021]. Иной раз, отнесение Мали к числу несостоявшихся государств обосновывается фонологически: «Слышите созвучие: Сомали — Мали? Со-мали — Мали» [Филатов, 2012]? Второй миф — разрушительная роль ислама, который с 734 г. является важнейшим фактором, определяющим облик малийской культуры. За те без малого тысячу триста лет, что он существует на территории Мали, ислам претерпел там сложную эволюцию. Это же относится и к доисламской традиционной культуре. Она претерпела изменения под воздействием ислама, подчас, очень сильные, но вовсе не утратила своей местной специфики и сохранила все основополагающие черты западноафриканской цивилизации

II. Картина мира бамбара, догонов и манденка, сенуфо и бозо мало изменилась под воздействием ислама. О малийской специфике представлений о сверхъестественном хорошее представление даёт начало одной догонской сказки: «Давным-давно в Стране догонов жила-была женщина по имени Япим-Ма, которая готовила пиво из миля. Все старейшины той деревни и её окрестностей приходили в её лавку попить пивка. Это варево, возможно, лучшее в округе, спешили приобрести и мужчины, и женщины, и духи, и даже колдуны» [Guindo, 2020, p. 23].

В этой картине нет мира сверхъестественного и обычного: духи (теперь они называются «джинна») живут вовсе не «на том свете». Они населяют то же пространство, что и люди, и время от времени делают им свои визиты. «Джинна» — истинные хозяева вод (Номмо у догонов и Фаро у бамбара, марка и бозо), скал, деревьев и полей. Они не добрые и не злые — но если человек вторгается в их владения, то отношения с ними надо уладить посредством жертвоприношений. Лучше всего с духами управляются колдуны, соответственно, они являются важными и чрезвычайно уважаемыми людьми.

III. Мусульманский Аллах и Пророк попали в это общество духов и колдунов, стоящих в очереди за пивом. Причем, главными в этой компании оказываются вовсе не духи, а колдуны: «даже» (!) они снисходят до посещения питейного заведения. Во время многочисленных поездок по Республике Мали автор неоднократно наблюдал материальные признаки того, что и те, и другие по-прежнему живут в деревнях бок о бок с обычными людьми, теперь

исповедующими ислам: под стеной мечети можно наткнуться следы языческого жертвоприношения, или, как в г. Кангаба, найти могилы языческих предков основателя империи Мали, убеждённого язычника Сунджаты Кейта. В мусульманской деревне можно обнаружить тёплую компанию местного традиционного «начальства», состоящую из вождя деревни, вождя местного тайного общества и имама мечети, находящихся в заметном подпитии — при этом, благосостояние той деревни не в последнюю очередь обусловлено соседством с очень могущественным джинна, который живёт в ближайшем лесу и выполняет любые желания после соответствующих жертвоприношений.

IV. Знакомство духов и колдунов с исламом первоначально имело характер отнюдь не безоблачный. Так, судя по сообщениям источников, первое время после проникновения ислама в Мали, мусульмане и приверженцы традиционных религий (и традиционной культуры в целом) разводились в пространстве: арабские географы сообщают о том, что «город Гана» (столица Вагаду) и Каукау (столица государства Сонгай Гао) состояли из двух городов — «города царя» и «города мусульман» [Древние и средневековые источники, 1965, с. 181, 188], т. е. население было разделено по конфессиональному признаку. Хорошо изучена история старого (Дженне-джено) и нового Дженне, в который переселялись мусульмане. началу XV в. Дженне-джено прекратил своё существование. В современной мифологии Дженне мусульмане язычникам уже не противопоставляются. Напротив, тот факт, что при основании нового Дженне было совершено языческое человеческое жертвоприношение (в гробницу живём была замурована невинная девушка Тапама Дженепе, или «Мученица Дженне»), органично входит в мусульманскую парадигму «города трёхсот тринадцати святых»: архитектура гробницы ничем решительно не отличается от архитектуры погребений мусульманских святых вокруг знаменитой мечети, а посещение её является обязательным пунктом программы мусульманских уже обрядов вызывания дождя [Holder, 2012, p. 20]. В генеалогиях малийских джаму и в историях оснований малийских городов и деревень так же чётко прослеживается исламский след: прародителем Кейта, основателей средневековой империи Мали, считается первый муэдзин и сподвижник Пророка Билаль (первые цари империи Мали были язычниками), основателем первой сонгайской династии по легенде был мусульманин ал-Айаман («йеменец»), а основателем г. Сегу Коро объявлен мусульманин-араб Маруф Калакиу (Kalakïou). Пикантность этим легендам придаёт то, что упомянутые только что города и династии возникли в глубокой древности, т. е. их легендарные основатели ухитрились быть мусульманами задолго до самого ислама. Если же выйти за пределы устных традиций и обратиться к другим сферам культуры, то там мы найдём тот же синтез традиционной доисламской культуры с исламом: так, «Суданский стиль», безраздельно царящий в традиционной архитектуре Мали и сопредельных стран, представляет собой синтез заимствований из мусульманской архитектуры и сугубо местных черт.

V. Республика Мали, которая с 2012 г. находится под ударом международного терроризма, не распалась. По мнению автора, это обусловлено древним культурным наследием, которое не только сохранилось, но продолжает развиваться в современных условиях. Хранителями исторической памяти являются вожди и члены вождеских семей, и именно на историческую память опирается сформировавшийся к XVII в. политический миф Мали, миф, в котором чётко прослеживается идея преемственности между великими империями малийским средневековьем и современным государством. Особая роль в нём принадлежит исламу: он привязывает историю малийских империй к мировой мусульманской цивилизации и, тем самым, сообщает ей дополнительную легитимацию. Та культура, которая существует теперь в Мали, представляет собой синтез традиционной доисламской культуры с исламом. Исламский политический миф является частью политического мифа Мали, связывая все этносы этой страны не просто с великим прошлым, но с великим прошлым под сенью ислама.

Список литературы / References

Древние и средневековые источники по этнографии и истории народов Африки южнее Сахары. В 4 т. Т. 2: Арабские источники X–XII веков. Подготовка текстов и перевод Л. Е. Куббеля и В. В. Матвеева. М., Л.: Наука, 1965 [Ancient and Medieval Sources on the Ethnography and History of the Peoples of Africa South of the Sahara. In 4 volumes. Vol. 2: Arabic Sources of the 10th–12th Centuries. Ed. and transl. by L. E. Kubbel, V. V. Matveyev. Moscow, Leningrad: Nauka, 1965 (in Russ.)].

Дугин А. Независимость Мали и всей Африки: Россия приходит на помощь. *Геополитика.ru*. 23.09.2021 [Dugin A. Independence of Mali and all of Africa: Russia Comes to the Rescue. *Геополитика.ru*. 23.09.2021 (in Russ.)]. URL: <https://www.geopolitika.ru/article/nezavisimost-mali-i-vsey-afriki-rossiya-prihodit-na-pomoshch> (accessed 05.05.2025).

Филатов С. Кавардак в Сахеле. *Международная жизнь*. 23.08.2012 [Filatov S. Chaos in the Sahel. *International Affairs*. 23.08.2012 (in Russ.)]. URL: <https://interaffairs.ru/news/show/8708> (accessed 05.05.2025).

Guindo A. *Les fables d'Amassolou en Pays Dogon*. Beaugency: Éditions 7e Ciel, 2020.

Holder G. Djenné, « la ville aux 313 saints ». *Cahiers d'études africaines* [En ligne], 208 | 2012, mis en ligne le 13 octobre 2014, consulté le 19 avril 2019. URL: <http://journals.openedition.org/etudesafricaines/17152> (accessed 10.09.2020).

Магриб и Сахель в XVI–XIX вв.: миссия исламского просвещения и взаимодействие интеллектуальных традиций

В. В. Орлов
ИСАА МГУ

Среди приверженцев ислама, проживавших в Сахаре и смежных с ней территориях, Магриб по традиции воспринимался как один из важнейших, наряду с Аравией и Египтом, центров исламской культуры и учености. Западная часть Магриба (совр. Марокко) длительное время оказывала мощное духовное влияние как на зону Сахеля¹⁸, так и на страны тропического пояса. Изучение арабоязычных источниковых материалов, относящихся к XVI–XIX вв. позволяет заметить, что существенную роль в просвещении темнокожих мусульман и воспроизводстве потоков исламской культуры сыграли суфийские обитатели (завийи), расположенные на юге Марокко и Алжира — в долинах Суса, оазисах Туата, Гуары, Тафилалета и Сегьет ал-Хамра, а также на приатлантических равнинах Текны. В этих глубинных районах Магриба еще с XII–XIV в. действовали влиятельные суфийские братства (турук) и были сосредоточены популярные гробницы местных «святых» (мурабитов). Именно они в XVI–XVIII вв. создали региональный очаг суфийской культуры и в итоге явились своеобразным трамплином для новой волны исламской миссии, направленной на юг и восток — в горы, степи и пустыни Западной и Центральной Африки.

При анализе документальных свидетельств общественной жизни этих регионов внимание исследователя неизменно привлекает «магрибинский след» в их культурно-исторической традиции. В этом смысле примечателен один из наиболее значимых агеографических памятников рассматриваемой эпохи — труд Абу Абдаллаха Мухаммада ибн Абу Бакра ал-Барталли «Фатх аш-шукур фи ма‘арифат а‘йан улама ат-Такрур» (Внушение благодарений при знакомстве со знатными учеными мужами Текрура) [ал-Барталли, 1981]. Это сочинение, созданное в начале XIX в., содержит представительный список богословов-алимов из региона Текрур (совр. Мавритания), расположенного на большом удалении от центров исламской учености Магриба. Тем не менее, из 70 алимов Текрура, биографии которых относятся к XVI–XIX вв., более 20 имели прямое отношение к магрибинской ученой традиции: посещали Марокко и Алжир, жили там, обучались, преподавали и делились познаниями с марокканскими наставниками-шейхами. Например, текрурский студент (талиб) Сиди Ахмад ибн ал-Башир ал-Калсуки изучал семь разновидностей чтений Корана в г. Аруане у представителя алауитского клана¹⁹ шейха Сиди Ибрахима ал-Алауи, а родственник автора источника — законовед ал-Хаджж ал-Башир ибн Аби Бакр ал-Барталли совершил в 1789 г. паломничество (хаджж), и посетил по дороге оазисы Туата и Тафилалета. Как отметил в своих заметках сахельский агеограф, ал-Хаджж ал-Башир везде в этих местах

¹⁸ Сахель (араб. сахил — побережье, пограничная территория) — широкая полоса саванн и полупустынь, окаймляющих Сахару с юга и протянувшаяся почти на 4 тыс. км с запада на восток. Нередко в арабской географической традиции Сахель также именовался *билад ас-судан* (страна темнокожих). На территории сахаро-сахельской зоны располагаются (полностью или частично) современные государства Сенегал, Мавритания, Мали, Алжир, Буркина-Фасо, Нигер, Нигерия, Камерун, Чад, Судан, Южный Судан и Эритрея.

¹⁹ Алауитская династия шерифов (потомков пророка Мухаммада) правит Марокко с 40-х годов XVII в. по настоящее время.

«встречал алимов и праведников», а «в Каире встретился с шерифом Муртадой и выдал ему иджазу» [ал-Барталли, 1981, с. 54, 83]²⁰.

В труде Мухаммада ал-Барталли встречаются имена отпрысков самых родовитых марокканских семейств, — ал-Алауи (ал-Филали) ал-Хасани, ал-Идриси, ал-Кунти, ал-Фаси, — переезжавших в XVI–XIX вв. на постоянное жительство в Текрур, Адрар, Трарзу, Ход и другие местности западной Африки. В основном они оседали к северу от р. Сенегал и современной границы Мавритании и Мали — в городах Вадан, Шингетти, Валлата, Тишит, Киффа. Особенно были известны на западе Африки представители северной столицы Марокко — клан ал-Фаси. Последние в немалой степени определяли облик мавританской ученой среды: в хрониках они неизменно упоминаются как ахл байт мин буйут ал-илм фи Фас (араб. люди из клана учености в Фесе), а Мухаммад ал-Барталли отмечал, что этот клан «известен своими познаниями в науках и дал немало законоведов» [ал-Барталли, 1981, с. 151]. Действительно, из 21 алима, упомянутого у ал-Барталли и связанного с Магрибом, 8 носили это родословие. Многие текрурские алимы в XVI–XIX вв. присоединяли к своему родовому имени дефиницию «ал-Магриби», что свидетельствует о неизменном престиже происхождения текрурцев от пришлых североафриканских кланов.

Признание существенной роли магрибинской учености в развитии духовной жизни Западной и Центральной Африки не затмевает значимости местной арабо-берберской и негроидной мусульманской традиции. Среди ее очагов в первую очередь следует назвать Тишит и Шингетти (Шинкит). Эти города, ныне находящиеся на территории Мавритании, обладали в XVI–XIX вв. развитой культовой и образовательной инфраструктурой, вполне пригодной для организации исламской миссии. Например, Шингетти в период расцвета (вторая половина XVIII – начало XIX в.) насчитывал 11 мечетей, множество завий, руководимых авторитетными мурабитами, и коранических школ [Луконин, Подгорнова, 1991, с. 61]. Как при мечетях, так и в частных домах существовали библиотеки, пополнявшиеся в странах Магриба и Египте или на Ближнем Востоке. В истории Сахеля известен случай, когда советник эмира Трарзы, местный судья (кади) и поэт по имени Мухаммад Разга, сопровождавший своего патрона в поездке по Марокко в 20-е годы XVIII в., привез в Шингетти дар от марокканского султана Мулай Исмаила (1672–1727 гг.) — сразу 400 книг, в том числе комментарии к Корану [Луконин, Подгорнова, 1991, с. 62].

Авторитет Шингетти как форпоста исламского просвещения еще в Позднем Средневековье перешагнул далеко за границы Сахеля. Об этом свидетельствует тот факт, что по традиции в городе ежегодно собирались для совместной молитвы паломники со всей Западной Африки, прежде чем

²⁰ Шериф Муртада — известный египетский правовед, грамматист и литератор йеменского происхождения Мухаммад Муртада аз-Забири (1732–1790). Его ученые труды пользовались популярностью в Магрибе и Сахеле. *Иджаза* — разрешение преподавать дисциплину, прослушанную у наставника, по окончании курса.

организованно отправиться в Мекку. В этом смысле Шингетти был подобен Фесу и Каиру – важнейшим сборным пунктам паломнических караванов мусульман Африки. Украшением репутации Шингетти служило имя местного законоведа, литератора, ученого и мистика Абу-л-Аббаса Ахмада ибн Баба ибн Усмана аш-Шинкити (ум. в 1834 г.). Достижения этого выдающегося ученого упоминаются в крупных агиографических и энциклопедических трудах этой эпохи [ал-Азхари, 1906, с. 70–72; аз-Зирикли, 1954, т. 1, с. 98–99; Каххала, 1957, т. 1, с. 171–172; Саркис, 1928, т. 1, с. 649–650].

На протяжении XVI–XIX вв. между Магрибом и исламизированными регионами Сахары и Сахеля поддерживался сложный процесс взаимовлияний в сфере образования и религиозного воспитания. Знакомство местных знатоков учености с достижениями магрибинского мистицизма и правоведения стимулировало их научную, литературную и другую творческую деятельность. Традиционные интеллектуалы исламского мира занимались написанием и распространением новых сочинений, вели их критику, обменивались визитами, часто в ходе паломничества в Мекку, наконец, совершали благочестивые визиты (зийара) к гробницам выдающихся деятелей ислама. Эти научно-творческие связи создавали необходимый общественный климат для распространения исламских знаний на африканской периферии арабо-мусульманского мира.

Список литературы / References

ал-Азхари, Мухаммад ал-Башир аз-Зафир. *Ал-йавакит ас-самина фи а'йан мазхаб алим ал-Мадина (Драгоценные яхонты в [жизнеописаниях] выдающихся знатоков мазхаба алима из Медины [Малика ибн Анаса])*. Каир: ал-Матба'а ал-аббасийа, 1906.

ал-Барталли, Абу Абдаллах Мухаммад ибн Аби Бакр. *Фатх аш-шукур фи ма'арифат а'йан улама ат-Такрур (Внушение благодарений при знакомстве со знатными учеными мужами Текрура)*. Бейрут: Дар ал-гарб ал-ислами, 1981.

аз-Зирикли, Хайр ад-Дин. Ал-а'лам. *Камус тараджим ли ашхар ар-риджал ва-н-ниса мин ал-араб ва-л-муста'рибин ва-л-мусташиркин (Выдающиеся люди. Словарь биографий известных мужчин и женщин: арабов, арабистов и востоковедов)*. Т.1–10. Каир: Дар ал-ислам, 1954–1959.

Каххала, Умар Рида. *Му'джем ал-му'аллифин. Тараджим мусаннифи ал-кутуб ал-арабийа (Словарь сочинителей. Биографии авторов книг на арабском языке)*. Т.1–15. Дамаск: Дар ас-сакафа ал-арабийа, 1957–1959.

Луконин Ю. В., Подгорнова Н. П. *История Мавритании в новое и новейшее время*. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1991.

Саркис Йусуф Илйас. *Му'джем ал-матбу'ат ал-арабийа ва-л-му'арраба (Словарь арабских и переводных печатных изданий)*. Т. 1–2. Каир: ал-Матба'а ал-аббасийа, 1928

Ислам на экспорт: неосуфизм, деисламизация традиции и духовное потребление

Конструирование мусульманской идентичности в современном мире претерпевает значительные изменения. На первый план выходит индивидуализация ислама. О. Руа отмечает следующие процессы, описывающие это явление: «упор на веру и ценности, стремление построить всемирное сообщество поверх культурных и национальных барьеров, важность местных конгрегаций как базиса социализации и отчуждение от общества, воспринимаемого как материалистическое и поверхностное» [Руа 2018, р. 143]. Глобализация и интенсивное межкультурное взаимодействие порождают гибридные формы идентичности. Религиозная идентичность, более не связанная ни с этносом, ни с «традиционной» (например, арабской) культурой, субъективируются – появляются множество уникальных моделей, которые соотнобразуются с индивидуальным пониманием благочестия и духовности. Так, в современных европейских обществах появляются номинально исламские движения, призванные удовлетворить спрос на универсальную духовность. Современные суфийские практики благодаря их гибкости – как по форме (киберсуфийские сообщества), так и в плане содержания (новые суфийские движения, например инайатийа) – легко вписываются в отмеченные выше тенденции на выстраивание индивидуальной религиозной идентичности. Уход исламской догмы на второй план открывает такой феномен, как «суфизм без ислама». Его успех обусловлен популярностью эзотерических движений на Западе и современным пониманием суфизма, опосредованным ориенталистским видением суфиев как свободомыслящих философов, готовых выйти за рамки установленных религиозных догм.

В то же время индивидуализация ислама оказалась непосредственно связана и с запросом на деполитизацию ислама после событий 9/11 и нарастающей исламофобии. Те же суфийские движения, акцентирующие внимание на духовности и любви, становятся привлекательными агентами во взаимодействии с государством и частью политических проектов по конструированию «правильного умеренного ислама» в противовес радикальному. В то время как одни организации продолжают намеренно дистанцироваться от политики, самоустраняясь от дискуссий о «политическом исламе», другие (например, в Индонезии и Малайзии) активно возвращаются в политику именно благодаря апелляции к суфийской традиции. Особняком стоит общество Северной Америки, где суфизм выступает идеологической основой различных проектов «умеренного ислама» и формирующих сетей социально-политических движений.

Для описания современных суфийских организаций и как новых религиозных движений в рамках западного эзотеризма, и как проектов по деполитизации ислама используется термин «неосуфизм». Изначально данный термин употреблялся исключительно для описания

антиколониальных религиозных движений, институционально оформленных как суфийские тарикаты (например, ливийские сенуситы). Однако по мере внутренних трансформаций внутри суфийских движений и изменения их положения в глобальном мусульманском пространстве концептуальное поле понятия «неосуфизм» значительно расширилось и теперь описывает различные политические модели «пересобирания» традиции, приватизации религии и духовное потребление. Кроме того, появился ряд терминов, описывающих схожие явления, например: «духовный ислам», «глобальный ислам», «новый суфизм» и так далее.

В докладе мы проанализируем генеалогию понятия «неосуфизм», описываем современный концептуальный язык. Сначала мы опишем две основные сложившиеся традиции в понимании неосуфизма. Затем изложим основные направления критики обоих подходов и постараемся дать ответы на вопросы: какие ограничения накладывает изучение неосуфийских движений в лоне исследований западного эзотеризма и почему востоковеды видят в этой концепции эссенциализацию исламской традиции? Наконец, рассмотрим, какие феномены сегодня описывает концепция неосуфизма.

Анализ современных случаев употребления термина «неосуфизм» позволил зафиксировать существенное расширение семантического поля данного концепта. В современных реалиях на первый план выходит адаптивность неосуфизма к различным национальным и иным социальным контекстам, что наиболее продуктивно, с нашей точки зрения, и может быть осмыслено с помощью концепта «духовного/культурного потребления» (cultural consumption). Например, в западном постсекулярном обществе неосуфизм, представляющий собой субстрат идей духовности, созерцания и поиска, удовлетворяет спрос на ориентальную духовность, воплощенную деисламизированной поэзией Руми. В политическом дискурсе духовность отождествляется с умеренностью и миролюбием, поэтому государство поддерживает инициативы подобных организаций, видя в них инструмент противодействия «радикальному исламу».

Список литературы / References

Рух О. *Глобализированный ислам: в поисках новой уммы*. М.: Фонд Марджани, 2018.

Где заканчивается дар ал-ислам? Расовые стереотипы марокканцев в отношении мусульман Западной Африки в XVI–XIX вв.

Д. В. Соловьева

ИСАА МГУ им. М. В. Ломоносова

Дальний Магриб (Марокко) издавна представлял собой регион-перекресток, где происходил активный контакт между ближневосточной и африканскими культурами. Этот же регион со времен Средневековья являлся мощным полюсом культурного влияния и главным транслятором

мусульманского вероучения для жителей Сахары и стран тропического пояса Западной Африки.

Сакральное знание активно распространялось в билад ас-Судан (араб. «страна черных»)²¹ 1 через магрибинских проповедников и купцов. Большую роль в распространении ислама также играла интенсивная циркуляция товаров и людей по транссахарским торговым путям. В результате, в Западной Африке сформировались собственные центры исламской учености (Томбукту, Гао, Валата, Шинкит), а между местными знатоками мусульманского права и учеными из Магриба и Ближнего Востока регулярно происходил интеллектуальный обмен [Орлов, 2024, с. 273–274].

Однако, несмотря на обширные контакты, представления марокканцев об этих периферийных территориях дар ал-ислам (араб. «земли ислама») зачастую были довольно смутными. В отношении темнокожих африканцев среди арабо-берберского населения Марокко издавна сформировались устойчивые расовые стереотипы, в основе которых была идея о том, что темный цвет кожи и рабство являются синонимами. Такое положение единодушно констатировали как европейские современники, так и марокканские летописцы. В частности, в XVIII в. французский консул Луи де Шенье фиксировал в своих донесениях: «Слова «черный» и «раб» являются для мавров синонимами, и означают зависимость и состояние унижения» [Chénier, 1787, t. 3, p. 215]. Марокканский историк XIX в. Ахмад ибн Халид ан-Насири также отмечал, что в Марокко издавна завозили рабов из билад ас-Судан, «продавали их как скот на городских и сельских рынках», и в результате «среди простых людей (‘амма) распространенным стало мнение о том, что законным условием обращения в рабство является черный цвет кожи человека и тот факт, что его привезли из тех краев» [ан-Насири, 1997, т. 5, с. 131].

Такое восприятие напрямую противоречило нормам ислама, согласно которым обращать в рабство по расовому признаку было недопустимо, а единственным законным основанием было состояние неверия (араб. куфр). Вместе с тем, как следует из изучения источников и историографии, случаи порабощения мусульман-африканцев были не редкостью. Данная проблема нашла отражение в труде алима Ахмада Баба ат-Тинбукти (1556–1627) «Ми‘радж ас-су‘уд»²². Этот потомственный мусульманский правовед из Томбукту пользовался большим авторитетом не только в ученой среде Сахеля, но и в Марокко. В своем трактате Ахмад Баба подробно отвечал на вопросы

²¹ Так в магрибинской традиции назывались западная часть Африки и территории зоны Сахеля (современные Мавритания, Мали, Нигер, Сенегал, Буркина-Фасо, Чад, Центральноафриканская Республика).

²² Полное название — «Ми‘радж ас-су‘уд ила найл хукм маджлаб ас-суд» (Восхождение к получению мудрых суждений о приобретении темнокожих). Другой вариант названия: «Ал-кашф ва-л-байан ли иснаф маджлуб ас-Судан» (Истолкование и разъяснение для классификации привезенных [рабов] из Судана).

марокканского купца Са'ида ибн Ибрахима ал-Джарари из Туата²³, который просил у юриста разъяснений о том, можно ли покупать рабов в ряде африканских эмиратов, где распространен ислам (Борну, Кано, Кадина и др.). Эта мысль основывалась на сомнениях ал-Джарари в принадлежности жителей тех мест к мусульманской общине.

По словам американского исследователя Дэвида Робинсона, ответы Ахмада Баба представляли собой сборник данных по «религиозной этнографии» народов Западной Африки [Robinson, 2004, p. 67]. В своем труде ученый подробно перечислял те земли или этнические группы, которые можно считать мусульманскими. Кроме того, Ахмад Баба неоднократно подчеркивал, что основанием для обращения в рабство является только неверие, и этот закон касался всех немусульман: «причина рабства — неверие (куфр), и неверные Судана такие же, как и все другие... в этом вопросе между неверными нет различий»; «те же, кто приняли ислам добровольно, — жители Борну, Кано, Кадина, Гобир, Мали, и некоторые жители Заззау²⁴, все они свободные мусульмане» [ат-Томбукти, 2000, с. 57]. Подобными утверждениями Ахмад Баба пытался развенчать устоявшиеся представления о том, что все темнокожие африканцы были язычниками и рабами. Тем не менее, как показывают более поздние свидетельства, такое восприятие сохранялось и в дальнейшем. В частности, как писал в середине XIX в. Ахмад ан-Насири, «когда люди видят на рынке раба или рабыню и решают их купить, их интересуют только их физические недостатки», а не религиозный статус [ан-Насири, 1997, т. 5, с. 133].

Таким образом, работорговля в Дальнем Магрибе оказала сильное влияние на формирование представлений о населении Западной Африки. Среди марокканцев были и по сей день сохраняются расовые стереотипы, которые мешали им воспринимать темнокожих африканцев как равных им единоверцев. В сознании жителей Марокко границы дар ал-ислам и дар ал-куфр (араб. «земля неверных») были размыты и, вопреки мнению мусульманских правоведов, проходили по расовому, а не религиозному признаку.

Список литературы / References

Орлов В. В. Сакральное знание и сотрудничество региональных ученых традиций: опыт Магриба и Сахеля (XVI–XIX вв.). *Исторический Вестник. Сакральная география Ближнего Востока*. 2024. Т. 48. С. 270–285.

Ан-Насири, Абу-л-Аббас Ахмад ибн Халид. *Китаб ал-истикса ли ахбар дуввал ал-Магриб ал-акса (Книга изучения сведений о династиях Дальнего Магриба)*. Т. 5. Касабланка: Дар ал-китаб, 1997.

²³ Туат — группа оазисов на территории современного Алжира, которые были важным перевалочным пунктом на маршруте транссахарской торговли и традиционно считались «воротами в билад ас-Судан» [Lydon, 2009, p. 49].

²⁴ Города-государства и эмираты на стыке границ современных Нигера, Нигерии и Чада.

Ат-Томбукти, Ахмад Баба. *Ми'радж ас-су'уд: аджвибат Ахмад Баба хаула ал-истиркак (Ми'радж ас-су'уд: ответы Ахмада Баба об обращении в рабство)*. Рабат: ма'хад ад-дирасат ал-африкийя, 2000.

Chénier L. de. *Recherches historiques sur les Maures et histoire de l'Empire de Maroc*. Т. 1–3. Paris: Chez l'auteur, 1787.

Lydon Gh. *On Trans-Saharan Trails: Islamic Law, Trade Networks and Cross-cultural Exchange in Nineteenth-century Western Africa*. New York: Cambridge University Press, 2009.

Robinson D. *Muslim Societies in African History*. New York: Cambridge University Press, 2004.

Суфийские обители (завийи) в средневековых Магрибе и Испании: инфраструктура миссии и опорные пункты фронта

Т. Д. Черкасова

Институт стран Азии и Африки МГУ имени М. В. Ломоносова

В центральных и восточных регионах арабо-мусульманской ойкумены понятие завийа (араб. букв. угол, уголок) обозначало в первую очередь скромное и не имевшее особых архитектурных черт уединенное место для проживания отдельных мистиков-дервишей и отправления ими молитв. Однако на западе исламского мира, по мере превращения мистической традиции (суфизма, тасаввуфа) в массовую религиозную практику и важный инструмент исламизации, завийи превратились в сетевые культурные объекты, стали средоточиями суфийской мысли, образовательными центрами, а нередко выступали в качестве пунктов военной и политической мобилизации местного населения²⁵.

Примечательно, что ранние завийи на территории Магриба и Испании (XI–XII вв.) возникали не в защищенном урбанистическом окружении, а за пределами городских стен. Обычно они строились на руинах укрепленных поселков (рибатов), основанных арабскими завоевателями VII–VIII вв. и обозначавших передовую линию распространения новой веры. Постоянная потребность в самообороне и задачи проведения исламской миссии оказали решающее воздействие на архитектурную концепцию завийи и оформление ее типовых зданий, а также предопределили высокую функциональность ее планировки. Почти всегда завийи Магриба обладали внушительным объемом фортификации и сложной организацией пространства. Центральный двор обители (машвар), служивший для обрядовых и общественных целей, окружали личные покои наставника (шейха), помещения, в которых

²⁵ Феномен завийи отличал духовную жизнь Магриба от сахаро-сахельских регионов и особенно от южных окраин Сахары, где в условиях оазисного земледелия завийи встречались сравнительно редко. В некоторых регионах Африки (например, в Нилотском Судане) своеобразным аналогом завийи выступали живущие отдельно от местного населения суфийские общины. Нередко и шейх таких общин был иноземцем, например нубийцем [Тримингэм, 2002, с. 146–147].

проживали его родственники, кораническая школа и странноприимный дом (наззала), где селились паломники и члены суфийского коллектива. Непременным атрибутом завийи была мечеть или молельня (мусалла), в которой не только происходили богослужения и проповеди, но и отправлялся обряд мистического радения (зикр). Он являлся отличительной чертой деятельности братства, привлекал адептов и служил миссионерским задачам суфиев. Как правило, в мечети или в помещении при ней находилась и гробница основателя завийи, почитаемая как источник Божественной благодати (бараки) не только для жителей завийи, но и населения того района, в котором она была расположена.

Усиление и распространение сети суфийских обителей на Арабском Западе и в мусульманской части Испании отразило сложные результаты постепенного соединения мистицизма с привычным для местного населения полуязыческим поклонением местным духовным лидерам (мурабитам, вали). Широкомасштабное участие шейхов-праведников в миссии укоренения ислама позволило им «капитализировать» духовный авторитет вали как первопроходцев исламизации. В итоге многие суфийские братства Магриба и Испании XIII–XV вв. возникли не в виде сторонних «пришельцев», а в лоне прежних, хорошо известных населению мурабитских кланов и групп. По мнению марокканского исламоведа Халимы Фархат, этот процесс привел к преобразованию первоначальных иерархий суфизма в наследственную, по сути, харизматическую власть, предоставлявшую своим обладателям как духовные, так и материальные дары и привилегии [Ferhat, 2003, p. 167].

Особенно заметным это историко-культурное явление оставалось в тех регионах Магриба и Испании, где горный рельеф и пустынные ландшафты препятствовали контактам между населенными территориями. В ограниченном природой информационном и культурном пространстве миссионерское усердие суфиев почти всегда носило камерный характер. Оно порождало своеобразный аналог малых монашеских братств в христианстве: их альянсы обычно состояли из одной-единственной «материнской» завийи, или же у нее возникало несколько «филиалов» в соседних ущельях и оазисах²⁶. Однако таким братствам никогда не удавалось преодолеть в своем сетевом развитии уровень района или провинции. К числу узколокальных суфийских объединений могли относиться и довольно влиятельные братства Магриба – например, марокканские братства Ахансал (Хансалийя), основанное Абу Са‘идом ал-Хансали в XIII в., Заррукийя, основанная Абу-л-Аббасом Ахмадом ибн Исой ал-Бурнуси, известным под прозвищем аз-Заррук (1441–1494), или алжирское братство Йусуфийя, основанное учеником аз-Заррука Ахмадом ибн Йусуфом ал-Милиани.

²⁶ Британский историк и культуролог Амира Беннисон провела серию компаративных исследований и изучила этапы эволюции и духовно-религиозный настрой в католических монашеских братствах Юга Европы и в испано-магрибинских завийях со второй половины XII и до начала XIX в. Исследовательница убедилась в близости принципов их структурного построения и мировоззрения на завершающем этапе Средневековья [Bennison, 2001, p. 20–26].

Фронтальный характер сети завий и постоянное ведение суфиями миссионерской работы сформировали мощный и полный эмоционального накала, но далекий от исламских норм архаический стиль магрибинских мистических учений. В его составе синкретически сплелись вера в «механические» средства духовной защиты [Тримингэм, 2002, с. 80] — амулеты, талисманы, заговоры, а также элементы культа предков, анимизма, тотемизма, магических обрядов (изгнания злых духов, защиты детей и т. п.) и чудотворчества (карама). Социальный успех суфийских обитателей позднего Средневековья выразился и в том, что братства, особенно в южных провинциях ал-Андалуса, открыли сферу общественно-религиозного служения женщинам [Marín, 1999; Marín, 2005]. Однако распространение тасаввуфа и его встраивание в религиозную культуру Арабского Запада имело свою цену для интеллектуального содержания мистического опыта и сложносоставного характера суфийского гнозиса. «Религия низов» постоянно модифицировала первоначальный вид привнесенных с Ближнего Востока этико-мистических принципов и установок.

Таким образом, миссия суфийских наставников Магриба и Испании, если рассмотреть ее в более широком историческом и культурном контексте, порождала диалектическое противоречие: она преобразовывала местные верования и установления, но и сама проникалась спецификой наследия региона и воссоединяла в своем развитии черты аравийской, египетской, берберской, андалусской и негроидной культурных традиций.

Список литературы / References

Тримингэм Дж. С. *Суфийские ордены в исламе*. Пер. с англ. М.: София, ИД «Гелиос», 2002.

Bennison A. K. Liminal States: Morocco and the Iberian Frontier between the Twelfth and Nineteenth Centuries. *North Africa, Islam and the Mediterranean World: from the Almora-vides to the Algerian War*. Ed. by J. Clancy-Smith. London – Portland (Or.): Frank Cass, 2001. P. 11–28.

Ferhat H. *Le soufisme et les zaouyas au Maghreb. Mérite individuel et patrimoine sacré*. Casablanca: Les Éditions Toubkal, 2003.

Marín M. Mujeres y relaciones familiares en el mundo rural andalusí: notas sobre la familia de Abū Marwān al-Yuhānisī. *De la edad media a la moderna: mujeres, educación y familia en el ámbito rural y urbano*. Ed. by M. I. López Beltrán. Málaga: Servicios de Publicaciones de la Universidad, 1999. Pp. 19–36.

Marín M. Mujeres y vida familiar en al-Andalus // *Historia de las mujeres en España y América Latina*. Ed. Isabel Morant. Madrid: Catédra, 2005. Pp. 371–397.

Путь через популярную культуру: ислам в манге «Сатоко и Нада»

Л. Ш. Кулиева
ИВ РАН

Мусульманская община в Японии, хотя и невелика по сравнению с общим населением страны, постепенно стала неотъемлемой частью японского общества. Состоящая в основном из потомков иммигрантов татарского, турецкого и пакистанского происхождения [Mahdi 2003, p. 14–16], а также примерно из 54 000 обращенных японцев, мусульманская община Японии по состоянию на 2024 год насчитывала около 350 000 человек²⁷²⁸. Несмотря на малочисленность, игнорировать ислам и его последователей становится крайне сложно, тогда японцы нашли место для этой религии и её адептов в своей популярной культуре, а именно в манге. Целью данного доклада является выявление нового образа ислама в популярной среде. Предыдущие исследования ислама обычно фокусировались на проблеме терроризма [Komura, 2015, p. 224–227; Yamashita, 2020, p. 7–13; Tanada 2015, p. 84–85]. Манга, как часть богатой популярной культуры Японии, играет значительную роль в формировании идентичности, при условии, что сюжет не фантастичен. Объектом данного доклада является манга под названием «Сатоко и Нада» (яп. サトコとナダ, Сатоко то Нада), которая, предлагает контрнарратив по отношению к общепринятому образу ислама, сформированному, преимущественно, СМИ. В частности, рассматривается, как это популярный медиум служит средством культурного обмена и просвещения, способствуя межкультурному взаимопониманию, представляя человечный и позитивный образ мусульманки и ее религиозных практик, тем самым бросая вызов стереотипам и продвигая идеалы дружбы и принятия различий. Манга создавалась под присмотром Мэри Нисимори, японо-британской журналистки и последовательницы ислама²⁹. Публиковалась она в Twitter-аккаунте Twi4 и на сайте Saizensen с 24 января 2017 года по 30 ноября 2018 года.³⁰³¹ Была лицензирована компанией Seven Seas Entertainment для публикации на

²⁷ Что такое халаль? Мусульманское население мира и будущие тенденции (ハラールとは。世界のムスリム人口と今後の動, Harāru to wa. Sekai no musulimu jinkō to kongo no dōkō). *Cm plus*. URL: https://cm-plus.co.jp/column/halal/halal1_about_halal/.

²⁸ Мусульмане в Японии: оценка численности населения и распределение по национальностям. (日本のイスラム教徒：人口推計と国籍分布, Nihon no isuramu kyōto: jinkō suikei to kokuseki bunpu). *Note*. URL: https://note.com/world_ear/n/n2b8a91b30f3a.

²⁹ Marie Nishimori. *Anime News Network* URL: <https://www.animenewsnetwork.com/encyclopedia/people.php?id=174749>.

³⁰ 4-панельная манга о сожительстве японки и девушки из Саудовской Аравии запускается в виде Twitter-комикса(日本人女性 & サウジアラビア人女性のルームシェア描く 4 コマ、ツイ 4 で開幕). Nihonjin josei & Sauji Arabiabin josei no rūmu shea o egaku yonkoma, tsuifō de kaimaku. *Natalie*. URL: <https://natalie.mu/comic/news/217950>.

³¹ Манга «Сато и Нада» авторства Yupechika подошла к концу! Четвертый, последний том поступит в продажу в декабре (ユペチカ「サトコとナダ」完結！最終 4 巻は 12 月発売) Yupechika 'Satoko to Nada' kanketsu! Saishū yon kan wa jūnigatsu hanbai. *Natalie*. URL: <https://natalie.mu/comic/news/310306>.

английском.³² Данная манга смогла получить признание и заняла 4-е место в на 3-й премии «Следующая манга» в 2017 году³³. Она также заняла 3-е место в списке лучшей манги для женской аудитории по версии «このまんががすごい!» (коно манга га сугой, Эта потрясающая манга!) в 2018 году³⁴ и была включена в издания 2020 и 2021 годов «Отличные графические романы для подростков» (Great Graphic Novels for Teens) американской Ассоциации библиотечных служб для молодежи (Young Adult Library Services Association (YALSA))³⁵³⁶. Сама автор признавалась, что создавала мангу под влиянием собственного опыта жизни за границей. Многое из того, что она испытала при контакте с мусульманами, легло в основу ее истории. Как пример, можно привести её слова из интервью: «Мне стыдно признаться, но в то время я совершенно ничего не знала об исламе. Я всегда думала, что черная одежда, которую они носят, была чем-то, что их «заставляют носить». Я видела в этом символ угнетения. Но они утверждали, что носят ее по собственной воле. Так что я испытала культурный шок»³⁷.

Комедийная ёнкома эффективно использует формат повседневности, чтобы исследовать культурные и религиозные различия через бытовые ситуации. Японка Сатоко живет в одной комнате с Надой, девушкой из Саудовской Аравии, которая исповедует ислам и носит хиджаб. Поначалу Сатоко испытывает дискомфорт и переживает, сможет ли она поладить с Надой³⁸. Но по мере знакомства, девушки узнают друг друга ближе и их отношения приобретают ореол взаимоуважения, несмотря на то что некоторые

³² Friendship Knows No Borders in Seven Seas' License of SATOKO AND NADA Manga. *Seven Seas Entertainment*. URL: <https://sevenseasentertainment.com/2018/03/16/friendship-knows-no-borders-in-seven-seas-license-of-satoko-and-nada-manga/>.

³³ Церемония объявления победителей премии «Следующая манга»; также будут опубликованы памятные иллюстрации победителей 「次にくるマンガ大賞」発表会、上位入賞者による記念イラストも公開 'Tsugi ni Kuru Manga Taishō' happyōkai, jōi nyūshōsha ni yoru kinen irasuto mo kōkai. *Natalie*. URL: <https://natalie.mu/comic/news/245881>.

³⁴ Kono Manga ga Sugoi! Reveals 2018's Series Ranking for Female Readers. *AnimeNewsNetwork*. URL: <https://www.animenewsnetwork.com/news/2017-12-08/kono-manga-ga-sugoi-reveals-2018-series-ranking-for-female-readers/.125016>

³⁵ Witch Hat Atelier Manga Ranks in YALSA's Top 10 Graphic Novels for Teens. *AnimeNewsNetwork*. URL: <https://www.animenewsnetwork.com/news/2020-01-04/witch-hat-atelier-manga-ranks-in-yalsa-top-10-graphic-novels-for-teens/.155035>

³⁶ Blue Flag Manga Ranks in YALSA's Top 10 Graphic Novels for Teens. *AnimeNewsNetwork*. URL: <https://www.animenewsnetwork.com/news/2021-01-11/blue-flag-manga-ranks-in-yalsa-top-10-graphic-novels-for-teens/.168242>.

³⁷ [Интервью] Секрет привлекательности романа Yupechika «Сатоко и Нада» заключается в присутствии определенного «Бога»! 【インタビュー】ユペチカ『サトコとナダ』おもしろさの秘密には、ある「神様」の存在があった! [Intabyū] Yupechika Satoko to Nada 'omoshiroka no himitsu ni wa, aru kamisama' no sonzai ga atta! このまんががすごい! URL: <https://konomanga.jp/interview/137537-2>.

³⁸ Знакомство. *Mangalib*. URL: <https://mangalib.me/ru/126380--satoko-amp-nado/read/v1/c1?bid=13696&p=2>.

аспекты жизни Нады могут быть непонятны Сатоко³⁹ Их ежедневное общение раскрывает как японскую культуру Сатоко, так и ислам и арабскую культуру Нады. Важным моментом является то, что данная манга несёт в себе не только юмористический характер, но и является источником информации об исламских традициях и ритуалах, таких как ношение разного рода традиционных одеяний вроде никаба и хиджаба, а также о том, что такое намаз, Рамадан, халяль и хадж. Сатоко узнает об исламе не через насильственное обучение, а через диалог и бытовые ситуации, которые раскрывают тот или иной аспект религии. Анализ манги выявляет необычный и позитивный образ мусульманки Нады, которая представлена как умная, добрая личность, не ограниченная исключительно своей религиозной принадлежностью и не склонная к чрезмерным самоограничениям. Этот образ способствует межкультурному диалогу и пропагандирует идеалы дружбы и принятия различий между людьми из разных религиозных и культурных групп. Разумеется, нельзя считать, что в манге представление об исламе абсолютно объективно, но тем не менее «Сатоко и Нада» является отличной и интересной попыткой объяснить религию, особенно такую строгую как ислам, через ситуационную комедию, без стереотипов и агрессии.

Список литературы / References

Komura A. 日本とイスラームが出会うとき—その歴史と可能性 «Nihon to Isurāmu ga deau toki: sono rekishi to kanōsei» (*Когда встречаются Япония и ислам — история и потенциал*). Tokyo: Gendai Shokan, 2015. 316 p.

Salih Mahdi al-Samarrai. *Islam in Japan History, Spread and Institutions in the Country*. Tokyo: Islamic Center Japan, 2003.

Tanada H. 日本のモスク: 滞日ムスリムの社会的活動. *Nihon no Mosuku: Tai-Nichi Muslim no Shakaiteki Katsudō* (*Японские мечети: Общественная деятельность мусульман, проживающих в Японии*). Tokyo: Yamakawa Shuppansha, 2015. 106 p.

Yamashita Yoko. Islam and Muslims in “non-religious” Japan: Caught in between Prejudice against Islam and Performative Tolerance. *International Journal of Asian Studies*. 2022. No. 19. Pp. 1–17.

4-панельная манга о сожительстве японки и девушки из Саудовской Аравии запускается в виде Twitter-комикса (日本人女性 & サウジアラビア人女性のルームシェア描く4コマ、ツイ4で開幕 Nihonjin josei & Sauji Arabiabin josei no rūmu shea o egaku yonkoma, tsuifō de kaimaku). *Natalie*. URL: <https://natalie.mu/comic/news/217950> (accessed: 29.08.2025).

[Интервью] Секрет привлекательности романа Yūrechika «Сатоко и Нада» заключается в присутствии определенного «Бога»! (【インタビュー】ユペチカ

³⁹ Стоп! Что? *Mangalib*. URL: <https://mangalib.me/ru/126380--satoko-amp-nado/read/v2/c30?bid=13696&p=1>.

『サトコとナダ』おもしろさの秘密には、ある「神様」の存在があった！ [Intabyū] Yupechika Satoko to Nada ‘omoshirosa no himitsu ni wa, aru kamisama’ no sonzai ga atta!). このまんががすごい！ URL: <https://konomanga.jp/interview/137537-2> (accessed: 29.08.2025).

Blue Flag Manga Ranks in YALSA’s Top 10 Graphic Novels for Teens. *AnimeNewsNetwork*. URL: <https://www.animenewsnetwork.com/news/2021-01-11/blue-flag-manga-ranks-in-yalsa-top-10-graphic-novels-for-teens/.168242> (accessed: 30.08.2025).

Friendship Knows No Borders in Seven Seas’ License of Satoko and Nada Manga. *Seven Seas Entertainment*. URL: <https://sevenseasentertainment.com/2018/03/16/friendship-knows-no-borders-in-seven-seas-license-of-satoko-and-nada-manga/> (accessed: 29.08.2025).

Kono Manga ga Sugoi! Reveals 2018’s Series Ranking for Female Readers. *AnimeNewsNetwork*. URL: <https://www.animenewsnetwork.com/news/2017-12-08/kono-manga-ga-sugoi-reveals-2018-series-ranking-for-female-readers/.125016> (accessed: 29.08.2025).

Marie Nishimori. *AnimeNewsNetwork*. URL: <https://www.animenewsnetwork.com/encyclopedia/people.php?id=174749> (accessed: 29.08.2025).

Witch Hat Atelier Manga Ranks in YALSA’s Top 10 Graphic Novels for Teens. *AnimeNewsNetwork*. URL: <https://www.animenewsnetwork.com/news/2020-01-04/witch-hat-atelier-manga-ranks-in-yalsa-top-10-graphic-novels-for-teens/.155035> (accessed: 30.08.2025).

Знакомство. *Mangalib*. URL: <https://mangalib.me/ru/126380--satoko-amp-nado/read/v1/c1?bid=13696&p=2> (accessed: 29.08.2025).

Манга «Сато и Нада» авторства Yupechika подошла к концу! Четвертый, последний том поступит в продажу в декабре (ユペチカ「サトコとナダ」完結！最終4巻は12月発売 Yupechika `Satoko to Nada' kanketsu! Saishū yon kan wa jūnigatsu hanbai). *Natalie*. URL: <https://natalie.mu/comic/news/310306> (accessed: 29.08.2025).

Мусульмане в Японии: оценка численности населения и распределение по национальностям (日本のイスラム教徒：人口推計と国籍分布, Nihon no isuramu kyōto: jinkō suikei to kokuseki bunpu). *Note*. URL: https://note.com/world_ear/n/n2b8a91b30f3a (accessed: 29.08.2025).

Стоп! Что? *Mangalib*. URL: <https://mangalib.me/ru/126380--satoko-amp-nado/read/v2/c30?bid=13696&p=1> (accessed: 29.08.2025).

Церемония объявления победителей премии «Следующая манга»; также будут опубликованы памятные иллюстрации победителей (「次にくるマンガ大賞」発表会、上位入賞者による記念イラストも公開, `Tsugi ni Kuru Manga Taishō` happyōkai, jōi nyūshōsha ni yoru kinen irasuto mo kōkai). *Natalie*. URL: <https://natalie.mu/comic/news/245881> (accessed: 29.08.2025).

Что такое халяль? Мусульманское население мира и будущие тенденции
(ハラールとは。世界のムスリム人口と今後の動, Harāru to wa. Sekai no musurimu
jinkō to kongo no dōkō). *Cm plus*. URL: https://cm-plus.co.jp/column/halal/halal1_about_halal/ (accessed: 29.08.2025).

ЧАСТЬ III

ХРИСТИАНСТВО И МИССИОНЕРСТВО В ВОСТОЧНОЙ АЗИИ

**«Там властвуют отцы-иезуиты, ведут войну и ставят королей»:
иезуиты в Азии во второй половине XVI в. глазами двух венецианцев и
одного флорентийца**

Д. В. Возчиков
УрФУ

Миссионеры-иезуиты примерно два столетия определяли пути развития и принципы функционирования представлений о Восточной Азии в западной культуре и одновременно формирование образа Запада в китайской культуре. Большой исследовательский интерес представляет восприятие деятельности Общества Иисуса в Азии современниками-европейцами. Доклад посвящен образам иезуитов в травелогах венецианских купцов Чезаре Федеричи (1521–1601) и Гаспаро Бальби (ок. 1550 – между 1621 и 1625), а также письмах с Малабарского берега флорентийского купца-гуманиста Филиппо Сассетти (1540–1588).

Федеричи в травелоге «Путешествие в Восточную Индию и за пределы Индии» (1587) редко упоминал иезуитов («отцов святого Павла»), но подчеркивал, что они достигли небывалых результатов в распространении христианства, которые он склонен был преувеличивать. Он утверждал: «И еще от мыса Коморин до Бассов Цейлона... почти все люди обращены в христианство, здесь множество церквей отцов святого Павла, которые в тех местах добились больших успехов в обращении тех народов, и совершили великие труды в деле обучения их закону Христа».

Про ланкийских ловцов жемчуга Федеричи, активно вовлеченный в торговлю драгоценностями, сообщал: «Все ловцы жемчуга — христиане той страны, поэтому тот, кто хочет заняться ловом, платит определенную подать королю Португалии и церквям отцов святого Павла, которые находятся на побережье». Купец не только видел растущее влияние миссионеров в пределах цепочки португальских опорных пунктов, но и обращал внимание на источники доходов ордена на местах.

Характерна вставка в травелог, касающаяся Китая и Японии, в которых Федеричи не удалось побывать: «От Китая до Японии — 2400 миль. Есть много не слишком крупных островов, на которых милостью Божией отцы святого Павла многих людей делают добрыми христианами. То, что от них и далее, пока не было открыто из-за больших отмелей, которые там находятся. Португальцы основали маленький городок на острове близ побережья Китая под названием Макао, в коем церкви и дома из дерева и имеется епископская кафедра». Венецианец констатировал успехи миссионеров на Кюсю.

Ювелир и соотечественник Федеричи Гаспаро Бальби в травелог 1590 г. «Путешествие в Восточные Индии» уделил иезуитам большее внимание. Бальби привел в своем сочинении слухи, которые сопровождали миссию

иезуитов во главе с Родольфо Аквавивой к могольскому падишаху Акбару и приписывали иезуитам его обращение в христианство, чего в действительности не произошло. Бальби писал: «27 [октября 1580 г. — *Д. В.*] прибыла другая фуста из Гоа, принесла предоброе известие, что великий король Магора (*gran Rè di Magor*) незадолго до того обсудил веру в Христа, Господа Нашего, с несколькими преподобными отцами святого Павла и пожелал креститься вместе с женой и двумя сыновьями, и, когда это свершилось, весь прочий народ был крещен и обратился в веру Христову, будучи первоначально маврами.... В 18 [часов] мы ступили на землю города Диу и его крепости и убедились, что новость, касающаяся крещения короля Магора, которую принесла та фуста, не была верной». Тенденция к фиксации слухов, преувеличивавших успехи Общества Иисуса в обращении «язычников» и «мавров», а также чудес, связанных с орденом, характерна для труда венецианского ювелира.

Бальби отмечал присутствие иезуитов в португальском Сан-Томе (совр. Ченнаи) и наличие у них Церкви Св. Иоанна Крестителя и Церкви Богоматери, «где крестятся язычники». Про первую венецианец отмечал, что, когда ее строили, не нашлось должного количества древесины на балки, но чудесным образом море вынесло на берег столько дерева, сколько требовалось для завершения строительства.

В 1586 г. Бальби видел на мысе Коморин церковь иезуитов, которая была выстроена по обету одной «язычницей», которая обещала, что «если Бог христиан даст ей забеременеть ребенком мужского пола, то она станет христианкой вместе с мужем и всей семьей, что и случилось». В том же 1586 г. в Кочине Бальби застал переговоры между правителями Кочина и Паруты (государство Парур) с миссионерами-иезуитами о мире, в ходе которых «король-язычник» Паруты, который сжег в своих владениях иезуитскую церковь, обязался восстановить ее в камне, а исполнителей поджога выдать на суд иезуитам. Миссионер подчеркивал, что правитель пошел на уступки из страха перед португальцами, которые могли лишиться короля его королевства, а также из-за того, что уже многие его подданные были обращены в католицизм. «Бесчисленное множество людей из его королевства, — утверждал Бальби, вероятно, воспроизводя слова самих иезуитов, — обратилось в христианство трудами одного отца-иезуита, родом генуэзца, и они ненавидели короля и готовы были с оружием в руках защищать веру Христову и упомянутых отцов». Про генуэзского миссионера Бальби сообщал, что во главе с ним индийцы-католики держали язычников в страхе, а сам он ездил верхом под знаменем с изображением Спасителя в окружении вооруженных аркебузами последователей и обращал множество людей в христианство. Вероятно, иезуитам удалось обратить в этом королевстве часть наяров — представителей древней кастовой группы воинов крайнего Юга Индостана. Под этим миссионером, по-видимому, подразумевался Никколо Спинола.

Бальби также сообщал об иезуитской миссии в Китае: «За месяц до того, как мы приехали в Кочин, в тот город прибыл корабль из Китая, принесло известие, что его король послал за неаполитанским отцом Ордена Иисуса,

который выучился говорить по-китайски, что очень трудно, поскольку в том языке имеется шестьдесят тысяч букв (*lettere*), с помощью которых общаются. И он посредством своих святых писем, проповеди и обучения христианскому вероучению обратил в веру Христову бесчисленное множество людей того королевства, из тех, однако, кто находится на побережье, где построили церковь в главном городе того королевства. Затем он отправился проповедовать по королевству, удалившись в своем странствии от королевского города на три месяца. Лишь этот отец за свою святую жизнь и деяния, служившие лучшими примерами, получил от короля Китая разрешение на проповедь, а другие – нет. И он, одеваясь так, как принято в той стране, чтобы никому не давать повода для кривотолков, протягивает людям свет Писания посреди того язычества. И, может быть, король, послав за ним, пожелал стать христианином вместе со всей своей семьей, как это уже сделали те, кто царствует в Японии (*Giappan*)». Здесь воспроизводится уже привычная фабула отмечаемых Бальби слухов об обращении иноверцев в христианство. Обращение ряда японских даймё выдавалось за обращение в христианство страны в целом. В этом рассказе, в котором венецианец не приводил конкретных имен, слились в один образ прибывшие в Чжаоцин из Макао в 1583 г. миссионеры Микеле Руджери, который действительно происходил из Неаполитанского королевства, и великий Маттео Риччи. До Пекина Риччи в первый раз удалось добраться только в 1598 г., а во второй — в 1601 г., после чего он работал в столице империи Мин до конца своих дней.

Флорентиец Филиппо Сассетти провел последние пять лет жизни в Южной Индии (1583–1588), в основном — в Кочине, выступая часто в роли осведомителя династии Медичи. Сассетти живо интересовался и культурой Южной Индии, скептически относился к идеям форсированной христианизации региона. Он подчеркивал пытливость иезуитов и их успехи в изучении реалий Китая и Японии, где «письменность общая, а языки отличны друг от друга более, чем тосканский от немецкого». Однако не без иронии приводил такой анекдотический эпизод: «Один отец, отправившийся в те края и выучивший язык, захотел научиться письму. Но учитель не воодушевился этим, а, когда ученик спросил его о причине отказа, тот ответил, что в письме, как в бесконечной материи, столько же знаков (*caratteri*), сколько есть вещей и понятий, и посоветовал ему оставить эту затею».

Сассетти писал о Японии в 1585 г.: «Там властвуют отцы-иезуиты, ведут войну и ставят королей в государстве, вершат и другие дела. Вера этого острова — вера язычников, полное зверство. Народ же очень смышлен, с хорошими наклонностями, очень заботится о чести, и, как говорят португальцы, искренний». Далее Сассетти приводил рассказ о том, как один из отцов-иезуитов спланировал убийство короля Тернаре на Молуккских островах, чтобы те попали под полный контроль португальцев. Привело это лишь к новой войне.

Все три итальянца, начиная с Федеричи, подчеркивали достижения иезуитов и их осведомленность в реалиях Востока. Бальби фиксировал слухи, гиперболизировавшие успехи иезуитских миссий. В то же время он наглядно

стремление иезуитов обзавестись не только паствой, но и вооруженными отрядами на новом месте. Сассетти, не чуждый интриге, уделял особое внимание политической деятельности иезуитов, но в случае с Японией преувеличивал их влияние так же, как венецианские купцы преувеличивали масштабы обращения ими «язычников».

Список литературы / References

Дубровская Д. В. *Миссия иезуитов в Кумае. Маттео Риччи и другие (1552–1775 гг.)*. М., 2000.

Alessandrini N. Images of India through the eyes of Filippo Sassetti, a Florentine Humanist merchant in the 16th century. *Sights and Insights: Interactive Images of Europe and the Wider World*. Ed. by M. Harris. Pisa, 2007. Pp. 43–58.

Balbi G. *Viaggio dell'Indie Orientali, di Gasparo Balbi, gioielliero Venetiano*. Venezia, 1590.

Federici C. *Viaggio di M. Cesare dei Fedrici, nell'India Orientale & oltra l'India*. Venezia, 1587.

Lettere edite ed inedite di Filippo Sassetti. Raccolte e annotate da E. Marcucci. Firenze, 1855.

Китай в материалах испанских миссионеров XVI–XVIII вв.

М. Д. Лапишин
ГАУГН

Доклад посвящен анализу восприятия и интерпретации китайской цивилизации через призму трудов испанских миссионеров XVI–XVIII веков. Данная тема является актуальной в контексте изучения истории межкультурных контактов и формирования взаимных образов Китая и Европы в эпоху раннего Нового времени. Новизна работы заключается в том, что она является первым на русском языке исследованием, специально посвященным именно испанскому вкладу в синологию, который долгое время оставался в тени более изученной деятельности португальских, прежде всего иезуитских, миссионеров.

Основное внимание в работе уделено трудам ключевых испанских авторов: августинца Мартина де Рады, францисканца Бернардино де Эскаланте и, в особенности, Хуана Гонсалеса де Мендосы, чья фундаментальная «История самых замечательных вещей, обрядов и обычаев великого королевства Китай» (1585) стала первым в Европе энциклопедическим трудом о Китае и была многократно переиздана на различных языках. В качестве источников также привлекаются сочинения Франсиско Варо, Диего де Пантохи и других миссионеров.

Исследование показывает, что испанские миссионеры, действовавшие в основном через свою базу на Филиппинах, стали не только агентами религиозной проповеди, но и важнейшими проводниками информации о Китае для европейской аудитории. Их сочинения содержат детальные

описания географии, политического устройства, социальной структуры, экономики, культуры, быта и религиозных практик китайского общества эпох Мин и ранней Цин. В работе подробно разбирается, как в этих текстах формировался образ Китая как могущественной, высокоорганизованной и богатой цивилизации, что в значительной степени повлияло на европейские представления о Дальнем Востоке и даже на внешнеполитические решения, такие как отказ короля Филиппа II от планов военного вторжения в Китай.

Особый интерес представляет анализ методологии миссионеров: их трудов по изучению китайского языка, создания словарей и катехизисов, а также стратегии культурной адаптации («акомодации»), разработанной Франциском Ксаверием. Автор работы также рассматривает сложное взаимодействие и конкуренцию между различными католическими орденами (августинцами, францисканцами, доминиканцами, иезуитами) и между испанскими и португальскими интересами в регионе.

В заключении делается вывод о том, что материалы испанских миссионеров являются ценнейшим историческим источником, позволяющим проследить не только процесс евангелизации, но и более широкий культурный диалог между Европой и Китаем. Их труды заложили основы европейской синологии и продемонстрировали как этноцентрические стереотипы («испаноцентризм» vs «китаеццентризм»), так и искренний интерес к пониманию иной культуры. Исследование вносит значительный вклад в понимание механизмов формирования межкультурного восприятия и подчеркивает важную, но недооцененную роль испанских миссионеров в этом процессе.

Китайский быт в мемуарах Маттео Рипы⁴⁰

М. С. Круглова
ГАУГН, ИЭ РАН

Доклад посвящен анализу уникального историко-этнографического источника — мемуаров итальянского миссионера-серита Маттео Рипы, основателя Коллегии китайских и тунгусских языков в Неаполе и одного из немногих европейцев, долгое время проживавших при дворе императора Канси (1661–1722) в Пекине.

Основное внимание в исследовании уделяется не религиозной или политической составляющей его записок, а тем ценнейшим наблюдениям за повседневной жизнью и материальной культурой Китая начала XVIII века, которые делают его труд «Джорнале» исключительным свидетельством эпохи.

В фокусе доклада — детали китайского быта, зафиксированные проницательным взглядом Рипы. Будучи художником и гравером на службе у

⁴⁰ Доклад в рамках государственного задания Министерства науки и высшего образования Российской Федерации (тема № FZNF-2020-0001 «Историко-культурные традиции и ценности в контексте глобальной истории»).

императора, он получил редкий доступ во внутренние покои запретного города и императорские мастерские (цзаобаньсу), что позволило ему скрупулезно описать не только придворный этикет, одежду, трапезы и развлечения знати, но и организацию ремесленного труда, технологические процессы и эстетические принципы, лежавшие в основе производства предметов искусства. Его записи являются бесценными для понимания повседневности правящей элиты.

Однако уникальность свидетельств Рипы заключается также в его внимании к жизни простых горожан и крестьян за стенами императорского дворца. Он подробно описывает городскую архитектуру Пекина, рыночную торговлю, транспорт, одежду разных сословий, гигиенические практики и даже кулинарные предпочтения китайцев. Его интерес к материальной стороне жизни был во многом обусловлен необходимостью адаптации и выживания в совершенно чуждой культурной среде, что заставляло его фиксировать мельчайшие бытовые детали.

В заключении делается вывод о том, что мемуары Маттео Рипы представляют собой многогранный и достоверный источник, лишенный, в отличие от многих более поздних сочинений, откровенно колониалистского или ориенталистского подхода. Его описания, сочетающие в себе искреннее восхищение мастерством китайских ремесленников и критику некоторых сторон жизни общества, позволяют реконструировать богатую картину китайского быта на стыке эпох — в период расцвета цинского Китая и начала его активного взаимодействия с Европой. Труд Рипы ценен именно своей бытовой, а не только политической или миссионерской повесткой, что делает его ключевым текстом для антропологических и культурологических исследований.

Экономическая жизнь Китая в работах европейских миссионеров XVIII–XIX веков⁴¹

А. И. Волынский
ГАУГН, ИЭ РАН

Доклад посвящен анализу уникального корпуса источников по экономической истории Китая эпох Цин — трудов европейских миссионеров XVIII–XIX веков. Эти материалы, созданные на стыке культур, представляют собой не просто внешние наблюдения, а комплексные исследования, являвшиеся для Европы одним из основных каналов получения знаний о китайской экономике в указанный период.

⁴¹ Доклад в рамках государственного задания Министерства науки и высшего образования Российской Федерации (тема № FZNF-2020-0001 «Историко-культурные традиции и ценности в контексте глобальной истории»).

В фокусе исследования находятся работы представителей различных католических орденов (в первую очередь иезуитов, а также доминиканцев и францисканцев), а позднее — протестантских миссионеров. Их сочинения, включая личные письма, официальные отчеты римской курии и европейским правительствам, трактаты и опубликованные книги, содержат ценнейшие сведения о широком спектре экономических явлений. Миссионеры детально описывали состояние сельского хозяйства (технологии возделывания риса и чая, ирригационные системы), ремесленного производства (фарфор, шелк), организацию внутренней и внешней торговли, налоговую систему, денежное обращение и транспортную инфраструктуру империи.

Особое внимание в докладе уделяется двойственной природе этих источников. С одной стороны, европейские авторы, благодаря длительному пребыванию при императорском дворе и глубокому погружению в китайскую действительность, часто давали более объективную и детальную картину, чем путешественники или торговцы. Их анализ простирался от макроэкономических обобщений до тонких наблюдений за повседневной хозяйственной жизнью простых людей. С другой стороны, их восприятие неизбежно фильтровалось через призму европейских экономических концепций, задач евангелизации и необходимости оправдания своей деятельности перед спонсорами в Европе. Таким образом, их работы являются не только источником фактов о Китае, но и ценным свидетельством того, как китайская экономическая модель воспринималась и интерпретировалась европейской мыслью в эпоху Просвещения и Промышленной революции.

В заключении делается вывод о том, что несмотря на наличие определенных стереотипов и идеологической ангажированности, труды миссионеров остаются незаменимым источником для реконструкции экономического ландшафта Китая в критический период его взаимодействия с Западом. Они зафиксировали мощь и сложность цинской экономики накануне «столкновения империй», а их анализ во многом предопределил дальнейшие экономические и политические стратегии европейских держав в регионе.

Faith in the Frame: Negotiating Buddhism and Christianity in Korean Drama Narratives

*А. Д. Безбах, Е. Н. Замяткина, Е. Луну
НИУ ВШЭ СПб*

Introduction

In terms of modern cultural studies, the media and its products show the actual agenda that is formed among the society. South Korean dramas represent a fruitful area for analyzing the current discourse towards religious themes and topics, since they serve as a reflection of the thoughts and customs that have been formed among the nation for a long time.

Religion has been playing a crucial role in Korean society. Alongside the Confucian values that form the interaction rules and barriers among the representatives of different generations and layers of the population, the religious interplay between the dominating beliefs like Buddhism and Christianity form an ethical convergence of the concepts which leads to the appearance of new norms and traditions as well as interpretation of them. The relevance of the work is to analyze current dynamics and results of this interaction in today's Korean culture.

In accordance, the research question was formulated as follows: "How do contemporary Korean dramas negotiate the ethical and spiritual tensions between Buddhist notions of karma and reincarnation and Christian themes of salvation, forgiveness, and redemption?" To reach out the answer to the proposed question, the main research methods are media and discourse analysis of three modern TV-series produced in South Korea where the religious background is observed. We observe three shows which illustrate the negotiations between religions: "Goblin", "Save Me", "The Glory."

Goblin (Guardian: The Lonely and Great God) — Karma, Rebirth and the Search for Redemption

From the Buddhist perspective, "Goblin" portrays the inevitability of karmic consequences and the cyclical nature of life and death. The series emphasizes that the soul is judged and either reincarnated or sent to an afterlife, aligning with traditional Buddhist philosophies predominant in Korea. Death Reaper serves as a karmic agent that shepherds souls based on their moral debts. It reflects the traditional Buddhist beliefs about the inevitability of the result of past actions and retribution for deeds in previous lives. The drama raises the idea of karma as the law of action and reaction, where life is a series of rebirths and a person has a limited number of lives to purify his karma. The drama also presents a unique schema where individuals live four lives and only after these incarnations are they judged to ascend to heaven or fall to hell, blending Buddhist karma's cycle with Christian eschatological ideas.

The Christian element permeates the series through the motifs of salvation, forgiveness and redemption. The bride who can see the other world acts as a kind of "savior" who symbolizes the Christian hope of redemption through love and sacrifice. The Reaper of death and the goblin themselves experience spiritual liberation through forgiveness and acceptance, which is reminiscent of Christian concepts of grace and mercy. The narrative of Ji Eun-tak as the goblin's bride who sacrifices herself and whose love ultimately releases Kim Shin from his curse reflects Christian ideals of salvation through love and sacrifice.

The series introduces an interesting hierarchy of deities, where the goblin is a being with divine abilities, but not absolute, subordinate to a higher power called The One (depicted as a butterfly — the Christian symbol of the resurrection). In this context, The One is both omnipresent and hidden, strict and merciful, which refers to the monotheistic images of God in Christianity, but at the same time is combined with polytheism in Korean mythology.

The negotiation between the Buddhist and Christian frames is articulated through the coexistence of karmic inevitability and Christian-style grace. While the past actions of characters shape their present conditions inexorably (Buddhist doctrine) the redemptive power of love and sacrifice offers a form of grace common in Christian theology. The series reflects a modern South Korean cultural attempt to reconcile the teachings of fate and rebirth with the ideals of free choice, forgiveness and salvation, which are more traditionally inherent in Christianity.

Save Me — Christianity, Cults, and the Absence of Buddhist Reconciliation

“Save me” is an interesting example of Christian representation. The drama focuses on analyzing the role of religion in today’s Korean society. Unlike the usual Christianity image as the pure salvation and path to the atonement of one’s sins, in the show this notion is shifted. It demonstrates a sect that exploits people’s desperation and social vulnerability by requiring obedience to the leader called “Father” and the renunciation of personal freedom, especially concerning women’s position. Manipulation and coercion become the guiding, meanwhile hidden, principles of this religious system.

Meanwhile, the characters experience suffering and violence without the idea of karmic balance or retribution, which makes their situation hopeless. Buddhist practices cannot substitute the corrupted version of Christianity leaving a space for desperation. Neither the “Father” receives his payback, nor the victims obtain some redemption or new hope. Two statistically prevailing religions in the system are unable to bring people to happiness and safety. One is corrupted and another one is absent leaving people with little prospects.

“Save Me” does not offer harmony or synthesis between religions. On the contrary, it demonstrates the failure of negotiations between two systems and rather tries to attract people’s attention to critical thinking.

The Glory — Karma, Justice, and Forgiveness in a Secular Frame

“The Glory” is a Korean drama that critically explores justice, revenge, and forgiveness. Its protagonist, Moon Dong-eun, survives severe bullying and, as an adult, orchestrates an elaborate revenge. Her story highlights social problems and the emotional cost of retribution. Viewed in the context of Korean religious and moral values, the drama becomes a striking meditation on trauma, revenge, and the limits of forgiveness.

The drama allows only fleeting glimpses of forgiveness, often voiced in Christian-inflected remarks like, “Do you know what’s good about being religious? You know where you’re going when you die.” These moments suggest an alternative path of release yet are quickly drowned out by the weight of revenge. Forgiveness lingers as an unrealized possibility, leaving the ethical conflict between Buddhist and Christian traditions unresolved.

“The Glory” follows the Buddhist idea of karma: moral causality where harmful actions inevitably bring suffering. Dong-eun transforms her pain into a long-prepared revenge that feels less like arbitrary punishment than inevitable

repayment. Her abusers lose careers, families, and reputations—each downfall narratively framed as karmic consequence.

Symbols reinforce this reading: white shirts linked to purity, cycles of rebirth, and Dong-eun's years of patience recalling Buddhist cultivation of karma across lifetimes. Imagery of spring growth (香漢西為) contrasts with decay, emphasizing moral cycles. In this light, the drama becomes not just a revenge thriller but a reflection on the inevitability of moral return.

Christian motifs also appear, though often skeptically. Korean Christianity emphasizes grace, forgiveness, and redemption even for grave sins. In the drama, such themes emerge in charity sales, brief mentions of salvation, and pious gestures. Paintings auctioned for church causes, for example, highlight the commodification of transcendence, portraying Christianity more as institution than personal guide. For Dong-eun, forgiveness is the central demand she resists. Christianity calls for letting go of hatred and granting redemption, but she refuses—exposing the inadequacy of forgiveness in contexts where victims lack protection. Here, forgiveness risks becoming complicity, shielding perpetrators from responsibility. Thus, Christian ideals remain present yet unfulfilled. The series oscillates between karmic inevitability and the lure of Christian forgiveness without reconciling them. Revenge offers closure, while forgiveness remains an unrealized ideal. This unresolved tension reflects contemporary Korean society's dilemma: whether justice lies in retribution or in reconciliation.

Even symbolic gestures—such as allusions to fasting, traditionally linked to purification in both Buddhism and Christianity—appear fragmented, detached from transcendent meaning. Religion is present, but in fragments stripped of transformative power.

“The Glory” resonates with public anxieties over bullying, corruption, and institutional failures. The recurring call for forgiveness echoes cultural values of reconciliation and social harmony. In this drama, forgiveness is not only a virtue but also a political act that risks silencing victims. By centering on Dong-eun's revenge, the story validates anger and insists on accountability. The absence of redemption reflects both personal trauma and collective distrust in institutions.

“The Glory” mirrors modern Korea's ambivalence about justice and morality. The drama suggests that while Buddhist karma offers a compelling model of inevitable justice, Christian forgiveness remains alluring but impractical in social reality. In this way, “The Glory” contributes to a broader cultural discourse on justice, redemption, and the limits of forgiveness.

Conclusion

The dramas as the reflections of today's culture represent different approaches to illustrate the negotiation between the religions in Korea. “Goblin” illustrates an ultimate convergence of Buddhist and Christian ideas, weaving together karma, reincarnation, forgiveness and salvation into a hybrid moral universe. Conversely, “Save Me” shows the corruption of Christian salvation without the counterbalance

of Buddhist notions, emphasizing the dangers of religious exploitation and the absence of reconciliation.

“The Glory” takes a middle ground presenting revenge as karmic inevitability while exposing the impracticality of Christian forgiveness in a society marked by trauma and institutional failure.

Ultimately, this uncertainty illustrates the ethical dilemma existing in society about the today’s stance of the religions in the country.

Культ предков и вера в Бога: адаптация протестантских ценностей во вьетнамской культуре (по материалам полевых исследований)

*Е. В. Гордиенко
ИСАА МГУ*

Протестантизм во Вьетнаме имеет уже долгую историю развития, однако главным местом его распространения были горные районы страны, населенные национальными меньшинствами. В то же время среди вьетнамцев протестантские проповедники не имели большого успеха, т. к. католики раньше заняли эту нишу и, пользуясь поддержкой французского колониального режима, смогли создать Вьетнамскую католическую церковь, донныне действующую в стране. Вместе с тем в последнее десятилетие во Вьетнаме появились протестантские общины, действующие в больших городах среди вьетнамского населения. Наши полевые исследования общины московских вьетнамцев-протестантов (2024) показали, что российская пятидесятническая церковь шведского происхождения «Слово жизни» активно организует свои общины и во Вьетнаме (вьетнамское название «*Lời sự sống*»).

В ходе полевых исследований во Вьетнаме (июль 2025) нам удалось посетить одну из таких общин в г. Нячанге. Многие ее члены происходят из католических семей, хотя есть и потомственные протестанты. Службы в Нячанге в целом воспроизводят московские службы (как вьетнамские, так и русскоязычные).

Главный вопрос, который волновал нас, — вопрос почитания предков на домашнем алтаре, которое теоретически недопустимо среди протестантов, но является неотъемлемой чертой вьетнамской культуры. Отметим, что католики разрешили почитание предков на алтаре (как выражение почтения, а не религиозного почитания). Информанты сообщили, что в общине «ведется война за отказ от алтарей», т. к. руководство общины без колебаний отказалось от этой практики (допускаются фото предков на стене в доме), тогда как многие рядовые члены общины часто совмещают посещение протестантской общины с культом предков.

Несмотря на существование параллельных религиозных практик, появление вьетнамцев, отказавшихся от алтаря предков, — новый тренд в религиозной жизни Вьетнама. «Вьетнам меняется, меняются вьетнамцы!» — отметил один из информантов общины Нячанга.

Православная и католическая миссии в современной Монголии (сравнительный аспект)

В. И. Терентьев

Новосибирский гос. технический ун-т

Сегодня на территории Монголии действует единственный православный приход (во имя Святой Троицы — в столице Улан-Баторе) с одним священником — иереем Владиславом Ратниковым. Католическая Церковь в количественном отношении заметно превалирует. Миссия РКЦ насчитывает в стране (вместе с кафедральным собором) 10 приходов: 6 в столице и по одному в городах Эрдэнэт, Дархан, Арвайхээр и Зуунмод, 25 священнослужителей и 1 кардинал-епископ. Кроме того, в католической миссии насчитывается свыше штатных 65 миссионеров, задействовано немалое число волонтеров.

Поскольку развитие миссий РПЦ и РКЦ в современной Монголии рассмотрено в отдельном, в том числе и наших, публикациях, в заявленном докладе уместно провести сравнительный анализ миссионерской практики РПЦ и РКЦ в этой стране.

Среди общих черт следует выделить стремление к просветительской и образовательной деятельности (через открытие учебных заведений), принцип инкультурации, строительство новых храмов, регистрация приходов, осуществление уставной богослужебной деятельности. Также особую роль играет гуманитарная и благотворительная помощь, оказываемая Свято-Троицким храмом и приходами РКЦ людям в Монголии независимо от их конфессиональной принадлежности.

В отношении богослужения — католическая литургия полностью переведена на монгольский язык, православная частично, тем не менее, как и католические клирики, православные священники старались овладеть государственным языком страны пребывания, как минимум на уровне говорения. Именно языковой и культурный барьер становится одной из причин активного привлечения мирян к миссионерскому служению, что свойственно и католикам, и православным.

РПЦ и РКЦ участвуют в Монголии в межконфессиональном диалоге, в официальных встречах с государством. Если во время встреч с представителями иных конфессий и должностными лицами Монголии католические и православные клирики свидетельствуют о Христе, то их участие в данных мероприятиях определенно можно отнести к миссионерской деятельности.

Методы, объединяющие католическую и православную миссию в Монголии, присущи миссии как таковой. Без соблюдения данных принципов проповедь Евангелия за рубежом мало возможна. В отличие от общих черт, как РКЦ, так и РПЦ в своем служении в Монголии накопили важный уникальный опыт, который следует учитывать в дальнейшем развитии миссии.

Так, особенность католической миссии проявилась в служении в сельской местности, как оседло, так и путем ведения кочевого образа жизни вместе с монгольскими номадами. Во время «степной миссии» непринужденно через преподавание языка, иную благотворительную деятельность постепенно осуществлялась проповедь Евангелия. С этим гармонично сочетается колоссальный упор на благотворительную и гуманитарную работу католиков в современной Монголии, которая не всегда приносит ожидаемые миссионерские плоды. Кроме того, в отличие от РПЦ католики ведут систематическую катехизацию в течение двух лет. В православной практике в Монголии этот период занимает от месяца до года: в зависимости от индивидуального опыта оглашаемого и его стремления к принятию Крещения. Причем катехизацию проводят не специально обученные люди, а сам отец настоятель. Обязательным условием катехизации в православной миссии является посещение богослужений.

К уникальным чертам не самой миссионерской деятельности, но, скорее, сущности РКЦ в Монголии относится иное материально-финансовое и техническое обеспечение, частично дипломатический статус миссии и наличие бóльшего количества приходов, многочисленность вовлеченных в работу мирян, монашествующих и, собственно, клириков. Отсюда — существование всех степеней священства и, помимо этого, монголов, рукоположенных в священный сан.

К аналогичным исключительным атрибутам православной миссии относится наличие единственного священника и прихода на всю страну. Из методов миссионерской деятельности РПЦ выделяется спортивное направление — создание в прошлом на приходе клуба по хоккею с мячом «Троица». Спортивное направление, взятое за одно из основных в миссии при настоятельстве о. Алексия Трубача (2005–2019 гг.) привлекло в ряды православных не то количество монголов, которое предполагалось. Хоккейный клуб был расформирован, преимущественно, по причине отсутствия финансирования. В результате активное спортивное направление на православном приходе было свернуто. Иной важной особенностью православной миссии в Монголии стала проповедь среди представителей некоренного населения (иногда так наз. «номинально православных»), их последующее крещение и/или воцерковление.

Кроме того, особенность православной миссии в Монголии заключается в тесном и профессиональном сотрудничестве настоятеля прихода с различными российскими органами государственной власти, такими как Посольство РФ в Монголии, ФГУП «Госзагрансобственность», Представительство Россотрудничества в Монголии (Русский дом в Улан-Баторе).

Итак, попытки поиска критериев сравнения католической и православной миссий в Монголии затруднительны в силу разных стартовых позиций, контрастного по масштабу материально-финансового обеспечения обеих миссий и численности, собственно клира РПЦ и РКЦ в данной стране. Более продуктивным представляется выявление общих черт и особенностей в

миссионерском опыте РПЦ и РКЦ в Монголии, что и будет представлено в докладе.

Загадка Маттео Риччи, или 1390-летие христианства в Китае

Д. В. Дубровская
ИБ РАН, ГАУГН

В 635 году по рождеству Христову в столицу империи Тан Чанъань из Персии прибыл проповедник Сияющей религии Востока, названный в Китае Алобэнь (阿羅本), — так его имя зафиксировано в знаменитой «сианьской Розетте» — билингве, описывающей явление и достижения представителей учения, привычно (и ошибочно) называемого в науке «несторианством». Именно от этой даты мы и пытаемся отложить историю христианства в Поднебесной, оставив за скобками порой упоминающееся путешествие в Восточную Азию с проповедью христианства апостола Фомы.

Действительно, по системе торговых дорог, удобно называемых Великим шелковым путем, с Востока на Запад и с Запада на Восток двигались не только необходимые и Востоку, и Западу товары, но и верования, неизбежно переносившиеся людьми, перемещавшими товары. Путешествовали по торговым артериям и «профессионалы» проповеди, будь то представители Церкви Востока, францисканцы, доминиканцы или, наконец, передовой отряд Контрреформации — представители Ордена иезуитов, явившиеся в Поднебесную («достигшие Луны») в конце XVI века уже по морю — ввиду закрытия Великого шелкового пути.

Безусловно, основной целью миссионеров было обращение империи в христианство, и прорыв, осуществленный первыми иезуитами, заключался в найденных путях достижения этой цели — в изучении китайского и маньчжурского языков, в составлении словарей, в осознании принципиальной важности для страны конфуцианства, в исследовании и переводах конфуцианского канона и других древнекитайских философов. Поняв, что буддистские монахи в стране непопулярны, иезуиты переоделись в ученых-*шэньши*, постарались максимально приблизиться к их образу жизни.

Став проводниками знаний между Западом и Востоком, первые иезуиты в Китае оказались и основателями профессионального китаеведения. Жесткая ортодоксальность Римской курии и роковое послание императору Юнчжэну (雍正; 1722–1735; прав.: 1722–1735) во время «Спора о ритуалах» нанесли роковой удар миссии при императорском дворе в Пекине. Однако деятельность французских посланцев некоторым образом обратила историю вспять: математики провели грандиозный обмен знаниями в области прикладной науки, особенно в географии и астрономии. Не только во Франции, но и на всем Западе перевод «*Confucius Sinarum Philosophus*», книги, посвященной китайской истории, религии, морали и политике, оплодотворит философскую мысль таких гигантов духа, как Вольтер, Лейбниц и многих

других. В XVII и XVIII веках Китаю предстоит оказать заметное влияние на формирование философского духа эпохи Просвещения.

В начале XVI века, в эпоху Мин, спустя два столетия после возвращения в Европу Марко Поло, у берегов Китая появились первые португальские торговые суда, на которых ближе к концу столетия начинают путешествовать христианские миссионеры. Основателем миссии иезуитов в Китае обычно считают упомянутого выше уроженца города Мачерата в итальянской области Марке отца Маттео Риччи. Выделение в популярной истории имени Риччи — проявление очередного исторического редукционизма, потому что не Ли Мадоу принадлежит честь быть первым руководителем миссии в Китае. Славный список первопроходцев-итальянцев начинается с Алессандро Валиньяно — первого обосновавшегося в Макао лидера иезуитов и с вызванного Валиньяно себе в помощь Микеле Руджери, после которого на сцене, наконец, и появился Маттео Риччи — преемник Руджери и заслуженно признанный глава миссии, несмотря на значительные трудности доведший европейцев до пекинского двора минского императора Ваньли.

Риччи со товарищи восемнадцать лет ждали в окрестностях Кантона возможности проникнуть ко двору и заслужить благосклонность императора. В 1601 году Ли Мадоу (Риччи), — уже покоровший сердца и умы некоторого количества представителей китайской интеллектуальной элиты, в частности, своим изящным китаеязычным трактатом «О дружбе» и сумевший преодолеть противостояние противоборствующих партий, включая партию евнухов, добился успеха и вошел в Запретный город в Пекине. Не будучи допущенными лично к императору, миссионеры передали богдыхану сбереженные за годы тягот и странствий дары: разновидность клавесина — спинет, часы с репетиром, настенные часы и изображение Девы Марии с младенцем (картина императору не понравилась: образованные светотенью темные участки на лице мадонны он счел проявлениями неприятной кожной болезни). Тем не менее большинство диковинок пришлось императору по вкусу, и он даже приказал построить для размещения часов башню; те же часы стали для иезуитов и своего рода пропуском ко двору: кроме них, никто не умел заводить сложный механизм. Подкупленный европейскими штучками император тем не менее проконсультировался с Палатой церемоний на предмет возможности оставить Риччи с компанией при дворе, и Палата не одобрила идею приютить в сердце империи заморских «рыжеволосых дьяволов». Однако обаяние заводных часов было слишком велико: император пренебрег вердиктом министерства и разрешил иезуиту остаться.

Маттео Риччи стал своего рода паромщиком в культурном проливе, разделяющем Китай и Запад: с помощью своих карт он знакомил китайцев с остальным миром, переводил на китайский язык книги по философии, математике и астрономии, в то же время открывая Западу философию Конфуция.

Маттео Риччи новаторски применил на практике теоретические построения упомянутого выше первопроходца китайской миссии Алессандро

Валиньяно, наставника иезуитов в Восточной Азии в 1574–1606 годах. Этот метод уже ближе к нашему времени прославился под названием «метод Риччи», а в его основе лежат четыре основных принципа:

1) **адаптация («аккомодация») к китайской культуре, *theologia accomodativa***. Риччи полагал, что находящиеся в Китае иезуиты должны знать китайский язык и культуру, чтобы адаптироваться к образу жизни и обычаям культурной элиты Поднебесной;

2) **распространение веры и евангелизация населения через обращение конфуцианской интеллектуальной элиты**: иезуиты верили, что как только они обратят в христианство императора и двор, за ними последует вся остальная страна, поэтому сфокусировали усилия на грамотной части населения. Так, Риччи, пристально изучавший конфуцианскую классику, активно участвовал в работе философских кружков, написал тот самый первый, составленный иноземцем, трактат на китайском языке («О дружбе»), составил карту мира и так далее;

3) **косвенное распространение веры**: чтобы «обольстить» образованных китайцев и убедить их в развитости европейской цивилизации, использовались европейские науки и передовые технологии (часы, телескопы и т. д.). В качестве посредников выступали механические диковины, объяснение передовых технических приемов, картины с использованием перспективы и светотени, математические трактаты, карты мира, включавшие новейшие открытия;

4) **открытость китайским ценностям и «толерантность»**: Риччи искренне восхищался китайской культурой и считал ее носителей людьми, обладавшими высокими моральными качествами. Он сравнивал Конфуция с великими римскими философами, в частности с выдающимся римским философом, драматургом и государственным деятелем I века Луцием Аннеем Сенекой. Выступая за ориентацию в аккомодационной, приспособительной деятельности иезуитов в Китае, на конфуцианство, миссионер представлял это основополагающее китайское морально-этическое учение как философию, основанную на естественном праве и несущую идею Бога, терпимо относясь к поклонению предкам и к почитанию Конфуция, считая их «гражданскими обрядами».

Весьма современная в XXI веке терпимость (толерантность), наверное, и может считаться отгадкой «загадки» Маттео Риччи: успеха его «дипломатии второго трека», успеха его проповеди, успеха его научной и гуманитарной деятельности и причиной совершенно обратных реакций — подавления, запрещения и роспуска ордена в результате «Спора о китайских ритуалах» и, наконец, затянувшегося и в обозримом будущем не подлежащего разрешению вопроса о канонизации этого апостола Срединной империи.

Китаизация религий в Синьцзян-Уйгурском автономном районе в период руководства Си Цзиньпина

Д. В. Буяров

С приходом к власти Си Цзиньпина осенью 2012 г. китайское общество стало меняться. Была принята серия законов, направленных на усиление контроля за обществом со стороны государства. Контроль за религиозными объединениями, религиозной деятельностью граждан КНР должен был способствовать укреплению социальной стабильности, гармонизации отношений между народами Китая. В этом направлении стал реализовываться новый курс, получивший название «китаизация религии». Данная политика стала распространяться на территорию всей страны, но наиболее актуальной она стала для регионов, населённых этническими меньшинствами, в том числе этносами, исповедующими ислам. Большая часть населения Синьцзян-уйгурского автономного района — это уйгуры (44,96%), вторая по численности национальность — ханьцы (42,24%). Уйгуры и другие тюркоязычные народы исповедуют ислам. Что касается ханьцев — официально большая часть считается атеистами, но при этом часть из них исповедует сань цзяо, так называемые «три учения», представленные конфуцианством, даосизмом и буддизмом.

Термин «китаизация религии» — *цзунцзяо чжунгохуа* (宗教中国化) был официально озвучен Си Цзиньпином на Рабочей конференции Единого фронта в 2015 г. и понимался как государственная политика по управлению религией с целью включения китайских особенностей в различные религиозные системы. Китаизации должны были подвергнуться не только христианство и ислам, но и местные (китайские) религии — буддизм, даосизм и конфуцианство [Ван Цзоань, 2016, с. 14].

По мнению А. В. Ломанова: «Курс на китаизацию идей и институтов стал лейтмотивом правления Си Цзиньпина. Распространение этой политики на сферу религии было неминуемо» [Ломанов, 2022, с. 102].

Процесс китаизации ислама в Синьцзяне стал осуществляться параллельно с деэкстремизацией региона. Многие из мероприятий правительства автономного района были направлены на борьбу с религиозным экстремизмом и подразумевали запреты и ограничения в религиозной повседневности. Под пристальным контролем оказались информационный контент, внешние проявления религиозности, включая особенности мусульманской одежды, культовые мероприятия.

В соответствии с целью реализации решений XIX Съезда КПК, был принят рабочий план по китаизации ислама (2018–2022 гг.) Китайской исламской ассоциацией [Краткое изложение... 2019]. В 2018 г. Китайская исламская ассоциация выступила с инициативой, которая распространилась по всему Китаю, в том числе и в СУАР. Мероприятие получило название «Четыре в одном» и включало в себя установку на территории каждой мечети национального флага КНР, размещение текста Конституции, текстов законов и социалистических лозунгов, а также экспонатов традиционной китайской культуры [Китайская исламская ассоциация... 2018].

На всей территории КНР начинается осуществление курса на китаизацию религий, коснувшийся даже традиционных китайских религий: буддизма, даосизма и конфуцианства. Но именно в СУАР новая политика получила наибольший резонанс. С одной стороны, это было обусловлено тем, что более половины населения региона исповедует ислам, а с другой стороны именно ислам стал подвергаться более интенсивной китаизации. Активно политика китаизации стала осуществляться с 2017 г. и была направлена на введение элементов китайской культуры в религиозную практику разных конфессий: использование китайского архитектурного стиля, китайского языка в богослужении, толкование священных писаний в соответствии с китайской спецификой [Буяров, 2025, с. 410].

Политика центрального правительства КНР и региональных властей опирается на масштабную нормативную базу, которая периодически актуализируется. Китайское правительство старается учитывать этнические и религиозные особенности национальных регионов. Это проявляется и на примере с СУАР, где большое значение имеет ислам. Несмотря на ряд ограничений (на основе действующего законодательства), в автономном районе созданы условия для нормального осуществления религиозной деятельности, а по количеству мечетей на душу населения Синьцзян опережает многие мусульманские государства [Буяров, 2024, с. 78].

Процесс китаизации религий нацелен на укрепление национального единства, формирование патриотично настроенной «общекитайской нации». Перед религиями, в том числе и перед исламом в Синьцзяне ставятся задачи укрепления социальной стабильности и привитие верующим социалистических ценностей. При этом религия в СУАР перестаёт быть сферой частного, интимного. В современных условиях КНР религия становится своеобразным инструментом по развитию социализма с китайской спецификой.

Список литературы / References

Буяров Д. В. Политика в отношении религии в Синьцзян-Уйгурском автономном районе в период руководства Си Цзиньпина. *Научный диалог*. 2025. Т. 14. № 6. С. 400–421.

Буяров Д. В. Современная политика китайского руководства в отношении религии в Синьцзян-Уйгурском автономном районе / Д.В.

Буяров С. В. Субачев. *Ученые записки Комсомольского-на-Амуре государственного технического университета*. 2024. № 4. С. 73–80.

Ван Цзоань. Устойчивый прогресс и долгосрочные усилия по соблюдению направления китаизации религий в моей стране. *Китайская религия*. 2016. № 10. С. 13–15 (王作安. 行稳致远 久久为功 坚持我国宗教中国化方向. *中国宗教*. 2016. № 10. С. 13–15).

Краткое изложение пятилетнего плана работы по китаизации ислама в нашей стране (2018–2022 годы). URL:

<https://www.chinalawtranslate.com/islamsinificationplan/> (坚持我国伊斯兰教中国化方向五年工作规划纲要 (2018–2022)).

Ломанов А. В. Адаптация и китаизация: современная религиозная политика руководства КПК. *Международная аналитика*. 2021. Т. 12(4). С. 88–105.

ЧАСТЬ IV

БОГИ ЯПОНСКИХ ОСТРОВОВ — МЕСТНЫЕ И ПРИШЛЫЕ

Буддийская дипломатия как механизм распространения буддизма в культурном обмене Кореи и Японии в VI–VII вв.

М. В. Елисеева
ИБ РАН

Особая роль Кореи как «культурного моста» в процессе миграции материковой материальной культуры в Японию подтверждена достаточно давно на основе различных археологических находок и свидетельств из письменных источников древности. На начальных этапах это происходило в основном благодаря стихийным переселенцам из Китая и Кореи, однако с формированием централизованного государства Ямато культурный обмен приобрел более официальную окраску. При этом в VI–VII вв. особое значение в связях Ямато и трех корейских государств — Когурё, Пэкче и Силла — имел буддизм, который уже был ассимилирован к корейским реалиям и играл центральную роль в политике корейских правителей.

В связи с этим особый интерес представляет анализ культурного обмена между Кореей периода Трех государств и Японией периода Ямато в контексте так называемой «буддийской дипломатии». Данный термин вошел в широкое употребление относительно недавно; его появление можно считать следствием изменения архитектуры международных отношений после конца Холодной войны и возникшей необходимости создания некоего «общего знаменателя» в период роста этнического и идеологического многообразия в странах буддийского мира. В отечественной литературе этот термин был впервые использован синологом В. С. Кузнецовым в монографии «Буддийский фактор во внешней политике КНР» (2006), где он характеризует «буддийскую дипломатию» как использование буддизма в качестве инструмента достижения внешнеполитических целей государства и отстаивания его национальных интересов [Кузнецов, 2006]. Можно сказать, что буддийская дипломатия является составляющей частью так называемой «религиозной дипломатии» (religious diplomacy) или «дипломатии, основанной на вере» (faith-based diplomacy) — стратегии межгосударственного взаимодействия, которая в настоящее время активно изучается как в России, так и за рубежом. Тем не менее, сам по себе феномен буддийской дипломатии нельзя назвать исключительно современным явлением. Как справедливо указывает Чжан Цзюян в работе *Buddhist Diplomacy: History and Status Quo* (2012), буддизм был полноценным инструментом государственной внешней политики ещё со времен царя Ашоки [Zhang, 2012]. В целом «буддийская дипломатия» подразделяется на два направления: во-первых, использование буддизма в качестве инструмента публичной дипломатии (контакты представителей местной сангхи с буддийским сообществом других стран); во-вторых, применение буддизма в качестве элемента традиционной дипломатии

(межгосударственные дипломатические контакты на основе общей религиозной культуры) [Нагуслаева, 2017]. Государственный контроль над религией обеспечивал её более эффективное распространение на близлежащих территориях, что позволяет считать “буддийскую дипломатию” одним из механизмов экспансии и рецепции буддизма.

Явные свидетельства реализации «буддийской дипломатии» наблюдаются и в отношениях трех корейских государств и Ямато в VI–VII вв. Нестабильная обстановка на Корейском полуострове в V–VI вв., вызванная территориальными конфликтами и борьбой за гегемонию между корейскими государствами, привела к поиску альтернативных военно-политических союзников. Лидером в этом стало Пэкче, вынужденное одновременно противостоять не только своему давнему противнику – Когурё – но также Силла, которое набирало силу на юге полуострова, и Тэкая, одному из каяских протогосударств на востоке. Выбор Пэкче остановился на Ямато ввиду нескольких причин: во-первых, это государство было свободно от политического влияния Когурё и Силла; во-вторых, обладало крупными военными ресурсами; в-третьих, Пэкче уже имело опыт военно-политического сотрудничества с Ямато в ходе борьбы с Когурё в начале V века. Для успешной реализации альянса было решено использовать стратегию культурной экспансии и официально познакомить будущего союзника с буддийским учением. Включение буддизма во внешнеполитическую стратегию Пэкче было логичным расширением политического функционала этой религии после ее использования в процессе централизации и реструктуризации управленческой системы государства при ванах Мурёне и Соне [Елисеева, 2024]. В дальнейшем Силла и Когурё также последовали примеру Пэкче, о чем свидетельствует рост доли предметов буддийского культа в их культурном обмене с Ямато.

Мотивацией Ямато к рецепции буддизма и дальнейшей реализации буддийской дипломатии в первую очередь стало стремление к изучению культурных достижений материковых соседей и их ассимиляции в японском обществе. В отличие от традиционной религии синто, которая имела свои специфические особенности в каждом регионе, буддизм соответствовал идее централизованного государства благодаря концепции вселенского царя — «чакравартина» — и соответствовал планам новых политических сил, которые настаивали на проведении реформ. Распространение буддизма в 552 году спровоцировало конфликт между двумя крупными кланами — просинтоистского Мононобэ и пробуддийского Сога (Кожевников, 2017). Их противостояние было преградой на пути к созданию более прочного союза Пэкче и Ямато на основе общей религиозной культуры, поэтому пэкчесцы выразили свою поддержку клану Сога, что привело к его победе и укреплению буддизма в Ямато. В дальнейшем члены Сога, а также корейские буддийские монахи вплоть до середины VII в. играли важную роль при императорском дворе, что укрепляло отношения с корейскими государствами по линии буддийской дипломатии [Ян Ын Ён, 2019].

Таким образом, настоящий доклад посвящен изучению места и роли буддизма в культурном обмене между тремя корейскими государствами и Ямато, поскольку этот вопрос представляется ключевым в контексте изучения механизмов миграции данной религии. На сегодняшний день буддийская дипломатия является одним из популярных инструментов внешней политики стран буддийского мира, что делает актуальным изучение процесса её зарождения в период активного распространения буддизма.

В рамках исследования применяется качественный подход. В качестве основных источников выступают корейские и японские летописные свидетельства, а также корпус исследовательской литературы на русском, английском и корейском языках.

Список литературы / References

Вновь составленные родовые записи. *Восточная литература*. пер. М. В. Грачева. М., 2009. URL: https://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Japan/IX/800-820/Vnov_sost_spiski_rodov/frameset1.htm (дата обращения: 19.03.2025).

Елисеева М. В. Альтернатива конфуцианству: буддийское учение о «чакравартине» в политических структурах Трёх корейских государств. *Восток (Oriens)*. 2024. № 2. С. 59–68.

Ким Бусик. Самгук Саги (Исторические записи Трёх государств): в 3 томах. *DrevLit.ru – библиотека древних рукописей*. URL: https://drevlit.ru/docs/korea/Kim_Busik/index1.php (дата обращения: 25.03.2025)

Кузнецов В. С. *Буддийский фактор во внешней политике КНР*. М.: ИДВ РАН, 2006. 379 с.

Кожевников В. В. Формирование древнего государства в Японии. *Известия Восточного института*. 2017. № 4(36). С. 48–61.

Нагуслаева Е. А. Буддийская дипломатия в отношениях Китая, Японии и Республики Корея. *Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики*. Тамбов: Грамота, 2017. № 12(86). в 5 ч. Ч. 5. С. 165–171.

Нихон сёки. Анналы Японии. Т. II. *DrevLit.ru – библиотека древних рукописей*. URL: https://drevlit.ru/docs/japan/VIII/720-740/Nihon_seki_II/text19.php (дата обращения: 06.04.2025).

Zhang Juyan. *Buddhist Diplomacy: History and Status Quo*. Los Angeles: Figueroa Press, 2012. 65 с.

양은용 (Ян Ын Ён). 백제·일본 양국의 불교문화 교류와 익산 (*Город Иксан в контексте буддийских культурных обменов между Пэкче и Японией*). *Religions of Korea*, 2019. Vol. 46(0). С. 5–22.

Концепция нулевой ретрибуции: как Иисус научил японцев не бояться гнева местных богов?

М. Е. Архипова
ИБ РАН

Доклад посвящен исследованию феномена «нулевой ретрибуции» — психологического и теологического сдвига, произошедшего среди японских христиан в XVI–XVII веках. В традиционной японской культуре, основанной на синтоизме и буддизме, гнев местных божеств (ками) ассоциировался с немедленными карами, такими как природные катаклизмы или личные несчастья. Однако с приходом христианских миссионеров-иезуитов японские неофиты начали открыто отвергать культы ками и буддийские изображения, не опасаясь возмездия. На примере скрытых христиан (какурэ кириситан) показано, как новая теологическая модель трансформировала страх в уверенность, позволив японцам стать активными агентами религиозного сопротивления.

The Concept of Zero Retribution: How Christianity Taught the Japanese Not to Fear the Wrath of Local Gods?

The talk explores the phenomenon of «zero retribution» — a psychological and theological shift among Japanese Christians in the 16th–17th centuries. In traditional Japanese culture, based on Shinto and Buddhism, the wrath of local deities (kami) was associated with immediate punishments, such as natural disasters or personal misfortunes. However, with the arrival of Christian Jesuit missionaries, Japanese neophytes began openly rejecting kami cults and Buddhist images without fear of retribution. Using the example of hidden Christians (kakure kirishitan), it is shown how the new theological model transformed fear into confidence, enabling the Japanese to become active agents of religious resistance.

«Концепция нулевой ретрибуции» подразумевает изучение уникального психологического и теологического сдвига среди японских христиан в XVI–XVII веках, когда они осмеливались отвергать синтоистских ками и буддийские изображения, не страшась немедленной кары. Этот феномен коренится во вторжении христианского монотеизма к политеистическим традициям Японии, где божественный гнев ассоциировался с локальными духами природы и предков, как подробно описано в книге Уильяма Джорджа Астона⁴². Японские неофиты, такие как скрытые христиане (隠れキリシタン), черпали духовную уверенность из христианского учения о всеобъемлющей защите Бога, что переопределяло понятие кары как временное и преодолимое через веру, в отличие от неизбежного возмездия ками в синтоизме.

Первый ключевой аспект — это трансформация восприятия божественного гнева. В традиционном синтоизме и буддизме гнев местных богов проявлялся через природные катаклизмы или личные несчастья, как подчеркивает Александр Николаевич Мещеряков⁴³. Однако христианство,

⁴² Aston W. G. *Shinto: The Way of the Gods*. New York: Longmans, Green and Co, 1905. 390 p.

⁴³ Мещеряков А. Н. *Внешний фактор в истории Японии. Азия — диалог цивилизаций*. СПб.: Гиперион, 1996. С. 17–56.

принесенное иезуитами, вводило идею единого Бога, чья милость и спасение через Христа делали страх перед множественными духами неактуальным⁴⁴. Это давало неофитам, таким как самураи и крестьяне в период Сэнгоку, смелость попираť буддийские статуи или осквернять синтоистские святилища, поскольку они полагались на обещание вечной жизни, как обсуждается в сборнике «Handbook of Christianity in Japan»⁴⁵. Таким образом, «нулевая ретрибуция» — это не буквальное противостояние, а психологический эффект, где христианская теология перестраивала страх в уверенность, делая локальных богов второстепенными.

Второй аспект касается практик отречения и их социального контекста. Японские христиане, видели в христианстве инструмент для преодоления циклических страданий буддизма, где карма диктовала судьбу. По данным Доемере Дэвида Л.⁴⁶, неофиты интерпретировали крещение как ритуал, гарантирующий защиту от гнева ками, что позволяло им публично разрушать идолы без страха. При этом всё было переплетено синкретизмом: многие совмещали христианские молитвы с буддийскими практиками, но в итоге отдавали предпочтение новому Богу, чья трансцендентность, по описанию в работе Бертовой Анны Дмитриевны⁴⁷, делала местные божества менее влиятельными. Таким образом, отречение становилось актом духовного освобождения, где страх заменялся надеждой на загробное воздаяние.

Третий аспект — методологический: анализ теологической парадигмы. Христианство предлагало бинарную модель добра и зла, в отличие от нюансированного баланса в синтоизме, что давало японцам уверенность в победе над «ложными» богами⁴⁸. Это переопределило понятие защиты: вместо умиротворения ками через ритуалы, как в буддизме, христианский Бог предлагал активное заступничество. А такие акты, как отказ от предков-ками, были возможны благодаря коллективной вере, укрепленной миссионерскими общинами.

В итоге «концепция нулевой ретрибуции» ярко иллюстрирует, как фундаментальная теологическая смена парадигмы — от поклонения множественным духам и локальным божествам к вере в единого Творца — не только нейтрализовала глубинный страх перед неопределённым сверхъестественным, но и превратила японских христиан в настоящих пионеров религиозного сопротивления в эпоху XVI–XVII веков. Этот процесс подразумевал радикальное переосмысление роли божественного в повседневной жизни: ранее японцы, погруженные в синтоистские и буддийские традиции, воспринимали местных ками как непосредственных

⁴⁴ Laures J. The Jesuit Mission Press in Japan. *Monumenta Nipponica*. Vol. 13. No. 1/2. 1957. Pp. 163–165.

⁴⁵ *Handbook of Christianity in Japan*. Ed. by M. R. Mullins. Leiden; Boston: Brill, 2003. 507 p.

⁴⁶ Doemer D. L. Comparative Analysis of Life after Death in Folk Shinto and Christianity. *Japanese Journal of Religious Studies*. 1977. Vol. 4. No. 2/3. Pp. 151–182.

⁴⁷ Бертова А. Д. *Христианство в Японии: опыт историко-религиоведческого анализа*. СПб: СПбГУ, 2013. 215 с.

⁴⁸ *Handbook of Christianity in Japan*. Ed. by M. R. Mullins. Leiden; Boston: Brill, 2003. 507 p.

хранителей и карающие силы, чей гнев мог проявляться в самых обыденных формах, таких как болезни или природные бедствия. Теперь же, под влиянием христианства, эти страхи отступали на задний план, уступая место ощущению всеобъемлющей защиты от единого Бога, что позволило новообращенным открыто и смело бросать вызов традициям, например, отказываясь от ритуалов или даже уничтожая священные изображения. Эта эволюция не была простым отказом от старого; она представляла собой сложный процесс адаптации, где христианская вера предлагала не абстрактную идею, а практическое средство для преодоления психологических барьеров, делая акт отречения не актом отчаяния, а осознанным шагом к внутренней свободе.

Переходя к заключению, нулевая ретрибуция вовсе не был случайным или изолированным явлением, а прямым результатом глубокого культурного синтеза, где христианство выступало как мощная альтернатива традиционному миру духов, насыщенному множеством невидимых сил и взаимосвязей между человеком и природой. В этой синтезе, христианские идеи о загробной жизни, искуплении и божественной милости постепенно интегрировались в повседневные практики японцев, предлагая новый взгляд на безопасность и защиту, который давно отсутствовал в политеистических системах. Как это отмечено в исторических размышлениях, такие изменения вели не только к долгосрочным трансформациям в социальном и религиозном ландшафте Японии — например, к формированию скрытых общин, где вера передавалась из поколения в поколение, — но и к жестким гонениям со стороны властей, которые видели в этом угрозу стабильности общества. Эти гонения подчеркивали уязвимость новой веры, поскольку она сталкивалась с мощными институтами традиционных религий, но одновременно подтверждали силу христианской парадигмы, способной выдерживать внешнее давление. В целом, духовная уверенность японских христиан была глубоко укоренена в переосмыслении божественного как источника не страха, а силы, превращая их отречение от местных богов из акта потенциального безрассудства в проявление настоящей смелости. Этот сдвиг не только изменил индивидуальные судьбы, но и заложил основу для более широких культурных перемен, демонстрируя, как пришлый Бог может перестраивать человеческое восприятие мира, делая возможным то, что ранее казалось невыносимым. Этот случай раскрывает миссию как процесс не только проповеди, но и глубинного перекодирования культурных людей, где успех определялся способностью предложить альтернативную онтологию защиты и спасения.

**От портовых моельных домов до современных культурных центров:
эволюция роли мечетей в Японии**

Э. М. Еркулаев
МГИМО(У)

Понятие религиозного сооружения традиционно трактуется как центр отправления культа. Однако история мечетей в Японии, стране с доминирующими синтоистско-буддийскими традициями, демонстрирует уникальную трансформацию их роли: от простых молельных комнат для малочисленных диаспор до важных социокультурных хабов в глобализирующемся обществе.

История мечетей в Японии — это история встречи двух миров, почти не соприкасавшихся ранее. Ислам пришёл в Японию сравнительно поздно, лишь в конце XIX – начале XX века, когда страна вступила на путь модернизации и открыла свои порты для внешних контактов. Первые мусульмане, а именно купцы, дипломаты, путешественники, оставили незначительный след, но именно миграция татар из России после революции 1917 года положила начало формированию устойчивых мусульманских общин. Именно они инициировали строительство первых мечетей, превратив сакральное пространство в инструмент самоидентификации и культурного выживания в чуждой среде.

Поворотным моментом стало открытие Кобэ-мечети в 1935 году. Она стала не только первой в Японии, но и символом того, что ислам может найти своё место в новой культурной и политической реальности. Архитектура здания вобрала элементы традиционного исламского стиля и модернистские линии межвоенного периода, а сама мечеть превратилась в центр не только молитвы, но и социальной жизни: здесь проходили собрания, праздники, уроки религиозного образования. Вслед за Кобэ последовала Токийская мечеть (1938), строительство которой поддерживалось властями и имело очевидный политический подтекст. Для Японии 1930-х годов ислам был не столько религией, сколько инструментом внешней политики: демонстрацией солидарности с мусульманскими странами в борьбе против западного колониализма.

После войны ситуация изменилась. Часть мусульманских общин, прежде всего татарских, эмигрировала, а японское общество в условиях американской оккупации сосредоточилось на восстановлении и перестройке. Однако мечети не исчезли: они продолжали существовать как тихие островки веры, поддерживавшие идентичность небольших сообществ.

С 1990-х годов картина резко изменилась. Поток трудовых мигрантов из Пакистана, Бангладеш, Ирана и Индонезии привёл к бурному росту исламских общин. Появились так называемые квартирные мечети — арендованные помещения в жилых и офисных зданиях, которые выполняли роль временных религиозных центров. Это был этап функциональной адаптации: мечеть перестала быть лишь монументальной постройкой и превратилась в гибкий инструмент поддержания религиозной и социальной жизни. В то же время именно этот период подготовил почву для строительства более масштабных сооружений. Символом нового этапа стала новая Токийская Джами-мечеть, открытая в 2000 году при поддержке Турции.

Современные мечети в Японии выполняют сразу несколько функций. Это, разумеется, религиозные центры: здесь проходят ежедневные молитвы,

пятничные лекции и праздники. Но не менее важна их социальная роль. Внутри этих пространств мусульмане получают юридические консультации, помощь в бытовых вопросах, организуют воскресные школы для детей, учат Коран и арабский язык. Нередко именно в мечети можно найти поддержку в кризисной ситуации, наладить связи с земляками или обсудить насущные проблемы мигрантской жизни. Ритуальная сторона также имеет большое значение: мечети помогают проводить похороны в соответствии с исламскими традициями, что особенно важно в Японии, где доминируют синтоистско-буддийские обряды. Таким образом, мечеть становится местом, где формируется жизненный цикл общины в целом.

Однако влияние мечетей не ограничивается мусульманской средой. Они становятся посредниками между исламом и японским обществом. Многие мечети проводят «дни открытых дверей», приглашая японцев познакомиться с исламской культурой, попробовать халяльную кухню, понаблюдать за молитвой. Особенно значима эта роль после глобальных террористических атак: именно японские мечети выходят в публичное пространство с заявлениями, осуждающими насилие и подчеркивающими мирный характер ислама. Помимо этого, мечети выступают в роли убежищ во время серьезных потрясений (землетрясений, тайфунов), а некоторые из них также являются волонтерскими центрами.

В глобальном контексте японский опыт представляет особый интерес. Мечети здесь становятся моделью мягкой интеграции: они адаптируются к местной среде, а японское общество принимает их через культурное посредничество. Это усиливает и международную привлекательность страны: мечети становятся важными точками для туристов из мусульманских стран, а также элементом японской «мягкой силы». Более того, японская практика сосуществования отличается от западной, где мечети нередко становятся предметом общественных конфликтов. В Японии ставка делается на тишину, локальное взаимодействие и постепенную интеграцию. История мечетей в Японии показывает, как религиозные институты формируются на пересечении миграции, политики и культуры. От первых инициатив эмигрантов до современных многофункциональных комплексов мечети прошли долгий путь. Сегодня они являются не только местом молитвы, но и площадкой для диалога, пространством взаимопонимания и символом того, что разные цивилизации способны сосуществовать в гармонии. Их эволюция свидетельствует о том, что сакральное пространство может стать мостом — не только между религиями, но и между культурами в условиях глобализации.

Настоящий доклад исследует эволюцию мечетей в Японии — от первых инициатив татарских эмигрантов и довоенной государственной политики до современной роли мечетей как религиозных, социальных и культурных центров. Особое внимание уделяется их архитектурному облику, функциям в жизни мусульманских общин, а также их значению в межкультурном диалоге. Анализируется, каким образом мечети стали инструментом интеграции мусульман в японское общество и одновременно каналом японско-исламских взаимодействий в условиях глобализации.

Список литературы / References

Kotani, H., Tamura, M., Nejima, S. (2022). Mosques in Japan responding to COVID-19 pandemic: Infection prevention and support provision. *International Journal of Disaster Risk Reduction: IJDRR*. 69. 102702. <https://doi.org/10.1016/j.ijdr.2021.102702>.

Kotani H., Okai H., Tamura M. Activities and Roles of Mosques in Japan after the Recent Major Earthquakes: A Comprehensive Study. *Progress in Disaster Science*. 2023. No. 20. https://www.researchgate.net/publication/374526063_Activities_and_roles_of_mosques_in_Japan_after_the_recent_major_earthquakes_A_comprehensive_study.

Yushi U. The Kobe Muslim Mosque: Experience of “Miracles” — 1945 Air Raid — 1995 Earthquake. 2016. https://www.mukogawa-u.ac.jp/~iasu2016/pdf/iaSU2016_proceedings_301.pdf.

Yasunori Kawakami. Local Mosques and the Lives of Muslims in Japan. *Asia-Pacific Journal*. 2007. <https://apjff.org/kawakami-yasunori/2436/article>.

Японские христианские движения местного происхождения в первой половине XX века: самосовершенствование как идеал

А. Д. Бертова
СПбГУ

Начало XX века стало для Японии новым этапом во многих отношениях. После всесторонних реформ периода Мэйдзи страна за 30 лет смогла выйти на новый уровень развития, добиться значительного прогресса в научно-технической сфере, выиграть в двух принципиально важных военных конфликтах – Японо-китайской войне 1894-95 гг. и Русско-японской войне 1904-05 гг. Значительную роль в этом прогрессе, а также в повышении уровня образования в стране, сыграли христианские миссионеры, с 1859 года возобновившие работу в Японии и активно включившиеся в дело модернизации. Они действовали как частным образом, так и в качестве иностранных специалистов, приглашенных на работу самим японским правительством или отдельными представителями местной власти.

Наряду с образовательной и консультативной деятельностью, ради которой миссионеров приглашали представители властей, они занимались проповеднической работой, привлекая своих учеников к христианству.

В то время христианство напрямую ассоциировалось с научным прогрессом западных стран, и молодые японцы, в первую очередь, самурайского происхождения, считали, что принятием западной религии они послужат развитию своей страны. Часто именно эта мотивация становилась основной при принятии христианства. Однако впоследствии многие новообращенные становились истовыми верующими, и к 1870-м гг. в Японии действовало несколько крупных христианских объединений, самыми известными из которых стали т. н. «группа Йокогама», «группа Кумамото» и

«группа Саппоро». Уже довольно рано среди японских христиан, в первую очередь, протестантов, появились высоко образованные люди, интересующиеся теологией, а также возникли выдающиеся протестантские проповедники-японцы.

Это привело к определенному конфликту между иностранными миссиями, желающими сохранить контроль над созданными ими организациями — христианскими школами, университетами, церковными сообществами, — и собственно японскими христианскими лидерами, отстаивающими определенную самостоятельность и независимость от западных проповедников.

В конце XIX – начале XX вв., на волне расцвета националистических настроений в Японии, проникновения в страну новых научных знаний, изменения контингента миссионеров, а также появления в стране представителей т. н. «новой теологии», ставящей под сомнение многие традиционные христианские догматы, недоверие к западным миссиям среди образованных верующих повысилось.

Это привело к тому, что некоторые местные христианские лидеры не захотели мириться с покровительственным отношением со стороны западных миссий и начали отстаивать право японских христиан на свою собственную интерпретацию христианской веры. С 1901 года в Японии начали появляться т. н. местные христианские движения, первым из которых стало «Нецерковное движение» Утимуры Кандзо (1861–1930).

Их общей идеей стало то, что в процессе развития японского христианства невозможно игнорировать опыт традиционных японских религий и учений – синтоизма, буддизма и конфуцианства, которые должны были стать для местных христиан своего рода «Ветхим Заветом», духовно готовящим японцев к принятию христианства — своеобразного «венца» среди религий мира.

По своим особенностям местные христианские движения можно разделить на две группы: те, что возникли и оформились до Второй мировой войны, и те, чье развитие приходится уже на послевоенный период. Данный доклад фокусируется на первой группе движений, самыми яркими из которых являются уже упомянутое «Нецерковное движение» Утимуры Кандзо, движение «Путь» (1907) Мацумуры Кайсэки (1859–1939) и «Церковь сердца Христа» (1927) Каваи Синсуй (1867–1962).

Такие ранние местные христианские движения утверждали особый характер японской культуры, считая, что его необходимо учитывать при проповеди христианства. В них значительную роль играло конфуцианское воспитание, полученное их лидерами в детские и юношеские годы, еще до знакомства с христианством.

Лидеры этих движений побуждали адептов к самосовершенствованию и самовоспитанию, как к духовному, так, зачастую, и к физическому, используя в своих практиках наработки традиционных японских религий, в том числе, аскетические практики горных отшельников ямабуси.

Помимо Библии и христианских текстов, адепты движений этого типа изучали и труды буддийских монахов и конфуцианских мыслителей, а также нередко довольно плотно общались с представителями некоторых новых религиозных движений, в частности, движением «Великой основы» — Омото-кё и его лидером Дэгути Онисабуро (1871–1948).

Практики таких движений, в первую очередь, движения «Путь» и «Церкви сердца Христа», иногда отличались изрядной суровостью. Важной составляющей процесса духовного развития адептов была медитация, а целью ее — достижение сатори, то есть мгновенного просветления. Также члены движений занимались специальными упражнениями, многие из которых были связаны с повышенными физическими нагрузками, ограничивали себя в еде и мирских удовольствиях. Иногда такие попытки самосовершенствования приводили к несчастным случаям среди особо ревностных их последователей.

В целом, акцент этих движений на самосовершенствовании был связан с попыткой их лидеров найти хрупкий баланс между приверженностью христианству, которое продолжало казаться многим японцам самой продвинутой религией, которую породила человеческая цивилизация, и собственной культурой, традициями и представлениями, приобретавшими все больший вес в период усиления националистических настроений в стране. Кроме того, значительную роль в такой их направленности играло стремление к духовному обновлению, проводившиеся в то же время христианами на Западе. Ривайвелизм конца XIX – начала XX вв., масштабные движения, связанные с концепцией святости, ищущие очищение от мирской скверны через непосредственный контакт со Святым Духом, также были вызваны кризисом христианства в том виде, в котором оно существовало ранее. В этом смысле можно сказать, что японские местные христианские движения находились в общем русле поиска новых смыслов и новых выражений христианского учения в изменившихся реалиях. Именно этот поиск зачастую побуждал последователей таких движений действовать совместно с адептами японских новых религий, исследовавших христианство с другой стороны — как возможное дополнение к собственным практикам, основывающимся в большей степени на наследии японских традиционных религий.

АУМ Синрикё — учение Истины «всех религий мира» и догматическое обоснование террористического акта в токийском метро

Л. С. Артёмова

ФБУ РФЦСЭ им проф. А. Р. Шляхова при Минюсте России

Одним из ярких примеров новых религий Японии, выстроенных на традиционной исторической основе, является АУМ Синрикё. В этой религиозной системе синкретического типа замысловато сочетаются «все религии мира», как считал ее создатель, Секо Асахара.

Начало религиозной деятельности Мацумото отмечено в 1982 г., «он посвящал себя даосизму, буддизму, йоге и т. д. и под именем Асахара Секо принял на себя руководство классом йоги». В 1984 г. создана группа «Аум Синсэн», где нагнеталась религиозная атмосфера примитивного буддизма, тибетского эзотерического буддизма и т. д. «Собрания Аум Синсэн ставили своей целью достижение просветления путем тренировок йоги»⁴⁹.

В июне-июле 1987 г. получив откровение от Шивы, Асахара переименовывает организацию в «Аум Синреке», что означает «Учение истины от Аум». В откровении Шива обращается к Мацумото по его духовному имени — Асахара, а не по имени, данному при рождении. Если изучать приговоры Асахары, очевидно, что с 1987 года его учение сменило вектор: ранее он следовал хинаяне, а с этого момента переходит к махаяне, учению «большой колесницы», и начинает его проповедовать и практиковать. Вероятно, этот переход был продиктован попыткам развивать учение в соответствии с логикой развития ранней буддийской традиции. Махаяна предполагает возможность существования будды-человека как «превращенного тела» (нирманакайа), существующего «в мире людей с сотериологическими целями»⁵⁰. «...в махаяне оказывается возможным достижение пробуждения (как высшей цели) и мирянами»⁵¹.

В махаяне Асахару привлек институт бодхисатв — вид небесных существ, достигших Просветления, но продолжающих рождаться в сансаре, помогая освободиться другим, либо людей, давших обет достичь Просветления из сострадания к другим существам. Эта миссия — освобождение существ от циклического существования чередующихся перерождений со страданиями и муками, особо значима для понимания религиозного контекста учения АУМ Синрикё. Так же имеет значение и последующий стремительный переход от махаяны к ваджраяне, с включением важных понятийных аспектов: «алмазная колесница» необходима Асахаре как учение о возможной скорости обретения состояния будды, «алмазной» крепости этого состояния при соблюдении ряда правил, а также тантрической идеи о том, что состояние будды реально достичь уже в этом теле, при использовании ряда эзотерических практик с наставником. Асахара при этом становится главой не только уровня последователей, но и в пантеоне богов: «для вас не существует божества Шивы. Для вас божество Шива, Вишну, любой закон — это я. Поняв это, вы впервые можете чрезвычайно быстро исполнить свою миссию», «Один из пунктов исполнения миссии в тантре-ваджраяне — это безусловное служение гуру. Какой бы ни был характер последователя, он не может исполнить миссию, если не вместит в себя энергию гуру и не пройдет его инициацию. Когда последователь имеет крепкую веру в гуру, то душа гуру помогает тому завершить его миссию» «Аум все больше и больше вступает в процессы ваджраяны. В этих процессах

⁴⁹ Здесь и далее цитаты из проповедей, вошедших в тома приговоров Мацумото.

⁵⁰ Религиоведение: там же. С. 162.

⁵¹ Религиоведение: там же. С. 164.

не ни добра, ни зла. Очистить душу, смотреть в лицо истине, уходить с головой в осуществление религиозных практик, а потом завершить миссию, вмести в себя энергию святого гуру. ...Учение «золотой колесницы» — это абсолютизация гуру и обращение в его веру. Необходимо опустошить себя и прикладывать усилия. Позволить заполнить этот пустой сосуд опытом или энергией гуру. Таким образом произвести клонирование гуру. Это ваджраяна». В декабре 1987 г. Мацумото объявляет адептам: «В Аум мы делаем нечто специфическое, близкое к тантраяне. Тантраяна — это то, что помогает завершить одной жизнью тысячи перерождений стадии махаяны».

Помимо использования термина «ваджраяна» для обозначения стадии эволюции вероучения, он использовался для обозначения применяемых адептами Аум Синрике средств поражения (боевые отравляющие вещества, опасные биологические агенты, стрелковое оружие и т. п.). «Слово ваджра, входящее в название «Ваджраяна», первоначально употреблялось для обозначения громового скипетра индийского Зевса – ведийского бога Индры, однако постепенно его смысл изменился». «...В Ведах слово «ваджра» исконно означало особое оружие, некогда изготавливавшееся из корня дерева с заостренными и оставленными торчать в разные стороны частями корней. Потом материал сменился, но форма осталась прежней. Буддийская ваджра как ритуальный предмет представляет собой по форме удвоенный оголовок данного оружия, рукоять же оружия у ритуального предмета отсутствует»⁵².

Христианские мотивы были встроены Асахарой в его учение после изучения библейского Откровения Иоанна Богослова, когда они появляются и в проповедях: «...выжившие блюли буддийские заповеди, придерживались аскезы, принимали веру в Шиву или в гуру. Таким образом, в пророческом «Апокалипсисе» проповедовалась суть тантры-ваджраяны»; то есть христианские идеи спасения были встроены в тантру, с указанием на возможность спасения человечества только через веру в Шиву или гуру (Мацумото). Все это нашло свое отражение в трудах «День гибели» и «От гибели к небу»: «утвердить план учения истины Аум по спасению»; «Построить лучший мир с помощью силы. И это мир тантры-ваджраяны»; «...от Армагеддона умрет только одна четвертая населения земли. Кому из оставшихся трех четвертых уготовано выжить — зависит от спасительной деятельности Аум. Я положу жизнь ради этой возложенной на меня миссии» и т. д. Отныне спасение человечества является миссией Мацумото.

Одним из спорных вопросов практики является ритуал в «Аум Сенрике», получивший название «поа». «Поа» — состояние перехода (восхождения) убитого в иной, высший мир, достигается во время ритуального убийства, которое считается добродетелью. Судя по всему, обряд возник под влиянием тибетского эзотерического буддизма. В качестве примера приводится рассказ о том, как одному из молящихся, Миларепа⁵³, было сделано наставление

⁵² Торчинов Е. А. *Введение в буддологию*. С. 79.

⁵³ Тибетский поэт. В юности обучался магическим культам у местных учителей, позднее обратился к буддизму. Приверженец мистических учений, практиковал йогу. Творчество

«Пойди и убей вора». Мацумото предположил, что получивший наставление так и поступил: «Если человек постоянно совершает зло и продолжит злые деяния и в будущем, то для спасения этого человека и из милосердия можно убить этого человека. И с точки зрения обычной жизни убийство — это грех, но с точки зрения Ваджраяны, такое убийство — это добро. И доктрина «Аум» допускала убийство человека через «поа» по указанию гуру».

После убийства с применением зарина в метро, Мацумото сказал своим последователям Хиросэ, Тоеда и Екояма: «Вам удалось совершить «поа». Великий бог Шива и все борцы за Синри («истину») возрадовались» и повелел «всем троим 10 тысяч раз повторить мантру: «Великий Гуру, Великий бог Шива, борцы за истину, спасибо, что совершили «поа»!». Таким образом применение зарина в метро было не простым выполнением поручения руководителя организации, но носило ритуальный характер.

В ответ на переживание одного из исполнителей ритуального убийства «поа» в метро, Мацумото заверил адепта, что «...всегда наблюдаю за вашим «астралом»». Выбор между убийством или не убийством — это «действовать согласно своему положению и совершить лучшее из возможного».

На религиозный аспект террористической атаки в метро указывает и факт мистической практики по передаче энергии от Мацумото для увеличения поражающих свойств зарина. Так, перед совершением ритуального убийства «поа» в метро, Мацумото «чтобы через практику передать свою энергию и усилить эффективность зарина, прикоснулся к дну коробки... и продолжил медитировать». В ситуации, когда люди не согласны следовать за Учением, не понимают смысл Спасения, можно сформировать кармическую связь между Учением и Гуру, с одной стороны, и большим количеством людей, с другой стороны.

«До катастрофы осталось совсем немного — выбор нужно сделать сейчас». Фраза от лица ученика: «...идеальное спасение заключается в том, чтобы все люди заметили закон кармы, стали практиковать и достигли высоких миров. Но в действительности это проблематично и, следовательно, невозможно. Поэтому наипервейшее спасение — различными способами заставить их обратить внимание на закон кармы. Люди с кармической связью, а также те, у кого хорошая карма, заметят его и благодаря этому начнут практиковать. Другие люди, к сожалению, упадут из-за того, что не заметили его, поэтому необходимо создать в них хоть какую-то кармическую связь с Истиной. И я думаю, это возможно осуществить, так как существует Преподобный Учитель, достигший Окончательного Освобождения. То есть оставить у них сильное впечатление... Таким образом, я думаю, во всех людях поселятся факторы Спасения»⁵⁴.

Миларепа развивает основополагающие идеи махаяны: иллюзорности бытия, привязанности к жизни как причины страданий, спасения путем отречения от мира (Цендина А. Д. Миларепа. *Большая российская энциклопедия*. Т. 20. Москва, 2012. С. 302)

⁵⁴ *День гибели. От гибели к пустоте*. Аум Синрикэ, 1999. С. 179.

Пример создания кармической связи: «например, незнакомый человек убил вас и стал вашим отцом!»⁵⁵.

«Обмен кармой — это обмен энергией, информацией на тонких уровнях сознания. Он происходит постоянно — даже когда вы просто разговариваете с кем-то по телефону, не говоря уж о совместном проживании или о тех моментах, когда вы отнимаете жизнь или даруете ее. В этом случае кармическая связь будет самой сильной»⁵⁶.

«Если говорить о том, как спасаются за счет отрицательной связи, то Учитель мне говорил, что члены «Общества пострадавших от АУМ» в будущей жизни станут его учениками. Если из-за Учителя некоторые родители страдают (из-за того, что их дети ушли в монахи), то таким образом они сильно концентрируются на Учителе и из-за обмена информацией порождают кармическую связь, благодаря которой в будущих жизнях войдут в поток истины»⁵⁷.

Отсутствие динамики увеличения числа последователей АУМ вкупе с эсхатологическими настроениями и потребностью спасать, порождает необходимость формирования новых путей спасения, одной из которых является спасение через отрицательную кармическую связь. Люди, попавшие под действие зарина в метро, попали туда потому, что когда-то кому-то нанесли схожий урон, и такова была их карма. Однако в этот раз их карма отмывается таким образом, что возникает и кармическая связь с Истиной, следовательно, им оказывается благодеяние:

«Когда вы будете распространять Закон, перед вами, возможно, будут возникать различные препятствия. Однако отпор, с которым вы столкнетесь в это время, не будет являться по отношению к вам чем-то внешним. Таким образом будет происходить ликвидация плохой кармы, накопленной вами с прошлых жизней. Иными словами, когда вам оказывают сопротивление или вас критикуют, происходит возвращение таких же действий, которые вы совершали в прошлом. Такова Абсолютная Истина»⁵⁸.

С учетом наличия ряда практик, в том числе позволяющих не накапливать плохую карму при убийстве живых существ (поа), пробуждать Кундалини с помощью химических веществ и т. д., инцидент в метро является предсказуемой акцией Спасения в рамках синкретического учения «всех религий».

Лотос, предки и город: небольшая община Риссё Косэй-кай в глобальном потоке религий

С. А. Мальцев

Институт Китая и Современной Азии РАН

⁵⁵ Будда. *Родители и дети*. 1996. № 6–7–8. С. 13.

⁵⁶ Будда. *Родители и дети*. 1996. № 6–7–8, С. 13–14.

⁵⁷ Шамбала. № 2. С. 33.

⁵⁸ Бодисаттва. № 5. С. 13.

Доклад представляет собой синтез двух эмпирических исследований, посвящённых единственной в современной России общине японской организации Risshō Kōsei Kai на Сахалине. Цель доклада — показать, каким образом религиозная практика и организационные формы этой малочисленной диаспорной общины модифицируются под воздействием трех факторов: (1) историко-памятного контекста послевоенного Сахалина; (2) транснациональных связей с японскими центрами (Хоккайдо, Токио) и миграционными потоками; (3) институционально-политических ограничений и цифровой трансформации после 2020 г. Доклад соотносит локальную повседневность хōдза и чтения Лотосовой сутры с более широкими процессами религиозной адаптации и выживания в периферийном пространстве.

3. Методология. Исследование опирается на смешанную методологию: архивные и газетные источники (отдельные японские заметки о поездках миссий в начале 1990-х), полевые интервью с активными и бывшими членами общины, длительные наблюдения за храмовыми практиками (участие в службах, хōдза), анализ внутренних документов общины (делопроизводство, переписка с японскими центрами)

4. Ключевые тезисы доклада: Ритуал как живой узел памяти и адаптации. Хōдза и регулярное коллективное чтение Лотосовой сутры функционируют как платформа для межпоколенческого обмена и транслирования культурной памяти: старшие прихожане представляют практику как «связь с предками», тогда как у молодых появляются элементы прагматической учебной мотивации (поездки в Японию, языковые курсы). При этом до 2006 г. ограниченный доступ к русскому переводу сутры делал чтение ritual-oriented (магическим), а не аналитическим; с появлением русскоязычного перевода и выездов на учёбу наблюдается частичная рационализация и рефлексия над текстом.

Транснациональное кураторство при малом локальном ресурсе. Связи с японскими центрами (Хоккайдо, Токио) — ключевой ресурс: они обеспечивали методические материалы, миссионерские визиты, обучение. Административная реформа 2006 г., выделившая Сахалин в отдельный приход, привела к усилению образовательных контактов и расширению доступа к переводам, что стало одним из факторов стабилизации общины в 2006–2012 гг. Однако геополитические и миграционные треки (возвращение части сахалинских японцев в Японию) сделали эти связи двоякими — они одновременно укрепляли практику и способствовали «утечке» активных членов.

Пространство храма как маркер устойчивости. Приобретение в 2012 г. отдельного здания и его переделка в храм воссоздали ощущение

постоянства и принадлежности. Для малочисленной общины наличие физического места означало возможность поддерживать регулярные практики и публичную видимость — важный фактор для диаспорных религий в периферии. Тем не менее пандемия COVID-19 продемонстрировала, что даже такая инфраструктура уязвима: со временем многие практики перешли в онлайн-режим, и часть прихожан предпочла виртуальную форму.

Правовой и социальный контекст как ограничитель миссии. Новые российские регуляции относительно миссионерской деятельности и повышение рисков юридических санкций сделали открытое миссионерство в жилых пространствах практически невозможным. Для небольшой общины это привело к сворачиванию активных форм вербовки и смещению внимания на внутреннюю поддержку и онлайн-образование.

5. Интерпретация и вклад в тематику конференции. Рассматривая Risshō Kōsei Kai как «религию в движении» (внутренние перемещения последователей, международные образовательные потоки, переход в цифровое пространство), доклад демонстрирует, что подвижность религий проявляется не только в классических миграционных сюжетах, но и в трансформации практик внутри периферийной общины: от взаимосвязи памяти о Карафуто к использованию сетевых технологий, от домашних служб к институционализированному храмовому пространству. Такие кейсы помогают понять, как «мигрирующие» религии сохраняют идентичность в условиях политической и демографической нестабильности — что напрямую резонирует с темой конференции.

Список литературы / References

Мальцев С. А. Риссё Косэй-кай на Сахалине: история и современность японской буддийской общины. *Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке*. 2025. № 3 (в печати).

Мальцев С. А. Необуддийские практики в условиях культурной трансформации: исследование сахалинского опыта Risshō Kōsei Kai. *Исторический бюллетень*. 2025. Т. 8. № 5. С. 301–308.

Игнатович А. Н., Светлов Г. Е. *Лотос и политика: необуддийские движения в общественной жизни Японии*. М.: Мысль, 1989. 176 с.

Игнатович А. Н. *Буддизм в Японии*. М.: Наука. Восточная литература. 993 с.

Кōсин симбун: Хоккайдō-гун «Дайгакусэй Сахарин юкō сисэцу-дан» дōкōки. 15.05.1992. (Косэй синбун. Очерк о поездке вместе с «Делегацией дружбы студентов Хоккайдо на Сахалин». 15.05.1992.).

Living the Lotus. Vol. 184. URL: <https://rk-world.org/russian/january-2021-vol-184-russian/>.

Living the Lotus. Vol. 186. URL: <https://rk-world.org/russian/march-2021-vol186-russian/>.

Место, куда «приходят» божества: культ Цусима и провинция Овари

А. А. Максимов
ИНИОН РАН

Одна из главных характеристик японского географического пространства — его дискретность. Горы разрезают крупнейшие острова Японского архипелага на несколько обособленных друг от друга частей, связь между которыми осуществлялось по морю (каботажное плавание) или по специально построенным трактам. Подобная естественная изолированность отдельных регионов объясняет существование языковых, религиозных, культурных отличий. В рамках доклада предлагается рассмотреть синкретический культ, традиционно именуемый по месту расположения главного святилища — культ Цусима (津島信仰). Этот культ складывался на протяжении нескольких веков на территории провинции Овари и окончательно оформился к началу эпохи Эдо (1612–1868).

Принято считать культ Цусима разновидностью культа Гион (祇園信仰), в рамках которого поклоняются божеству Годзу-тэнно: (牛頭天王; встречаются также варианты имени как Гион-но ками (祇園の神), Тэнно:-но ками (天王の神)). Единой теории происхождения божества нет: есть версии о его местном происхождении (отождествляется с божеством Муто: (武塔の神) из «Бинго-но куни фудоки») [Мацуяма Ю:ко, 2017], есть версии о «континентальном» или точнее «корейском» (учитывает предыдущую, но добавляет, что само божество Муто «пришрое»; строится на лингвистических изысканиях) [Кавамура Минато, 2007], [Энциклопедия культа...2002]. Согласно традиции, культ Годзу-тэнно: пришёл в провинцию Овари во время правления императора Киммэя (509–571). Именно тогда тело божества было перенесено в прибрежную деревню Фудзинами, переименованную впоследствии в Цусима [Альбом достопримечательностей...б.д.]. Название символично, поскольку, как сказано в «Обрядах почитания Годзу-тэнно:», божество изначально находилось на острове Цусима.

Большинство ритуалов связаны с умилоствлением духа божества-защитника от природных бедствий и эпидемий. Годзу-тэнно: ещё на ранних этапах складывания культа отождествлялся с божеством Сусаноо-но микото (素戔鳴尊). С приходом буддизма и с развитием теории «Хондзи-суйдзяку» (本地垂迹) их обоих стали считать воплощением Будды Якуси (薬師如来). Комплексов обрядов, в принципе, одинаков по всей стране, но существуют небольшие различия. Функция «бога-защитника» проявилось на территории провинции Овари особым образом. Жители устанавливали на крыше домов

небольшое изваяние Годзу-тэнно: в качестве оберега и амулета. Отсюда его прозвище — «бог крыш» (屋根神様).

Другое важное отличие касается главного праздника святилища Цусима-дзиндзя — Цусима-сай (津島祭) или же Рокугацу-сай (六月祭), поскольку проводится 14 и 15 числа 6 лунного месяца. История фестиваля связана с гневом божества Сусаноо, разразившимся после стычки сторонников Северного и Южного дворов недалеко от храма. Однако место проведения, традиционно, связано с водой: ночью с 14 числа на 15 и утром 15 числа в устье реки Тэнногава проплывают ряды богато украшенных лодок-платформ. Вечером же после процессий в сторону залива запускается миёси (御師) — временное вместилище божества [Курода Кадзумицу, 2009]. Видимо, эти традиции остались от местных верований рыболовов, молящихся о хорошем улове и благополучном возвращении домой из моря. Они наложились на привнесённый из Киото синкретический культ Годзу-тэнно:/Сусаноо/Якуси.

Кроме того, на становление культа повлияли исторические события японского средневековья. Дед объединителя Японии Ода Нобунаги сюго Ода Ёсинобу перенес свою резиденцию в Цусима. Впоследствии род Ода активно поддерживал святилище, участвовал в его религиозной жизни. Символ Годзу-тэнно: и Сусаноо — цветок японской айвы — стал одним из символов рода [1]. Именно в XVI веке появляются воинские ритуалы — обрядовая стрельба из лука ябусамэ (流鏑馬) и метание камней индзиути (印壘打ち).

Местность Цусима в провинции Овари выступила в определенном смысле местом, куда «приходят» и соединяются разные божества в рамках одного культа: местные, «всеяпонские» (Сусаноо), «пришедшие» (Годзу-тэнно:, Будда Якуси). Это проявляется не только в характере обрядов, но и в их «целевой аудитории». По сути, перед нами небольшой пример того, как японская религия, принимая что-то извне, адаптирует это и создает новое, уникальное.

Список литературы / References

Акаги Таэко Самообожествление Ода Нобунага и Цусима Годзу-тэнно: (Ода Нобунага-но дзико: синкакука- то Цусима Годзу-тэнно:; *История (Сигаку)*). 1991. Т. 60. № 1. С. 127–140.

Альбом достопримечательностей провинции Овари (Овари мэйсё дзуэ). Свиток № 7. URL: <https://dl.ndl.go.jp/pid/764886/1> (дата обращения 31.08.2025).

Кавамура Минато Предания о Годзу-тэнно: и Сё:мин Со:рай. Уничтоженные пришедшие боги (Годзу-тэнно:-то Сё:мин Со:рай-но дэнсэцу). Кэсарэта идзинтачи. Токио: Сакухинся. 2007. 404 С.

Курода Кадзумицу Временное вместилище божества в культе Цусима (Цусима синко:-но окария). Бюллетень Музея при Университете Кансай (Кансай дайгаку хакубуцукан киё:). 2009. Т. 15. С. 1–17.

Мацуяма Ю:ко. О связях между «Обрядами почитания Годзу-тэнно:» из собрания святилища Цусима-дзиндзя и «Пятью ступенями почитания Годзу-тэнно:» из района Оку-Микава (Цусима дзиндзя сёдзо: «Годзу-тэнно: ко:сики»-то Оку Микава дэнрай «Годзу-тэнно: годансики»-но какавари-ни цуитэ). *Исследования по истории префектуры Айти* (Айти-кэн си кэнкю:). 2017. Т. 21. С. 57–72.

Энциклопедия культа Гион (Гион синко: дзитэн). Токио: Эбису, 2002. 462 с.

Эволюция необуддийских движений Японии в послевоенный период

Р. М. Сеитов

ГИ НГУ, Лаборатория востоковедных исследований «Ориентир»

В данном исследовании развития необуддийских движений сделана попытка дать периодизацию и характеристику эволюции необуддийских движений Сока Гаккай, Рэйюкай и Риссё Косэйкай в послевоенной Японии. В качестве ключевых событий и процессов, позволяющих проследить поэтапно эволюцию, рассматриваются изменения во взаимоотношениях религиозных движений с общественностью, политическими кругами и другими религиями, а также изменения роли и образа лидеров движений.

Все три рассматриваемых движения восходят к учению Нитирэна, что определяет некоторые общие черты, однако они развивались в разных социальных и организационных контекстах, что позволяет лишь примерно установить временные рамки периодизации.

Непосредственно после окончания Второй мировой войны и вплоть до начала 1960-х гг. можно выделить этап восстановления и роста. В этот период все три движения восстанавливались после военных лет и репрессий, укрепляли организационные структуры и расширяли число последователей. Сока Гаккай вышла из периода подавления, восстановила свои позиции под руководством Тода Дзёсэя, а затем Икэда Дайсаку, начав активную миссионерскую работу. Рэйюкай и Риссё Косэйкай также развивались, но столкнулись с внутренними кризисами и конфликтами, что повлияло на их целостность и структуру. Так, в Риссё Косэйкай назрел конфликт между сооснователями Нивано Никкё и Наганума Мёко, который мог бы вылиться в раскол общества, если бы не смерть Нагаума в 1957 г. Кроме того, в 1950-х гг. организации стали привлекать внимание широкой общественности СМИ, и такие события, как конфликт Риссё Косэйкай с газетой Ёмиури, можно считать показателем роста влияния и одновременно предпосылкой к дальнейшим изменениям.

С первой половины 1960-х гг. по 1980-е гг. общества прошли этап институционализации и масштабирования. На этом этапе была создана современная организационная структура неорелигиозных обществ, отличающаяся иерархичностью и наличием отделений для различных социальных групп: молодежи, школьников, женщин, т.п. Также на этом этапе

можно отметить строительство крупных штаб-квартир и других элементов инфраструктуры, открытие собственных учреждений образования (школ и университетов). Кроме того, организации принимают активное участие в религиозных и общественных форумах, а их лидеры выходят на международную арену и заводят контакты с мировыми политическими и религиозными лидерами. Сока Гаккай достигла своего первого пика развития — организационной, численной и политической мощи. Одним из ключевых событий стало основание политической партии Комэйто в 1964 г., что стало прецедентом для вовлечения религиозной организации в официальную политическую систему Японии. Это способствовало расширению влияния движения в различных сферах, включая образование и культуру. Риссё Косэйкай усилила свою деятельность через систему ходза — небольших групп для религиозного и бытового обсуждения — тем самым укрепляя связи внутри общины и развивая межрелигиозный диалог и добровольческую деятельность. Рэйюкай в этот период переживала неоднозначные моменты из-за авторитаризма в руководстве, что приводило к некоторой нестабильности, но при этом её роль в религиозной жизни сохранялась. Активное вовлечение неорелигиозных обществ в политику, а также агрессивный прозелитизм привели к новому столкновению с общественностью и СМИ. Так, на фоне скандальных публикаций с разоблачением и конфликта со школой Нитирэн-сёсю в 1979 г. Икэда Дайсаку формально покинул пост президента общества.

Период с 1980-х гг. по настоящее время можно назвать этапом консервации и стагнации. С середины-конца десятилетия лидеры всё больше отходят от непосредственного руководства делами организаций, их образ подвергается сакрализации и консервации. Также внутри Японии замедляется и прекращается рост количества последователей, «наследственные» члены, рожденные уже в этих религиях, начинают составлять большинство. В этот период заметны наибольшие различия в структуре и стилях управления обществами: управление в Сока Гаккай переходит в руки совета директоров, а дети Икэда не получают руководящих постов; Нивано Никкё передаёт руководство Риссё Косэйкай своему сыну в 1991 г., а в Рэйюкай в середине 1990-х гг. разворачивается борьба за власть между наследниками Кубо Какутаро и советом директоров. На сегодняшний день можно отметить стагнацию обществ и постепенную потерю ими своих политических и общественных позиций. Таким образом, послевоенное развитие необуддийских движений Японии отражает их попытки адаптации к модернизирующемуся обществу, а также изменения в социальной и политической роли религии в жизни японцев. Сока Гаккай, Рэйюкай и Риссё Косэйкай прошли путь от бурного роста после окончания Второй мировой войны и расширению влияния в середине XX в. до стагнации и консервации своей структуры, учения и образа лидеров в наше время.

ЧАСТЬ V «СВОИ» И «ЧУЖИЕ» В ЮЖНОЙ АЗИИ: ТРАЕКТОРИИ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ

Миссия невыполнима: иезуиты при дворе Моголов (XVI–XVII в.)

Е. Ю. Ванина
(ИВ РАН)

6 мая 1542 года в Индию прибыл Франциск Ксаверий, сподвижник основателя ордена иезуитов Игнатия Лойолы. Недовольный слабыми успехами португальских властей в деле обращения индийцев в католичество, он развернул активную деятельность сначала в Гоа, основной территории Estado da India, а затем южнее, среди ловцов жемчуга — параваров. Однако внимание ордена было вполне естественно привлечено к крупнейшему государству Южной Азии — империи Великих Моголов, с которой португальцы то воевали (особенно после присоединения к империи Гуджарата с его богатыми городами и портами), то мирно торговали, обмениваясь посольствами. Особенно вдохновляла иезуитов весть об интересе могольского падишаха Акбара (1556–1605) к христианству, что было четко выражено в письме, которое привез из могольской столицы Агры португальский посол Антониу Кабрал: Акбар просил прислать к своему двору «двух падре», способных объяснить сущность христианства и истолковать его священные тексты, ибо падишах имел «великое желание познакомиться с этим законом и его совершенствами». В 1582 г. первая миссия, состоявшая из иезуитов Рудолфу Аквавивы, Антониу де Монсеррате и переводчика, обращенного в католичество иранца Франсишку Энрикеша, направилась ко двору Акбара. Цель, поставленная перед миссией, была предельно конкретна: добиться обращения в католичество самого императора и его приближенных. Иезуиты ехали в Агру, равно готовые как к небывалому триумфу, который ждал их в случае обращения в католичество одного из самых могущественных мусульманских государей, так и к мученическому венцу.

При могольском дворе иезуиты были приняты с величайшим почетом. Они подолгу беседовали с самим императором и его приближенными, особенно «Абдулфасилиусом» — Абу-л Фазлом Аллами, министром и биографом Акбара, выдающимся мыслителем и писателем могольской эпохи. Иезуитов приглашали участвовать в религиозно-философских дискуссиях, которые проводились в присутствии императора, когда представители различных религий (ислама, индуизма, зороастризма, ламаизма и т. д.) высказывались по вопросам веры и отстаивали истинность своих религий. Миссионеры участвовали в этих собраниях, чтобы нанести поражение всем, кого считали врагами христианства, и прежде всего — мусульманам (что касается индуизма, то он для иезуитов представлял собой «язычество», «поклонение дьяволам» и «сказки глупых баб»). Для полемики с мусульманами иезуиты изучали арабский и фарси, привезли с собой латинский

перевод Корана. В своих отчетах, разумеется, они писали о полных победах над «неверными», высмеивали мулл как невежд и тупиц, с чем сам падишах охотно соглашался. Иезуиты получили право проповедовать и обращать в христианство (при условии, что обращение будет добровольным, малолетних детей не станут обращать без разрешения родителей), а также возможность построить в Агре часовню, куда впоследствии заезжал сам император. Акбар также поручил иезуитам обучать своих сыновей Библии и португальскому языку.

Предчувствие скорой победы, которое ясно читалось в отчетах иезуитов, вскоре, однако, уступило место унынию и разочарованию. Они начали понимать, что Акбар и не собирается принимать христианство, а интерес к этой вере, который проявляли падишах, «Абдулфасилиус» и другие представители элиты, был просто любопытством, желанием узнать побольше о новой религии и вообще о мире европейцев — Абу-л Фазл именно от них узнал и поведал своим читателям об открытии европейцами Нового света. Злой рок привел иезуитов к могольскому двору тогда, когда в придворной среде получила распространение дин-и иллахи («божественная вера») — идеология просвещенных рационалистов-вольномудцев, считавших, что все религии равно истинны и провозглашают общего для всех Бога-абсолюта, которого люди просто именуют по-разному. При этом в каждом вероучении есть духовные истины и моральные постулаты, которые согласны с разумом и потому полезны, но есть и устаревшие, нелепые догмы, противоречащие разуму и порождающие такие пороки, как невежество, фанатизм, слепая вера (таклид, буквально — положение животного, которого хозяин ведет за веревку, продетую через кольцо в ноздри).

Иезуиты не были способны понять такой подход и требовали, чтобы Акбар, если он считает христианскую веру разумной и истинной, отрекся от ислама, но падишах и не планировал ничего подобного. Для него и его единомышленников христианство было лишь еще одним способом почитать единого Бога и отвергнуть ради него другие пути было неприемлемо.

Иезуиты объявили дин-и иллахи «новой верой» и обвинили Акбара в стремлении стать ее новым богом или пророком. В этом же императора обвиняли и ортодоксальные муллы, так что в противостоянии вольномыслию и рационализму вечные оппоненты сошлись.

Отправившись несолоно хлебавши домой, миссионеры увезли с собой написанное Абу-л Фазлом от имени Акбара «Письмо мудрецам Запада» с предложением вместе противостоять фанатизму и невежеству, но по вполне очевидным причинам письмо не дошло. Иезуиты продолжали отправлять миссии к могольскому двору, но они оказались столь же безуспешными, хотя и оказали влияние на придворную культуру (распространение европейской техники и христианских мотивов в миниатюрной живописи).

Veeramamunivar and the Tamil Mission: Christian Inculturation in Early Colonial India

This study examines the remarkable missionary work of Constantine Joseph Beschi (1680–1747), known as Veeramamunivar, an Italian Jesuit who revolutionized Christian evangelization in 18th-century Tamil Nadu through his pioneering approach to cultural inculturation. Arriving in Madurai in May 1711, Beschi embarked on a 23-year mission that transcended traditional colonial-era evangelization methods by deeply immersing himself in Tamil language, literature, and cultural traditions. His work represents a distinctive model of missionary strategy that prioritized cultural synthesis over cultural replacement, demonstrating how effective religious transmission could occur through respectful engagement with indigenous intellectual and artistic traditions.

Veeramamunivar's missionary methodology reflected the broader Jesuit philosophy of accommodation, following the precedents established by Matteo Ricci in China and Roberto de Nobili in India. However, his approach distinguished itself through unprecedented literary and linguistic contributions that became integral to Tamil cultural heritage. His magnum opus, *Thembavani*, a Christian epic composed in classical Tamil poetic style, masterfully portrayed the life of Jesus Christ using familiar Tamil literary conventions, metaphors, and symbolic frameworks. This work exemplified his strategy of translating Christian theology not merely linguistically but culturally, making Christian narratives accessible and meaningful to Tamil audiences through their own literary sensibilities.

Beyond his creative works, Beschi achieved numerous scholarly firsts in Tamil literature: he compiled the first comprehensive Tamil dictionary, reformed the written script, became the first grammarian of spoken Tamil, and pioneered independent prose writing in the language. His grammatical works, including *Centamil akaradhi* (1732) and *Kotuntam akaradhi* (1744), along with his popular *Tales of Paramaarthar Guru*, demonstrated his commitment to enriching Tamil literary tradition while serving his missionary objectives. These contributions earned him recognition from the Government of Tamil Nadu, which installed his statue at Marina Beach in acknowledgment of his lasting impact on Tamil language and culture.

The paper situates Veeramamunivar's mission within the complex socio-political landscape of early colonial South India, where he navigated relationships with local rulers, including his notable friendship with Chanda Sahib, the Nawab of the Carnatic, whom he served as Dewan. This positioning reveals how his missionary work operated through diplomatic and cultural channels rather than confrontational evangelization, reflecting a sophisticated understanding of local power structures and social dynamics.

This case study challenges conventional assessments of missionary success, arguing that Veeramamunivar's achievement lay not in mass conversions but in creating meaningful dialogue between Christian and Tamil worldviews. His work demonstrates how religious transmission becomes most effective when it engages authentically with local intellectual traditions, allowing for genuine cultural

exchange rather than imposed religious dominance. His legacy reveals how foreign religious ideas are received, interpreted, and transformed by local communities as active participants rather than passive recipients in cross-cultural theological encounters.

Veeramamunivar's Tamil mission offers valuable insights for contemporary missiology, postcolonial religious studies, and interfaith dialogue, illustrating that sustainable religious engagement requires deep cultural competency, respect for indigenous traditions, and commitment to meaningful intercultural synthesis.

Munazirah, Tahrîf and the Best of Religions; Christianity's Confrontation and Efforts of Reconciliation with Islam during 19th Century Colonial British India

Raja M. Waseem

CAS, Department of History, Aligarh Muslim University

This paper is an attempt to show the activities of the Christian missionaries vis-à-vis their confrontation with local religious groups in the 19th century India. Apart from disregard to Hinduism and other local faiths, Islam was particularly targeted for being the former rulers' (Mughals') faith. The paper will also focus on the social tensions and rebellions emerging out of the religious issues, particularly the rebellion of 1857. The British East India company had to face local Muslims and Hindus, who felt hurt by denigration heaped by Christian missionaries to showcase the superiority of Christianity over other oriental religions. At the same time there were efforts of rapprochement, reconciliation and dialogue with Christianity — a new religion that tried to penetrate the Indian society. The rapprochement efforts were done to reduce hostility in the society. It was Sayyid Ahmad Khan who took the task of bringing the two religions, Islam and Christianity, closer to each other and furthering the bond of closeness and cooperation. We will study the tools Sayyid Ahmad Khan used while dealing with the issues of religious confrontation, and how he delved deep into Christianity and replied to various unanswered questions.

Having witnessed the fall of his community – not only the political downfall but the moral and intellectual decay as well — Sayyid Ahmad Khan reached the point of realization that without maintaining sincere friendly relations with the English people, his co-religionists — the Muslims — could not develop themselves morally, intellectually or in social and political spheres. He thought it was necessary to remove misunderstandings about each other's religion, prophets, customs and practices; therefore, he made strenuous efforts in this direction. All his actions on the path of creating harmony between Christians and Muslims reveal his deep sense of religious sincerity, strong scholarly insight and broad outlook. According to Maulana Altaf Hussain Hali, Sir Syed, through his writings and speeches, always desired cordial relations, based on social friendship and brotherhood, between the followers of Christianity and Islam. No doubt he mostly succeeded. His self-determination, broadmindedness, immense patience and tolerance, sincere religious feelings and a high moral character brought him respect and honour in his life.

Список литературы / References

Neill S. *A History of Christianity in India: The Beginnings to AD 1707*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

Neill S. *A History of Christianity in India: 1707–1858*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Writings and Speeches of Sayyid Ahmad. Compiled and edited by Shan Mohammad. Bombay: Nachiketa Publication, 1972.

Hussain Hali Altaf. *Hayat-i-Javed: A Biographical Account of Sir Sayyid*. Tr. by K.H. Qadiri, David J. Matthews. Delhi: Idarah-i Adabiyat-i Delli, 1979.

К вопросу об угасании буддизма в культурных центрах Северной Индии после мусульманского вторжения (по данным эпиграфики)

А. А. Столяров
ИВ РАН

Принято считать, что буддизм, процветавший в Бихаре и Бенгалии в V–XII вв., был почти полностью искоренен во время вторжения в Бенгалию и Бихар армии под началом гуридского полководца Бахтияра Хильджи (убит в 1206 г.), ставшего в 1204–1206 гг. первым мусульманским губернатором Бенгалии. Согласно буддийским источникам, монастыри и университеты Наланды, Одантапури, Викрамашилы в исторической области Магадха (штат Бихар) и монастырские комплексы, располагавшиеся в Махастхангархе, Сомапуре и Лаламаи -Майнамати (Бангладеш) и др., были разрушены, богатейшая библиотека университета Наланды сожжена, большинство монахов убито, оставшиеся в живых бежали на север и северо-запад – в Тибет и Непал [Столяров 2025, с. 175] Между тем, существуют эпиграфические свидетельства, позволяющие предположить, что истреблению подверглись не все центры буддизма Северной Индии.

К таким свидетельствам можно отнести, в частности, надпись на медной табличке Ранаванкамаллы Харикаладевы, правившем в городе Паттикера, расположенном, по-видимому, в северной части холмов Лалмаи-Майнамати (восток Бангладеш). Надпись датирована 1141 годом эры Шака, который соответствует 1220 году. Она составлена от лица одного из военачальников Харикаладевы по имени Дхади-Эба и является, по всей видимости, его частным, не освобождённым от уплаты налогов, пожалованием в пользу буддийской обители – вихары, располагавшейся в городе Паттикера. Скорее всего, придворный Дхади-Эба был буддистом (см.: [Столяров 2025, с. 147–148]).

Другими свидетельствами можно считать несколько надписей мелких князей, имевших титул питхипати ачарья, правивших в XII–XIII вв. в районе современного городка Бодх-Гая (штат Бихар). Там расположена одна из главных святынь буддизма: храм Махабодхи, построенный на том месте, где Будда, медитируя под деревом бодхи, обрел просветление. Речь идет о трех надписях: 1) надписи Буддхасены на каменной плите, обнаруженной на

каменной вымостке на территории храма Махабодхи, 2) надписи Джаясены на камне из деревни Джанибигха (83 год эры Лакшманасены), и 3) надписи на пьедестале статуи Будды из храма Махабодхи (см.: [Столяров 2025, с. 159–175]).

Смысл первой недатированной надписи сводится к тому, что питхипати ачарья Буддхасена дарит монастырский комплекс Махабодхи бхикшу пандиту шри Дхармаракшите, учителю раджи шри Ашокавалладевы и раджагуру страны Кама. Страна Кама может быть идентифицирована как Кумаон — южная область современного североиндийского штата Уттаркханд. Получателю пожалования — раджагуру Дхармаракшите надлежит передать весь комплекс Махабодхи сингальским (ланкийским) монахам (они названы стхавирами), обеспечив их всем необходимым в соответствии с тем, как это делалось ранее. При этом имеются в виду и те монахи, которые находятся там (на Ланке), и те, которые находятся здесь (в Махабодхи).

Вторая надпись — Джаясены — также является записью дарения. Говорится, что что деревня Коттхала в Саптагхате «с землей и водой» и с налогом на плуг отдаётся «навечно» в «беспорном порядке» (то есть с освобождением от уплаты поборов и податей) шримад Ваджрасане (имеется в виду «Алмазный трон» за алтарём храма Махабодхи) для обитания сингальского (ланкийского) бхикшу Мангаласвамина, знатока Трипитаки (буддийского канона), в чьих руках находится грамота — шасана — от раджи, сына Буддхасены.

Третья надпись на пьедестале статуи Будды из храма Махабодхи, имеющая множество утрат текста, содержит преимущественно генеалогические сведения, на основании которых Д. Балог (Берлинский университет Гумбольдта) выстраивает последовательность из нескольких поколений правителей Бодх-Гаи. Если принять вместе с Д. Балогом точку зрения Д. Ч. Сиркара и считать 1178–1179 год датой начала эры Лакшманасены, то получится, что надпись Джаясены из деревни Джанибигха составлена в 1261–1262 г. В это время Бенгалия находилась под властью делийских султанов из династии мамлюков. Есть еще три надписи, найденные на территории комплекса Махабодхи в Бодх-Гае и содержащие ссылки на правление Ашокачаллы или Ашокаваллы (см.: [Столяров 2025, с. 176–186]).

Первая из них сделана на камне и датирована 51 годом эры Лакшманасены. В ней махаянский парамопасака махараджа шримад Ашокачалладева призывает кашмирского пандита бхаданту Учапатхи, царского гуру пандита Мушалы, советника Санкарадеву, советника Трайлокьябрахму и других одобрить деятельность бхатты Дамодары, бхатты Падумы, ученых Рагхавы, Махипукалы, воздвигших в комплексе шриман Махабодхи три чайтхи и изображение Будды и обеспечивших их необходимым: посудой, благовониями, светильниками, а также условиями для ежедневного пребывания там сингальских (ланкийских) монахов — до тех пор, пока существуют луна и солнце.

Надпись носит явно религиозный — буддийский — окрас. В частности, в двух перечнях указываются исключительно духовные лица. Парамопасака

махараджа шримад Ашокачалладева изображен в ней как ревностный покровитель и защитник буддизма. Главные выгодоприобретатели от «богоугодного деяния», зафиксированного в надписи Ашокаваллы, — это монастырский комплекс шриман Махабодха и сингальские (ланкийские) монахи, описанные как постоянные обитатели этого места.

Вторая надпись выполнена также на камне и датирована 74 годом эры Лакшманасены. По форме она, как и предыдущая, является записью дарения, никак не детализированного, обозначенного одним словом: деадхарма — благочестивый дар. Большая часть надписи состоит из описания дарителя: кшатрия шри Саханалалы, сына махаттаки шри Частабрахмы и внука махаматтаки шри Мришибрахмы, следующего по пути бодхисаттвы, хранителя казны принца по имени шри Дашаратха — младшего брата шримад Ашокачалладевы, раджадхираджи страны Кхаса на холмах Сападалакши. По всей видимости, под «благочестивым даром», обозначенным в начале надписи, подразумевалось строительство культового сооружения на территории монастырского комплекса Махабодхи, и камень с надписью был, скорее всего, вмурован в его стену.

Третья надпись на камне из храма бога Солнца в Гае, содержащая упоминание Ашокаваллы и датирована 1813 годом от нирваны Будды. Надпись содержит 15 строф, в которых сообщается, что в стране Кама царем был шриман Джаятунгасимха, чьим сыном был шри Камадеवासимха, а его сыном — шриман Пурушоттамасимха, воздвигший эту шримад гандхакути ради достижения Маникасимхой, сыном дочери [Пурушоттамы] Ратнашри, отошедшим на небеса, освобождения и счастья. Руководителем работ по возведению гандхакути был царский гуру страны Кама аскет Дхармаракшита. Далее излагается просьба Пурушоттамасимхи к шримад Ашокачалле, украшению в диадемах царей вершин Сападалакши, а также к индраподобному царю Ччхинду возродить угасающую в век распрей практику муни.

Камень с рассматриваемой надписью, по всей видимости, должен был находиться в стене сооружения, называемого шримад гандхакути, о котором речь идет в самой надписи. Предположительно оно находилось в Бодх-Гае. Нельзя также исключать вариант, согласно которому камень по какой-то причине мог быть перемещен в Гаю из Бодх-Гаи.

Из надписи следует, что на рубеже 1260–1270-х годов буддизм в Гае переживал период упадка, поэтому шриман Пурушоттамасинха для возведения там культового сооружения под названием шримад гандхакути был вынужден обратиться за помощью к двум государям: Ччхинде и шримад Ашокачалле. Первый из них, возможно, правил в Гае или на территории, расположенной рядом, а второй был его сюзереном. При этом под именем Ччхинда, скорее всего, подразумевался не конкретный правитель, а правящий род или клан. Топонимом «Сападалакша», обозначающий некую горную страну и встречающийся, помимо этой, также в рассмотренной ранее надписи на камне из Бодх-Гаи, датированной 74 годом эры Лакшманасены, как полагают исследователи, может обозначаться Сиваликский хребет или

Предгималаи — южнейшая, самая геологически молодая и самая низкая ступень Гималаев. Само слово «Сападалакша» означает 125000 — столько, согласно традиции, вершин в этой горной цепи. По мнению Д. Ч. Сиркара, упоминавшего Ашокачаллу при рассмотрении недатированной надписи Буддхасены на каменной плите, обнаруженной на каменной вымостке на территории храма Махабодхи, страна Кхаса может быть идентифицирована с регионом Кумаон–Гархвал, входящем в современный штат Уттаркханд. В свою очередь, страна Кама, где правил шриман Пурушоттамасимха, обратившийся за помощью к шримад Ашокачалле, могла находиться западнее региона Кумаон–Гархвал.

Для уточнения даты составления надписи следует обратить внимание на статью Д. Балоба о питхипати ачарья, ссылающегося на мнение Корнелии Маллебрейн, убедительно доказывающей, что дата паринирваны – 544/43 г. до н.э., как это утверждает шриланкийская традиция [Balogh 2021, p. 52]. Поэтому датой составления рассматриваемой надписи следует считать 1269/70 г. Это согласуется и с датировками двух предыдущих надписей Ашокачаллы, датированных 51 и 74 годами эры Лакшманасены, при условии, что точкой её отсчёта, как полагает Д. Балог вслед за Д. Ч. Сиркаром, надо считать 1178/79 год. Есть ещё одна надпись – на пьедестале статуи Джамбхалы, бога удачи и богатства в махаянском буддизме, входящего в семейство «пяти драгоценных будд», — из Индийского музея. Надпись выполнена шрифтом бхайкшуки, состоит из 12 строк и является записью «благочестивого даяния», заключающегося в создании статуи, на пьедестале которой она помещена, и, вероятно, передаче ее буддийскому монастырю или храму (см.: [Столяров 2025, с. 192–194]. Наиболее сложным в расшифровке этой надписи оказался отрывок, содержащий дату. Д. Ч. Сиркар предлагает следующий вариант: «установлено в год 70 новой эры раджи Гауда, в месяц карттика (октябрь-ноябрь)». Если принять предложенный Д. Ч. Сиркаром вариант расшифровки и считать «новую эру раджи Гауда» эрой Лакшманасены, начало которой, по версии Д. Ч. Сиркара, совпадает с его восшествием на престол около 1178/79 г., то, со многими оговорками, надпись может быть датирована 1249 г. или серединой XIII в.

Таким образом, все рассмотренные здесь надписи сообщают интересные детали, касающиеся политической и религиозной жизни Северной Индии середины – второй половины XIII в. В частности, из них следует, что несмотря на переживаемый период упадка, связанный с мусульманским завоеванием начала XIII в., буддизм всё ещё теплился в традиционных центрах в Бихаре, в частности, таком, как Махабодхи в Бодх-Гае, где не прерывался процесс возведения культовых сооружений, называемых чаще всего термином гандхакути, и продолжал привлекать своих приверженцев как с крайнего юга, так и из предгималайских областей севера Индии.

Список литературы / References

Столяров А. А. *История Бенгалии и Бихара эпохи Палов (VIII–XII вв.) по материальным источникам. Часть 3.2. Эпиграфика соседей династии Пала: периферийные династии и кланы*. М.: ИВ РАН, 2025. 391 с.

Balogh D. *Pīṭhīpati Puzzles: Custodians of the Diamond Throne. Precious Treasures from the Diamond Throne: Finds from the Site of the Buddha's Enlightenment*. Eds: van Schaik S., De Simone D., Hidas G., and Willis M. London: The British Museum, 2021. Pp. 40–58.

Движение за возрождение буддизма в британских колониях Южной Азии: воссоздание паломнических традиций на родине учения

А. Л. Сафронова
ИСАА МГУ

Буддизм в Южной Азии имеет особую судьбу — он зародился в середине VI в. до н. э. в исторической Индии, был востребован как религия в крупных имперских державах древности, но, не удержавшись в центрах власти южноазиатского субконтинента, распространился по периферии региона, влияние его в местах первоначального преобладания сократилось до отдельных групп в преимущественно индусском социуме, в то время как на севере (в пригималайских областях) и юге (на о. Цейлон) он обрел прочные позиции.

В середине XIX в. в британских колониях Южной Азии — в Индии и на Цейлоне — формируется движение за возрождение буддизма и восстановление буддийских святынь на родине учения, воссоздание сакральных маршрутов его распространения. К последней четверти XIX в. относится зарождение буддологических исследований в Южной Азии (Раджендралал Митра, Хара Прасад Шастри, Сарат Чандра Дас, Сатиш Чандра Вибхусан. Дамодар Дхармананд Косамби, Бенимадхаб Баруа, Сенарат Паранавитана, Гунапала Пиясена Малаласекара): переводы и комментарии буддийских текстов, а также изучение философских аспектов буддизма [Ahir, 1989, p. 27–30].

Возрождение буддийской традиции в Южной Азии происходило на фоне формирования изучения буддизма на его родине как отдельного направления мировой буддологии. Научный интерес к культуре и религиям Южной Азии возник на Западе в ходе британского завоевания Индии: началось изучение европейскими учеными санскрита, пали, появились переводы на английский язык буддийских памятников и исторических хроник, вышли в свет работы по истории буддизма. Ученые и общественные деятели Южной Азии начинали свою деятельность в уже существовавших «Обществе палийских текстов» (1881) и «Обществе буддийских текстов» (1892), «Буддийском теософском обществе» (1880) и т. п. [Varat, 1976, p. 122–140].

В этот период начали создаваться культурно-просветительские и общественно-политические организации буддистов, которые объединяли как мирян, так и монахов различных буддийских традиций. Первой такой организацией стало Общество Махабодхи (1891), созданное с центрами в

Калькутте и Коломбо прославленным буддийским ученым и реформатором Анагарикой Дхармапалой, которого называли «вторым Ашокой». Буддийские общественные организации (совместно с Теософским обществом) стали центрами изучения буддизма, продолжили традиции преемственности буддийского знания. Основными задачами этих организаций были распространение буддийского образования и пропаганда буддийского учения. Деятели буддийского возрождения были основаны ведущие буддийские школы, которые остаются таковыми по настоящее время. Это были учебные заведения, где европейская система образования, предполагавшая ознакомление учащихся с новейшими достижениями науки и общественной мысли, сочеталась с элементами традиционного обучения, включающего основы буддийской религии, санскрит, пали, современные восточные языки, восточную философию, литературу, историю. Основанная в 1905 г. известным общественным деятелем и ученым Анандой Кумарасвами Лига социальных реформ, объединявшая как мирских активистов буддийского движения, так и монахов, также была нацелена на воссоздание буддийской традиции и распространение буддийских знаний как в Британской Индии, так и на Цейлоне. Наряду с общественной деятельностью, связанной с задачами буддийского возрождения, основатели этих организаций издавали буддийские памятники, писали труды по истории и современному положению буддизма. В 1898 г. была создана Ассоциация молодых буддистов. В 1919 г. был образован Буддийский конгресс.

Одним из направлений деятельности буддийских деятелей последней четверти XIX – первой половины XX вв. явилось движение в защиту буддийских святынь. Анагарика Дхармапала и Валисинха Харишчандра сыграли ключевую роль в движении за возрождение буддийских центров. Большое внимание уделялось восстановлению буддийских памятников, которых традиция связывала с жизнеописанием Будды [Dharmapala 1950, pp. 3–5]. Была возрождена традиция паломничества – дхармаятры – к священным местам, связанным с важнейшими вехами становления и развития буддизма: Лумбини, Капилавасту, Бодх-Гайя, Сарнатх, Кушинагар, Раджгир, Наланда, Вайшали, Шравасти, Каушамби, Раджагриха, Паталипутра, Амравати, Санчи и др. (подр. см.: [Dvivedi, 2017]). На Цейлоне (совр. Шри-Ланка) основными местами паломничества являлись храм Зуба Будды (Далада малигава) в Канди, где хранится эта почитаемая буддистами реликвия, и Адамов пик (Шрипада) с легендарным отпечатком стопы Будды на вершине [Rahula, 1974, p. 17–20].

Воссоздание маршрутов буддийского наследия оказалось значимым не только для последователей буддизма в Индии, но и для индийцев других религиозных общин, ратовавших за возрождение национальных культурных символов и участвовавших в протестных антиколониальных движениях.

Места, связанные, по преданию, со странствиями Будды и его духовными исканиями, «обросли» буддийскими центрами, где желающие постичь буддийское учение имели возможность посетить занятия по

буддийской философии и практике. Местами паломничества стали прославленные центры буддийской учености.

Развитие буддизма в Индии и на Цейлоне привело к восстановлению некогда многочисленных центров учености, наиболее известными из которых считались Наланда, Викрамасила, Одантапури, Джагаддала, Сомapura, Валлабхи (подр. см.: [Weeraratne]). В этих центрах изучались санскритские и палийские трактаты, учения различных школ как махаяны, так и тхеравады. Крупными центрами изучения буддизма были Видьодая и Видьяланкара на Цейлоне. Важнейшей составной частью их деятельности были дебаты между представителями различных направлений буддизма, а также дебаты с христианскими миссионерами. Сюда приезжали учиться монахи из разных стран распространения буддизма [Dutt, 1962, p. 5–10]. В буддологических исследованиях широко распространен термин «буддийский прозелитизм». Интерес Запада к буддийской философии, стремление буддийских деятелей к изменению «удельного веса» буддизма в Южной Азии, так и за ее пределами привели лидеров движения в защиту буддизма к мысли о миссионерской деятельности в странах Европы и Америки. Это положило начало «экспорту буддизма». При его активном участии были созданы Общество Махабодхи в Лондоне и целый ряд его филиалов в европейских странах.

Список литературы / References

- Ahir A.C. *Buddhism in Modern India*. Nagpur: Sri Satguru Publications, 1989. 177 p.
- Bapat P. V. *2500 Years of Buddhism*. Calcutta: Publications Division Ministry of Information and Broadcasting, 1976. 439 p.
- Dharmapala Anagarika. *The World's Debt to Buddha*. Calcutta: Maha Bodhi Book Agency, 1950. 34 p.
- Dutt Sukumar. *Buddhist Monks And Monasteries of India*. N. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1962. 397 p.
- Dvivedi Sunita. *Buddhist Heritage of India*. Delhi: Rupa Publication, 2017. 304 p.
- Rahula W. *The Heritage of the Bhikkhu*. N.-Y.: Grove Press, 1974. 176 p.
- Weeraratne A. *Buddhist universities of Ancient India*. URL: www.buddhanet.net. Accessed 09.07.2023.

Европейцы в кастовой иерархии индийского Юга (по миссионерским документам нач. XVIII в.)

К. Д. Никольская
ИСАА МГУ

1. Обсуждение кастовой проблематики часто сталкивается с вопросом: какое место в иерархии занимают иноземцы, и занимают ли вообще? Ответ на этот вопрос может варьироваться — в зависимости от региона, периода и исторического контекста. Однако какие-то детали оказываются общими для разных эпох и обстоятельств.

2. Индийские тексты, начиная с Древности, знают специальный термин для обозначения «варваров» — слово «млеччха». Млеччхи обыкновенно противопоставляются ариям, статусом своим уподобляются разного рода низким категориям населения — лесным племенам, разбойникам, а иногда (не всегда!) даже чандалам (вневарновым/внекастовым) и потому представляют очевидную угрозу ритуальной чистоте кастовых индийцев. И все же древние источники, хоть и «задают тон» всей последующей традиции, внятного ответа на поставленный вопрос не дают.

3. Вероятно, сколько-нибудь четкий ответ возможен в тех случаях, когда в нашем распоряжении оказывается существенное количество материалов, касающихся длительного и разнообразного по ситуациям общения индийцев с уроженцами других регионов. К такого рода источникам, без сомнения, должны относиться документы европейских миссионеров.

4. С начала XVIII в. на Коромандельском побережье Индостана, сперва в городе Транкебар, а затем и на более обширных территориях, работали лютеранские миссионеры, сотрудники так называемой Датской королевской миссии. Их отчеты, письма и дневники предоставляют в наше распоряжение немалое количество сведений, так или иначе касающихся взаимоотношений европейцев и жителей региона.

5. Материалы миссии позволяют представить то, что можно было бы определить как бытовую рутину. Из всей этой бытовой рутины, думается, максимально важны для ответа на заданный вопрос проблемы, связанные с темой рациона и застолий, а также прямых контактов (личного тесного общения) — то есть тех ситуаций, которых во все эпохи касалась большая часть кастовых ограничений.

6. Тексты, публиковавшиеся миссионерами, дают множество сведений, которые касаются такого рода сюжетов. Многочисленные сведения о продуктах питания для служителей церкви ясно показывают: проживая на индийском Юге, они так же продолжали придерживаться привычного им рациона, поедая мясо вообще и говядину в частности. Потому, кстати, наименование «пожиратель коровы» (используемое для номинации неприкасаемых), с равным успехом употреблялось местными жителями и по отношению к европейцам. Очевидно, что это обстоятельство создавало известные проблемы для работы миссионеров — и в повседневной жизни, и в общении с их паствой.

6. Кроме того, тексты показывают, что на протяжении многих лет не сложилась традиция совместного принятия пищи европейцами и местными христианами. Правда, стоит понимать, что сам по себе отказ трапезничать совместно с европейцами еще не служит безусловным маркером их неприкасаемости. Законы индийского застолья отдают предпочтение совместной трапезе членов одной касты, потому не всякий представитель какой-либо иной социальной группы, с которым нельзя «сидеть за одним столом», неприкасаемый в узком смысле этого слова.

7. Маркировкой статуса, помимо рациона и застольных норм, как кажется, может служить и отношение с алкоголем. В отличие от ситуации с

мясоедением, запреты в этой сфере, если судить по имеющимся материалам, хоть и существовали, но не так сильно бросались в глаза, а значит, возможно, не играли столь важной роли в ранжировании каст.

8. Наконец, постоянно присутствует в материалах миссии тема прямых контактов миссионеров и местных жителей — крещеных и язычников. В большинстве случаев эти контакты имеют достаточно однотипный характер. Вскользь в письмах мелькают скудные данные о слугах, которых миссионеры нанимают (кастовый их статус практически не определяется), о работниках школы из числа местных жителей и т. п. В основном же в источниках обнаруживаются сведения о беседах, которые обыкновенно имеют вид пространных диалогов между индийцами и миссионерами. Реплики последних, вне зависимости от содержания, выстраиваются в типичную проповедь. Ясно, что материалы такого рода дают не слишком много возможностей для понимания места проповедников-европейцев в социальной иерархии региона.

9. В поисках ответа на заданный вопрос стоит обратить внимание на одну публикацию. Она представляет собой обобщенное описание жилого дома «знатных малабарцев 1» (*vornehmen Malabaren*), сопровождаемое планом жилища 2. Обыкновенно, говорится в публикации, внутреннее пространство дома состоит из трех зон: «внешней, средней и задней» (*Vörderhaus, Mittelhaus, Hinterhaus*). Эти части дома разделены дворами — «мужским» и «женским». С обеих сторон от дворов расположены боковые помещения. «За задней частью дома» располагается сад или двор с колодцем и всевозможными грядками. Такая структура дома отражена и на прилагаемом плане.

Комментарии к плану сообщают нам, что за каждой частью постройки закреплены определенные функции, с одной стороны, и определенные социальные группы, с другой. Текст, сопровождающий чертеж, без сомнения, отражает принятую в обществе иерархию. Иерархия эта выстроена по логике, ориентированной, прежде всего, на принцип опасности/безопасности, т. е. чистоты/нечистоты: помещения ранжированы в соответствии с тем, для кого они могут быть открыты, а кому в них доступ закрыт. Для каждого следующего при движении снаружи внутрь ограничений больше, чем для предыдущего. Поскольку ограничительной рамкой в этом ранжировании выступает социальный статус человека, в индийской системе представлений — степень ритуальной чистоты, то и чистота, и защищенность помещений, соответственно, нарастают по мере продвижения вглубь дома. Следуя этой логике, мы ясно можем представить место европейцев в иерархии.

10. Совершенно очевидно, что они не приравниваются к неприкасаемым (т. н. *Bareier*). Ибо, в отличие от последних, могут заходить в жилище кастового индуса (правда, недалеко, лишь во внешнее помещение). Те же европейцы, не имея доступ в среднее помещение, не могут соотноситься с категорией *Freunde und Bekanten* («друзья и знакомые») и потому не допускаются к участию в трапезах хозяев дома. Категория «друзей и знакомых», очевидно, комплектуется не по принципу «дружеских симпатий», но подразумевает, скорее всего, членов той же кастовой группы, что и хозяева дома. Именно это

объясняется их присутствие в теме трапезы. И это прекрасно согласуется с тем, что доступ в эту часть дома для европейцев закрыт.

Таким образом, становится очевидным, что европейцы к неприкасаемым не приравниваются и занимают более высокую ступень в иерархии: их присутствие во внешней части дома помещение не оскверняет. Однако они, определенно, стоят существенно ниже владельцев дома и членов их касты: средняя часть помещения для европейцев табуирована, общее застолье с ними невозможно.

11. Очевидно, что социальная стратификация Индии никогда не знала четкого биполярного деления на «кастовых и внекастовых». Каждая из многочисленных групп всегда характеризовалась целым списком условностей и запретов. Ясное подтверждение этой мысли можно обнаружить в пространном списке каст индийского Юга, представленном в сочинении пастора Цигенбальга «*Malabarisches Heidentum*». В этом списке есть целый ряд наименований, которые по своим характеристикам в большей или меньшей степени соответствуют критериям неприкасаемости. В самом тексте четкая иерархия многочисленных групп населения не прослеживается и не формулируется (да внешнему наблюдателю, вероятно, она была не слишком и видна). Однако факт присутствия в нем одновременно сразу нескольких «очень низких» каст предполагает сложную многоступенчатую иерархию и в этом сегменте общества. Очевидно, европейцы занимали в этой сложной иерархии далеко не самую низкую ступень.

Список литературы / References

Дюмон Л. *Homo hierarchicus*. СПб, 2001.

Hobson-Jobson. *A Glossary of Colloquial Anglo-Indian Words and Phrases, and of Kindred Terms, Etymological, Historical, Geographical and Discursive*. Calcutta, Allahabad, Bombay, Delhi, 1990.

Ochs C. *Die Kaste in Ostindien und die Geschichte derselben in der alten lutherischen Mission*. Rostock, Leopold, 1860.

Ziegenbalg B. *Alte Briefe aus Indien. Unveröffentlichte Briefe von Bartholomäus Ziegenbalg 1706–1719*. Berlin, 1957.

Ziegenbalg's Malabarisches Heidentum. Herausgegeben und mit Indices versehen von W. Caland. Amsterdam, 1926.

Преподобный д-р Джон Стивенсон (1798–1858): теологическое освоение ландшафта Западной Индии

И. П. Глушкова
ИБ РАН

XIX век признается прорывным в «обнаружении» европейцами индуизма, буддизма, джайнизма и зороастризма и в подключении новых сущностей – через встраивание в западное понимание религии – к мировому религиозному реестру. Отдельную роль в этом сыграли три Джона – Стивенсон, Уилсон и Мюррей-Митчелл, шотландские миссионеры-пресвитерианцы из Бомбейского президентства. Получившие блистательное образование в

университетах Глазго и Эдинбурга и владевшие, наряду с широким спектром европейских наук, санскритом, они рьяно осваивали местные языки, в первую очередь маратхи. В результате интерпретации древних текстов и прилаживания прозелитических подходов к местным верованиям через сравнение и противопоставление с известными христианством, исламом и иудаизмом, уже к середине века сборка основных компонентов была завершена. Изложенные этой тройкой представления на десятилетия вперед определили вектор теологического конструирования ландшафта, где протекала их миссионерская деятельность, и, хотя их достижения в обращении местного населения были скромны, в общей истории ориентализма и просветительского энтузиазма их имена занимают почетное место.

Стивенсон («Шотландское миссионерское общество», «Церковь Шотландии»). прибыл в Индию в 1824 г. и вернулся на родину в 1854 г. Он стал первопроходцем в различных областях, в том числе самым первым переводчиком — одновременно на английский и маратхи — 25 гимнов из «Ригведы» (1833). Вместе с тем именно он в серии последовательных лекций и статей 1840–1843 гг. в *Journal of the Bombay Branch Royal Asiatic Society* и *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland* предложил смешанный — буддийско-брахманический — образ Западной Индии, основываясь на «нетленных памятниках буддизма в пещерных храмах» маратхиязычного региона (Махараштра). Он также вывел происхождение популярного в этих краях божества Виттхала / Витхобы / Пандуранга и его супруги через «превращение двух буддийских или, что вероятнее, джайнских приверженцев, мужчины и женщины, в индусскую божественную пару». Выстраивая цепочку доказательств, Стивенсон далее описал как отдельное явление культ этого бога из храма в Пандхарпуре, а его приверженцев — «Виттхал-бхактов», признающих Будду в качестве 9 аватары общеиндийского бога Вишну, назвал «буддо-вайшнавами». Наконец, Стивенсон перенес свое внимание со священных санскритских текстов на «праkrit», подразумевая под этим маратхи, и составил описание «вернакулярной литературы». В ее фундамент он заложил «Триумф бхактов», агиографию XVIII в. (1762) с изложением житий поэтов, «преимущественно буддо-вайшнавов», с XIII по XVII в. славословивших Виттхала. Стивенсон указал на их «либеральный настрой», побуждавший их «прилагать усилия к тому, чтобы донести свои идеи до людей на понятном для всех языке и разрушить барьеры, которые веками отделяли население от всего, что может дать больше знаний...» Он объявил, что самые выдающиеся «творцы» принадлежали к «этой секте» и именно они являются «родителями маратхской литературы».

Некоторые постулаты Стивенсона вызвали несогласие среди современников — ориенталистов и остались в прошлом, другие пошли в рост и оказали прямое воздействие на маратхских интеллектуалов эпохи политического и эстетического «пробуждения» второй половины XIX в. Создаваемые в этот период социально-реформаторские группы, в первую очередь «Молитвенное общество» (*Prāth[a]nā samāj*), обращались к гимнам «отцов» и подстраивали под них теистическое мировоззрение, тогда же

названное некоторыми его экспонентами «протестантским индуизмом». Эта характеристика отражала способы воссоздания современных форм популярных индусских практик Махараштры в соответствии с укладом протестантского христианства.

Представляя западной аудитории «Триумф бхакти», Стивенсон назвал его «поэтической историей современных мудрецов (sages) и святых (saints)», к образцам поэзии которых он, упомянутые выше Уилсон и Мюррей-Митчелл, а также бомбейские реформаторы, обратились позднее. Эта же «коллективная биография», соединив разбросанных на протяжении пяти веков средневековых поэтов в духовную общность, с приходом в Бомбей в первой четверти XIX в. печатных технологий стала одним из самых ранних изданий маратхского книгопечатания и — в условиях «пробуждения» — предметом гордости воспитанной уже в колониальных условиях индийской элиты.

К началу XX в. Виттхал достиг статуса регионального божества, а воспевающие его поэты провозглашены «взрыхлителями» благодатной почвы, взрастившей Шиваджи, основателя в XVII в. маратхской государственности. Вместе — поэты и национальный герой — обеспечили высокий взлет самосознания маратхского этноса и привели к созданию его национальной общности. Авторитетное обоснование этих позиций принадлежит выпускнику Университета Бомбея и лидеру «Молитвенного общества» Махадеву Говинду Ранаде. В эссе «Святые (saints) и пророки (prophets) Махараштры» (1900) он окончательно утвердил обнаруженное еще шотландскими миссионерами сходство между «протестантской реформацией XVI века в Европе и религиозным, социальным и литературным возрождением и реформацией в Индии, особенно на Декане (Махараштре. — И. Г.) в XV и XVI вв. Этот увиденный через протестантский фокус образ сложившегося вокруг Виттхала религиозного культа, хотя и размывается наращиванием новой ритуальности, в XXI в. на общеиндийском уровне признан визитной карточкой Западной Индии, где теологические предпочтения миссионеров определили вектор оформления религиозного ландшафта.

**Имеющие уши не слышали: первые христианские проповедники
в стране сикхов в первой половине XIX в.**

К. А. Демичев
ПФ РГУП им. В. М. Лебедева

В XIX в. христианские миссионеры медленно, но верно и последовательно осваивали территорию Индостана. Разумеется, что носители христовой веры были на территории субконтинента и раньше, однако именно в это время происходят существенные количественные и качественные изменения в прозелитической деятельности, неразрывно связанные с развитием британского колониализма.

Сикхские земли, исторически связанные с Панджабом, т. е. северо-западной частью Индии, длительное время оставались своего рода *terra incognita* для христианских миссионеров. В первой половине XIX в. на этих

территориях шло активное становление мощной сикхской региональной империи, которая стала ключевым партнером стратегическим партнером могущественной Ост-Индской компании и британцев в целом.

Первые христианские миссионеры посетили Панджаб с максимальным для себя комфортом, будучи гостями самого основателя сикхской империи махараджи Ранджита Сингха. Первым был англиканский миссионер Джозеф Вольф, который проследовал в британскую Индию через страну сикхов в 1832 г. — в рамках своего длительного путешествия из Средней Азии. При этом о встрече миссионера Ранджита Сингха просил сам генерал-губернатор Уильям Кавендиша-Бентинк [Wolff, 1835, p. 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, p. 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, p. 37].

Во время своего продвижения по Пятиречью миссионеры пытались проповедовать слово Божье представителям всех религий, однако даже говорить на эту тему с сикхами у них получалось крайне редко. При этом, фактически, все подобные беседы были ограничены представителями высшего социального слоя. Да и здесь богословские беседы с сикхскими функционерами были эпизодическими и крайне поверхностными.

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 с наместником 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.

Незнание или крайне слабое знание сикхами основ христианства делало религиозные диспуты с христианскими миссионерами малопродуктивными. Кроме того, сами христианские догматы были малоинтересны кому-либо при сикхском дворе. Миссионеры, как это было с Джозефом Вольфом, вызывали уважение, интерес как личности и отчасти удивление, однако с религиозной точки зрения они, по большому счету, оставались не услышанными и не понятыми.

Нежелание сикхов вникать в специфику христианства было обусловлено не только крепостью собственной веры, но и сложностью восприятия концепции Бога – страдающего, умирающего, затем воскресающего и дающего

вечную жизнь, но при этом не обладающего, в представлении сикхов, воинскими чертами. Военизированный характер сикхской общины, милитаристские традиции и особенности религиозного мировоззрения, становились препятствием на пути не только восприятия, но даже и упрощенного понимания христианства.

Показательно, что известный сикхский военачальник Хари Сингх Налва и наследник престола Шер Сингх вообще поручили беседу об основах христианства своим помощникам-секретарям *муниш*. По результатам бесед с миссионерами, они составляли для своих господ краткую письменную выжимку. Причем совершенно очевидно, что ее наполнение напрямую зависел от того, насколько секретарь полно и точно мог отражать свое понимание сказанного на бумаге [Wolff, 1835, p. 63, 338].

Один из немногих сикхов, кто пожелал послушать разъяснение основ христианства, был наместник в Амритсаре Фаттех Сингх. Он же был первым сикхом, кто попросил англиканского миссионера прислать ему Священное Писание, переведенное на язык шастр [Wolff, 1835, p. 369]. В целом заинтересованность Фаттеха Сингха никак не отменяла общего нежелания вникать в основы чуждого учения. Имевшие уши не хотели ничего слышать и погружаться в совершенно не интересную им специфику пришлого христианства.

Список литературы / References

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*. М.: Ключ-С, 2019. С. 91–100.

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.

Webster J. *Punjabi Christians*. *Journal of Punjab Studies*. 2009. Vol. 16, № 1, 2009. Pp. 35–56.

Wolff J. *Researches and Missionary Labours Among the Jews, Mohammedans, and Other Sects*. L., 1835. 523 p.

«Открывать несметные сокровища работ по библейскому, систематическому и практическому богословию»: переводческая деятельность христианских миссионеров в Панджабе (первая половина XIX в.)

А. В. Бочковская
ИСАА МГУ

Панджаб (Пятиречье) — область на северо-западе южноазиатского субконтинента — сравнительно поздно оказался в поле зрения христианских миссионеров. Первая миссия там была основана в 1834 г. американскими

протестантами, избравшими своей базой Лудхиану — город на восточном, уже подконтрольном англичанам, берегу р. Сатледж. Усилия Джона Лоури, Джеймса Уилсона, Джона Ньютона и других миссионеров-«первопроходцев», были сфокусированы на проповеднической и просветительской (через организацию школ) деятельности, а также на переводе, публикации и распространении книг, прежде всего, Библии.

Знание вернакуляров было необходимым условием для решения этих задач, поэтому изучению языка панджаби, равно как географии, истории и культуры Пятиречья, миссионеры уделяли особое внимание. К тому же на повестке дня стоял вопрос перехода в руки англичан всего региона: после смерти панджабского правителя Ранджита Сингха (1780–1839) его слабые преемники с трудом удерживали территорию к западу от Сатледжа, и в 1849 г. она была аннексирована британцами.

Вопрос о целесообразности переводческой деятельности «на благо туземцев (natives)» активно обсуждался в Англии с рубежа XVIII–XIX в.; им задавался и основатель лудхианской миссии Дж. Лоури. Несколько позже в книге *Two Years in Upper India* (1850) он писал, что необходимо готовить пасторов из числа индийцев, и констатировал: «Сведения [о Священном Писании] на их языке [на панджаби. – А.Б.] отсутствуют. Стоит ли нам тогда стремиться к переводу на панджаби всего объема английской теологической литературы – или же нам стоит давать образование молодым людям на английском языке и [тем самым] открывать им несметные сокровища наших работ по библейскому, систематическому и практическому богословию? Первое намного более затратно и в целом наименее целесообразно. Никто из миссионеров в Индии не смог это осуществить, несмотря на финансовую поддержку всех существующих миссионерских сообществ. Второй план прост и, Божьей милостью, может быть претворен в жизнь небольшим количеством лиц <...> Английский язык станет для этой страны тем, чем была латынь для наших предков – языком, изучаемым людьми» [Lowrie 1850, p. 64].

Однако общаться с индийцами было необходимо, и целесообразность изучения панджаби для миссионерской работы, в том числе для возможного преподавания английского языка, ни у кого из американских миссионеров сомнений не вызывала. В 1841 г. на ежегодном заседании Лудхианской миссии была принята резолюция, в которой говорилось: «С учетом повышенного спроса на книги на языке панджаби и вероятной необходимости изучения его миссионерами и другими [лицами], принимается следующее решение: поскольку преп. Дж. Ньютон уже собрал ряд материалов для подготовки словаря языка панджаби, просить его продолжить эту работу и завершить ее столь можно быстро» (цит. по: [Janvier, 1854, p. iii]).

Ньютон к этому времени уже проделал большую огромную переводческую работу. Приехав в Панджаб в 1835 г., он сразу приступил к переводу Евангелия от Матфея; книга была издана на панджаби в 1840 г., спустя год он опубликовал перевод Евангелия от Иоанна, а в 1868 г. — весь Новый Завет. В 1846 г. соратник Ньютона Леви Жанвье опубликовал книгу идиоматических выражений в английском и панджаби [Janvier, 1846].

Работа над словарем велась параллельно, и сразу после аннексии Панджаба в 1849 г. свет увидели несколько знаковых публикаций, ставших большим подспорьем новым миссионерам в изучении языка: географическое описание Панджаба [Geographical Description, 1850] и грамматика языка панджаби [Newton, 1851]. В 1854 г. Ньютон вместе с Жанвье завершили 12-летнюю работу над 438-страничным панджабско-английским словарем [Dictionary, 1854], который, помимо перевода слов, указания частей речи, а также рода существительных, включал транскрипцию, что также облегчало начальный этап изучения языка вновь прибывшими миссионерами.

В большинстве изданных в те годы работ не был указан конкретный автор: публикации считались плодом деятельности миссии в целом, хотя авторство многих из них было хорошо известно. Более поздние издания лудхианской миссии стали «авторскими».

В общей сложности к 1860-м годам из лудхианской типографии вышло около 40 публикаций на панджаби, в том числе три части Евангелия, а также брошюры с псалмами и различные буклеты по христианству. Материалами, подготовленными миссией, активно пользовались британские миссионеры, в частности, те, кто работал в Амритсаре и в районе Маджхи. Публикации миссии отличались высоким качеством, что свидетельствовало об уровне профессионализма американских пресвитериан при издании книг на вернакулярах.

Переводческая деятельность американских проповедников сыграла большую роль в популяризации и стандартизации языков Северо-Западной Индии, однако, несмотря на усилия всех миссионеров, христианство так и не получило широкого распространения в этом регионе ни в XIX в., ни в более поздние времена.

Список литературы / References

Dictionary of the Panjabi Language, Prepared by a Committee of the Lodiana Mission. Lodiana: Lodiana Mission Press, 1854.

Geographical Description of the Punjab, in Punjabi. Translated from the Persian of Bute Shah by Munshi Bahlol. Lodiana: American Presbyterian Mission Press, 1850.

Janvier L. *A Dictionary of the Panjabi Language, Prepared by a Committee of the Lodiana Mission.* Lodiana: Lodiana Mission Press, 1854.

Janvier L. *Idiomatic Sentences in English and Punjabi.* Lodiana: American Presbyterian Mission Press, 1846.

Newton J. *A Grammar of the Panjabi Language.* Lodiana: American Presbyterian Mission Press, 1851.

Lowrie John C. *Two Years in Upper India.* (By John C. Lowrie, one of the secretaries of the Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church.) New York: Robert Carter and Brothers, 1850.

Христиане и христианство: успехи и трагедии в Дели XIX в.

В Дели христианство пришло поздно и укоренялось там медленно. Первая миссия иезуитов из Гоа, прибывшая в 1579 г. ко двору императора Великих Моголов Акбара (пр. 1556–1605) пришла и ушла, не оставив после себя сформированной живой христианской общины. Несмотря на проявленный интерес Акбара к христианской религии, падишах не оправдал надежд миссионеров об обращении в христианство и распространении новой религии среди его подданных. Те немногие христиане, которые были в Дели до начала XIX в. оставались чужаками [Selva, Corinne 2002, p. 212, 213].

В первой четверти XVIII в. распространение христианства в Дели было связано с деятельностью отца Ипполито Дезидери. В 1723 г. он основал городскую церковь, посвященную деве Марии, однако она просуществовала недолго, так как была разрушена во время нашествия Надиршаха в 1739 г.

Христианство вновь было принесено в Дели в начале XIX в., когда в 1803 г. британцы захватили город и стали покровителями Могольского падишаха. Началось активное строительство церквей – англичане возводили их для собственных нужд. Значимыми религиозными сооружениями стали Центральная баптистская церковь на Чандни-Чоук, основанная в 1814 г., и церковь Св. Иакова у Кашмирских ворот, построенная в 1826–1836 гг. по заказу полковника Джеймса Скиннера (1778–1841). В церкви Скиннера в 1852 г. состоялось крещение Рамчандры – преподавателя математики Делийского колледжа. Это событие вызвало смятение в городе и подтвердило опасения жителей относительно английского образования и западной науки. Помимо Рамчандры крещение принял Чаман Лал – один из личных врачей падишаха Бахадур-шаха Зафара (пр. 1837–1857). Двое других выпускников Делийского колледжа, писатель и педагог Назир Ахмад, а также историк и математик Закаулла, возможно, были близки к принятию христианства – религии, выбранной их учителем Рамчандрой. Прямым следствием этих преобразований стал отток студентов из колледжа, а также сокращение числа подписчиков у журналов, издаваемых Рамчандрой, что вскоре привело к их закрытию.

В XIX в. в Дели действовали Баптистское общество (с 1818 г.) и Общество распространения Евангелия (с 1854 г.). Баптистская миссия была основана преподобным Дж. Т. Томпсоном. После его смерти из Англии в 1856 г. был прислан новый миссионер, преподобный Дж. Маккей. Главным действующим членом общины был местный христианский проповедник Виляят Али, до обращения исповедовавший ислам [Sherring 1884, p. 199–204].

Общество распространения Евангелия, начавшее работу в 1854 г., к началу 1857 г. достигло определенных успехов – новообращенные заняли высокие и важные должности, действовала школа с 120 учениками.

Во время Сипайского восстания 1857 г. христианская община в Дели и миссионеры оказались в сложной ситуации. Восстание прервало работу баптистской миссии, нанеся урон общине. Преподобный Дж. Маккей,

новообращенные, женщины были убиты. Местный христианский проповедник Виляят Али попал в плен и был казнен. Миссионер Общества распространения Евангелия преподобный А. Р. Хаббард и три его помощника были казнены мятежниками, а само общество расформировали [Sherring 1884, p. 199–204]. Путешественник Роберт Минтерн писал, что во время восстания 1857–1859 гг. христианское население Дели, включая англичан, метисов, и коренных жителей, сменивших вероисповедание, пряталось от мятежников и искало спасения в бегстве, а все, кто был пойман, были безжалостно убиты [Minturn, 1858, p. 273]. Католическая церковь Св. Марии, расположенная недалеко от Красного форта, сильно пострадала, а служивший там итальянский священник отец Захарий Трентский был убит. Подверглась нападению церковь Св. Иакова, и ей был нанесен значительный ущерб. Иностранные христиане, в частности, преподобный Дж. Миджли и молодой миссионер Дэниел Корри Сэндис, а также индийцы, обращенные в христианство (Чаман Лал), были убиты на месте [Dalrymple, 2009, p. 153]. Гнев мятежников был обращен на Делийский колледж у Кашмирских ворот. Восставшие, возмущенные тем, что колледж предоставлял западное образование, разграбили его, сожгли научную лабораторию и библиотеку со множеством рукописей. Директор колледжа Тейлор был растерзан толпой, погибли заместитель директора Робертс и второй преподаватель Стюарт, а также поэт и учитель персидского языка Маулана Имам Бахш Сахбай. Преподавателю Рамчандре посчастливилось ускользнуть от разгневанных сипаев. Он смог вернуться в разрушенный город после восстановления британского контроля.

После этих событий христианство в Дели снова пришло в упадок [Selva, Corinne, 2002, p. 212, 213]. Восстановление работы миссий заняло продолжительное время. В 1884 г. в баптистской миссии числилось 3 рукоположенных местных пастора, 30 школ, где преподавали около 40 христианских учителей и обучалось около 1000 учеников, числилось около 1000 номинальных христиан и около 500 причастников. Деятельность Общества распространения Евангелия была возобновлена преподобным Джеймсом Смитом уже в 1858 г. Хотя штат общества сильно сократился, оно получило новые силы с прибытием Кембриджской миссии во главе с преподобным Э. Бикерстетом. Кембриджская миссия в тесном контакте со старой миссией проводила как просветительскую, так и образовательную работу в городах Дели и Ривари, а также в сельской местности. При миссии функционировал теологический класс, обычный класс для подготовки учителей, христианская школа-интернат, 11 англоязычных школ с 635 учениками, 32 местные школы для мальчиков с 900 учениками, 22 женские школы с 407 учениками, медицинское отделение. Численность христианской общины увеличилась со 110 чел. В 1871 г. до 946 чел. в 1881 г. [Sherring, 1884, p. 199–204].

В XIX в. в Дели работали миссии *зенаны* – программы помощи индийским женщинам, основанные в Британской Индии с целью обращения женщин в христианство. В дома индийских женщин, в том числе в закрытые

части домов, известные как *зенана*, направляли женщин-миссионеров. В 1867 г. регулярная работа миссий *зенаны* велась под руководством миссис Смит, которой помогала Фатима – вдова Вилайата Али [Sherring, 1884, p. 199–204]. Постепенно деятельность таких миссий расширилась от чисто евангельской активности до предоставления медицинских и образовательных услуг. Больницы и школы, основанные этими миссиями в Дели, действуют до сих пор.

Список литературы / References

Dalrymple W. *The Last Mughal: The Fall of Delhi, 1857*. Bloomsbury Publishing, 2009.

Minturn Robert B., Jr. *From New York to Delhi, by Way of Rio de Janeiro, Australia and China*. New York: D. Appleton & Co, 1858.

Selva J. Raj, Corinne G. Dempsey. *Popular Christianity in India: Writing Between the Lines*. SUNY Press, 2002.

Sherring M. A. *The History of Protestant Missions in India from their Commencement in 1706 to 1881*. London: The Religious Tract Society, 1884.

Православный миссионер архимандрит Андроник в Индии

Т. Н. Загородникова
ИБ РАН

Христианство появилось в Индии в 52 г. н. э., когда апостол Фома высадился на Малабарском побережье (современная Керала) и начал проповедовать учения Христа и обращать в христианство желающих. Здесь же он был убит, и его могила находится под Мадрасом; поэтому христианские общины юга Индии очень древние и относятся к православным общинам христианства. Вторая волна христианизации Индии связана с колонизацией Индии сначала португальцами, а потом и другими западноевропейскими странами, но это западные направления христианства, к нашей теме не имеющие отношения. Неправильно было бы утверждать, что православие распространено только на юге, но здесь оно чаще встречается. К 30-м годам XX в. в Индии существовало несколько православных церквей: Маланкарская сирийская православная церковь, Маланкарская индийская православная церковь и др. Они относились к Антиохийскому патриархату, но прочной постоянной связи с патриархами в Сирии не было, и православные общины чувствовали себя покинутыми. Отсюда их стремление наладить какие-то связи, отношения с Русской православной церковью.

В 1895 г. в Индии находился поручик Александр Иванович Выгорницкий, который был командирован совершенствоваться в хиндустани для преподавания на открывавшихся в Ташкенте офицерских курсах. Когда он путешествовал на юге Индии, к нему обратились представители православных христиан с просьбой передать их послание иерархам Русской православной церкви, что он и сделал по приезду на родину.

Уже в XX в. митрополит Евлогий, управляющий западноевропейскими русскими церквями на правах епархиального Архиепископа, не раз встречался и

беседовал с представителями индийских православных церквей на общих форумах, но в своих воспоминаниях никаких подробностей он не приводит.

В 1931 г. в Индию приплыл архимандрит Андроник (Андрей Яковлевич Елпидинский, 1894–1959), который прожил в этой стране 18 лет и оставил интереснейшие записки о своем житье-бытье. Отец Андроник происходил из духовного сословия, окончил Олонецкую духовную семинарию и поступил в Петроградскую духовную академию, но был призван в армию и уже в эмиграции окончил Свято-Сергиевский богословский институт в Париже. После рукоположения в 1925 г. получил приход в Бельфоре на заводе Пежо, где работало много русских православных эмигрантов. Мечта о поездке в Индию к местным православным чтобы попробовать воссоединить их с русской православной церковью, зародилась у него еще в семинарии. Скопив деньги на билет и получив благословение митрополита Евлогия, он отправился в Индию в качестве монаха-миссионера. Следует подчеркнуть, что он не был послан церковью с какой-то определенной целью, он ехал за свои деньги на свой страх и риск. На первое время у него была определена работа: в 1930 г. инженер Спиридон Федорович Кириченко прислал запрос в Союз инвалидов о том, что он просит прислать человека, который бы согласился быть управляющим его фермой в Индии, и желающих кроме о. Андроника не нашлось. Основной его целью было духовное окормление небольшой православной паствы (около 350 человек) и по просьбе русских эмигрантов, оказавшихся там после 1917 г., он ездил для совершения треб в разные концы Индии. Андроник не проповедовал слово Божье и не занимался прозелитизмом, хотя у него была такая возможность и иногда складывались очень благоприятные к тому обстоятельства. Но он не чувствовал в себе достаточно «духовной силы и дарований», а кроме того, не хотел конфликтовать с местными священниками. Он не пытался образовать православную общину или приход. Еще по пути в Индию он ставил своей целью если не воссоединение церквей, то налаживание диалога между Русской православной церковью и южноиндийскими православными церквами.

На подаренной ему земле около селения Патали, близ Патанапурама, он основал скиток, вокруг посадил бананы, разбил огород. Он вел жизнь аскета, как и подобает христианину-миссионеру. Здесь, в своей домово́й церкви, он совершал различные церковные службы. Он познакомился с несколькими православными священниками, жил в православных монастырях, изучал их быт и церковные службы. Они приглашали его служить в своих церквях, и он с радостью соглашался. Однажды, когда, путешествуя по Цейлону, он зашел в англиканский храм, оказалось, что священник не приехал, и его попросили провести службу; так православный священник провел службу в англиканской церкви.

В 1949 г. архимандрит Андроник покинул Индию. Он не оставил после себя ни прихода, ни общины, ни новообращенных в православие, не произошло и воссоединение южноиндийских православных церквей с Русской православной церковью, осталась только добрая память о русском миссионере,

который «имел столь широкую известность и пользовался таким уважением, что его помнят в Индии до сих пор».

Список литературы / References

Андроник, архимандрит (Елпидинский). *Восемнадцать лет в Индии*. Буэнос-Айрес, 1959.

Евлогий, митрополит. *Путь моей жизни. Воспоминания митрополита Евлогия, изложенные по его рассказам Т. Манухиной*. Париж: YMCA Press, 1947.

Максимов, Георгий, диакон. *Об одном неудачном миссионере*. URL: <https://www.pravoslavie.ru/56947.html>

«Миссионеры» против миссионеров: борьба Вишва хинду паришада с распространением христианства в Индии

А. А. Зайцев
ИБ РАН

Вишва хинду паришад (ВХП, Всемирный совет индусов) — одна из самых влиятельных в Индии индусских националистических организаций, которая занимается консолидацией и укреплением индусской общины в Индии и за её пределами, защитой и пропагандой традиций и ценностей индуизма, а также поддержанием контактов с индийской диаспорой. Одной из основных задач ВХП является возвращение в индуизм тех, кто был обращен в христианство или ислам. Эту задачу ВХП решал наиболее радикальным способом — организацией митингов, направленных на законодательную защиту индуизма. Нередко выступления ВХП перерастали в волнения и насилие в отношении мусульман и христиан в Индии, превращаясь иногда в погромы.

Основные элементы и направления деятельности ВХП достаточно подробно освещены в отечественной историографии, в частности, в публикациях Б. И. Ключева, А. А. Куценкова и В. П. Кашина, а вот ее история, особенно первые годы ее существования, на данный момент изучена слабо. Научной новизной является освещение борьбы ВХП против распространения христианства в Индии, а также основных конфликтов между христианами и индусами в Индии и антихристианском направлении деятельности ВХП (в основном изучен антиисламский характер деятельности индусских националистических организаций).

Антихристианская направленность ВХП обнаружилась ещё в момент её создания в 1964 г. Причиной основания этой организации была активная деятельность христианских миссионеров и обращение индийского населения в христианство, особенно в северо-восточной Индии, где уже тогда были сильны сепаратистские настроения. Идейный вдохновитель и создатель ВХП, идеолог хиндутвы М.С. Голвалкар обозначил христианство как одного из главных внутренних врагов Индии наряду с исламом и коммунизмом. Главным пороком христианства Голвалкар называл их нетерпимость к другим верам и

их угнетение, поскольку в христианстве предписан единый способ поклонения, имеется только один пророк, одно писание и один Бог, кроме которого нет пути спасения для человеческой души. Обозначенный порок Голвалкар считал опасным для нации и государства. По его мнению, индуcский национализм не подвержен религиозному фанатизму и преследованию иноверцев, не навязывает свою веру. Дальнейшая история Индии опровергла этот тезис. Христиане не впитали в себя индуcскую культуру, не следуют индуcскому образу жизни, не верят в индуcскую философию, не поклоняются индуcским героям, поэтому они являются чужаками в Индии. В христианстве мало истинной религии и много продвижения политических амбиций под религиозной оболочкой [Golwalkar 1966, p. 181].

Голвалкар обвинял христиан, в первую очередь, христианских миссионеров, в подрывной деятельности. Целью христиан – согласно Голвалкару – является исключительно увеличение числа последователей своей веры, уничтожение индуcской культуры и образа жизни, установление своего политического господства и превращение Индии в христианское государство или создание собственного на территории Индии. В качестве примера агрессии христиан Голвалкар приводил Нагаленд и вооружённое восстание проживающего там христианизировавшегося народа нага [Golwalkar, 1966, p. 183].

Беспокойство по поводу деятельности христианских миссионеров в Индии усилилось после публикации доклада комиссии Нийоги в 1956 г. Данная комиссия из пяти человек во главе с бывшим судьёй высшего суда Нагпура Бхавани Шанкар ом Нийоги была создана правительством штата Мадхья-Прадеш в начале 1950-х годов для изучения христианской миссионерской деятельности в Индии. Были подробно изучены история христианства в штате, организованные ими миссии и учреждения (школы, больницы, приюты и др.), проживающие в штате касты и племена. В докладе отмечено стремление европейцев и американцев к ре-христианизации и ре-евангелизации общественной жизни по всему миру, усилению христианского единства и роли христианства в международных отношениях после Второй мировой войны для борьбы с распространением коммунизма [Niyogi, 1956, p. 53–54]. Особое внимание европейцы и американцы решили уделить бывшим колониальным странам, в том числе Индии. Отсюда большое количество выделенных из-за рубежа христианским миссионерам денег – почти 300 млн рупий в период 1950–1954 гг., из которых почти 207 млн прислано из США, большое количество проведённых по всей Индии собраний миссионеров и их массовый наплыв в страну, особенно из США [Niyogi, 1956, p. 96]. Отдельно стоит отметить, что речь шла о католиках, лютеранах, англиканцах, баптистах и других протестантах, православные церкви в докладе не упомянуты ни разу. В докладе отмечено, что христианская идея активно распространялась в школах и больницах, упоминались практика посещения новорожденных священниками или проповедниками Римско-католической церкви, участие миссионеров в судебных тяжбах, похищение несовершеннолетних детей и женщин и вербовка рабочей силы для плантаций

в Ассаме или Андаманских островах как средство распространения христианской веры среди бедных и неграмотных людей. Для пропаганды миссионеры часто использовали методы сравнения жизни Христа с индуистскими богами для дискредитации индуизма как политеистической веры. Результатом такой деятельности стало массовое обращение в христианство индусов и евангелизация Индии в соответствии с западными инструкциями [Niyogi, 1956, p. 131–132]. Сторонники хиндутвы взяли эти рекомендации на заметку и использовали впоследствии в своих целях, несмотря на то что они предназначены не только для христиан, а для всех конфессий, в том числе индуизма.

Непосредственным поводом стало заявление Папы Римского Павла VI о созыве в Мумбаи в августе 1964 г. евхаристической конференции, в преддверии которого 250 индийцев были обращены в христианство [Кашин, 2011, с. 39]. Одним из направлений работы ВХП являлась борьба с распространением христианства на северо-востоке Индии. Эта задача была поставлена в 1960-е годы как приоритетная. Для ВХП деятельность христианских миссионеров ставила под угрозу идеологическую гегемонию индуизма в регионе и подрывала культурное единство Индии. В штате Ассам было проведено несколько конференций, посвящённых этому вопросу. ВХП требовала выслать всех христианских миссионеров из Индии, отменить все льготы представителям зарегистрированных каст и племен после перехода в христианство и скорректировать закон о свободе вероисповедания [Perajar 1979, p. 14]. В 1971 г. ВХП создал благотворительный центр для противодействия христианским миссионерам в труднодоступных лесных районах Индии, где проживают зарегистрированные племена. Цель – отговорить племена принимать христианство и обратить в индуизм уже обращенных.

Переход к насилию против христиан случился в 1990-е годы. Это связано с усилением политических позиций националистов в Индии и их последующим приходом к власти в 1998 г. Каждый год Служба внутренней безопасности Индии и ее Комиссия по делам национальных меньшинств официально перечисляют более сотни актов насилия, совершаемых против христиан на религиозной почве. В 1998 г. состоялся первый крупный антихристианский погром в южном Гуджарате, зафиксировано 90 столкновений между индусами и христианами в Мадхья-Прадеше, Махаращтре, Бихаре, Карнатаке, Керале, Тамилнаду; в последующие годы их число продолжило расти. Самые масштабные беспорядки произошли в декабре 1998 г. и в марте 1999 г. в штате Орисса, где проживает одна из самых больших христианских общин. Наибольший всплеск насилия случился в 2008 г., когда вспыхнули конфликты в Кандамале (Одисса) и Карнатаке, где проживают крупные христианские общины. Крупный конфликт случился в 2021 г. в Карнатаке из-за принятия в штате закона о защите свободы вероисповедания. Борьба с распространением христианства в Индии доходила до международных скандалов, как в случае с гибелью австралийского миссионера Грэма Стюарта Стэйнса в 1999 г. в штате Орисса.

В этих конфликтах ВХП играл ведущую роль. Антихристианский характер носит развернувшаяся с 2014 г. кампания «Гхар вапаси» («Возвращение домой») по возвращению индийских христиан, в том числе среди представителей низших каст, далитов и племен обратно в индуизм.

Страх перед превращением индусов в религиозное меньшинство привел к борьбе ВХП с христианскими миссионерами в Индии и впоследствии к радикальному решению этой проблемы путем насилия в отношении христиан. Это полностью отвечает идее построения в Индии чисто индусского государства, которое пропагандирует ВХП с момента своего создания.

Список литературы / References

Кашин В. П. Что такое Всемирный совет индусов? *Азия и Африка сегодня*. 2011. № 9. С. 36–41.

The Niyogi Committee Report on Christian Missionary Activities. Nagpur, 1956. 187 p.

Golwalkar M. S. *Bunch of Thoughts*. Bangalore, 1966. 439 p.

Perajar S. Religious Conversions Are Relict of Imperialist Days. *Organiser*. 27 May 1979. P. 14.

Bauman C. M. Hindu-Christian Conflict in India: Globalization, Conversion, and the Coterminal Castes and Tribes. *The Journal of Asian Studies*. Vol. 72, Iss. 3. Aug. 2013. Pp. 633–653.

Ислам: из Индии на Маврикий

Л. А. Васильева
ИБ РАН

Свой путь на небольшой остров, расположенный в юго-западной части Индийского океана и ныне известный как Маврикий, ислам начал гораздо позднее, чем в другие страны. Фактически, самыми первыми мусульманами, ступившими на землю необитаемого острова в X в., были арабские мореплаватели. Но для них остров, названный ими Дина Аrobi, служил лишь «транзитным пунктом», который они использовали для отдыха во время своих далеких и трудных плаваний. После них, уже в начале XVI в. (1507), остров обнаружили португальские моряки и основали на нем свою временную базу. Арабские мореплаватели не упоминались в старинных записях, сохранившихся на острове.

Отмеченное историей прибытие первых мусульман на остров относится к более позднему времени, когда островом владели французы (1715–1810) и назывался он Иль-де-Франс. Французы активно осваивали свою новую территорию. Для работ на верфи и в гавани города Порт-Луи, ставшего затем столичным, в 1735 г. была привезена большая группа моряков и вместе с ними искусных ремесленников из Индии, абсолютное большинство которых исповедовали ислам. Сохранились некоторые свидетельства о первых

мусульманах, которые, по всей видимости, не пожелали вернуться в Индию и навсегда остались на острове.

Немногочисленные индийские мусульмане, оседавшие на острове, быстро осваивали местный язык (креоли), забывая родной урду, но оставаясь верными своей религии и всем ее предписаниям.

Период 1810–1968 гг. известен как период колонизации острова британцами. Начиная с 1815 г. англичане стали привозить из Индии каторжников-сипаев, осужденных за антибританские выступления. Большинство каторжан были мусульманами. По окончании срока наказания им предписывалось оставаться на острове.

Примерно в это же время на Маврикий все чаще стали наведываться индийские купцы-мусульмане. Остров с его благодатным климатом и природными красотами пришелся многим из них по вкусу. Купцы стали покупать здесь земли, вызывать из Индии свои семьи и таким образом становиться «маврикийцами». Среди них появились владельцы фабрик по производству сахара, пароходов и доков, и вскоре мусульмане стали контролировать большую часть экспорта сахара, производство зерна, джутовых мешков и текстиля. Вклад мусульман в развитие острова становился все более заметным, и со временем мусульманские предприниматели заняли особое место в колониальной экономике, сумев свести к минимуму зависимость от британской администрации. Такому успеху во многом способствовала их моральная и коммерческая честность, врожденное чувство ответственности за своих товарищей по делу, как предписывалось им их святой религией.

После Индийского народного восстания 1857–1859 гг. из Индии на Маврикий была сослана довольно большая партия избежавших смертной казни мусульман – «бунтовщиков», как их называли англичане. Родным языком большинства новых каторжан был урду, но оказавшись на Маврикии, они, как и их предшественники, быстро переходили на местный креоли и так же, как ранее прибывшие сюда мусульмане, оставались верными заветам Пророка.

В 1838 г. в Великобритании было отменено рабство, после чего многие креолы – часть смешанного населения острова франко-афро-малагасийского происхождения – покинули плантации и занялись ремеслами, в связи с чем возник неожиданный дефицит рабочей силы. Англичане начали активную вербовку наемных рабочих в близлежащих странах, прежде всего в Индии. На Маврикий в погоне за заработком буквально хлынул поток индийцев, среди которых было немало мусульман. Кто-то из рабочих по истечении срока контракта вернулся на родину, но большинство осело на Маврикии. Семьи эмигрантов разрастались. Так, к 1911 г. численность выходцев из Индии составляла две трети всего населения острова, и около 20% из них исповедовали ислам.

Для вхождения в островной социум новоприбывшие мусульмане в максимально короткие сроки старались овладеть местным вернакуляром и не заботились о том, чтобы их дети знали язык своих предков – урду.

Мусульмане, прибывшие из Индии, воспринимали вместе с местным языком некоторые элементы местной креольской культуры, но при этом оставались верными своей религии и традиционным морально-этическим устоям. Таким образом, эмигранты-мусульмане ассимилировались на острове лишь частично.

До начала XX в. мечетей на острове и медресе при них было крайне мало. Первая мечеть *Camp des Lascars* была сооружена еще на «французском» Маврикии, в столичном Порт-Луи в 1805 г. Сегодня эта мечеть известна как Аль-Акса. Одним из самых красивых религиозных строений на Маврикии признана мечеть Джумма Масджид, построенная также в Порт-Луи в 50-х годах XIX в. Ко времени обретения независимости на Маврикии насчитывалось около шестидесяти пяти мечетей. Сегодня их число немного превышает семидесяти.

На Маврикии постоянно ощущалась острая нехватка местных образованных священнослужителей. Поэтому, когда на остров из Индии на определенный срок в качестве миссионеров и проповедников приезжали мусульманские богословы, они привлекались и к процессу обучения островитян основам традиционных мусульманских, а также и современных наук. Визиты целого ряда мусульманских проповедников из Индии надолго оставляли яркий след в памяти маврикийцев, а плоды их практической деятельности на ниве ислама видны и поныне.

Еще во времена британского правления на Маврикии была создана партия САМ (*Comité d'Action Musulman*), объединившая значительную часть мусульман острова. Ее деятельность направлена на оказание помощи членам мусульманской общины. Действенную административную и финансовую помощь движению за укрепление исламских ценностей и возрождение языка предков — урду, оказывают исповедующие ислам члены парламента и других госструктур, бизнесмены и богатые землевладельцы.

В настоящее время на Маврикии появляется все больше общественных организаций, объединяющих разрозненные клубы и небольшие группы индо-маврикийских мусульман. Мусульмане Маврикия быстро и активно вливаются в мировое сообщество. Они укрепляют старые и налаживают новые контакты с религиозными и общественными организациями, с учебными центрами в странах Южной Азии и с урдуязычными общинами в западных странах индо-пакистанской диаспоры.

Среди интеллектуальной элиты Маврикия многие представители мусульманской общины занимают заметные места и высокие должности. Примером может служить Амина Гуриб-Факим — ученый в области биологии, почетный доктор одного из парижских университетов, в 2015 г. ставшая президентом и главнокомандующим Республики Маврикий. Принадлежность к мусульманской общине занимала важное место в структуре ее идентичности, и в своих интервью А. Гуриб-Факим особо подчеркивала свою принадлежность к исламу.

Индийский ислам, прибыв на Маврикий, остановил свое движение в пространстве, но продолжил его во времени, вбирая в себя черты новой эпохи.

ЧАСТЬ VI

«ЛОКАЛЬНЫЙ» ДАОСИЗМ И «ГЛОБАЛЬНЫЙ» БУДДИЗМ: РАСПРОСТРАНЕНИЕ И МОДИФИКАЦИИ

Буддийское и даосское в духовном образовании, согласно проповедям Ван Чан-юэ

П. Д. Ленков

*РГПУ им. А. И. Герцена, Институт истории и социальных наук,
Санкт-Петербург*

В докладе рассматривается соединение и взаимодействие буддийских и даосских элементов — терминов, концепций, образов — в проповедях Ван Чан-юэ (Куньян-цзы; 1594(?)–1680), прославленного наставника даосской школы Цюаньчжэнь/Лунмэнь, жившего в конце периода Мин — начале периода Цин. В качестве основного источника для анализа взят текст Лун мэнь синь фа (龍門心法; «Закон сердца-сознания [согласно традиции] Лунмэнь», XVII в.), который представляет собой сборник проповедей Ван Чан-юэ. Также мы обращаемся к ранним текстам школы Цюаньчжэнь, где изложены воззрения основателя и наставников школы первых поколений.

Поскольку для школы Цюаньчжэнь с самого момента ее возникновения была характерна установка на религиозный синкретизм/синтез, стремление объединить принципы и практику даосизма, буддизма и конфуцианства, в синкретическом даосском тексте присутствуют термины и концепции из всех трех традиционных идеологий. Эта установка нашла отражение уже в ранних сочинениях школы Цюаньчжэнь, например, в сочинении Ван Чун-яна «Пятнадцать статей, устанавливающих учение» (Чун-ян ли цзяо ши у лунь; 重陽立教十五論). Установка на синтез трех учений также выразилась в том, что Ван Чун-ян наставлял своих последователей изучать классические сочинения всех трех учений. Согласно исследованиям, он особенно выделял три классических текста — древнедаосский Дао дэ цзин (道德經), буддийскую «Синь цзин» (心經; «Сутра сердца», санскр. Праджняпарамита хридая сутра) и конфуцианский «Сяо цзин» (孝經; «Канон сыновней почтительности»). Кроме этих трех, также называют даосское сочинение «Цин цзин цзин» (清靜經; «Канон чистоты и безмятежности») и «Хуан-ди инь фу цзин» (黃帝陰符經; «Канон секретного талисмана Желтого императора»).

В текстах Ван Чун-яна и других наставников Цюаньчжэнь можно встретить множество буддийских терминов и концепций: *е* (業), часто в сочетаниях шань *е* (善業; сань *е*; 三業) и др. («деятельность, поступки», санскр.

карма), *цзето* (解脱; «освобождение», санскр. вимукти), чжун шэн 眾生 («живые существа», санскр. саттва), шэн сы лунь хуэй 生死輪迴 («круговорот рождений и смертей», санскр. сансара), фа шэнь 法身 («тело закона», санскр. дхармакайя), и многие-многие другие.

В фокусе данного исследования — понимание самим Ван Чан-юэ формы и содержания своей проповеднической деятельности, а также характеристика полученного им духовного образования, о чем проповедник рассказывает в 15 главе (проповеди) Лун мэнь синь фа «Раскрытие смысла Учения и распространение Дао» (Чань цзяо хун дао; 闡教弘道).

Некоторые фразы из рассказа Ван Чан-юэ о своем собственном образовании недвусмысленно указывают на то, что Ван Чан-юэ в течение многих лет изучал все три традиции — даосизм, буддизм и конфуцианство. Кроме того, он признается, что в значительной степени его образование было основано на слушании устных проповедей и лекций. Ещё один характерный элемент в рассказе Ван Чан-юэ — «странствия для учебы», поездки из одного святого места в другое, от одного прославленного наставника к другому. Это в высшей степени традиционная форма получения духовного образования в Китае, которая была популярна практически на протяжении всей истории Китая вплоть до XIX–XX вв. Вот как об этом говорит Ван Чан-юэ: «... я, бедный даос, странствовал в чужих краях в течение нескольких десятков лет, объездил в своих [духовных] поисках всю Поднебесную, [проехал] тысячи и тысячи ли, поднимался на горные вершины, забирался в горные леса, вопрошал о Дао и искал истину, поклонялся божествам и посещал мудрецов — всегда, когда имел возможность и условия, однако ни одного дня не оставлял своей главной задачи».

Однако все это — внешняя сторона процесса обучения. Главная цель обучения, по мысли самого Ван Чан-юэ, — отнюдь не накопление информации, но поиски того, что он называет в этой проповеди своей «изначальной мудрой природой» (бэнь лай чжи хуэй син 本來之慧性). Здесь мы можем констатировать отчетливое сходство идей Ван Чан-юэ и чань-буддизма.

В то же время проповедь включает в себя и апологетику проповеднической деятельности, основанной именно на даосских письменных текстах. В этом месте Ван Чан-юэ ссылается на канонические тексты (тексты-основы), приписываемые, согласно даосской традиции, «Трем чистым» (Сань цин 三清) — Изначальному Небесному достопочтенному (Юаньши Тяньцзунь 元始天尊), Небесному достопочтенному Духовная Драгоценность (Линбао Тяньцзунь 靈寶天尊) и Высочайшему Старцу (Тайшан Лаоцзунь 太上老君), иными словами, на всю совокупность сакральных канонических текстов даосизма. Главная идея апологетического фрагмента — Закон всё-таки нужно излагать вербально, то есть проповедью заниматься необходимо. «Дао-Путь в

своей основе невыразим в словах, однако без слов как постичь Дао? Закон в своей основе непередаваем в словах, однако без слов как перевести людей [на другой берег] (т.е. вывести из круговорота рождений и смертей — П.Л.)? Если не проповедовать Учение, то драгоценность истины будет сокрыта в пыли, и удивительная и глубокая школа будет пребывать в состоянии упадка».

В самом конце проповеди содержится стих, в котором автор проповедует идеи достижения высшей духовной цели — реализации Дао-Пути и, вместе с тем, необходимости духовного окормления государя и мирян-благодетелей (вай ху 外護), важности дела «всеобщего спасения» (пу ду 普度, ду чжуншэн 度眾生), ведь «сознание, достигшее освобождения и истинной Пустоты, не останавливается [на достигнутом само-освобождении]». Пафос этого стиха несет отчетливую печать влияния идей буддизма махаяны.

Здесь следует отметить, что Ван Чан-юэ был настоятелем столичного монастыря Белого облака, наставником в дисциплине (люй ши 律師) в седьмом поколении и систематизатором ординации (посвящения в духовный сан) и монашеских правил школы Лунмэнь. Его деятельность была направлена на возрождение как течения Лунмэнь, так и школы Цюаньчжэнь в целом, и на укрепление статуса школы в глазах правителей Китая. Поэтому идеи его проповедей находятся в полном соответствии с теми организационными целями, к которым он стремился.

Теории проникновения буддизма на Корейский полуостров: взгляд корейских источников

А. В. Мрачковская
ИБ РАН

В первых веках нашей эры сформировались первые три государства на территории Корейского полуострова — Когурё (37 г. до н. э. (легенд.) – 668 г. н. э.), Пэкче (18 г. до н. э. (легенд.) – 660), Силла (57 г. до н. э. (легенд.) – 676 г. н. э.). В это время соседний Китай служил примером способа устройства государства и играл роль культурного донора. Корейские государства заимствовали китайскую модель управления и письменность, вместе с которой приходили и тексты, наполненные идеями — в корейские государства начали проникать конфуцианство, даосизм и буддизм. Помимо текстов на Корейский полуостров с целью проповеди приходили буддийские монахи. Этот доклад рассмотрит нарратив о распространении буддизма на Корейский полуостров отраженный в письменных источниках об истории периода Трех государств — «Исторические записи Трех государств» (三國史記, Самгук Саги, 1145 г., Ким Бусик)⁵⁹, «Оставшиеся сведения о Трех государствах» (三國遺事, Самгук Юса,

⁵⁹ Далее «Исторические записи».

ХІІІ в., Ирён)⁶⁰, «Жизнеописания достойных монахов Страны, что к востоку от моря» (Хэдон косын чон, 海東高僧傳, ХІІІ в., Какхун)⁶¹, не затрагивая археологические находки.

Считается, что раньше всего буддизм проник в самое северное государство – Когурё, затем в Пэкче, и позже в Силла. Рассмотрев записи о пришедших на Корейский полуостров проповедниках, мы выявили несколько закономерностей. Во-первых, в отличие от Когурё и Пэкче, в Силла буддизм распространять пытались когурёские монахи. Согласно «Историческим записям Трёх государств», буддизм в Силла был принят при Попхын-ване (514–539 гг. н. э.) в 527 г., после того как монах Ичхадон совершил чудо – позволил отрубить себе голову, а вместо крови из его шеи полилось молоко. В Когурё и Пэкче буддизм приносили выходцы из Южной и Центральной Азии. Например, Маранандха, в 384 г. во время правления Чхимню-вана (384–385 гг. н. э.) пришедший из Цзинь в Пэкче. Указание на южноазиатское происхождение Маранандхи встречается в «Жизнеописаниях достойных монахов» и «Исторических записях». Однако, в вопросе страны, из которой пришли монахи источники, путаются. Например, Шуньдао, принесший в 372 г. буддизм в Когурё при Сосурим-ване (371–384 гг. н. э.), согласно «Историческим записям», пришел в составе посольства из Ранней Цинь (351–395 гг. н. э.). Однако в «Жизнеописаниях достойных монахов» указано, что Шуньдао также мог прийти из Цзинь (264–420 гг. н. э.). Через два года, в 374 г., прибыл монах Адо из Цзинь («Оставшиеся сведения») или же из Вэй («Жизнеописания достойных монахов») ⁶². Во-вторых, буддизм приносили монахи в составе посольских миссий и индивидуальные проповедники. Из Исторических записей Трёх государств, видно, что буддийские монахи приходили в страны Корейского полуострова вместе с посольствами. Например, Шуньдао приехал в Когурё вместе с посольством от Ранней Цинь (согласно «Оставшимся сведениям», «Историческим записям»), а Маранантха пришел в Пэкче в качестве ответа на посольство Чхимню-вана (384–385 гг. н. э.) (согласно «Историческим записям»). Наконец, большинство записей о проповедниках заканчивается постройкой храма для пришедшего монаха. В Когурё на следующий год после прихода Адо в Когурё возвели первые буддийские храмы — Чхомунса и Ибулланса для Адо и Шуньдао. В Пэкче на следующий год после прихода Маранантхи основали первый буддийский монастырь и посвятили десять человек в монахи. В «Исторических записях» первая запись о строительстве буддийского храма относится к 266 г. (правление Мичху-вана) — после того как Адо ⁶³ вылечил царевну — за 252 года до прихода к власти Попхын-вана.

⁶⁰ Далее «Оставшиеся сведения».

⁶¹ Далее «Жизнеописания достойных монахов».

⁶² В «Жизнеописаниях достойных монахов» Какхун пишет, что Адо пришел из Вэй, но это государство было основано 386 г.

⁶³ В Силла пришел Адо, родившийся в Когурё. Адо, проповедовавший в Когурё при Сосурим-ване, пришел из Китая; это два разных человека.

Так, источники не сходятся в вопросах страны исхода монахов, принесших буддизм в Когурё и Пэкче, в «Исторические записи» и «Оставшиеся записи» путаются при описании первых проповедников в Силла, есть расхождения в датах. «Исторические записи монастыря Юджонса в горах Кымгансан» содержат противоречащие сведения. Согласно источникам, буддизм в Когурё и Пэкче несли выходцы из Южной и Центральной Азии, работавшие в Китае. Большинство записей связывает деятельность монахов с буддийскими реликвиями, каждая из записей следует определенному порядку повествования.

Список литературы / References

Кымгансан Юджонса саджокки [金剛山楡岾寺事績記; Исторические записи монастыря Юджонса в горах Кымгансан] / [京都大学貴重資料 デジタル アーカイブ; Цифровой архив редких материалов Киотского университета].

Самгук Саги [三國史記; Исторические записи Трех государств] / Тиджитхоль Чансогак [디지털장서각; Электронный исторический архив].

Самгук Юса [三國遺事; Оставшиеся сведения о Трех государствах] / Тиджитхоль Чансогак [디지털장서각; Электронный исторический архив].

Хэдон косын чон [海東高僧傳; Жизнеописания достойных монахов Страны, что к востоку от моря]. *Тиджитхоль Чансогак* ([디지털장서각; Электронный исторический архив]).

Болтач Ю. В. Из истории корейского буддизма. *Вестник корейского языка и культуры*. № 2, 1997.

Болтач Ю. В. Биографии корейских монахов-паломников в «Хэдон косын чон» и «Да Тан си юй цю фа гао сэн чжуань». *Письменные памятники Востока*. 2006. № 4. С. 22–45.

Болтач Ю. В. *Жизнеописания достойных монахов Страны, что к востоку от моря*. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2007.

Болтач Ю. В. *Культы и практики раннего корейского буддизма в сюжетах «Самгук Юса»*. СПб.: Гиперион, 2023.

Болтач Ю. В. *Оставшиеся сведения [о] трех государствах (Самгук юса)*. СПб.: Гиперион, 2018.

Волков С. В. *Ранняя история буддизма в Корее (сангха и государство)*. М.: Наука, 1985.

Heirman A., Bumbacher S. P. *The Spread of Buddhism. Vinaya: from India to China, Handbook of Oriental Studies*. 2007. Vol. 16.

Проявление элементов «социально вовлеченного буддизма» в деятельности южнокорейских буддийских организаций⁶⁴

А. Д. Кравцова

*Лаборатория востоковедных исследований «Ориентир»
Гуманитарного института Новосибирского гос. ун-та*

В настоящее время в буддизме начинает проявляться движение под названием «социально вовлеченный буддизм», который возводит на первое место не будущую жизнь или перерождение, а настоящее. Его главной целью представляется борьба с причинами общечеловеческих страданий. Данное буддийское течение считается общемировым, его элементы можно встретить как на Западе и Америке, так и в Восточной и Юго-Восточной Азии. В данной статье обзревается деятельность южнокорейских буддийских организаций, которая несет в себе черты и элементы «социально вовлеченного буддизма». В настоящем исследовании приведены две организации: Общество Чонтхо и Школа сон-буддизма Кваньым, деятельность которых выделяется своим международным характером. На их примерах можно обозреть основные направления корейского «социально вовлеченного буддизма», а именно благотворительность, активизм, психологическая и образовательная поддержка людей по всему миру. Хотя направленность двух организаций практически не пересекается, они имеют общую черту – борьба с современными общечеловеческими проблемами, членищими страдания (*дуккха*) всемирному человеческому сообществу.

Manifestation of the elements of “socially engaged Buddhism” in the activities of South Korean Buddhist Organizations⁶⁵

Alina D. Kravtsova

Currently in Buddhism a ‘socially engaged Buddhism’ is beginning to emerge. ‘Socially engaged Buddhism’ places the present rather than the future life or rebirth in the first place. Its main goal is to combat the causes of universal human suffering. This Buddhist movement is global so its elements can be found in the West and America, as well as in East and Southeast Asia Buddhism. This article reviews the activities of South Korean Buddhist organizations that bear the features and elements of ‘socially engaged Buddhism’. This study cites two organizations: the Jungto Society and The Kwan Um School of Zen, whose activities are distinguished by their international character. Their examples can be used to review the main directions of

⁶⁴ Исследование проведено в рамках реализации Государственного задания Минобрнауки №FSUS-2024-0028 «Аксиологический потенциал буддизма в контексте международных отношений России со странами Восточной Азии: история и современность».

⁶⁵ The study was carried out within the framework of the implementation of the State assignment of the Ministry of Education and Science No. FSUS-2024-0028 “Axiological potential of Buddhism in the context of international relations of Russia with the countries of East Asia: history and modernity”.

Korean ‘socially engaged Buddhism’ — charity, activism, psychological and educational support for people around the world. Although the focus of the two organizations hardly overlaps, they have one thing in common: the fight against contemporary universal human problems that divide suffering (*dukkha*) into the global human community.

Буддизм часто воспринимается как учение, суть которого направлена исключительно на саморефлексию. Однако такое понимание не является в полной степени корректным — буддизм не стремится разделять сферы внутреннего и внешнего, поскольку они взаимосвязаны. Через внутреннее самосовершенствование буддисты стремятся к совершенствованию окружающего мира⁶⁶.

Данное явление в англоязычном пространстве получило название «Социально вовлеченный буддизм» (“*Socially Engaged Buddhism*”), и в настоящее время оно набирает популярность. Хотя социальную направленность буддийского учения находят в различных буддийских текстах (например, в «Аватамсака сутре»), само явление относится скорее к современности. Карстен Дж. Штруль относит начало зарождения «социально вовлеченного буддизма» к движению неприкасаемых в Индии за свои права, которое началось в 1956 г. Сам термин впервые прозвучал во Вьетнаме в 1960–х гг.⁶⁷.

Основными чертами «социально вовлеченного буддизма» можно назвать следующие: 1) смещение акцента на социальные, политические, экологические и пр. факторы, порождающие общечеловеческие страдания; 2) осознание фундаментальной связи между личной и общественной *дуккхой* (т. е. страданием); 3) стремление бороться с системами угнетения и эксплуатации — расизмом, сексизмом, милитаризмом и пр.⁶⁸. Следовательно, «социально вовлеченный буддизм» смещает свой фокус с «будущего» на «настоящее», что обуславливает основное направление деятельности членов данного течения, а именно благотворительность и активизм.

В качестве примера в данном исследовании взята Южная Корея⁶⁹. Традиционно корейский буддизм больше был направлен на узкую аудиторию высших слоев корейского общества, что стало причиной зависимости благополучия сангхи от благосклонности правящего дома. Во второй половине XX в. буддийская община в Республике Корея начала модернизироваться, чтобы преодолеть разрыв с другими религиями

⁶⁶ Verhoeven Martin. What is Socially Engaged Buddhism? *Dharma Realm Buddhist University*. 2024. URL: <https://www.drбу.edu/news/what-is-socially-engaged-buddhism/> (дата обращения: 16.08.2025).

⁶⁷ Struhl J. Karsten. Socially Engaged and Radically Engaged Buddhism. *Secular Buddhist Network*. 2024. URL: <https://secularbuddhistnetwork.org/socially-engaged-and-radically-engaged-buddhism/> (дата обращения: 16.08.2025).

⁶⁸ Ibid.

⁶⁹ Ограничение югом Корейского полуострова обусловлено весьма ограниченной деятельностью северокорейской буддийской общины.

(христианством). Процессы внутренних преобразований привели к появлению течения *Минджун пульгё* (букв. «массовый / народный буддизм»), которое ставило перед собой следующую цель — помощь тем, кто находится в политическом, социальном и культурном угнетении [Park, 2010, p. 5]. Следовательно, южнокорейский буддизм второй половины XX в. соответствует описанию «социально вовлеченного буддизма».

Благодаря преобразованиям внутри сангхи корейский буддизм смог продвинуться и закрепиться за границей, где его социальная направленность только усилилась. Отдельного внимания заслуживает организация монаха Помнюна **Общество Чонтхо** (*Чонтхохве*; Jungto Society), которая активно занимается благотворительностью по всему миру. Деятельность Общества сосредоточена на отходе от исключительно монашеских практик, что позволяет религиозным представителям больше обращать внимание на проблемы простых людей. Организация осуществляет различные проекты, которые связаны со смягчением этно-религиозных конфликтов, борьбой с голодом и неграмотностью в бедных регионах. Более того, Общество активно вовлекается в корейские социально-экономические проблемы: уязвимое положение родителей-подростков, матерей-одиночек, а также мигрантов. С 1997 г. организация регулярно участвует в сборе и отправке гуманитарной помощи Северной Корее⁷⁰.

В июле 1984 г. с речью выступил достопочтенный Сунсан — основатель **Школы Сон-буддизма Кванъым** (*The Kwan Um School of Zen*), где отметил следующее: «...В Корее буддизмом управляют монахи, соблюдающие целибат, а миряне следуют их идеям. В нашей же школе... культивируются не только монашеские идеалы, но и общечеловеческие...»⁷¹. В словах мастера можно проследить выражение общебуддийской тенденции к отходу от строгих предписаний и переходу к более человеческой, открытой форме. Ее деятельность имеет психологическое значение для последователей буддизма по всему миру. Школа регулярно проводит мероприятия, посвященные медитациям, тренингам и буддийским праздникам⁷². Подобные события способствуют усилению чувства единства и кооперации, что психологически необходимо человеку.

Таким образом, краткий обзор двух организаций позволил выявить, что деятельность южнокорейских буддийских организаций имеет черты «социально вовлеченного буддизма» — ведется политико-экономическая, благотворительная и образовательная деятельность. Тем не менее каждая организация заслуживает отдельного подробного исследования.

⁷⁰ Where JTS Works. Join Together Society America. URL: <https://jtsamerica.org/our-work/> (дата обращения: 11.02.2025).

⁷¹ Цит. по: Seung Sahn. Roots of American Buddhism. The end talk of the second annual congress of the Kwan Um School of Zen, 1984 (2008). 5 p. URL: <https://www.kwanumeurope.org/talks-resources/dharma-talks/> (дата обращения 04.05.2025).

⁷² Programs and Events / The Kwan Um School of Zen. America, Asia, Europe. URL: <https://kwanumzen.org/programs-events> (дата обращения: 17.08.2025).

Список литературы / References

Park Jin Y. Buddhism and Modernity in Korea. *Makers of Modern Korean Buddhism*. State University of New York Press. 2010. 15 p.

Seung Sahn. *Roots of American Buddhism. The end talk of the second annual congress of the Kwan Um School of Zen*, 1984 (2008). 5 p. URL: <https://www.kwanumeurope.org/talks-resources/dharma-talks/> (accessed: 04.05.2025).

Struhl J. Karsten. Socially Engaged and Radically Engaged Buddhism. *Secular Buddhist Network*. 2024. URL: <https://secularbuddhistnetwork.org/socially-engaged-and-radically-engaged-buddhism/> (accessed: 16.08.2025).

Verhoeven Martin. What is Socially Engaged Buddhism? *Dharma Realm Buddhist University*. 2024. URL: <https://www.drbu.edu/news/what-is-socially-engaged-buddhism/> (accessed: 16.08.2025).

Programs and Events. The Kwan Um School of Zen. America, Asia, Europe. URL: <https://kwanumzen.org/programs-events> (accessed: 17.08.2025).

Where JTS Works. *Join Together Society America*. URL: <https://jtsamerica.org/our-work/> (accessed: 11.02.2025).

Буддизм и синтоизм в процессе формирования постоянного населения Карафуто (Южного Сахалина) в 1905–1945 гг.

Е. В. Лузин

Белгородский государственный национальный исследовательский университет

Ровно 120 лет назад на территории Южного Сахалина в результате оккупации была установлена власть Японии. В течение 40 лет японское правительство, основываясь на опыте колонизации острова Хоккайдо, осваивало и развивало эту территорию. В результате активной деятельности японской пропаганды со всей Японии, преимущественно из Хоккайдо и региона Тохоку, на Карафуто прибывали переселенцы. Доля японцев в населении губернаторства в течение рассматриваемого периода превышала 90 процентов. Остальными были корейцы, местные племена (айны, нивхи, ороки) и некоторые европейцы (русские, поляки и др.). Карафуто населяли преимущественно азиаты, исповедовавшие буддизм и синтоизм, поэтому при исследовании процесса японской колонизации Южного Сахалина нельзя игнорировать религиозный фактор как неотъемлемую часть жизни представителей восточного традиционного народа. В контексте истории Японии синтоизм также важен как средство государственной пропаганды.

Процесс колонизации включал в себя разнонаправленную деятельность по созданию благоприятных условий не только для освоения южносахалинских ресурсов и производства, но и жизни и работы населения. По югу острова строились города, базовая инфраструктура, промышленность, торговые и досуговые предприятия, равномерно распределялось население и т. д. Однако наличие одних только вещественных благ и продуманной

политики государственных органов не гарантировало закрепления японских переселенцев на Карафуто. Одна из ключевых задач отводилась созданию здесь религиозной основы жизни. При переселении на отдаленную северную территорию Южного Сахалина для японцев главными мотивами могли быть поиск лучшей жизни, привлекательные условия для переселенцев, свободная для обработки земля и т. д. Но для закрепления и оседания населения требовалось создать не просто развитое японское губернаторство, но и «духовную связь» между Карафуто, как «внешней территорией», и самой Японией, как «внутренней территорией». Было необходимо сделать так, чтобы японские граждане не ощущали себя вдали от родины предков, императора, а понимали, что Южный Сахалин — это не колония, а составная часть Японской империи.

Важно понимать, что эти религии пришли на остров не впервые. Синтоистские храмы строились в черте японских поселений на Сахалине задолго до 1905 г. Святилища находились в Сирануси и Кусюнкотан. Синтоизм и буддизм пришли на Карафуто не с армией, а вместе с людьми. Уже затем за счет государства развернулось широкое строительство храмов и святилищ, распространялись учения среди переселенцев. Синтоистские памятники часто носили, как и в самой Японии, характер государственной пропаганды (к примеру, Гококу-дзиндзя в Тоёхара, посвященная душам военных). С формированием определенного числа постоянных жителей Карафуто переселенцы и их дети приобщались к главным синтоистским обрядам, вступали в буддийские школы, по улицам населенных пунктов организовывались массовые религиозные шествия, в школах проводились обязательные ритуалы поклонения императору, в губернаторство приезжали представители императорской четы. Синтоизм и буддизм влились в жизнь японцев Карафуто, создав для них базовое ощущение связи с Японией. Специфика научного исследования Южного Сахалина с точки зрения функционирования здесь синто и буддизма заключается в том, что Карафуто по факту стал чистым листом для колониальной деятельности, возможностью для инноваций и практического применения колониального опыта.

В данной работе сделан акцент на строительстве культовых объектов (храмов, святилищ, памятников), деятельности синтоистских и буддийских объединений в годы японской колонизации Карафуто и в послевоенный период перед репатриацией японского населения. Обращено внимание на специфику присуждения имен божеств храмам, их связь с сахалинской землей и событиями русско-японской войны. В работе сделан акцент на влиянии религий на колониационный процесс и формирование постоянного японского населения губернаторства.

Тема религиозного фактора в процессе колониального освоения губернаторства Карафуто до сих пор не была в комплексе рассмотрена исследователями. Неоценимый вклад в изучение истории Карафуто был сделан сахалинским краеведом и историком И. А. Самариным. В его работе «Синтоистские храмы Карафуто» дано широкое описание истории

строительства святилищ, начиная с конца XVIII в. Труд Игоря Анатольевича позволил представить географию расположения храмов, узнать численность культовых сооружений, их историю и определить перечень их названий. Изыскания автора, изложенные в статье «Буддизм на Южном Сахалине в период губернаторства Карафуто (1905–1945 гг.): история и архитектура», также легли в основу данной работы. Важность религиозного фактора в истории Карафуто также был отмечен в работе историка и японоведа С. В. Гришачева «Японское губернаторство Карафуто (1905–1945 гг.): история и социальная память». В иной историографии взгляд на процесс колонизации с точки зрения влияния религии должным образом рассмотрен не был.

Для данной работы был использован комплекс источников: воспоминания советских чиновников (преимущественно Д. Н. Крюкова) и переселенцев, отечественная периодика довоенного и послевоенного периодов, японские фотографии, свидетельства очевидцев, кинохроника и др. Для написания работы были использованы изыскания отечественных и японских авторов. Оригинальность данной работы заключается в комплексном подходе в выявлении особой роли синтоизма и буддизма в процессе колониального освоения территории Карафуто и формирования здесь постоянного японского населения.

Буддийская миссия в XXI веке: пример Йонге Мингьюра Ринпоче

Д. С. Каребо

МГУ им. М. В. Ломоносова

Как выглядит буддийская миссия сегодня? И что предлагает для «западных» неофитов модернистская интерпретация буддизма?

Под влиянием модернизации и вестернизации в конце XIX – начале XX вв. возник феномен буддийского модернизма. Для него характерны демифологизация, то есть символическая интерпретация традиционной космологии и ритуалов, вовлечённость в актуальные проблемы современности (социальные, политические, экологические и т. д.), стремление преодолеть колониальные представления через отказ от европоцентристского понятия «религия» и упор на позиционирование как «науки», «философии», «духовности» или «этики».

Одним из ярких представителей буддийских учителей современности является Йонге Мингьюр Ринпоче (р. 1975) — монах традиций Карма Кагью и Ньингма тибетского буддизма, активный участник конференций Института «Ум и жизнь». С 2000-х гг. Мингьюр Ринпоче начал популяризировать знание о буддизме в Азии, Европе и США. В 2002 г. в США вместе с другими опытными адептами медитации участвовал в исследованиях нейроученых Антуана Лутца и Ричарда Дэвидсона. По результатам этих исследований Мингьюр Ринпоче был назван самым счастливым человеком на Земле по версии журналов Time и National Geographic и стал автором книги-бестселлера

по буддийской медитации «Будда, мозг и нейрофизиология счастья. Как изменить жизнь к лучшему. Практическое руководство», вышедшей в 2008 г., а в 2010 г. основал международное Сообщество медитации Тергар, которое действует и в России.

Ринпоче объясняет буддизм для «западных» людей как практическую науку счастья и благих состояний ума, которая должна войти в повседневность каждого человека в виде практик осознанности (майндфулнес). Он не позиционирует буддизм как религию, но как науку исследования собственного опыта. Медитировать с его точки зрения могут представители любой конфессии. Чтобы продемонстрировать буддизм как не-религию, он даже предлагает в качестве опоры для випашьяны вещи духовного предназначения: христиане, например, могут сосредотачиваться на распятии и иконах.

Йонге Мингьюр Ринпоче пытается найти в научном языке то, что описывало бы учение Будды наиболее полно и понятно западной науке. Из этой установки он находит соответствия Дхарме в физике и биологии. Целью его общения с такими учеными как

Франциско Варела, Ричард Дэвидсон, Дэн и Тара Гоулман было желание понять структуру и функции мозга, основываясь на которых, можно было бы говорить об эффективности буддийских медитативных техник.

Можно ли такое позиционирование буддизма считать миссионерской уловкой для «западного» мышления? Другой вопрос, изменяет ли Мингьюр Ринпоче буддизму такой функционализацией? Не будет ли кощунством прямо преподносить Дхарму как средство достижения счастья? Для Мингьюра Ринпоче важно нести миссию, интерпретируя Дхарму Будды в расширительном смысле как больше, чем религию, науку, философию и медитацию с последующей экстраполяцией в светские контексты как культурного тренда, национальной ценности, туристической концепции, практик осознанности и даже буддийской экономики. Данная интерпретация имеет актуальность и для современной российской действительности и находит свое отражение в двух вариантах (изолирующем и абсорбирующем) в высказываниях организаторов III Международного буддийского форума, который состоится в Элисте 25–28 сентября.

Список литературы / References

Пресс-конференция, посвященная III Международному буддийскому форуму. *Международный мультимедийный пресс-центр МИА «Россия сегодня»*. URL: <https://pressria.ru/20250707/958056757.html> (дата обращения: 19.09.2025).

Йонге Мингьюр Ринпоче. *Будда, мозг и нейрофизиология счастья. Как изменить жизнь к лучшему. Практическое руководство*. Пер. с англ. ламы Сонама Дордже. М.: Ориенталия, 2022. 368 с.

Wallace A. B. *Buddhism and Science: Breaking New Ground*. New York: Columbia University Press, 2003.

Sonam T. Incubating Western Science Education in Tibetan Buddhist Monasteries in India. Koul R., Verma G., Nargund-Joshi V. *Science Education in*

India: Philosophical, Historical, and Contemporary Conversations. Springer, 2019. Pp. 27–45.

Rinpoche D. K. Buddhism in the West and the Image of Tibet. *Imagining Tibet: perceptions, projections & fantasies*. Ed. by T. Dodin, H. Rather. Boston: Wisdom Publications, 2001. P. 379.

Mind Life Dialogues Conversations. Mind Life Institute. URL: <https://www.mindandlife.org/events/mind-and-life-dialogues/> (дата обращения: 19.09.2025).

McMahan D. L. *The Making of Buddhist Modernism*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2008.

Lopez D. S. *The Scientific Buddha: His Short and Happy Life*. New Haven: Yale University Press, 2012.

Lopez D. S. *Prisoners of Shangri-La: Tibetan Buddhism and The West*. Chicago: University of Chicago Press, 1999.

Lopez D. S. *Buddhism and Science. A Guide for the Perplexed*. Chicago: Chicago University Press, 2008.

Jinpa T. Science As an Ally or a Rival Philosophy? Tibetan Buddhist Thinker's Engagement with Modern Science. *Buddhism and Science: Breaking New Ground*. Ed. by Wallace A. B. New York: Columbia University Press, 2003. P. 76.

Распространение и воплощение буддизма в Китае в лице школы Чань

Р. М. Зиганшин
ИВ РАН

Буддизм, появившийся в Индии, на удивление быстро распространился далеко за его пределами, став первой мировой религией. Он завоевал сердца и умы многих людей разных народов, заполнив пустующую нишу в их религиозном сознании. В каждой конкретной культурной среде он распространялся и приживался по-разному, проявлялся и раскрывался в своих самых различных и, порой, самых неожиданных, ипостасях. Где-то кардинально меняя религиозные традиции, а где-то кардинально изменяясь сам, для более успешной адаптации в местной среде. Буддизм показал себя очень гибким и живучим учением, умеющим приспосабливаться к самым разнообразным, порой очень враждебным, условиям и ситуациям, учением с гибкой доктриной и эффективной стратегией проникновения в иные культуры. Особенно ярко это проявилось в Китае, в стране, уже богатой к тому времени своими духовными традициями и развитыми социально-религиозными учениями.

Г. М. Бонгард-Левин называет это «стратегией поглощения». В ходе этой стратегии местная мифология сначала усваивалась буддизмом, а затем трансформировалась и подчинялась им вместе с уже сложившимися культами и всей системы традиций общества, куда он проникал. Такой принцип характерен также и для других мировых религий – христианства и ислама. Он

позволил им всем оторваться от этнической колыбели, в недрах которой они возникли, выйти за ее национальные, кастовые, социальные пределы и подняться до уровня наднациональной религии со своей собственной программой спасения, со своим собственным пропагандистско-миссионерским аппаратом, со своей собственной единственно «истинной» верой.

Основатель буддизма Шакьямуни разъяснял своим ученикам, что все люди различны, одни понимают легко, другие с трудом, третьи имеют способности средние. Одни любят вдумываться в вопросы, любят и способны понимать подробные разъяснения, а другие понимают с намеков или любят объяснения краткие. О. О. Розенберг считает это принципом всякого воспитания, и что он применялся проповедниками буддизма в течение всей его истории. Метод учения менялся в зависимости от характера и способности людей и народов, с которыми буддизм встречался. Этим он и объясняет его разнообразную внешность, считает это причиной его разносторонности и силы. Поэтому убежденным буддистом может быть и простой кочевник, и философ, и ученый монах, и мирянин. Метод буддийской пропаганды, по его мнению, состоял в том, что истина одна, но для разных людей нужно говорить о ней разными словами. Путь истины не один и тот же для всех, и буддизм не настаивал на пути, лишь бы цель была достигнута.

Буддизм (в лице школы чань) стал одним из «Трех учений» (Сань цзяо) традиционного Китая, наряду с конфуцианством и даосизмом. Он оказал сильное влияние на философию, литературу и искусство Китая. Буддисты познакомили Китай с индийской логикой, математикой, астрономией, медициной. Успешному проникновению буддизма в Китай во многом способствовала легенда о «просвещении варваров», в которой говорится, что ушедший на Запад основатель даосизма Лао-цзы якобы стал в Индии учителем Будды и подлинным основателем буддизма. Этой легендой пользовались даосы в своей полемике с буддистами. Подобное восприятие буддизма отразилось и в первых переводах на китайский язык буддийских сутр: в них зачастую индийский термин передавался через то или иное понятие даосской философии, что оказало значительное влияние на трансформацию буддизма в Китае.

Чань (яп. дзэн) оказалась самой жизнеспособной из всех школ китайского буддизма и ее также называют самой китайской. Она, в силу своей специфики и объективных обстоятельств, дала начало боевым искусствам шаолиньского направления. Существуют две противоположные точки зрения на школу чань. Согласно одной из них, буддизм в Китае в ее лице полностью китаизировался и, по сути, стал двойником даосизма, который сменил одежду и обрел таким образом новую жизнь. Считается даже, что чань-буддизм возник как резко негативная реакция китайско-буддийской интеллигенции против основополагающих принципов индийского буддизма, неприемлемых для китайского интеллигента, и что с буддизмом его связывает лишь название и тонкая нить терминологии.

Например, М. Е. Кравцова считает, что, став органической частью китайской культуры, буддизм оказался в жесткой зависимости от местных историко-политических, социально-экономических и общекультурных реалий. Поэтому история развития китайско-буддийской традиции во всех ее аспектах и проявлениях подчиняется, в конечном счете, универсальным для китайской цивилизации историко-культурным закономерностям. При этом она отмечает, что в то же время буддизм привнес в китайскую культуру множество принципиально важных новаций. Это появление в китайском обществе монашеской организации как особого типа социального института, знакомство китайцев с идеями круга новых рождений и кармы как воздаяния за прижизненные поступки, мифологемой ада и рая, вертикально ориентированной космологической моделью. А также наличие многочисленного и унифицированного божественного пантеона и развитой традиции культового зодчества и изобразительного искусства. Примерно такую же позицию занимает А. Уотс. По его выражению, Китай «поглотил» буддизм точно так же, как поглощал многие другие чужеродные воздействия, — как философские идеи и учения, так и целые народы и орды завоевателей. Восприняв буддизм, он во многом изменил его, перенаправив в более практическую плоскость.

Согласно другой точке зрения, например Н. В. Абаева, роль даосизма в формировании чань-буддизма была не столь определяющей, хотя и значительной, как принято считать. Его влияние затрагивало главным образом форму, а не содержание этого буддийского по своей сути учения. Он считает, что если рассматривать чань-буддизм в контексте философии и психологии буддизма махаяны, то можно увидеть, что это учение развивалось в главном русле общемахаянской мысли. Хотя, как и во всех буддийских школах, в нем наблюдается определенное смещение акцентов, когда одни проблемы выходят на первый план, а другие, наоборот, отходят на второй или вовсе не рассматриваются. Китайские буддисты, в том числе и чань-буддисты, чаще всего прибегали именно к даосскому философско-психологическому наследию, используя его для интерпретации сугубо буддийских идей, так как из всех китайских учений даосизм был наиболее близок к буддизму структурно-типологически, что значительно облегчало процесс взаимовлияния и способствовало возникновению различных синкретических явлений.

В Индии достижение просветления в силу традиций производилось главным образом посредством методики, аналогичной практике йоги. Кроме того, буддийские монахи обеспечивали там свое существование не трудом, а главным образом подаянием. В китайской школе буддизма чань, напротив, достижение просветления производилось, главным образом, посредством занятий боевыми искусствами и сельскохозяйственным трудом. Эти занятия, согласно канонам классического буддизма, были осуждаемы и считались кощунственными для последователей этого учения, поскольку их следствием было нанесение вреда живому существу. При занятиях ушу могли пострадать люди и иногда звери, а при крестьянском труде — находящиеся в земле

насекомые. В чаньских монастырях, наиболее известным из которых является Шаолинь, монахи проводили все свое время за чтением сутр, занятием медитацией, боевыми искусствами и сельскохозяйственным трудом. Последние два занятия стали для последователей школы чань занятием не только не осуждаемым и презренным, но и основным средством постижения истины и достижения состояния «просветления». По сути, они стали для них своего рода «активной медитацией» или «медитацией в движении». Занятие боевыми искусствами сакрализировалось тем, что обучать монахов боевым искусствам начал сам основатель чань-буддизма, его первый патриарх Бодхидхарма (кит. Дамо, яп. Дарума).

Чтобы не повторить судьбу многих других школ китайского буддизма, которые в Китае так и не прижились, школа чань и стала практиковать боевые искусства, а также вменять в обязанность своим последователям занятие земледелием. В последнем случае это было сделано для того, чтобы избежать нападков со стороны конфуцианцев в паразитизме и тунеядстве, которыми они мотивировали антибуддийские гонения. А также избежать осуждений и непонимания со стороны простого народа, у которого, в такой аграрной стране как Китай, это занятие являлось основным. В результате этого школа чань сравнительно легко перенесла суровые гонения IX в., после которых китайский буддизм в целом приходит в упадок, и которые не смогли пережить многие другие буддийские школы. Кстати, Л. С. Васильев отмечает, что конфуцианцы, отлично сознававшие свою силу и значение, свое влияние на правителей и идеологов Китая, почти всегда вполне терпимо относились к другим религиям, считая их иногда даже полезными и необходимыми для удовлетворения религиозных потребностей простого народа, которому были недоступны высшие идеалы и глубокая мудрость конфуцианства.

В Китае чаньские монахи не только занимались боевыми искусствами, но и вступали в поединки с многочисленными бандитами, что нередко приводило к гибели последних. Занятие боевыми искусствами обосновывалось в этой связи ими также и тем, что спасение своей жизни от разбойников давало монаху шанс на обретение просветления уже в данном перерождении, а гибель перекрывала ему путь к дальнейшему духовному совершенствованию, результатом которого должно было стать спасение.

Таким образом, буддизм в лице школы чань стал неотъемлемой составной частью культуры Китая, став продуктом своеобразного весьма плодотворного синтеза китайской и индийской традиций. Он оказался востребованным и очень живучим в местной среде, заняв свою важную и необходимую духовную нишу. Е. А. Торчинов отмечает, что именно «сотериологическая ограниченность» ставила даосизм в слабую позицию перед лицом буддийской критики и, в конечном счете, обуславливала сотериологическое преимущество последнего и растущую популярность буддизма среди самых широких слоев населения Китая. Даосская сотериология никогда не достигала уровня универсальности мировых религий. Поэтому важнейшими социальными функциями буддизма, сохранившимися до настоящего времени, стали обеспечение погребальных церемоний,

поминовение душ усопших, благотворительность и т.д. Достаточно точно роль буддизма в Китае передает китайская поговорка: «Китаец рождается даосом, живет конфуцианцем, а умирает буддистом».

ЧАСТЬ VII ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ РЕЛИГИЙ В RACH RUSSICA

Путь «истинной религии»: русское православное старообрядчество в Уганде

Д. М. Бондаренко
ИБ РАН

История старообрядчества в Уганде началась в 1991 г. Тогда священник Александрийской православной церкви о. Иоаким Чиимба отделился от канонической Церкви и присоединился к одному из греческих старообрядческих синодов. В 2012 г. о. Иоаким обратился с письмом к Митрополиту Московскому и всея Руси, предстоятелю Русской православной старообрядческой церкви (РПСЦ) Корнилию, в котором выразил желание присоединиться к этой Церкви. Его прошение было удовлетворено: по решению Совета митрополии он был приглашен в Москву и 22 мая 2013 г. рукоположен в сан священника Русской православной старообрядческой церкви.

Сегодня в Уганде живет несколько сотен старообрядцев в четырех населенных пунктах. Поскольку старообрядчество появилось в Уганде недавно, все старообрядцы в ней, за исключением детей, не были рождены в этой вере, но перешли в нее в сознательном возрасте из других вероисповеданий – ранее они были протестантами различных деноминаций (главным образом англиканами), католиками, православными Александрийского патриархата или мусульманами. Почему эти люди решили сменить вероисповедание? Что оказалось для них столь привлекательным в старообрядчестве по сравнению с их прежними религиями? Почему они сочли свою новую веру лучше старой? Некоторые наши собеседники говорили, что, меняя веру, надеялись на бóльшую поддержку со стороны старообрядческой Церкви в земной жизни (например, в финансировании обучения детей или получении бесплатной медицинской помощи). Однако для подавляющего большинства главной причиной смены веры стала духовная: по их словам, они осознали, что именно старообрядчество – «истинная религия».

Но почему они так решили? И вообще: что значит в их понимании «истинная религия»? Главным тезисом всех проповедников, когда они убеждали людей следовать за ними, был именно постулат о старообрядчестве как истинной вере и любой другой вере как ложной. В чем же заключалась суть их аргументации? Она заключалась в том, что старообрядцы строго соблюдают во всей полноте и неизменности древнейший комплекс христианских обрядов. Согласно такой логике, это означало, что старообрядцы практикуют самый правильный способ прославления Бога и обращения к Нему. Древность и, как утверждалось, следовательно, неизменность ритуала представлялись признаками и залогом правильного исповедования веры – ее истинности. Ритуал ценен для наших респондентов

как таковой, вне своей семантики. Более того, сами пышность и красочность православного ритуала оказывали психологическое воздействие на потенциальных новообращенных: многие из них, особенно протестанты, были впечатлены им и пришли к убеждению, что православные «сильнее верят в Бога».

Когда их спрашивали о главных отличительных чертах старообрядчества, наши собеседники говорили о различиях между ним и их прежними вероисповеданиями не в догматике, а в ритуалах. Чаще всего упоминалось двуперстное крестное знамение. Что же касается догматических различий между старообрядчеством и другими христианскими деноминациями, то сказать об этом хоть что-то могли очень немногие. Для угандийских старообрядцев истинная религия – это прежде всего не истинное вероучение, а «правильный» комплекс ритуалов и обрядов. Ритуал для них – больше, чем неотъемлемая часть религии. В известном смысле, для них он и есть сама религия и даже сама жизнь, поскольку их образ жизни диктуется религией, понимаемой прежде всего именно как ритуал. Считающийся самым древним, первоначальным и неизменным способ совершения ритуалов признается единственно правильным. Именно единственно правильный способ совершения ритуалов отличает истинную религию. И только истинная религия – религия эффективная, т.е. могущая обеспечить благополучие в этом и том мире. Эти угандийцы сменили вероисповедание потому, что поверили: именно старообрядцы наиболее полно и точно соблюдают изначальные христианские обряды.

Анализ феномена угандийских старообрядцев, сколь бы ни были малочисленны их общины, может способствовать более ясному пониманию важного явления современной африканской религиозности. Явления тем более значимого, что в Африке религиозность по-прежнему в огромной степени определяет характер общественного сознания.

Автохтонные африканские религии не доктринальны, т.е. в противоположность «религиям Книги» они не имеют теологии и комплекса ясно сформулированных, не подвергающихся сомнению и не требующих доказательств догматов. Они основаны на перерастающем в убежденность ощущении эффективности ритуального действия. Люди таких культур верят именно в это – в эффективность ритуала. А чтобы оставаться эффективным, ритуал не должен изменяться после того, как его одобрили высшие силы. Если же ритуал перестанет соблюдаться строго в изначальном виде, он утратит эффективность. Более того: за искажение одобренного ими способа поклонения и обращения к ним высшие силы могут наслать на людей бедствия.

Вера в эффективность ритуала выражает фундаментальные черты архаического мышления: синкретизм рационального и иррационального и игнорирование причинно-следственных связей между явлениями. В частности, люди верят, что они могут добиваться рациональной цели (например, гарантировать обильный урожай) иррациональным путем – совершив должный ритуал; при этом они не задаются вопросом о том, как, допустим,

ритуальная пляска может стать причиной победы в бою или необходимый посевам дождь – следствием совершения жертвоприношений. Вера в эффективность ритуала для достижения практических целей также отражает очень важную черту картины мира людей архаических культур: в ней нет «этого света» – земного мира, и «того света» – радикально отличающегося от него трансцендентного мира. Мир един и населен людьми и духами их предков. Посредством ритуала люди испрашивают у предков всяческие блага. С течением времени люди становятся предками, а предки возвращаются в человеческий облик, вселяясь в тела новорожденных.

В так называемых традиционных африканских культурах культ предков лежит в основе системы верований, мировоззрения и картины мира. Он требует постоянного поддержания правильных отношений с предками, которые могут вознаградить потомков всеми мыслимыми благами, но могут и уничтожить вселенную. Потому те модели поведения в любой сфере жизни, которые уже доказали свою безопасность с точки зрения реакции на них предков, т.е. модели, которым следуют из поколения в поколение, всегда безоговорочно предпочитаются любым ранее не опробованным; новизна видится чем-то рискованным и следовательно, заведомо нежелательным. В этом контексте важным оказывается не только неизменяемый ритуал как таковой: вся человеческая жизнь превращается в цепь ритуализированных поведенческих актов.

Наши респонденты унаследовали ритуализм и восприняли христианство в этом контексте. Поиск «истинной религии» как «правильного» ритуала привел их к старообрядцам. Эти люди – действительно христиане. Унаследованный от дохристианской культуры ритуализм не мешает им верить в единого Бога, в Иисуса Христа как Сына Божьего и Спасителя и в загробную жизнь в идеальном мире горнем, принципиально отличном от мира дольного, т.е. иметь трансцендентное мировидение. Только путь к христианскому спасению души они видят непосредственно в ритуале. Этот акцент на ритуальном аспекте религии исторически присущ африканцам, но он типичен для обыденного сознания в любой культуре. Современные угандийские старообрядцы не более «ритуалисты», чем «образцовые» христиане европейского средневековья и чем многие неискушенные в теологии современные верующие в историко-культурных регионах, традиционно относимых к христианскому миру.

Многие исследователи справедливо утверждают, что в наши дни подлинная христианская религиозность проявляется в основном за пределами исторического христианского мира, что центр христианства переместился на глобальный Юг, включая субсахарскую Африку. История старообрядцев в Уганде открывает еще один новый лик христианства в Африке, не только, возможно, самый неожиданный и недавно появившийся, но и наиболее консервативный в противоположность широко распространившемуся обновленческому пятидесятничеству. Пример угандийских старообрядцев показывает, как постколониальная религиозность может приобретать четкую антиглобалистскую направленность. Этот антиглобализм не имеет ничего

общего с мировыми политикой и экономикой: большинство угандийских старообрядцев – малообразованные люди, крестьяне или представители городских низов, несведущие в вопросах международных и транснациональных отношений. Это своего рода духовный антиглобализм. Старообрядческий антиглобализм имеет те же корни и основу, что и пятидесятническое обновленчество. Эти явления – разные результаты поиска наилучшей современной формы для облечения в нее духовности как глубинного религиозного чувства безотносительно к конкретному вероисповеданию, представляющей собой неотъемлемый элемент аутентичной африканской системы социокультурных ценностей. Это чувство не сводится к просто вере в «сверхъестественное». Оно означает прежде всего следование образу жизни, базирующемуся на ощущении постоянного присутствия в мире высших сил.

Вера в единого Бога укоренилась в душах и умах большинства африканцев (пусть нередко – в причудливых сочетаниях с неомонотеистическими верованиями). Но формы поклонения Ему, утвердившиеся в уже далекий колониальный период и ныне воспринимаемые как традиционные, – католицизм, англиканство и т.п., если вести речь о христианстве, сегодня не вызывают эмоционального и духовного подъема у немалой части африканцев. Большинство людей, не удовлетворенных (даже неосознанно) традиционными для Африки христианскими деноминациями, переходит в подчеркнута обновленческие пятидесятнические Церкви, но некоторые, как угандийские старообрядцы, обращаются к консервативной «первоначальной», «неискаженной» вере. Угандийское старообрядчество являет один из ликов духовного поворота, происходящего в Африке в наши дни.

«Из истории взаимодействия религий в Туркестане (страницы историографии)»

Л. А. Чвырь
ИБ РАН

Литература, посвященная проблеме распространения религий и их взаимодействию на территории Туркестана (Средней Азии и Синьцзяна), огромна. Но доклад конкретно касается лишь одной темы — коллективной работы, проводившейся в этом направлении в Институте востоковедения АН СССР (затем РАН) в 70-90-х годах прошлого века сотрудниками сектора, а затем и отдела Древнего Востока под руководством проф. Б.А. Литвинского (Подробнее о секторе см.: [Чвырь, 2023]).

По многочисленным публикациям самого Б. А. Литвинского и его сотрудников в институте (М. Н. Погребовой, Д. С. Раевского, Е. В. Антоновой, А. В. Седова, И. Р. Пичикяна, Э. А. Грантовского, Е. Б. Смагиной и др.), а также привлеченных к этой общей работе известных отечественных востоковедов из Москвы, Ленинграда, Новосибирска, Душанбе и других

научных центров страны можно проследить насколько интенсивно и целенаправленно разрабатывалась эта «религиозная» тематика. Обсуждались и затем публиковались сборники и монографии Института, затрагивавшие непростые вопросы — о появлении в Туркестане (сначала в Западном, потом в Восточном) первых проповедников буддизма, о распространении своеобразного «среднеазиатского» зороастризма, о появлении здесь же различных групп «восточных» христиан, наконец, о своеобразии исламского завоевания в Средней Азии о дальнейшем продвижения на восток, в Китай носителей этих религиозных воззрений, а затем и о строительстве здесь буддийских и христианских монастырей — центров формирования местных переводчиков буддийских текстов на китайский, согдийский, тюркские языки и т. п. Огромный вклад в это общее дело внесли собранные Б. А. Литвинским вокруг Отдела Древнего мира археологи, историки, антропологи, лингвисты, нумизматы, палеографы, искусствоведы - знатоки всевозможных областей истории культуры, искусства и религии древнего и раннесредневекового Туркестана. Среди них были В. П. Алексеев, М. И. Воробьева-Десятовская, Вяч. В. Иванов, Л. Г. Герценберг, Е. В. и Т. И. Зеймаль, С. Г. Кляшторный, Е. Е. Кузьмина, Л. А. Лелеков, Е. И. Лубо-Лесниченко, А. Г. Малявкин, А. Б. Никитин, И. В. Пьянков, Л. Т. Пьянкова, А. Л. Хромов и другие.

50-е – 70-е годы XX в. были временем особенно интенсивного изучения археологических памятников, связанных с распространением буддизма в Средней Азии. Они были обнаружены преимущественно на юге региона: в Туркмении (с центром в Мерв, в исторической области Маргиана, северный Хорасан), в южном Узбекистане (памятники близ Термеза) и в южном Таджикистане (в области Бактрия, в центре Кушанского царства).

В Таджикистане Б. А. Литвинским и Т. И. Зеймаль и был раскопан знаменитый буддийский монастырь Аджина-Тепа VII в. [Литвинский, Зеймаль, 1971]⁷³. Монография об этом памятнике содержит наряду с исследованием раскопанных ими предметов искусства, еще и специальную и чрезвычайно важную историографическую главу. Проштудировав немалый к тому времени материал публикаций ведущих зарубежных специалистов-религиоведов (мало известный у нас), авторы составили своего рода компендиум, то есть сводный анализ наиболее спорных вопросов, дискутировавшихся в мировой науке в середине XX в. относительно распространения буддизма в Средней Азии и его дальнейшего продвижения в Восточный Туркестан и далее в Китай [Литвинский, Зеймаль, 1971, с. 110–133, 150–160].

Западные востоковеды отмечали во II–III вв. н. э. буквально поток буддийских проповедников из Средней Азии в Китай, среди которых не

⁷³ Культовые буддийские сооружения были также обнаружены севернее — в Согде и Чаче (Северный Таджикистана и прилегающие оазисы Ферганы и Ташкента и др.). Все эти памятники были тесно связаны с Великим Шелковым путем, по которому в первые века н. э. в основном и продвигались буддийские миссионеры [Литвинский, 1971, с. 115–116].

последнее место занимали «среднеазиаты» (парфяне, согдийцы, юечжийцы). Так, среди лучших переводчиков Махаяны и других буддийских текстов на китайский язык в конце III – начале IV в. наиболее известными считались 7 китайцев, 6 индийцев и 16 (!) «центральноазиатцев». В Лояне, столице династии Западная Цзинь, знали даже имена некоторых из них, специально освоивших китайский язык и успешно переводивших буддийские тексты с санскрита [Литвинский, Зеймаль, 1971, с. 113–114, 152–153].

Весомый вклад в изучение истории христианства в Туркестане внес и ленинградский востоковед А. Б. Никитин [Никитин, 1984; 1992], впервые в отечественной литературе охарактеризовавший основные группы, секты и подразделения раннехристианских переселенцев разного толка (монофизитов из Армении, Египта, западной Сирии) и диофизитов (позднее несториан), а также примкнувших к ним манихеев. Именно несториан он считал основными «христианизаторами» населения Туркестана в I-м тысячелетии н. э., которые повсеместно основывали монастыри, постепенно превращавшиеся в важнейшие центры экономического влияния и миссионерской деятельности. Причем, источники указывали на факт вполне доброжелательного общения этих монахов не только с местным населением, но и с приверженцами буддизма [Никитин, 1984; 1992].

Эта же линия межрелигиозного взаимодействия прослеживается и в IX–XII веках в Гаочане (совр. Турфан), крупном северо-восточном оазисе Туркестана) [Желобов, 2012]. Автору удалось проследить разные перипетии взаимного сближения местного оседлого населения (уже несколько веков назад принявших буддизм и отчасти «восточное» христианство) и завоевавших Гаочан кочевников-уйгуров, поначалу приверженцев манихейства, но вскоре сделавших буддизм государственной религией. Интересно, что этнографические сведения о простонародных верованиях уйгуров-мусульман Турфана в XIX в. подтверждают «усвоение» ими некоторых раннехристианских преданий и легенд [Чвырь, 2023].

Список литературы / References

Желобов Д. Е. «Три религии» гаочанских уйгуров (IX–XII вв.). *Научный диалог*. 2012. № 9. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/tri-religii-gaochanskih-uygurov-ix-xii-vv> (дата обращения: 02.09.2025).

Литвинский Б. А., Зеймаль Т. И. *Аджина-Тепе. Архитектура. Живопись. Скульптура*. М.: Искусство, 1971.

Никитин А. Б. Христианство в Центральной Азии (древность и средневековье). *Восточный Туркестан и Средняя Азия. История, культура, связи*. М., Наука, ГРВЛ, 1984. С. 121–137.

Чвырь Л. А. «Сектор Литвинского»: 1972–2010. Эпизод из истории ИВ РАН». *Археология и история древней Передней и Центральной Азии. Материалы Международной научной конференции, посвященной 100-летию Б. А. Литвинского*. М.: ИВ РАН, 2023. С. 15–22.

Православная миссия России на Дальнем Востоке

Е. Н. Толмачева

РГПУ им. А. И. Герцена

Религиозные идеи христианства позволили Л. Оппейнгейму заключить, что международное право явилось продуктом христианской цивилизации⁷⁴. Международное право в его понимании в настоящее время (в 20-м столетии) не существовало в древности и в первой половине средних веков, а начало развиваться со второй половины средних веков⁷⁵.

Л. Камаровский, отводя христианству главное место в духовной и религиозно-нравственной общности в конце XIX в., отмечает, что оно «проложило путь и расчистило почву»⁷⁶ для международного права.

Основания для таких выводов имеются, поскольку в посольских миссиях одновременно с дипломатами, а в каких случаях и вместо них, участвовали представители Русской православной церкви. Миссионеры Русской православной церкви имели просветительские и образовательные цели. Более того, в составе посольства или консульства, пребывающего на территории другой страны, находились церкви, которые назывались «посольскими церквями», например, в XIX в. в г. Пекин (Китай) и г. Хакодате (Япония). Содержание таких посольских церквей обеспечивалось за счет средств казны. Согласно проекту штата дипломатической миссии в Пекине, подготовленного в 1870 г. для согласования Министерством финансов Российской империи и департаментом государственной экономии, на содержание Посольской церкви в год требовалось 200 р.; на содержание подворья и ремонт зданий — 800 р.; на добавочное жалованье одному иеромонаху за справление службы при Посольской церкви — 150 р.⁷⁷ На содержание священника при Консульстве в Хакодате обозначалась сумма 2000 р. в год⁷⁸, однако при утверждении штатов Императором эта позиция не вошла в состав преобразованного в генеральное консульство в Японии⁷⁹.

Несмотря на исключение священника в составе генерального консульства в Японии, в 1860-е гг. была создана Японская Православная Церковь⁸⁰. Причем равноапостольный Николай (Касаткин) прибыл в Японию служить не священником, а монахом. Покинув Россию, иеромонах Николай

⁷⁴ Оппенгейм Л. Международное право. Т. I. Мир. Полутом 1. Под ред. проф. С. Б. Крылова — Гос. Изд. ин. лит-ры. М., 1948. С. 27.

⁷⁵ Оппенгейм Л. Международное право. Т. I. Мир. Полутом 1. Под ред. проф. С. Б. Крылова — Гос. Изд. ин. лит-ры. М., 1948. С. 27.

⁷⁶ *Энциклопедический словарь*. Т. XVIIIа. Малолетство — Мейшагола. Начатый И. Е. Андреевским, под ред. К. К. Арсеньева, Е. Е. Петрушевского. Ф. А. Брокгауз, И. А. Ефрон, 1896. С. 915–922.

⁷⁷ РГИА. Ф. 1152. оп. 7–1870. д. 185. л. 10–11, 20, об. л. 20.

⁷⁸ РГИА. Ф. 1152. оп. 7–1870. д. 185. л. 10–11.

⁷⁹ РГИА. Ф. 1152. оп. 7–1870. д. 185. л. 30, 41.

⁸⁰ Бесстремянная Г. Е. *Японская православная церковь: история и современность*. Свято-Троицкая Сергиева Лавра. 2006. 319 с.

возвращался на родину только два раза: в 1869–1870 гг. для ходатайства об учреждении Русской духовной миссии в Японии и в 1879–1880 гг. в связи с епископской хиротонией и сбором средств для нужд миссии»⁸¹. Этим может объясняться исключение из штатов генерального консульства в Хакодате должность священника и его содержание.

Институт монашества впервые в России был учрежден Преподобным Сергием Радонежским в XIV столетии. Его учения и служба были ознаменованы покровительством Святой Троицы (Отца, Сына и Святого Духа)⁸². С целью прославления культуры Святой Троицы происходило объединение земель России и установление сношений с народами других стран, что имело начало в 1380 г., когда Князь Московский Дмитрий Донской одержал победу над Мамаем.

Распространение христианских верований берет начало с крещения Князем Владимиром Руси в 988 г. Однако ранее в 955 г. (957 г.) с посольством посещала Императора Оттона I в г. Константинополе Княгиня Ольга, крещение которой константинопольский патриархом и цели её визита до сих пор у историков вызывают дискуссии⁸³.

Несмотря на появление христианских традиций в Древней Руси с конца 10-го столетия, православная миссия, которой цари Московской Руси и императоры Российской империи расширяли свои владения и своё влияние как самодержца проявляется в духовной связи со Святой Троицей.

Духовное покровительство Святой Троицы снисходит на пребывающих в монастырях и так называемых пустынях, на служащих в церквях и вне их храмов и соборов. Таким образом, православная культура не связана с территорией, а распространяется через личности — носителей верховной власти, обладающих волей, равно как послы осуществляют представительскую миссию царей, императоров и других единоличных и коллективных органов. Послы, передвигаясь по землям других государств, являются носителями верховной власти, наделившей их царями, императорами и другими единоличными и коллективными органами.

Равным образом распространяется православная культура в периоды освоения и колонизации земель Сибири, Забайкальского края, Приамурья, Северной Америки, полуострова Камчатки, Алеутских островов, островов Курильского архипелага и острова Сахалин.

В отличие от держав Западной Европы, которые проводили колонизацию земель и народов Африки, Азии, Америки под началом Римско-

⁸¹ Бесстремьянная Г. Е. *Японская православная церковь: история и современность*. Свято-Троицкая Сергиева Лавра. 2006. С. 15–16.

⁸² *Житие и чудеса Преподобного Сергия Радонежского*. 8-е изд. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2021. 112 с.; Зайцев Б. К. *Преподобный Сергий Радонежский: духовная проза*. Б. К. Зайцев. Вступит. ст. и комм. О. Н. Михайлова. М.: Дет. Лит., 2013. 317 с.

⁸³ Вахрушева К. К. Посольство Ольги к Оттону I и миссия Адальберта в отечественной историографии второй пол. XVIII – конца XX в. *Европа в средние века и новоевремя: Общество. Власть. Культура: материалы VII Всероссийской с международным участием научной конференции молодых ученых*. Ижевск, 2020. С. 37–43.

католической церкви, и не сохранили земли колоний, Россия по-прежнему владеет землями Сибири, Забайкалья, Приамурья, Дальнего Востока.

Отношения, сложившиеся с Китаем, Индией, Монголией и другими странами Азиатско-Тихоокеанского региона преимущественно добропорядочные и наполнены взаимопониманием. Отношения с Японией, имеющие экономически тесные связи в силу географического расположения островов, полагаем, будут восстановлены и на политическом уровне, в том числе, благодаря настоятелям Японской православной церкви.

Ввиду изложенного, православная миссия России, проявлявшаяся через самодержцев и их представителей, учреждая на землях государств посольства и консульства, в штате которых имели содержание Русской православной церкви, в настоящие дни распространяется через каждого приверженца православной культуры и православным традициям России.

Феномен тибетской религии бон в современной России

*А. В. Осокин
ИБ РАН*

Настоящий доклад посвящен такому уникальному и на данный момент совершенно не исследованному в отечественных востоковедении и религиоведении явлению, как распространение и бытование автохтонной религии бон (тиб. *bon བོན*) в современной России. В настоящее время данное религиозное учение исповедуется на территориях западного Китая (регионы современных пров. Цинхай, Сычуань и Юньнань, прилегающие к тибетской автономии — территории «исторического» Тибета, в культурном отношении и по сей день являющиеся его частью), Тибета (китайский Сицзан; 西藏), Непала и Индии (после формирования т. н. «тибетского правительства в изгнании» и появления многочисленной тибетской диаспоры). Для России же учение бон — явление достаточно новое, но, тем не менее, уже имеющее свою довольно богатую и любопытную историю. К сожалению, следует констатировать, что бон в отечественной востоковедной науке уделялось недостаточно внимания. Практически единственным исследователем, целенаправленно и много занимавшимся этой религией (наряду с буддизмом), поныне остается ученый-тибетолог ленинградской школы Б. И. Кузнецов (1931—1985). Остальные изыскания, как столетней давности, так и последнего десятилетия, носят, скорее, спорадический характер. Отчасти это связано, вероятно, с тем, что большинством исследователей бон во многом продолжает восприниматься исключительно как тибетская добуддийская религиозная традиция шаманизма. Трактующий в подобном упрощённом духе (хотя в ряде публикаций указывается на «сложность» бонской доктрины — и это уже становится общим местом), бон как объект изучения остаётся малопривлекательным. Фактически же бон представляет собой развитое религиозное учение со своей философией, метафизикой, обширным корпусом

священных текстов, пантеоном божеств, сложнейшими методами созерцания (включая дзогчен) и ритуальной практики. С другой стороны, сказывается практическое отсутствие в стране специалистов, способных читать соответствующие оригинальные тексты. Данная ситуация нуждается в серьёзной корректировке, учитывая довольно активное распространения бон в России в настоящее время. Существенным является и то, что на фоне распространения вполне аутентичной традиции бон тибетскими наставниками в нашей стране, появляются и т. н. представители псевдо-бон, выдающие себя за адептов некоего изначального («черного») бон, либо за последователей «исконного» «русского бон» (а это уже отдельная проблематика неовосточных религиозных культов, требующая особенно осторожного подхода). Всё это требует серьёзных исследований и экспертных оценок, которые могут опираться лишь на хорошее знание традиции, сопряжённое с пониманием истории и специфики распространения религий Тибета (а на самом деле гораздо шире — всей тибето-монгольской религиозной традиции) в России.

У нас в стране бон закрепился в форме, сформировавшейся в Тибете в X–XI вв. и получившей наименование юндрун бон («бон свастики», тиб. *gyung'drung bon* རྒྱུང་རྩུང་བོན་). В процессе его проникновения в Россию можно с некоторой долей условности выделить несколько этапов.

Первый этап (1990-е – нач. 2000-х гг.) был тесно связан с бумом интереса к восточной философии, эзотерике и альтернативным духовным течениям, возникшему в России после распада СССР. В то же время на территории страны стали активно развиваться некоторые направления тибетского буддизма, прежде всего направлений гелуг (тиб. *dge lugs* དགེ་ལུགས་བཀའ་པོ་) и кагью (тиб. *bka'brgyud* བཀའ་བརྒྱུད་). Что касается сведений о бонской религии, то они изначально ограничивались упоминаниями о нем в литературе по буддизму и тибетологии (по крайней мере в отечественной, доступной тогда русскоязычному читателю), где он чаще характеризовался как «добуддийская религия Тибета», зачастую в контексте шаманизма и магии. Это, вероятно, привлекало аудиторию, ищущую более «древнюю» и «аутентичную» традицию, чем буддизм. В то же время следует отметить, что буддизму потребовалось около ста лет, чтобы занять своё место в картине мира российского интеллигента, быть адекватно и по возможности полно воспринятым своими российскими последователями (здесь можно вспомнить увлечение теософией, антропософией, учением Живой этики, последователей Б. Дандарона с его необуддизмом и др.). Бон, в свою очередь, подобной эволюции в восприятии не прошел — почва для него была вполне успешно подготовлена усвоением буддийской доктрины. Вместе с тем на русском языке стали появляться и первые переводы книг о бон таких авторитетных авторов, как Шардза Таши Гьялцен (1859—1933) и Намкхай Норбу (1938—2018). Все это послужило основой для формирования первых заинтересованных групп последователей нового для России религиозного направления.

Второй этап (сер. 2000-х – 2010-е гг.) можно охарактеризовать как период институционализации бон в России, отмеченный процессом формирования организованных сообществ, относящих себя к данной традиции. Здесь популяризация бон проходила через распространение соответствующей литературы, организацию визитов наставников, всё большее значение приобретал Интернет и онлайн-активность: создавались специализированные сайты, форумы, страницы в соцсетях, что в конце концов и позволило объединить последователей из различных регионов России (Москва, Санкт-Петербург, Екатеринбург, Новосибирск, Красноярск, Дальний Восток) в единое сообщество.

На условно третьем этапе (современное состояние, 2020-е гг.) общину бон в России можно охарактеризовать как небольшое, но стабильное и организованное сообщество с центрами в Москве и Санкт-Петербурге. Регулярно проводятся групповые практики (в том числе в онлайн-формате), ритуалы и лекции. Руководят общинами, как правило, тибетские ламы традиции бон. В целом, российская община тесно интегрирована в глобальную сеть распространения бон, что позволяет регулярно проводить семинары с ведущими учителями. Кроме того, активно проводятся длительные обучающие курсы по различным аспектам этой религиозной традиции (от 1 до 3 лет). Активизировалась и переводческая деятельность: ведутся работы по переводу на русский язык ключевых текстов юндрун бон. Аудитория российских последователей весьма разнообразна: это люди, разочаровавшиеся в современном буддийском мейнстриме, интересующиеся историей Тибета, шаманизмом, а также конкретными методами бон — дзогчен, работой с энергией ца-лун трул-кхор (тиб. *rtsa rlung trul khor* རྩ་རླུང་ཐུག་ཀླུང་འཁོར་) и пр. Отношения с буддийскими традициями оцениваются как дружественные, многие буддисты (особенно практикующие дзогчен в традиции ньингма (тиб. *nying ma* རྩིང་མ་) участвуют в семинарах бон и наоборот.

Сейчас уже можно сказать, что одним из ключевых факторов, способствовавших проникновению и распространению бон в России и на постсоветском пространстве, стали глобализация и Интернет (хотя и усилия энтузиастов здесь невозможно отрицать, без них бон остался бы у нас вариантом экзотичного хобби для одиночек). Они же во многом определили как формы передачи учения, так и его современный облик в нашей стране (этот важнейший аспект будет рассмотрен нами отдельно). Свою роль также сыграл интерес к «корневым» традициям, запрос на «аутентичность» и «древность» в противовес более современным и адаптированным учениям.

В целом, религия бон распространилась в России не как результат массовой миграции или миссионерской деятельности (хотя последнюю невозможно отрицать полностью), а в первую очередь благодаря интересу интеллектуальной и духовно-ищущей части общества. Упрочение ее в России в XXI веке — в значительной мере результат того, как глобальные сети, цифровые технологии и усилия энтузиастов позволяют даже самой экзотической и малочисленной традиции найти свой путь и своих

последователей в любой точке мира, включая современную Россию. На сегодняшний день бон — это устоявшаяся, хотя и сравнительно небольшая, часть российского религиозного ландшафта.

Список литературы / References

- Кузнецов Б. И. *Древний Иран и Тибет (История религии бон)*. СПб: Евразия, 1998.
- Кузнецов Б. И. *Тибетика. Сборник статей*. СПб: Евразия, 2003.
- Норбу Намкай. *Друнг, Дэу и Бон: традиции преданий, языка символов и Бон в древнем Тибете*. М.: Либрис, 1997.
- Шардза Таши Гьялцен. *Капли сердца Дхармакайи: Практика Дзогчен традиции Бон*. М.: Либрис, 1996.

Южнокорейские миссионеры на российском Дальнем Востоке в 1990-е годы

С. М. Дударенок
ИИАЭ ДВО РАН

В 1990-х годах заметный вклад в развитие евангельского движения и организацию общин (особенно пресвитериан и методистов) на Дальнем Востоке России внесли южнокорейские миссионеры, представляющие следующие организации: «Совет Корейских Баптистских Зарубежных Миссий, США» (Korean Baptist Overseas Mission, USA); «Корейская Баптистская Церковь Всемирная Миссия» (Korean Baptist Church of the World Mission); «Корейский Окружной Совет Ассамблей Бога в США» (Assemblies of God District Council); «Миссия для русских» (Mission for Russians); «Санангнурийская миссия для России»; «Генеральная Ассамблея пресвитерианских церквей в Корее» (The General Assembly of Presbyterian Church in Korea); «Пресвитерианская Генеральная Ассамблея Кореи (The Presbyterian General Assembly of Korea); «Христианско-пресвитерианское религиозное собрание (совместное) Республики Корея»; Ассоциация пресвитерианских церквей Кореи (The Presbyterian Church of Korea); «Христианский совет Кореи» (Christian Council of Korea); «Совет протестантских церквей Кореи» (The Council of Protestant Denominations in Korea); «Корейские ассамблеи Бога» (Korea assemblies of God), управляемые Генеральным советом; Всемирная ассамблея «Евангельская миссия Илия»; «Главное управление христиан-методистов Кореи» (The Korean Methodist Church Central Annual Conference)⁸⁴ и др.

В Приморский край первые миссионеры из Южной Кореи прибыли в города Артем и Находка в 1991 г., во Владивосток – в 1992 г. В конце 1990-х годов в Приморье несли служение 36 миссионеров из Южной Кореи, ими были

⁸⁴ Трофимчук Н. А., Свищев М. П. Экспансия. М.: «Бузулукская тип.», 2000. 217 с.

организованы 31 община, насчитывающие в своем составе в 2000 г. 2.300 верующих⁸⁵.

Группу корейских миссионеров, несших служение в Приморском крае, возглавлял в 1990-е годы пастор пресвитерианской церкви Пак Кван Бэ. Он с первых дней своего служения в г. Находка Приморского края стал вести рубрику «Проповедь» в газете «Находкинский рабочий». «Во что и кому Вы верите?», «Пойман с поличным», «Истинный Бог» и другие темы рубрики были направлены на духовно-нравственное просвещение читателей⁸⁶.

Корейскими миссионерами при финансовой помощи единоверцев из Республики Корея в 1990-х годах было построено на территории российского Дальнего Востока несколько молитвенных зданий и открыты две семинарии. *Первая* — на ст. Седанка, с дневной формой обучения; *вторая* — во Владивостоке с вечерней формой обучения⁸⁷.

Расцвет деятельности представителей различных протестантских миссий приходится на 1997 г. В этом году в Хабаровском крае работало более 40 пасторов и около 100 представителей иностранных религиозных конфессий⁸⁸; Приморский край за 1997 г. посетили «с краткосрочными и долгосрочными визами по религиозным делам и информировали о своем прибытии более 150 иностранных миссионеров», 100 из них были представителями южнокорейских протестантских церквей⁸⁹.

На территории Сахалинской области количество корейских миссионеров в середине 1990-х годов было самым высоким на душу населения во всей России⁹⁰. Только в г. Южно-Сахалинске в 1990-е годы работало 14 корейских миссионеров: Чун Якоб Бенгли, Чун Су Е, Ли Мин Сок, Ким Хун («Благодать»); Ким Ван Ил, Ю Ен Хюн, Ю Хе Син, Ким Те Гю, Хон Ки Ен (пресвитерианские церкви); Чо Де Ен, Ким Хен Ель (адвентисты седьмого дня); Хам Док Ки, Че Син Чул (христиане веры евангельской), И Сек Хи, Но

⁸⁵ Омелянчук С. Н. *Развитие миссионерского движения в Приморском крае. Сборник докладов. Второй съезд Евангельских Церквей Приморского края.* Владивосток, 2003. С. 26–30.

⁸⁶ Бардина З. *Христианская пресса: ее влияние на общество. Развитие в Приморье. Второй съезд Евангельских Церквей Приморского края. Сборник докладов.* Владивосток, 2003. С. 39.

⁸⁷ Чой А. *Миссионеры Кореи и их церкви. Первый съезд Евангельских Христианских Церквей Приморья. Сборник докладов.* Владивосток, 2001. С. 71.

⁸⁸ Никульников В. А., Свищев М. П. *Конфессиональная ситуация в Хабаровском крае. История и современность. Методика. Информация. Практика.* Хабаровск, 2001. № 1(35). С. 51.

⁸⁹ *Информация о реализации Федерального Закона «О свободе совести и о религиозных объединениях» на территории Приморского края в 1998 г.* Личный архив С. М. Дударенок. Л. 1.

⁹⁰ Назарова Е. Ф. *Обзор источников по истории возрождения Русской Православной Церкви на Сахалине и Курильских островах. Краеведческий бюллетень. Проблемы истории Сахалина, Курил и сопредельных территорий.* Южно-Сахалинск, 2000. № 1. С. 123.

Он Хи (римско-католическая церковь)⁹¹. Активно действовали миссионеры и на территории Амурской, Магаданской и Камчатской областей⁹².

После принятия ФЗ «О свободе совести и религиозных объединениях» (1997) количество въезжающих на российский Дальний Восток миссионеров из Республики Корея резко снижается, но уже в 1999 г. возвращается к прежним показателям.

Появление на Дальнем Востоке южнокорейских, японских и американских и пр. миссионеров в условиях нерешенности многих социально-политических проблем Дальневосточного региона было воспринято частью научной и православной общественности не как реализация права на свободу совести и вероисповедания, не как результат демократизации российского общества, а как «религиозная экспансия», угрожающая национальным интересам России.

По мнению бывшего депутата Государственной Думы Российской Федерации Н.В. Кривельской японская и южнокорейская спецслужбы через религиозных миссионеров пытаются реализовать долговременную операцию, направленную на отсоединение от России Дальневосточного региона. Первым шагом на этом пути, по ее мнению, является создание благоприятного для усиления влияния Японии и Южной Кореи менталитета местного населения через деятельность различных религиозных объединений, возглавляемых южнокорейскими пасторами⁹³.

Иногда работа миссионеров в регионах Дальнего Востока приводила к конфликтным ситуациям как на внешнем уровне – власть, общество и миссионеры, так и на внутреннем – миссионер и прихожане.

Примером внутреннего является конфликт во Владимиро-Александровской христианской церкви «Иисуса Христа» между пастором Ли Дзе Воном из Южной Кореи и прихожанами.

Для достижения своей цели – получения очередного ходатайства об аккредитации – пастор «хватался за нож», «ругался с председателем общины, переворачивал столы, размахивал кулаками...»⁹⁴. Рассмотрев вопрос о многолетней конфликтной ситуации в данной религиозной общине Экспертно-консультативный совет по свободе совести и вероисповеданиям при администрации Приморского края в своем решении от 17 апреля 1998 г. определил: «Просить паспортно-визовую службу УВД администрации края

⁹¹ Текущий архив отдела по связям с общественными и религиозными организациями администрации Сахалинской области (ТАОСОРОА СО). Д. 3. Л. 21–23.

⁹² Текущий архив отдела по связям с общественными и религиозными организациями администрации Магаданской области (ТАОСОРОА МО). Д. 4; Текущий архив отдела по связям с общественными и религиозными организациями администрации Амурской области (ТАОСОРОА АО). Д. 1; Текущий архив отдела по связям с общественными и религиозными организациями администрации Камчатской области (ТАОСОРОА КО). Д. 2.

⁹³ Кривельская Н. В. Религиозная среда обитания: оценка угроз и поиск мер защиты. М.: Известия, 1998. 176 с.

⁹⁴ См: Золотая Долина. 1997. 12 ноября.

лишить визы пастора Ли Дзе Вона Владимиро-Александровской христианской церкви «Иисуса Христа»»⁹⁵.

В самые тяжелые 1990-е годы южнокорейские миссионеры оказывали материальную помощь нуждающимся категориям населения. Имея большой опыт социального служения, они показывали пример дальневосточным христианам как можно и нужно служить обществу. Приехав на Дальний Восток и организовав церкви, южнокорейские миссионеры начали проводить мероприятия по оказанию социальной помощи в прилегающих районах, в соответствии со своими возможностями.

Так, например, в 1996 г. несколькими миссионерами была создана Приморская миссионерская благотворительная ассоциация, которая сотрудничала с Краевым социальным фондом поддержки населения, а также с отделом социальной помощи администрации Приморского края (Полевой дневник С. М. Дударенок).

Церкви, основанные южнокорейскими миссионерами, на протяжении ряда лет раздавали хлеб, организовывали раздачу одежды, продуктов питания, проводили бесплатные обеды, оказывали парикмахерские услуги малоимущим жителям Дальнего Востока. Приморскими церквями оказывалась помощь Владивостокскому дому ребенка, Артёмовскому городскому интернату для детей с ослабленным зрением, Уссурийскому детскому приюту, Лазовскому интернату, Обществу Красного Креста, Обществу глухонемых, туберкулёзной больнице, Приморскому отделению Российского Детского фонда, Обществу инвалидов, детским домам, больницам и другим учреждениям (Полевой дневник С. М. Дударенок).

Вера Бахаи в Сахалинской области в 1990-е годы

*С. М. Дударенок
ИИАЭ ДВО РАН*

Возрождение Веры Бахаи в России началось с Дальнего Востока. «Меккой» российских бахаи в конце 80-х – начале 90-х годов XX в. становится о. Сахалин. «Открытие» острова для посещения иностранцами, прибывавшими и как туристы, и как бизнесмены, стремящиеся наладить деловые отношения с предприятиями области, позволило бахаи Японии выполнить возложенную на них Хранителем Веры Бахаи Шоги Эффенди «особую ответственность за развитие Дела Бога на этом острове»⁹⁶.

29 августа 1989 г. на Сахалин с группой иностранных корреспондентов прибыла бахаи из Канады Бет Маккенти. Вслед за ней 18 сентября 1989 г. в составе группы японских туристов на Сахалин приехали г-жа Резвани Катирай и ее сын Фoad. Этот визит положил начало контактам японских бахаи с

⁹⁵ Текущий архив отдела по связям с общественными и религиозными организациями администрации Приморского края (ТАОСОРОА ПК). Д. 1. Л. 48.

⁹⁶ Текущий архив общины Веры Бахаи г. Южно-Сахалинска (ТАОВБ ЮС). Д. 1. Л. 7.

жителями острова и дал возможность подумать о возможности «пионерства» на территории области.

За время пребывания на Сахалине Фоаду Катираи удалось завязать дружеские и деловые отношения с одним из крупнейших геофизических предприятий г. Южно-Сахалинска — трестом «Дальморнефтегеофизика». Впоследствии Управляющий трестом Э. Я. Кропп оказал неоценимую помощь молодой общине бахаи г. Южно-Сахалинска, предоставив ей возможность проводить собрания в актовом зале треста, а также, помогая в оформлении виз для многочисленных странствующих учителей бахаи, приезжавших в начале 1990-х годов на остров.

Со 2 по 9 марта 1990 г. на Сахалине работала группа бизнесменов-бахаи, в которую входили Советник Веры Бахаи господин Биджан Фарид, Аббас Катираи, Фоад Катираи и др. Во время визита укрепляются деловые отношения с трестом «Дальморнефтегеофизика», и решается вопрос о создании совместного предприятия в сфере туризма. Во время визита группа встретила с вице-мэром Южно-Сахалинска и председателем областного комитета по теле- и радиовещанию, начальником Управления культуры Сахалинского облисполкома и директором краеведческого музея. Руководство телевидения организовало для всех участников этой поездки телеинтервью, в котором освещались как вопросы развития взаимовыгодных экономических отношений, так и вопросы «духовного развития и культурного обмена между различными народами планеты»⁹⁷

23 марта 1990 г., в качестве сотрудников будущего совместного предприятия, Аббас и Резвани Катираи прибыли на Сахалин. С их именами связано рождение большинства общин Веры Бахаи Сахалинской области. Благодаря активной проповеднической деятельности супругов Катираи, уже 2 мая 1990 г. в Южно-Сахалинске появились первые верующие: Г. А. Упорова и переводчики господина Катераи — В. В. Вильчинская и И. Малинов⁹⁸.

8 сентября 1990 г. на квартире у г-на А. Катираи было избрано первое в истории бахаи Сахалина Местное Духовное Собрание, которое вошло в первую десятку МДС, созданных в СССР. Сразу же после избрания МДС верующие обратились в Исполком Южно-Сахалинского городского Совета народных депутатов с просьбой о регистрации их объединения. 22 октября 1990 г. Исполком подготовил Решение № 918, разрешающее регистрацию общины и Устава. Но принятый осенью 1990 г. Закон «О свободе вероисповедания» передал вопросы регистрации религиозных объединений в ведение Министерства юстиции, что затянуло решение вопроса о регистрации общины на год. Община была зарегистрирована Управлением Минюста РФ по Сахалинской области 19 сентября 1991 г.⁹⁹.

⁹⁷ ТАОВБ ЮС. Д. 1. Л. 7.

⁹⁸ ТАОВБ ЮС. Д. 1. Л. 191.

⁹⁹ Текущий архив Управления Министерства юстиции РФ по Сахалинской области (ТАУМЮ РФ СО). Д. 6. Л. 65, 89–95.

В сентябре 1990 г. в жизни молодой общины Бахаи г. Южно-Сахалинска произошло выдающееся событие: Сахалин посетила Рука Дела Бога - Аматуль Баха Рухийе Ханум — жена Хранителя Веры Шоги Эффенди. В поездке ее сопровождали: Советник Биджан Фарид (Хайфа, Мировой Центр Бахаи), Виолета Нахджавани (Хайфа, Мировой Центр Бахаи), Резвани Катираи (Япония) и Фоад Катираи (Япония). Встречал Рухийю Ханум в Харбине и сопровождал ее во время посещения Сахалина И. Малинов — один из первых верующих бахаи на острове¹⁰⁰.

Посещение Сахалина одной из авторитетнейших бахаи в мире сказалось на возрастании интереса сахалинцев к новой вере и привело к увеличению числа желающих работать на Сахалине среди «пионеров» бахаи различных стран мира.

В распространении Веры Бахаи на Сахалине в 1990–1993 гг. значительную помощь сахалинским верующим оказывали и странствующие учителя бахаи. Осенью 1990 г. и летом 1991 г. на острове служили г-н и г-жа Годими – странствующие учителя из Бельгии. Г-н Годими провел серию 20-минутных лекций о Вере Бахаи на областном телевидении; странствующий учитель из Индии г-жа Мехерангиз Мунсифф в марте 1991 г. провела для бахаи г. Южно-Сахалинска занятия по книге «Размышления о жизни духа» — первой ступени образовательной программы Веры Бахаи, подготовленной и разработанной в институте Рухи в Колумбии, а в феврале 1992 г. помогала в проведении зимней школы¹⁰¹.

Сокращение числа пионеров и странствующих учителей Веры Бахаи, служивших на Сахалине или посещавших Сахалинскую область после 1997 г., объясняется не только принятием нового ФЗ «О свободе совести и о религиозных объединениях», но и тем, что сахалинские бахаи приобрели определенный опыт в организации религиозной жизни и не так нуждались в помощи со стороны иностранных странствующих учителей и пионеров Веры Бахаи.

В связи с приездом странствующих учителей и пионеров в удаленные от административных центров России местности, возникали проблемы с регистрацией и продлением виз иностранцам. В связи с этим НДС России подготовило в сентябре 1995 г. «Руководство» в помощь МДС и общинам, принимавшим странствующих учителей и пионеров Веры.

Многолетнее существование острова как закрытого территориального объединения, отсутствие большого опыта выдачи виз иностранным гражданам у работников ОВИРа иногда приводило к недоразумениям. Благодаря законопослушанию и доброжелательности официальных представителей общины Веры Бахаи ни одно из них не вылилось в открытый конфликт общины и органов власти.

В 1993 г. на Сахалине функционировало 6 общин бахаи, и в связи с этим НДС России назначает первый Региональный Совет по Администрированию

¹⁰⁰ ТАОВБ ЮС. Д. 1. Л. 10.

¹⁰¹ ТАОВБ ЮС. Д. 1. Л. 196.

и Обучению. В его состав вошли: М. Соловьева (г. Южно-Сахалинск), Б. Хубендик (пионер, г. Южно-Сахалинск), Н. Калыгина (г. Холмск), Е. Павлова (г. Невельск), Д. Лэвик (пионер, п. Колендо)¹⁰².

Наибольшую активность бахаи Сахалина проявляли в «Святой» для них 1992 г. — год 100-летия вознесения Баха-Уллы. В этот год пионеры Сахалина совместно с южно-сахалинскими бахаи объездили практически весь остров, и даже Курилы: читали лекции о Вере Бахаи, распространяли книги, устраивали концерты, выставки детских рисунков и т. д.¹⁰³. Деятельность общины постоянно освещалась в сахалинской прессе¹⁰⁴. Весь Святой год в газете «Сахалинская правда» печатались отрывки из Святых Писаний бахаи, а Холмская община еженедельно в газете «Холмская правда» печатала статьи о Вере Бахаи в рубрике «Источник духовной силы». Неоднократно на местном ТВ показывали сюжеты о жизни сахалинских бахаи¹⁰⁵.

29 февраля — 1 марта 1992 г. на Сахалине прошла первая Зимняя школа, в которой участвовали 75 бахаи из 7 городов и поселков Сахалина, гости из Хабаровска, г-н Дэвид Лэвик (Австрия), координатор школы член НДС России американец Джон Вайс и странствующие учителя из 5 стран: г-жа Мехерангиз Мунсиф (Индия), г-н Гари Вайкофф (США), г-жа Бет Маккента (Канада), г-жа и г-н Сегди (Турция), г-н Кьюмарс Изади (Финляндия)¹⁰⁶.

В феврале 1993 г. в санатории «Чайка» в п. Пионеры Холмского района состоялась вторая Зимняя школа бахаи. Слушателями школы, помимо бахаи Сахалина, были верующие из Хабаровска, Улан-Уде, Якутска. На школу приехали председатель НДС России Шамиль Фаттахов; секретарь НДС России — Е. Грузкова; члены НДС России — Р. Хейнсворт, Дж. Вайс и Л. Евграфов¹⁰⁷.

С этого времени Зимние школы на острове стали проходить ежегодно. В 1994 г. к зимним школам добавились Летние школы для взрослых и детей, а с 1998 г. сахалинские бахаи стали проводить Детские школы бахаи. С февраля 1992 по февраль 2003 г. на Сахалине прошла 21 школа: 12 зимних и 9 летних, две из них были только для детей¹⁰⁸.

В апреле-мае 1992 г. в Санкт-Петербурге прошли выборы Национального Духовного Собрания бахаи России, Грузии и Армении. На нем от Сахалина присутствовало 18 чел., из них 13 — с правом голоса. Свидетельство признания заслуг сахалинской общины перед НДС России — включение сахалинских бахаи В. Волобуева (Южно-Сахалинск) и С. Осипова (Корсаков) в российскую делегацию последователей Веры Бахаи, присутствовавшую на церемонии 100-летия Вознесения Баха-Уллы 28 мая

¹⁰² ТАОВБ ЮС. Д. 1. Л. 90.

¹⁰³ ТАОВБ ЮС. Д. 1. Л. 30–32.

¹⁰⁴ См.: Советский Сахалин. 1992. 17 июня; Холмская Панорама. 1992. 25 февраля, 21 марта, 9 сентября; Молодая гвардия. 1992. 9 декабря, 18 декабря; Красное знамя. 1992. 26 декабря.

¹⁰⁵ Сюжеты были показаны 25 мая, 15 октября 1992 г.

¹⁰⁶ ТАОВБ ЮС. Д. 1. Л. 52.

¹⁰⁷ ТАОВБ ЮС. Д. 1. Л. 55.

¹⁰⁸ ТАОВБ ЮС. Д. 1. Л. 81.

1992 г.¹⁰⁹ Они же были делегатами II Всемирного Конгресса бахаи в Нью-Йорке в ноябре 1992 г.¹¹⁰ Одновременно с его работой 25 ноября 1992 г. в Москве в телестудии Останкино состоялась спутниковая конференция бахаи, на которую съехались около 800 чел. из разных частей бывшего СССР. Сахалинская делегация была представлена 25 бахаи¹¹¹.

В августе 1992 г. группа сахалинских бахаи из 16 человек представляла Россию на 76-м бахаи-курсе в Академии бахаи (Панчгани, Индия) Это был первый русскоязычный курс, слушатели которого приехали из 7 стран СНГ: Азербайджана, Казахстана, Киргизии, Таджикистана, Туркменистана, Узбекистана и России¹¹². После окончания обучения сахалинские бахаи разъехались в разные концы Индии для распространения Веры, основной задачей российской делегации была работа со средствами массовой информации.

В начале 1990-х годов очень благожелательным было отношение к деятельности сахалинских бахаи со стороны органов власти. Представители местных администраций часто присутствовали на собраниях или других мероприятиях местных общин бахаи. Например, 20 марта 1993 г. в Охе прошла расширенная встреча бахаи всего Охинского района. На ней присутствовал мэр Охи М. Куперман¹¹³. Не возражали местные администрации и по поводу приобретения иностранными бахаи недвижимости. Так, г-н Фирайдун Мисах, пионер из Южной Кореи, член Вспомогательной Коллегии купил в 1993 г. квартиру в Южно-Сахалинске для пионеров и странствующих учителей, пожертвовав ее общине¹¹⁴.

Отделы народного образования не препятствовали пионерам и странствующим учителям бахаи читать курсы лекций в вузах и техникумах, проводить семинары для учителей школ и колледжей, встречаться с учащимися школ и т. д. Например, во время реализации проекта по распространению веры «Марион Джек-5» (август-октябрь 1994 г.), иорданские бахаи получили возможность не только выступать с публичными лекциями перед школьниками, но и устраивать презентации Веры Бахаи в школах и в других учебных заведениях¹¹⁵. Чтобы поднять престиж местных общин бахаи в глазах общественности городов и поселков, участники проекта приняли активное участие в субботниках и воскресниках по подготовке школ к началу учебного года, в очистке территории вокруг памятников истории культуры и т. д.

В 1993 г. при финансовой поддержке Советника г-на Аббаса Катирай в Южно-Сахалинске началось строительство Бахаи-Центра¹¹⁶. После его смерти

¹⁰⁹ ТАОВБ ЮС. Д. 1. Л. 30.

¹¹⁰ ТАОВБ ЮС. Д. 1. Л. 31.

¹¹¹ ТАОВБ ЮС. Д. 1. Л. 25.

¹¹² ТАОВБ ЮС. Д. 1. Л. 21–23.

¹¹³ ТАОВБ ЮС. Д. 1. Л. 32.

¹¹⁴ ТАОВБ ЮС. Д. 1. Л. 103.

¹¹⁵ ТАОВБ ЮС. Д. 1. Л. 156.

¹¹⁶ ТАОВБ ЮС. Д. 1. Л. 32.

(3 мая 2001) немногочисленная община бахаи не смогла продолжить строительство. 3 февраля 2002 г. на своем заседании МДС бахаи Южно-Сахалинска решило продать незавершенное строительство городу или передать в дар под учреждение культуры¹¹⁷. Варианты использования здания: казино, ночной клуб и т. п. не устраивают общину, и вопрос о продаже или передаче здания городу долго оставался открытым.

В середине 1990-х годов на острове создаются первые детские воскресные школы бахаи: в Южно-Сахалинске в 1994 г. (рук. О. Дайновская), в Долинске в 1995 г. (рук. Н. В. Турищева). В Южно-Сахалинской школе работало 2 возрастные группы: младшая — 7–9 лет и старшая - 10-14. Занятия проходили 1 раз в неделю по воскресеньям с 10 до 13 часов и включали заучивание молитв на русском и английском языках, историю Веры Бахаи, изучение биографий Баба и Баха-Уллы, знакомство с основами вероучения и культа. Значительную часть времени занимало неформальное общение за чашкой чая¹¹⁸.

25–28 апреля 1996 г. в Новосибирске на базе санатория «Сосновка» прошел VI Национальный съезд бахаи. Делегатами от сахалинских общин Веры Бахаи на съезд были избраны М. Казимирская (Долинск), Ю. Подгорбунский (Холмск), О. Дайновская и О. Шульга (Южно-Сахалинск)¹¹⁹. Этот съезд принял итоговый документ — «Четырехлетний план развития Национальной общины». Основное внимание в нем уделено индивидуальной работе верующих и общин бахаи по распространению веры. Рассмотрел съезд и вопросы пополнения материальных ресурсов общин Веры Бахаи в России.

В том же 1996 г. в Святую Землю — Хайфа, Израиль — сахалинские бахаи отправили первых паломников: С. Шаймарданову (Южно-Сахалинск), С. Котову (Невельск), О. Колпакову и Н. Калыгину (г. Холмск)¹²⁰.

Сахалинские бахаи внесли вклад и в эволюцию культовой практики последователей Веры Бахаи. Отмечая годовые праздники и Праздники Девятнадцатого Дня, сахалинские верующие первыми в России начали петь, а не читать молитвы. Эту особенность культовой практики сахалинских бахаи неоднократно отмечала Советник Е. А. Грузкова¹²¹. Большинство мелодий к молитвам сочинены местными музыкантами из общины. В конце декабря 1999 г. мелодии этих молитв были переложены на ноты А. Лидовским и Т. Игнатьевой и отправлены в Москву редактору русского бюллетеня Международного Сообщества Бахаи «One Country», исполнительному секретарю отдела общественной информации общин бахаи Российской Федерации Нэнси Аккерман. Во время своего визита (3–5 декабря 1999 г.) на Сахалин Нэнси Аккерман потрясло то, «что бахаи много поют молитв»¹²².

¹¹⁷ ТАУМЮ РФ СО. Д. 6. Л. 8.

¹¹⁸ ТАОВБ ЮС. Д. 1. Л. 133.

¹¹⁹ ТАОВБ ЮС. Д. 1. Л. 150.

¹²⁰ ТАОВБ ЮС. Д. 1. Л. 192.

¹²¹ ТАОВБ ЮС. Д. 1. Л. 101.

¹²² ТАОВБ ЮС. Д. 1. Л. 195.

Со второй половины 1990-х годов число верующих бахаи на Сахалине начинает сокращаться. Одна из основных причин этого, по мнению руководства общины, — миграция жителей острова на материк. После трагических событий 1995 г., когда в результате землетрясения погиб Нефтегорск, а поселки севера Сахалинской области стали аварийными и непригодными для жизни, начался интенсивный отток жителей с севера острова. Многие бахаи Колендо и Охи, получив жилищные сертификаты, переехали в другие города на острове или уехали на материк. В общинах Корсакова и Невельска, в результате миграции, взрослых бахаи стало меньше 9 чел., что не позволяет им избрать МДС¹²³. Переезжая на материк, сахалинские бахаи активно способствовали созданию общин в других регионах страны. Так с их помощью в 1999 г. были возрождены общины в Великом Новгороде и Екатеринбурге¹²⁴.

Нам представляется, что основная причина сокращения числа бахаи - образование Сахалинской епархии РПЦ. Отсутствие в начале 1990-х гг. на Сахалине и Курилах достаточного количества приходов Русской Православной Церкви делало Веру Бахаи привлекательной, особенно для представителей интеллигенции, тем более что местные администрации проявляли симпатию к деятельности бахаи. Создание Сахалинской епархии РПЦ, переориентация областной и городских администраций только на поддержку структур и деятельности РПЦ, и, соответственно, сокращение контактов с верующими бахаи, привело к утрате былой привлекательности Веры Бахаи для жителей Сахалинской области. Часть бахаи стала удовлетворять свои духовные потребности в православных храмах, другая - просто покинула общины, не примкнув ни к одной религиозной традиции.

¹²³ ТАОВБ ЮС. Д. 1. Л. 21–23.

¹²⁴ ТАОВБ ЮС. Д. 1. Л. 102.

**Каталог ВЫСТАВКИ
«ДОГМАТИЧЕСКИЕ ТЕКСТЫ — ВЕЛИКИЕ И НЕИЗВЕСТНЫЕ»**

